

# L'HABITATION, L'INSTITUTION, À L'ÉPOQUE DE LA TECHNIQUE

Pour une poétique de l'existence chez Heidegger

*Dominique Mortiaux*

Tese apresentada à Universidade de Évora  
para obtenção do Grau de Doutor em Filosofia  
Especialidade: Filosofia Contemporânea

ORIENTADORA: *Irene Filomena Borges Duarte*

ÉVORA, Junho de 2017



# L'HABITATION, L'INSTITUTION, À L'ÉPOQUE DE LA TECHNIQUE

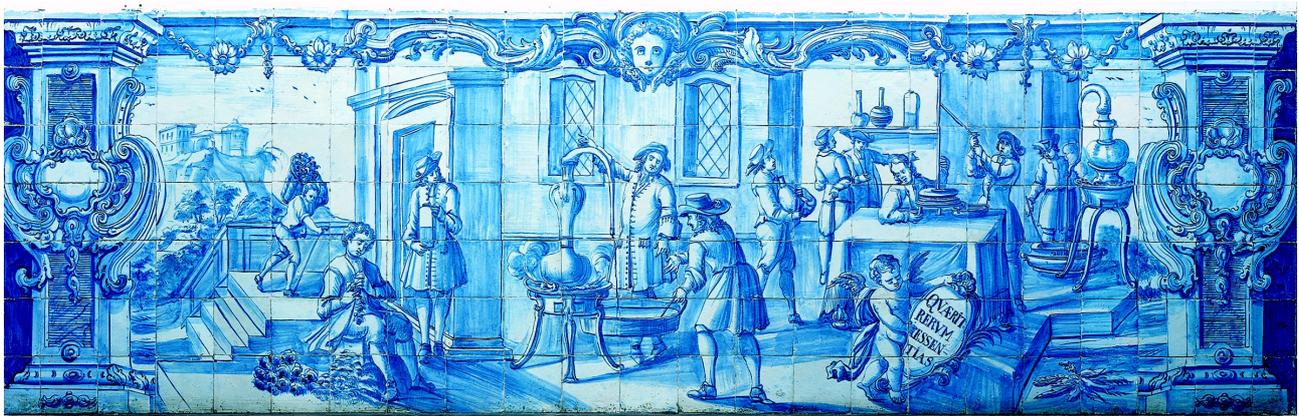
Pour une poétique de l'existence chez Heidegger

*Dominique Mortiaux*

Tese apresentada à Universidade de Évora  
para obtenção do Grau de Doutor em Filosofia  
Especialidade: Filosofia Contemporânea

ORIENTADORA: *Irene Filomena Borges Duarte*

ÉVORA, Junho de 2017



## RESUMO

*A habitação, a instituição, na época da técnica. Para uma poética da existência em Heidegger.*

*A habitação, a instituição, na época da técnica. Para uma poética da existência em Heidegger* desenvolve como questão principal a relação entre a linguagem, o tempo e o ser, e as implicações dessa relação, nas suas diversas modalidades, na “instituição” ou “constituição” do ser-em-conjunto na época contemporânea – pensada por Heidegger como “época da técnica”. Duas articulações centrais estruturam a nossa tese.

A primeira é aquela nomeada pelo autor de *Ser e Tempo* “habitação no falar da palavra” (« *Wohnen im Sprechen der Sprache* »), que liga o *questionamento* sobre o ser do ser humano, sobre o ser da linguagem, e sobre o ser do ser – neste último questionamento articulando-se a compreensão do tempo e do espaço na sua relação própria . Dessa interrogação sobre a “entre-pertença” (« *Zugehörigkeit* ») ligando, através da linguagem, o ser humano e o ser, desprende-se a sobre o ser da comunidade política, que implica centralmente – através do problema do *laço* entre passado, presente e futuro – a questão genealógica da relação entre os sexos e as gerações.

Esta segunda interrogação fornece à nossa investigação a sua segunda articulação central, a da “instituição” (“*Stiftung*”) do ser (ou da vida), colocando a questão da lei e do interdito, e mediante ela, a da universalidade. Se o horizonte da nossa investigação sobre o ser da comunidade política é o da comunidade política *democrática* – vigorando, na sua possibilidade própria, na dimensão “agonística” e “polêmica” da palavra -, ele encontra o seu desenvolvimento, indissociavelmente, através da interrogação sobre o ser da comunidade política *totalitária*, tomando como referência a este respeito o totalitarismo nazi.

PALAVRAS-CHAVE : Heidegger – Habitação – Instituição – Técnica – Linguagem

## RÉSUMÉ

*L'habitation, l'institution, à l'époque de la technique. Pour une poétique de l'existence chez Heidegger.*

*L'habitation, l'institution, à l'époque de la technique. Pour une poétique de l'existence chez Heidegger* développe comme question principale la relation entre le langage, le temps et l'être, et les implications de cette relation, en ses différentes modalités, dans l'« institution » ou la « constitution » de l'être-ensemble à l'époque contemporaine – pensée par Heidegger comme « époque de la technique ». Deux articulations centrales structurent notre thèse.

La première est celle nommée par l'auteur d'*Être et Temps* « habitation dans le parler de la parole » (« *Wohnen im Sprechen der Sprache* »), liant le *questionnement* sur l'être de l'être humain, sur l'être du langage et sur l'être de l'être – dernier questionnement en lequel s'articule la compréhension du temps et de l'espace en leur relation même. De cette interrogation sur l'« entre-appartenance » (« *Zugehörigkeit* ») liant, à travers le langage, l'être humain et l'être se dégage celle au sujet de l'être de la communauté politique, impliquant centralement – à travers le problème du *lien* entre passé, présent et futur – la question généalogique du rapport entre les sexes et les générations.

Cette seconde interrogation fournit donc à notre recherche sa seconde articulation centrale, celle de « l'institution » (« *Stiftung* ») de l'être (ou de la vie), posant la question de la loi et de l'interdit, et à travers celle-ci, de l'universalité. Si l'horizon de notre recherche sur l'être de la communauté politique est celui de la communauté politique *démocratique* – ressortissant, en sa possibilité même, à la dimension « agonistique » et « polémique » de la parole –, il se déploie, indissociablement, à travers l'interrogation sur l'être de la communauté politique *totalitaire*, en prenant pour référence à cet égard principalement le totalitarisme nazi.

MOTS-CLÉS : Heidegger – Habitation – Institution – Technique – Langage

À Joana,

Mathilde, António et Madalena.

À Gunga, fidèle et nonchalante compagne, pendant ces années de méditation.

« Qui cherche à façonner le monde,  
je vois, n'y réussira pas.  
Le monde, vase spirituel, ne peut être façonné.  
Qui le façonne le détruira.  
Qui le tient le perdra ».

Lao-tseu, *Tao-tö king*, XXIX

L'expression « vase spirituel » évoque quelque chose de très fragile, d'imprévisible et de terrible.  
La notion de vase évoque quelque chose qu'on peut casser à tout moment.  
La notion, très chinoise, du caractère *chen* indique un mouvement imprévisible. De même *chen* implique la terreur selon le LXe chapitre de l'auteur. Ainsi « spirituel », selon le symbolisme chinois, évoque quelque chose de terrible et d'absolument imprévisible. (Note du traducteur, Liou Kia-Hway)

# Table des matières

<b>Introduction : <i>en guise de mise en chemin</i></b>	p.11
<u>1. Situation herméneutique de la recherche</u>	p.12
<u>2. Options de traduction et liste des abréviations</u>	p.16
La traduction des œuvres de Heidegger	p.16
Liste des abréviations	p.17
<u>3. Remerciements</u>	p.21
<b>Ière partie : Parole et habitation</b>	p.22
<u>Chapitre 1. L'habitation de l'homme dans le parler de la parole</u>	p.23
§1. L'oubli de l'être et le déracinement	p.23
§2. L'«habitation» : l'être de l'être humain comme «être-au-monde» et l'être du langage comme «montrer»	p.28
1. L'être-au-monde et l'être du phénomène : langage et vérité	p.28
2. La structure du langage comme «montrer» : dire, énoncé et énonciation	p.32
2.1. Le langage en tant que dire	p.32
2.2. Le langage comme énoncé	p.33
2.3. L'énonciation comme lieu originaire du langage : les quatre moments structuraux fondamentaux du parler	p.34
2.4. Le silence comme fondement de l'énonciation : de la première à la seconde élaboration de la question de l'être	p.35
2.5. La parole comme entretien	p.37
§3. La «langue maternelle» : la parole comme «mise en chemin», «promesse» et «alliance»	p.38
1. La «langue maternelle» : l'entre-appartenance de l'homme et de l'être comme «chemin de la parole»	p.38
2. La vérité de la parole comme «promesse», «alliance» et « amour »	p.40
3. La circularité herméneutique de la parole : langage et métamorphose	p.42
§4. Parole et habitation : la pensée de l'être comme «éthique originelle»	p.44
1. Éthique et habitation	p.44
2. Le <i>Nomos</i> originaire comme « rapport »	p.46
3. La parole comme « appropriation » et « ajointement »	p.48

<u>Chapitre 2. La parole comme poème</u>	p.51
§5. Le dialogue de la pensée et de la poésie	p.51
§6. Le secret de la relation entre le mot et la chose	p.53
1. Le mot et la donation du monde	p.53
2. La beauté et l'énigme de la source	p.57
3. Le poème, la mort et le refus	p.59
<u>Chapitre 3. La parole comme information</u>	p.63
§7. Les racines historiques de la langue technique	p.63
1. L'interprétation du langage par la philosophie grecque	
1.1. Une mutation dans l'essence de la vérité et du langage	p.63
1.2. L'être de l'être humain comme « ζῶον λόγον ἔχον » et le rapport entre philosophie et poésie	p.66
2. Les Temps Modernes et la mathématisation de la science	p.69
2.1. La vérité comme certitude : le passage du Moyen Âge aux Temps Modernes	p.69
2.2. L'essence de la technique moderne comme « <i>Ge-stell</i> »	p.73
2.3. L'élaboration du réel en son objectivité : la mathématisation de la science et le langage mathématique	p.76
§8. Technique et nihilisme	p.81
1. La technique et le Rien : la question de l'unité de la science et la « fin de la philosophie »	p.81
2. Autoproduction biologique et autoproduction sociale de l'homme	p.84
§9. La langue technique, la révolution informatique et le virtuel	p.86
<u>Chapitre 4. Le déracinement et le On comme « imaginaire » social</u>	p.93
§10. Le bavardage comme mode de la compréhension déracinée du <i>Dasein</i> : le monde ambiant comme « familiarité »	p.93
1. L'échéance du <i>Dasein</i> et la préoccupation quotidienne	p.93
2. Le bavardage comme articulation de la significativité du monde ambiant en sa totalité	p.97
§11. Le On comme « imaginaire » : « contrat narcissique », « Référence » et « idéologie »	p.99
1. Unité et identité d'un ensemble social	p.99
2. L'« institution » de la société comme « constitution » et « com-position » d'une image totale du monde	p.101
3. L'altérité irréductible inhérente au « contrat narcissique » : l'énigme du monde comme « pacte dénégatif » ou « part maudite » de la société	p.110
§12. L'être-l'un-avec-l'autre dans le On	p.114
1. La « dictature » de la publicité : l'identification au bavardage comme indifférenciation	p.114
2. Bavardage, curiosité et équivoque	p.115

3.La «précipitation dans l'absence de sol» et le «tourbillon» : la prétention à la totalisation du sens de «être» comme «illusion»	p.116
§13. Le sens des analyses d' <i>Être et Temps</i> : la compréhension de la technique	p.118
1.Le langage comme information et l'emprise de la subjectivité comme publicité	p.118
2.La précipitation comme autoproduction de l'homme et le tourbillon de la « <i>Machenschaft</i> »	p.119
3.La parole comme «sol» et «terre natale»	p.120
§14. Les analyses du On comme analyses anticipatrices du totalitarisme politique	p.118
§15. «Institution» et «dés-institution» : l'«habitation» comme rapport questionnant au On	p.123

## **IIème partie : Parole et institution** p.128

### Chapitre 5. Différence ontologique et *Ereignis* : l'image dans la Dif-férence p.129

§16. L'être-au-monde comme ajointement rythmique	p.129
1.L'angoisse et l'affection du <i>Dasein</i>	p.129
2.La corporéité du <i>Dasein</i>	p.131
3.L'être-à comme rythme	p.134
4.L'être-vers-la-mort et la résolution devançante	p.138
§17.Finitude et sym-bole : différence des sexes et différence ontologique	p.141
1.Mort, symbole et sépulture	p.141
2.Énigme de la source, énigme de la différence des sexes	p.144
3.Énigme de la source, énigme de la mémoire	p.147
3.1.L'histoire de l'être	p.147
3.2.L'absence, l'oubli, la mémoire	p.150
§18.La résonance du silence : image et part maudite	p.154
1.L'appel de la conscience et la responsabilité	p.154
2.Solitude et solidarité propre : la liberté comme laisser être	p.158
3.Une « identité d'énigme »	p.163

### Chapitre 6. Unité de l'être, unité du *Dasein* et sens de l'universalité p.166

§19. Unité de l'être et négativité	p.166
§20. L'unité du <i>Dasein</i> : Identité du Moi et Mêmes du Soi	p.171
§21. Identité du Moi et structure narcissique	p.176
§22. Nom-du-Père et « signifiant flottant »	p.179

§23.Le Rien comme lien à l'Autre	p.184
<u>Chapitre 7. L'amour dans la différence des sexes et des générations : poésie et négativité</u>	p.190
§24.Amour et amitié	p.190
1.La parole, l'amitié, l'hospitalité	p.190
2.Sollicitude devançante-libérante et sollicitude substitutive-dominatrice	p.195
3.L'amour comme lien déliant : l'Indemne – et la Fureur	p.200
§25.La différenciation nécessaire au déploiement des générations	p.203
1.Loi interdictive et négativité	p.203
2.Récits des origines et rapport à l'imparlé	p.207
3.La conquête sur l'opacité et l'indifférenciation	p.213
§26.L'expérience érotique : expérience de l'angoisse, expérience de la transgression	p.217
1.La danse paradoxale de l'interdit et de la transgression	p.217
2.Humanité et animalité	p.224
3.Exprimer la violence	p.225
<u>Chapitre 8. La beauté, l'habitation, l'institution</u>	p.230
§27.« Il faut des révolutions » – l'engagement de Heidegger en 1933 et l'antisémitisme	p.230
1.Communauté et histoire : entre héritage reçu et tâche à accomplir	p.230
2.L'engagement de Heidegger dans le national-socialisme en 1933	p.236
3.Les <i>Carnets noirs</i> : « un moment de défaite de la pensée », la relation historique au judaïsme : « une dette à nous laissée à penser »	p.239
§28.Poème et institution : politique de la finitude	p.242
1.Le poème comme « don », « fondation » et « emprise – de l'initial »	p.242
2.La communauté comme « fissure dans les constellations sociales fixes »	p.246
§29.Heidegger et P.Legendre autour de la question de l'institution	p.251
§30. « Un abîme de la socialité dans la constitution du vivre-ensemble » : temps et autorité	p.259
<u>Chapitre 9. La dés-institution de la vie comme possibilité d'un tournant</u>	p.266
§31.La vérité comme péril	p.266
1.Le On, l'erroire et le péril	p.266
2.Le dis-positif comme péril le plus haut et comme péril extrême	p.268

§32.La violence d'être de la technique et l'aliénation de l'être humain	p.270
1.L'aliénation de l'homme dans l'auto-imposition technique	p.270
2. « L'énigme de la source » à l'époque de la technique	p.272
2.1.L'existence historique et la vie du vivant	p.272
2.2.Le « déni de la mort » à l'époque de la technique : la « disparition » des rites funéraires et la « crise du symbolique »	p.274
§33.Le sans distance, le terrifiant et le mal	p.276
1.Le sans distance comme refus de la proximité : la « <i>Machenschaft</i> » et l'effroi	p.276
1.1.L'effroi et la pudeur : la chose comme prise en garde de la proximité	p.276
1.2.Le refus de la proximité : le double phénomène de l'anéantissement des choses et de l'évidement de l'humain	p.278
2.De l'évidement de l'humain à l'extermination de l'homme par l'homme :	
le mouvement furieux de la mise à disposition sur commande et l'essence du mal	p.280
2.1.Une mutation dans l'essence de la mort : de la banalisation de la mort à la possibilité de l'extermination	p.280
2.2.Les camps d'extermination et l'anéantissement de l'être de l'être humain :	
le crime contre l'humanité	p.286
a)La « fabrication de cadavres dans des chambres à gaz et des camps d'extermination »	p.286
b)Le crime contre l'humanité et la négation de l'humanité comme altérité	p.289
§34.L'hétéronomie et la garde du tout-autre	p.293
1.L'autoproduction de l'homme comme possibilité d'un tournant	p.293
2.« Où est le péril, croît aussi ce qui sauve » : la langue du dispositif et l'énigme de la parole	p.296

<b>Conclusion : en guise d'ouverture</b>	p.298
--	-------

<b>Bibliographie</b>	p.301
<u>1.Heidegger</u>	p.301
1.1. Oeuvres de Heidegger	p.301
Édition intégrale	p.301
Autres textes (hors édition intégrale)	p.305
Correspondances	p.305
1.2. Interprétations de Heidegger	p.306
<u>2. Autres auteurs</u>	p.309

# **Introduction :**

## *en guise de mise en chemin*

« Ne cesse d'être d'actualité la fameuse question posée par Arthur Cravan " d'un ton très fatigué et très vieux " à André Gide : " Monsieur Gide, où en sommes-nous avec le temps ? – Six heures moins un quart ", répondait ce dernier sans y entendre malice. Ah il faut bien le dire, nous sommes mal, nous sommes très mal avec le temps ».

A.Breton

# 1. Situation herméneutique de la recherche

Le présent travail s'inscrit à la suite de notre mémoire de licence en philosophie portant sur *Le thème du mal dans les écrits de G.Bataille*. Nous avons cherché alors, à travers l'oeuvre de l'auteur du *Bleu du ciel*, à comprendre la succession de catastrophes survenues dans l'histoire européenne au XXe siècle, au sein des pays d'une civilisation dont la caractéristique principale peut être considérée comme la promotion de la rationalité, promotion s'accomplissant à l'époque contemporaine par la transformation de la science moderne en « techno-science ». Comprendre, donc, en quoi, selon le titre d'une estampe de Goya (en 1797-1798), « le sommeil de la raison produit des monstres ».<sup>1</sup> Un siècle plus tard, Rimbaud écrivait dans la même perspective, dans *Soir historique* : « La même magie bourgeoise à tous les points où la malle nous déposera ! Le plus élémentaire physicien sent qu'il n'est plus possible de se soumettre à cette atmosphère personnelle, brume de remords physiques, dont la constatation est déjà une affliction. Non ! – Le moment de l'étuve, des mers enlevées, des embrasements souterrains, de la planète emportée, et des exterminations conséquentes, certitudes si peu malignement indiquées dans la Bible et par les Normes et qu'il sera donné à l'être sérieux de surveiller. – Cependant ce ne sera point un effet de légende ».<sup>2</sup> Ce ne fut point, en effet, un effet de légende, et la principale « extermination conséquente » du XXe siècle toucha les Juifs européens.

Comprendre la succession de catastrophes ayant ébranlé l'histoire européenne contemporaine, n'a cependant pas tant consisté alors, à partir d'une perspective philosophique, à en saisir objectivement la logique socio-historique, qu'à interroger existantialement – selon la terminologie heideggérienne – la logique de violence impliquée dans de tels événements. En quoi, par conséquent, le sommeil de *ma* raison produit des monstres qui m'épouvantent et me font souffrir *moi* – issu par mes grands-parents de la bourgeoisie catholique wallonne industrielle, ayant participé à la colonisation –, en impliquant nécessairement, de façon directe, *ceux qui m'entourent* ? Au terme de cette première approche de la relation raison-violence, nous étions demeurés retenus par cette pensée de Rilke : « peut-être tout l'effroyable est-il, au plus profond, ce qui, privé de secours, veut que nous le secourions ».<sup>3</sup> Comment, alors, entreprendre plus avant de « secourir – existantialement

1 Cfr *Cauchemar et satire sociale – Les Caprices*, in R.M. et R.HAGEN, *Goya*, Köln, Taschen, 2003, p.31-40. L'estampe est reproduite page 34.

2 A.RIMBAUD, *Poésies. Une saison en enfer. Illuminations*, Paris, Gallimard (coll.Folio classique), (1965) 1999, p.239.

3 R.M.RILKE, *Lettres à un jeune poète. Proses. Poèmes français*, traduction de C.Mouchard et H.Hartje, Paris, Le Livre de Poche, 1989, p.72.

– tout l'effroyable » ? Marqués par la lecture de *L'enracinement*, de Simone Weil, et en particulier par cette réflexion selon laquelle « notre conception de la grandeur [à nous, Européens], est la tare la plus grave et celle dont nous avons le moins conscience comme d'une tare »,<sup>4</sup> c'est cependant la pensée de Martin Heidegger, dans son dialogue avec la poésie, qui s'est imposée comme pouvant nous permettre d'entreprendre une telle démarche. Et c'est l'institution universitaire portugaise qui l'a accueillie, suite à la découverte du Portugal par la rencontre d'une femme, avec qui nous nous sommes mariés et avec qui nous avons eu trois enfants. Le premier titre de notre projet – qui n'a ensuite, quant à ses lignes de fond, pas varié – était le suivant : *Nihilisme, déracinement et terreur dans les œuvres de G.Bataille et M.Heidegger*.

La première articulation centrale de notre recherche est celle nommée par Heidegger « habitation dans le parler de la parole » (« *Wohnen im Sprechen der Sprache* »), liant le *questionnement* sur l'être de l'être humain, sur l'être du langage et sur l'être de l'être – dernier questionnement en lequel s'articule la compréhension du temps et de l'espace en leur relation même. De cette interrogation sur l'« entre-appartenance » (« *Zugehörigkeit* ») liant, à travers le langage, l'être humain et l'être se dégage celle au sujet de l'être de la communauté politique, impliquant centralement – à travers le problème du *lien* entre passé, présent et futur – la question généalogique du rapport entre les sexes et les générations. Cette seconde interrogation fournit donc à notre recherche sa seconde articulation centrale, celle de « l'institution » de l'être (ou de la vie), posant la question de la loi et de l'interdit, et à travers celle-ci, de l'universalité. Élaboration pour laquelle nous nous sommes appuyés sur, outre la pensée de Bataille, les acquis de la psychanalyse lacanienne dans son dialogue avec les œuvres, non seulement de Heidegger, mais également de Lévi-Strauss et, dans son prolongement, sur les travaux de P.Legendre. L'œuvre de ce dernier s'est révélée décisive pour notre propos en ce que, questionnant le langage en tant qu'« institution des institutions », elle considère avec autant d'acuité que celle de Heidegger, l'être du langage *poétique*. Si l'horizon de notre recherche sur l'être de la communauté politique est celui de la communauté politique *démocratique* – ressortissant, en sa possibilité même, à la dimension « agonistique » et « polémique » de la parole –, il se déploie, indissociablement, à travers l'interrogation sur l'être de la communauté politique *totalitaire*, en prenant pour référence à cet égard principalement le totalitarisme nazi. Cette perspective est développée à travers les recherches ouvertes en particulier par Hannah Arendt, C.Castoriadis, Myriam Revault d'Allonnes (en sa filiation ricoeurienne) et R.Esposito, ainsi que par les juristes A.Supiot, F.Ost et Mireille Delmas-Marty. Si l'entente

---

4 S.WEIL, *L'enracinement. Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*, in *Oeuvres*, Paris, Gallimard (coll.Quarto), 1999, p.1164.

heideggérienne de l'être du langage fournit au travail l'ensemble de sa structure portante, le passage par ces auteurs permet par ailleurs de mieux cerner les *limites* de la pensée du philosophe allemand : d'une part, par rapport au judaïsme et au christianisme (et relativement à ce dernier, spécifiquement, par rapport à sa compréhension de l'institution catholique romaine et à l'interprétation de l'histoire de la pensée chrétienne à partir du schème trop exclusif de l' « onto-théologie »), d'autre part, par rapport à la spécificité de l'institution démocratique, grecque tout d'abord, puis moderne, en ses élaborations anglaises, américaines et françaises. Relativement au dialogue avec la poésie, les méditations poétiques que nous avons suivies de manière privilégiée sont celles de Rimbaud, de Rilke, de Breton, de Césaire et de Char, ainsi que celle, romanesque, de Sollers – auxquelles s'ajoute celle de la parole des contes. Ce dialogue faisant signe à nos yeux en direction de la parole des mystiques, au lieu où se rencontrent poésie et spiritualité.

Reste une dernière question : que peut signifier écrire dans l'horizon de la pensée heideggérienne une *thèse* de doctorat en *philosophie* dans le cadre européen actuel de l'université, quand, comme l'écrit – en 1938 – le penseur dans *L'époque des conceptions du monde*, « l'unité agissante et, par conséquent, la réalité de l'Université ne résident pas en un pouvoir spirituel – émanant d'elle parce que nourri et gardé par elle – qui unifierait originellement l'ensemble des sciences » ? <sup>5</sup> Quand, comme il le note encore, « l'Université n'est réelle que dans la mesure où elle est une institution qui, sous une forme restée unique – parce qu'administrativement unie – rend possible et visible la séparation de toutes les sciences se particularisant et, ainsi, l'unité particulière des sciences en tant que mouvements d'une " exploitation organisée " ("Betrieb ") », « exploitation organisée » ressortissant précisément à l'essence de la technique, le « dis-positif », l'« arraisonnement » ou encore la « com-position technologique » ou le « sy-stème : « *das Gestell* » ? Quand, en d'autres termes, comme il l'écrira cette fois en 1965, en méditant l'essor de la cybernétique comme science assurant cette « exploitation organisée » en son *unité* par la coordination des différentes sciences en leur *opérativité*, « l'affirmation encore parfois avancée, selon laquelle la philosophie irait cahin-caha à la traîne des sciences – et l'on veut parler des sciences de la nature –, a perdu son sens » ? <sup>6</sup>

L'on revient ici à notre question initiale, en quoi s'inscrit la « situation herméneutique » qui est la nôtre, dans l'horizon de la reprise à neuf par Heidegger de la question directrice de la philosophie occidentale, celle de l'être en sa vérité, en tant que « phénoménologie herméneutique »,

---

<sup>5</sup> ZW, p.85/77-78. Voir la liste des abréviations ci-dessous.

<sup>6</sup> ZFBD, p.8/16.

pensée dans son dernier séminaire comme « phénoménologie de l'inapparent ». Si la question de la relation raison-violence se pose relativement à la quête du fondement *un* de l'étant en sa *multiplicité*, telle qu'elle s'est manifestée dans la configuration « onto-théo-logique » de la philosophie apparue avec le platonisme, cette reprise à neuf consiste à reposer, à l'époque où cette question même du fondement est abandonnée par la science devenue « opératoire », la question de la *négativité* sise dans cette quête de l'unité originare : en d'autres termes, de restituer la poésie au sein du site de la vérité, en dévoilant de cette manière la relation de l'être humain à l'être comme relation essentiellement *pauvre*, c'est-à-dire caractérisée par la *non maîtrise* de ce qui est. « *Θέσις, εως* », « action de poser, de placer, d'arranger », mais aussi « action d'instituer, d'établir », et par suite « convention, coutume », signifiant dans le domaine philosophique « action de poser une thèse, d'établir un principe, une proposition ». <sup>7</sup> Si la « *Θέσις* » a été pensée au commencement de la philosophie occidentale dans son rapport à la « *φύσις* », c'est-à-dire comme « symbole » entre ce qui, dans l'apparaître même de l'étant, se dévoile *et* se voile, il s'agit, à l'époque où ce voilement même est « tombé dans l'oubli », de le prendre précisément « en garde », d'y « veiller » – d'une façon qui, si elle demeure grecque, « ne peut plus jamais », en même temps, « être grecque », tout en faisant signe en particulier vers les pensées orientales, et spécifiquement vers le taoïsme chinois. <sup>8</sup>

À l'heure où ressurgissent en Europe les nationalismes et la libération dans l'espace public de la xénophobie, à l'heure où ressurgit sur notre continent la terreur, et où il est de nouveau possible d'être assassiné du seul fait d'être juif, à l'heure où s'accroissent les inégalités, l'on peut se rappeler les paroles de Patočka, commentant en 1976 l'entretien au *Spiegel* de Heidegger : « il apparaît, écrit-il, que cette technique, qui est, dans un certain sens, la réalisation de la philosophie, arrache en même temps l'homme à la terre, agit d'une manière qui fait apparaître l'homme, non pas comme son maître, mais comme son objet. Hannah Arendt, poursuit-il, exprime une idée analogue en disant que ce que l'homme fait lui demeure *essentiellement incompréhensible*. Si cette incompréhensibilité essentielle est à la fois un résultat du travail de la philosophie jusque là, il s'ensuit que la philosophie comme telle demande à être révisée ». <sup>9</sup> Évoquant le « naufrage » politique du penseur, il considère qu'il ne s'agit pas seulement d'un échec personnel. « C'est quelque chose de plus général. C'est l'échec des philosophes communistes (marxistes), c'est l'échec des savants atomistes, l'échec d'Einstein, l'échec d'Oppenheimer, l'échec de Sakharov. Chaque fois la même chose. Tous ces hommes se sont laissés impliquer dans l'engrenage de la technique planétaire. (...) Si tout cela

---

<sup>7</sup> Dictionnaire Bailly, abrégé du dictionnaire grec-français, Paris, Hachette, (1901), 1985.

<sup>8</sup> GS, p.127/125.

<sup>9</sup> J.PATOČKA, *Liberté et sacrifice. Écrits politiques*, traduction d'Erika Abrams, Grenoble, Millon (coll.Krisis), 1990, p.343.

engage ou peut engager *notre* responsabilité, c'est en nous faisant voir que ce sur ce point notre pensée échoue pour tout de bon. Que tout le monde y a échoué, pas seulement Heidegger ». <sup>10</sup> L'on peut également se rappeler les derniers mots de J.Daniel, dans *Voyage au bout de la nation*, méditant la résurgence actuelle des nationalismes : « il n'y a que la poésie pour changer le sang en espérance ». <sup>11</sup>

## 2. Options de traduction et liste des abréviations

### **La traduction des œuvres de Heidegger**

Nous suivons, dans le cadre de ce travail, la traduction d'*Être et Temps* d'E.Martineau, en nous référant également à celle de F.Vezin. En ce qui concerne en particulier la traduction des concepts d'« *eigentlichkeit* » et d'« *uneigentlichkeit* », de « *hören* », de la locution « *Sein zum Tode* », des concepts de « *Faktizität* » et de « *Vereinzelung* » nous avons modifié la première en suivant la seconde : en optant donc pour « propriété » et « impropiété », « écouter », « être-vers-la-mort », « factivité » et « esseulement » plutôt que pour « authenticité » et « inauthenticité », « entendre », « être-pour-la-mort », « facticité » et « isolement ». Le concept de « *Dasein* » est la plupart du temps laissé dans sa langue originale.

Pour l'ensemble de l'oeuvre, nous n'avons pas homogénéisé les traductions des textes et les citations des interprètes, les divergences apparaissant faisant l'objet d'une explication spécifique.

---

10 ID., p.342.

11 J.DANIEL, *Voyage au bout de la nation*, Paris, Arléa, (1995) 1997, p.156.

## Liste des abréviations utilisées

Les références sont indiquées dans la bibliographie. Les citations indiquent la pagination du texte original, suivie – si elle existe – de celle de sa traduction éditée. La quasi-totalité des textes originaux cités sont publiés dans l'« édition intégrale » – « *Gesamtausgabe* », abrégé « *Ga* » –, chez Vittorio Klostermann, à Francfort.

En ce qui concerne *Être et Temps*, la pagination indiquée du texte original est d'abord celle de la dixième édition, suivie de celle, entre crochets, de l'édition intégrale. En ce qui concerne la conférence *La chose*, la pagination du texte original est celle des *Conférences de Brême* (Ga79), et non celle des *Essais et conférences* (Ga7), où cette conférence est republiée, légèrement modifiée, et dont nous suivons la traduction. Enfin, relativement aux textes *La menace qui pèse sur la science* et *La provenance de l'art et la destination de la pensée*, la pagination est uniquement celle de leur traduction.

- AbG (Ga77) Abendgespräch – La dévastation et l'attente.
- AED (Ga13) Aus der Erfahrung des Denkens – L'expérience de la pensée
- Alt (Ga 7) Aletheia – Aléthéia
- Ankg (Ga97/98) Anmerkungen I-V/VI-IX – Annotations A/B
- Ar (Hors édition intégrale) Die Armut – La pauvreté
- BH (Ga9) Brief über den Humanismus – Lettre sur l'humanisme
- BKPR (Ga80) Bemerkungen zu Kunst-Plastik-Raum – Remarques sur art-sculpture-espace
- BR (Ga 11) Brief an Richardson
- BW (Hors édition intégrale) Die Bedrohung der Wissenschaft – La menace qui pèse sur la science
- BWD (Ga7) Bauen, Wohnen, Denken – Bâtir, habiter, penser
- BzP (Ga65) Beiträge zur Philosophie – Apport à la philosophie
- Dg (Ga7-79) Das Ding – La chose
- DU (Ga16) Die deutsche Universität – L'université allemande
- EM (Ga40) Einführung in die Metaphysik – Introduction à la métaphysique
- EPAD (Ga14) Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens – La fin de la philosophie

et la tâche de la pensée

- EWM (Ga9) Einleitung zu « Was ist Metaphysik ? » – Introduction à « Qu'est-ce que la métaphysique » ?
- FD (Ga40) Die Frage nach dem Ding – Qu'est-ce qu'une chose ?
- FT (Ga7 ) Die Frage nach der Technik – La question de la technique
- Fw (Ga13) Der Feldweg – Le chemin de campagne
- GAP (Ga18) Grundbegriffe der Aristotelischen Philosophie – Concepts fondamentaux de la philosophie aristotélicienne
- GbM (Ga29/30) Die Grundbegriffe der Metaphysik – Les concepts fondamentaux de la métaphysique
- GD (Ga79) Grundsätze des Denkens – Principes de la pensée
- GeS (Ga69) Geschichte des Seyns – L'Histoire destinée de l'estre
- Gf (Ga79) Die Gefahr – Le péril
- Gl (Ga16) Gelassenheit – Sérénité
- GP (Ga45) Grundfragen der Philosophie – Questions de fond de la philosophie
- GS (Ga12) Aus einem Gespräch von der Sprache – D'un entretien de la parole
- Gs (Ga79) Das Gestell – Le dispositif
- Gt (Ga13) Gedachtes. Für René Char – Pensivement. Pour René Char
- Hb (Ga13) Hebel der Hausfreund – Hebel l'ami de la maison
- HEH (Ga4) Hölderlins Erde und Himmel – Terre et Ciel de Hölderlin
- HHA (Ga52) Hölderlins Hymne « Andenken » – L'hymne de Hölderlin « Souvenir »
- HHGR (Ga39) Hölderlins Hymnen « Germanien » und « der Rhein »  
– Les Hymnes de Hölderlin : « La Germanie » et « Le Rhin »
- Hk (Ga55) Heraklit – Héraclite
- HKBD (Ga80) Die Erkunft der Kunst und die Bestimmung des Denkens – La provenance de l'art et la destination de la pensée
- HkSem (Ga15) Heraklit – Séminaire sur Héraclite
- HWD (Ga4) Hölderlin und das Wesen der Dichtung – Hölderlin et l'essence de la poésie
- Ke (Ga79) Die Kehre – Le tournant
- KR (Ga13) Die Kunst und der Raum – L'art et l'espace
- KthS (Ga9) Kants These über das Sein – La thèse de Kant sur l'être
- LFWS (Ga38) Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache – La logique comme question en quête de la pleine essence du langage
- NtII (Ga6.2) Nietzsche II

- Nt36/37 (Ga43) Nietzsche : Der Wille zur Macht als Kunst – Nietzsche : La volonté de puissance en tant qu'art
- NWM (Ga9) Nachwort zu « Was ist Metaphysik ? » – Postface à « Qu'est-ce que la métaphysique » ?
- Nwt (Ga5) Nietzsches Wort « Gott ist tot » – Le mot de Nietzsche « Dieu est mort »
- PA (Ga9) Die Physis bei Aristoteles – Ce qu'est et comment se détermine la φύσις
- PLW (Ga9) Platons Lehre von der Wahrheit – La doctrine de Platon sur la vérité
- RR (Ga16) Rektoratsrede. Die Selbstbehauptung der deutschen Universität – Discours de rectorat. L'université allemande envers et contre tout elle-même
- RV (Ga13) Rimbaud vivant
- S (Ga12) Die Sprache – La parole
- SAr (Ga5) Die Spruch des Anaximander – La parole d'Anaximandre
- Scl (Ga42) Schelling : Vom Wesen der menschlichen Freiheit (1809) – Schelling. Le traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine
- Se (Hors édition intégrale) Das Sein (Ereignis) – L'être (événement-appropriement)
- SG (Ga12) Die Sprache im Gedicht – La parole dans l'élément du poème
- SGr (Ga10) Der Satz vom Grund - Le principe de raison
- SH (Ga13) Sprache und Heimat – Parole et Terre natale
- SI (Ga11) Der Satz der Identität – Le principe d'identité
- SpG (Ga16) Spiegel-Gespräch mit Martin Heidegger – Martin Heidegger interrogé par *Der Spiegel*
- SW (Ga36/37) Sein und Wahrheit – Être et vérité
- SZ (Ga2) Sein und Zeit – Être et Temps
- Ublg (Ga94/95/96) Überlegungen II-VI/VII-XI/XII-XV – Réflexions A/B/C
- UK (Ga5) Die Ursprung der Kunstwerk – L'origine de l'oeuvre d'art
- UM (Ga7) Überwindung der Metaphysik – Dépassement de la métaphysique
- USTS (Ga80) Überlieferte Sprache und technische Sprache – Langue de tradition et langue technique
- Vsem (Ga15) Vier Seminare – Quatre Séminaires
- VWG (Ga9) Vom Wesen des Grundes – Ce qui fait l'être-essentiel d'un fondement ou « raison »
- VWS (Ga85) Vom Wesen der Sprache – De l'essence de la parole
- VWW (Ga9) Vom Wesen der Wahrheit – De l'essence de la vérité
- WB (Ga7) Wissenschaft und Besinnung – Science et méditation
- WD (Ga5) Wozu Dichter ? – Pourquoi des poètes ?

- WeS (Ga12) Der Wege zur Sprache – Le chemin vers la parole
- WeZA (Ga13) Wege zur Aussprache – Pour en venir à s'expliquer ensemble sur le fond
- WHD (Ga8) Was heisst Denken ? – Qu'appelle-t-on penser ?
- WM (Ga9) Was ist Metaphysik ? – Qu'est-ce que la métaphysique ?
- WP (Ga11) Was ist das – die Philosophie ? – Qu'est-ce que la philosophie ?
- WS (Ga12) Das Wesen der Sprache – Le déploiement de la parole
- WSFK (Ga74) Zum Wesen der Sprache und zur Frage nach der Kunst – Approche de l'essence de la parole
- Wt (Ga12) Das Wort – Le mot
- ZFBD (Ga16) Zur Frage nach der Bestimmung des Denkens – L'Affaire de la pensée (pour aborder la question de sa détermination)
- ZH (Ga75) Zu Hölderlin - Grienchenlandreisen – Droit vers Hölderlin - Voyages en Grèce
- ZS (Ga14) Zeit und Seit – Temps et Être
- ZSem (Ga89) Zollikoner Seminare – Séminaires de Zurich
- ZSF (Ga9) Zur Seinsfrage – Contribution à la question de l'être
- ZW (Ga5) Die Zeit des Weltbildes – L'époque des conceptions du monde

### 3. Remerciements

Nos premiers remerciements vont à la Professeur Irene Borges Duarte, avec qui nous avons pu entrer pleinement dans la pensée heideggérienne, en entendant ainsi la signification véritable du dialogue entre philosophie et poésie, tout en étant stimulé dans nos recherches dans le domaine psychanalytique. Nous remercions également le Professeur G.Guest, pour les échanges au moment de la finalisation de la thèse.

Nous remercions par ailleurs la Fundação para a Ciência e a Tecnologia, qui nous a octroyé une bourse de doctorat pendant les quatre premières années de notre recherche, ainsi que les professeurs qui ont soutenu notre projet initial : R.Legros, Isabelle Stengers, P.Verstraeten (à titre posthume), et N.Nabais. Nous adressons également notre gratitude à R.Noël, qui nous a apporté son soutien pour l'obtention d'une bourse du CGRI / Instituto Camões, destinée à l'apprentissage de la langue portugaise.

Nous adressons aussi naturellement un merci très profond à notre épouse et à nos enfants. Il est aussi destiné à nos parents.

Nous remercions, enfin, tous les maîtres et amis qui ont nourri notre recherche pendant ces années.

## Ière partie : Parole et habitation

«Bien que les mots drainent en nous presque toute la vie – de cette vie, à peu près pas une brindille que n'ait saisie, traînée, accumulée la foule sans repos, affairée, de ces fourmis (les mots) –, il subsiste en nous une part muette, dérobée, insaisissable. Dans la région des mots, du discours, cette part est ignorée. Aussi nous échappe- t-elle d'habitude».

G.Bataille

# Chapitre 1. L'habitation de l'homme dans le parler de la parole

« Voici déjà la nuit : la nuit aussi mérite qu'on l'écoute »

Homère

## §1. L'oubli de l'être et le déracinement

C'est à partir de la seconde moitié des années trente que Heidegger développe une seconde élaboration de la question de l'être telle qu'elle a été pensée dans *Être et Temps*, où s'effectue le passage d'une pensée «de l'homme dans son rapport à l'être» à une pensée «de l'être et de sa vérité dans son rapport à l'homme»<sup>12</sup>, les *Apports à la philosophie*, seconde «oeuvre capitale» après celle de 1927, constituant le lieu majeur de ce passage. Dans celui-ci, – la *Kehre* –, qui est celui de «*Être et Temps*» à «*Temps et Être*», il s'agit pour Heidegger de «penser l'être» non plus seulement, comme l'écrit G.Guest, dans le prolongement de la «question de l'être» posée à partir de l'analytique de la finitude du *Dasein*, mais de le penser «à partir de la "provenance propre" de *celui-ci* et dans sa "mouvementation" *intrinsèque*».<sup>13</sup> C'est donc à partir de la seconde moitié des années trente, le premier moment de ce tournant remontant toutefois à la conférence *De l'essence de la vérité* (1930), que se déploie la première élaboration – inachevée – d'*Être et Temps*, comme mise à jour du «nihilisme» en tant que «mouvement fondamental de l'histoire de l'Occident»<sup>14</sup> – dont les cours sur Nietzsche, des années 1936-1946, ont constitué l'étape la plus visible jusqu'à la publication des

---

12Cfr BR, p.151/347 (où Heidegger cite un extrait du cours du semestre d'hiver 1937-1938, *Concepts fondamentaux de la philosophie*).

13G.GUEST, *Le Tournant – dans l'histoire de l'Être*, in *Heidegger : le danger en l'être*, sous la direction de G.Guest, *L'Infini*, n°95, Paris, Gallimard, Été 2006, p.195.

14NWt, p.218/180.

«*Traité impublié*» – et de la «technique» comme accomplissement de ce même mouvement.<sup>15</sup> Il nous faudra ainsi mettre en évidence de quelle manière le livre de 1927 «ne prend, comme l'écrit également G.Guest, toute sa signification que dans l'orbe d'une pensée de la *Kehre*, qui se confronte expressément aux tours et détours de l'"histoire" et de la "topologie de l'Être", c'est-à-dire (...) à l'accomplissement planétaire du nihilisme».<sup>16</sup> La méditation sur cet accomplissement trouvera un aboutissement dans les quatre conférences constituant le cycle *Regard dans ce qui est (La chose, Le dis-positif, Le péril et Le tournant)*, prononcées en 1949, puis dans *La question de la technique*, reprise de la seconde de ces conférences, exposée en 1953 et publiée un an plus tard dans les *Essais et Conférences*.<sup>17</sup>

Dans cette méditation des années 1935-1945, le nihilisme en son être est pensé par Heidegger comme «abandon de l'être» («*Seinsverlassenheit*»), originairement pensé comme «oubli de l'être» («*Seinsvergessenheit*») : il réside en ceci que «dans l'apparition même de l'étant comme tel et en entier, il n'en est rien de l'être lui-même et de sa vérité, et cela de telle sorte que la vérité de l'étant comme tel passe pour l'être, tandis que la vérité de l'être fait défaut. (...) Le *nihil* du nihilisme signifie que l'être lui-même est tenu pour rien. (...) La vérité de l'être échappe. Elle reste oubliée ».<sup>18</sup> Cet «oubli» en tant qu'«abandon» de l'être, celui-ci se manifestant dans son « refus » même («*Verweigerung* »),<sup>19</sup> Heidegger le pense comme «abandon de toute vie» («*Verlassenheit vom allem*

15La rédaction des *Apports à la philosophie*, commencée en 1936 et achevée complètement en 1938, a en effet été suivie, jusqu'à la fin de la guerre, de celle de six autres traités, ensemble de textes scellés et cachés à titre d'écrits «pré-posthumes», dont la publication commencera en 1989.

Ont ainsi déjà été publiés, outre les *Apports à la philosophie* Ga65 (1989), *Penser en tout sens*, Ga66 (1997), *Métaphysique et nihilisme* Ga67 (1999), *L'histoire destinée de l'estre* Ga69 (1998), *Sur le commencement* Ga70 (2005), *L'avenance* Ga71 (2009) ; reste à paraître *La passerelle du commencement*, Ga72. À ces traités sont venus s'ajouter trois dialogues rédigés à leur suite, au printemps 1945, et publiés pour la première fois en 1995 sous le titre *Entretiens sur le chemin de campagne* (Ga77), ainsi que, depuis 2014, les cinq volumes des *Carnets noirs - Réflexions A (Carnets noirs, 1931-1938)* (Ga94), *Réflexions B (Carnets noirs, 1938-1939)* (Ga95), *Réflexions C (Carnets noirs, 1939-1941)* (Ga96), *Annotations A (Carnets noirs, 1942-1948)* (Ga97), *Annotations B (Carnets noirs, 1948/49-1951)* (Ga98).

16G.GUEST, *Les tourbillons de l'Ereignis. Entretien avec la revue Ligne de risque*, in *Ligne de risque (1997-2005)*, collectif sous la direction de Y.Haenel et F.Meyronnis, Paris, Gallimard (coll.L'Infini), 2005, p.218.

Sur cette interprétation décisive pour l'ensemble de la structure de notre travail, voir en particulier, du même auteur «Être et Temps» dans l'orbe de la *Kehre* : «*Temps et Être*», in *Le Tournant – dans l'histoire de l'Être*, op.cit., p.192-206, ainsi que *Anabase. – Acheminement vers l'amont de la «présupposition» (Le chemin de Sein und Zeit)*, in *Études heideggériennes*, Berlin, vol.5, Duncker & Humblot, 1989, p.79-133.

17La première conférence, *La chose*, sera également publiée, très légèrement modifiée, dans les *Essais et Conférences*, et la dernière, *Le tournant*, paraîtra pour la première fois, dans sa première version, en 1962, conjointement avec *La question de la technique* sous le titre *La technique et le tournant (Die Technik und die Kehre, Opuscula I, Günther Neske, Pfullingen)*. La seconde conférence dans sa première version, ainsi que la troisième, resteront donc non publiées jusqu'en 1994, date de la publication du cycle complet comme première partie du volume 79 de l'édition intégrale.

18NWt,p.264/217

19Cfr BzP, n°254, *Le refus qui doit être opposé*, p.405-407/461-463.

Voir à ce sujet I.SCHÜSSLER, *Discours d'ouverture*, in *Les Apports à la philosophie de Heidegger. Colloque international des 20-22 mai 2004 à l'Université de Lausanne (Suisse)*, édité par E.Mejía et I.Schüßler, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2009, p.12. Voir sur ce point, de l'auteur, dans ce même volume *Le système et la fugue : deux modes de penser*, p.99.

*Leben*)), notamment dans le troisième de ces *Entretiens sur le chemin de campagne* rédigés à la suite des *Traité impubliés*, où il note que «comme cela s'est fréquemment produit depuis les temps anciens de la pensée occidentale», le terme de «vie» est ici pensé «de manière tellement ample que son horizon de sens recouvre celui du mot "être"». <sup>20</sup> Cet abandon se manifeste ainsi en ceci qu'il «attaque et ronge aux racines tout ce qui est essentiel. Toutes les sources [paraissant] devoir s'épuiser». <sup>21</sup>

C'est ainsi comme «désertation» que P.Arjakovsky et H.France-Lanord ont pu traduire le terme de «*Verlassenheit*», ce mot français dérivant du verbe «déserrer», signifiant à la fois le fait de rendre désert et l'abandon, le terme «désert» venant lui-même du latin «*desertus*» : «abandonné». <sup>22</sup> La désertation, qui «attaque et ronge aux racines tout ce qui est essentiel», est ainsi le «déracinement» («*der Verlust der Bodenständigkeit*», littéralement la «perte d'un "se tenir à demeure"») qui «procède, écrit Heidegger, de l'esprit de l'époque en laquelle notre naissance nous a fixés» : «existe-t-il encore une terre natale où nos racines prennent leur force, demande-t-il, et où l'homme se tient à demeure, c'est-à-dire où il ait sa demeure (*gibt es noch wurzelkräftige Heimat, in deren Boden der Mensch ständig steht, d.h. boden-ständig ist*)» ? <sup>23</sup> Ce phénomène du déracinement, qu'il nomme également «*Heimatlosigkeit*» – «absence de terre natale» – est pensé dans *Être et Temps* comme «absence de sol», «*Bodenlosigkeit*», en tant qu'il ressortit à la compréhension d'être «déracinée» du *Dasein* («*entwurzelte Daseinsverständnisse*»), compréhension ouverte à partir de l'étant, et inhérente, donc, à l'oubli de l'être. <sup>24</sup> L'«absence de patrie», dans la traduction par R.Munier de «*Heimatlosigkeit*», qui, comme Heidegger le note dans *La lettre sur l'humanisme*, «devient un destin mondial», «repose [ainsi] dans l'abandon (la

---

20AbG, p.212/28.

La référence à la «vie» comme désignant l'être même peut ici surprendre, puisque, même si les premières recherches de Heidegger se sont, comme l'indique P.Trawny, déployées comme «science origininaire de la vie», cette thématique a été transformée en «analytique du *Dasein*» dans la perspective d'une ontologie fondamentale, telle qu'elle est exposée dans *Être et Temps*. La critique de la compréhension métaphysique de l'homme comme *animal rationale* a toujours conduit Heidegger à refuser toute entente du concept de «vie» à partir de son sens biologique, et l'a par ailleurs amené à critiquer aussi bien les «philosophies de la vie» que le concept d'«expérience vécue» («*Erlebnis*») développé dans le cadre des «philosophies de la conscience». (Cfr P.TRAWNY, *Vie*, in *Le dictionnaire Martin Heidegger*, sous la direction de P.Arjakovsky, H.France-Lanord, F.Fédier, Paris, Cerf, 2013 [nouvelle édition], p.1360-1362).

Cette référence à la «vie», dans le cadre de ce dialogue, prend en réalité tout son sens dans l'horizon du dialogue avec la poésie se déployant dans toute son amplitude à partir de la moitié des années 30 (voir §5. *Le dialogue de la pensée et de la poésie*). Elle peut ici être éclairée en particulier par cette réflexion de Marina Zvétaieva : «Sténographe de la Vie. C'est tout ce que je veux qu'on écrive sur mon monument funéraire (ma croix !) – mais Vie impérativement avec une majuscule. Si j'étais un homme, j'aurais dit : sténographe de l'Être». (Citée in F.FÉDIER, *Zvétaieva, Marina Ivanova (1892-1941)*, in *Le dictionnaire Martin Heidegger*, op.cit., p.1392. Cfr M.ZVÉTAIEVA, *Carnet 6*, in *Les Carnets*, traduction de E.Amoursky et N.Dubourvieux, Paris, Édition des Syrtés, 2008).

21GS, p.99/101.

22Cfr P.ARJAKOVSKY et H.FRANCE-LANORD, *Notes de traduction*, in *La dévastation et l'attente*, p.84-85.

23Gl, p.522/139 et 521/138.

24Cfr en particulier §38. *L'échéance et l'être-jeté*.

désertation) de l'Être, propre à l'étant. Elle est le signe de l'oubli de l'être ; le penseur écrivant par ailleurs que ce que Marx a reconnu «en un sens important et essentiel» comme l'aliénation de l'homme «plonge [en elle] ses racines», et que Nietzsche est «le dernier à [l'] avoir expérimentée». <sup>25</sup> Ce déracinement en tant que désertation de l'être, Heidegger le nomme dans ce même *Entretien* rédigé à la fin de la guerre, la «dévastation», «*Verwüstung*» – terme apparenté à *die Wüste*, le désert –, en tant qu'elle touche l'être humain et l'étant en son entier, qui peuvent être, écrit-il, et «cependant, une fois arrivés [en elle] (...), rester désertés par l'être». <sup>26</sup> Mais qu'est-ce qui est pour l'être humain, pour autant que la dévastation a son origine dans ce qui n'est rien d'étant, «terre natale», où ses racines prennent leur force, et où il a sa demeure ? «Le langage (*die Sprache*), écrit Heidegger, [est ce qui] maintient ouvert le domaine où l'homme, sur terre et sous le ciel, habite la maison du monde» <sup>27</sup>, en tant qu'en lui «repose la relation de l'homme, aussi bien à l'étant qui l'entoure et le porte, qu'à l'étant qu'il est lui-même» <sup>28</sup>.

La dévastation (*Verwüstung*), en tant que désertation (*Verlassenheit*) et refus (*Verweigerung*) de l'être, est donc «dévastation du langage» («*Verödung der Sprache*») <sup>29</sup>. Et pour autant qu'en ce dernier repose la relation de l'homme «à l'étant qui l'entoure et le porte» et «à l'étant qu'il est lui-même», c'est-à-dire la relation de l'homme à l'être en son entier, la dévastation du langage est «mise en péril de l'essence de l'homme» («*Gefährdung des Menschenwesens*»). <sup>30</sup> «Lorsque le langage et la parole se trouvent atteints, écrit G.Guest, jusqu'"en leur [être]", par le nihilisme –, tout est *ipso facto* "en danger" d'y être en proie au ravage – voué à la désolation. Le premier désastre qui en advient est dans le coeur de l'être humain. [Et] les premiers témoins en sont les poètes». <sup>31</sup> De cette

25 BH, p.338-339/97-99.

26 AbG, p.213/29.

Les traducteurs mettent en évidence l'entrelacement, dans l'espace indo-européen, des racines pour dire en même temps : le vide, la vanité, la vacance, la folie, la «vastation», c'est-à-dire la dévastation, et dans l'espace des langues germaniques, également le désert. La racine \**eu/eue* exprime ainsi le manque ou le vide, qui a donné en allemand *die Wüste*, le désert, et en latin, *vastus* qui signifie : désert, vide, détruit, désolé, et *vastatio* : la dévastation. Le verbe *verwüsten* s'entend ainsi comme «faire être la vastation du désert», «dé-vaster», «*die Verwüstung*» pouvant par conséquent être traduit en gardant son sens le plus élémentaire et parlant de «dévastation». La racine \**au/auē* exprime quant à elle, de manière parallèle, un mouvement de haut en bas, qui donne à voir le fait de partir (*weg, fort*), d'où dérivent l'allemand «*Öde*» («vide»), et le latin «*vesanus*» («insensé»). (Cfr P.ARJAKOVSKY et H.FRANCE-LANORD, *Notes de traduction*, in *La dévastation et l'attente*, Ibid.).

«*Wüste*» et «*Öde*» sont ainsi deux mots en étroite proximité et dans la *Lettre sur l'humanisme*, R.Munier a précisément traduit l'expression «*Verödung der Sprache*» par «dévastation du langage» – littéralement la « désertification du langage ».

27 Hb, p.150/64. Nous soulignons.

28 USTS, p.25/40.

29 BH, p.318/73.

30 ID., p.317/72.

Nous rendrons dans le cadre de ce travail le concept de «*Wesen*» par «essence» ou «être». Il est néanmoins impossible de l'entendre chez Heidegger dans son acception traditionnelle métaphysique – à savoir comme «présence constante» ou «substantielle». De par le profond renouvellement que le penseur lui a fait subir, il ressortit dans sa pensée à l'«*Anwesenheit*» : la «venue en présence», dans le Là de l'instant.

31 G.GUEST, *La courbure du mal. Entretien avec la revue Ligne de risque*, in *Ligne de risque (1997-2005)*, op.cit.,

dévastation et de cette mise en péril, nombreux sont donc les poètes, de cette époque «en laquelle notre naissance nous a fixés», qui en ont témoigné. En 1902, dans la célèbre *Lettre de Lord Chandos*, Hofmannsthal notait ainsi : «D'abord il me devint peu à peu impossible de disputer d'une matière élevée ou assez générale, de fournir alors à ma bouche ces mots dont pourtant, d'habitude, tous les hommes font un usage spontané, sans hésiter. J'éprouvais un malaise inexplicable à seulement prononcer les mots "esprit", "âme", ou "corps"». <sup>32</sup> Mais c'est en Hölderlin que Heidegger découvrira le premier témoin de ces phénomènes, ouvrant ainsi sa conférence *Le mot*, en 1958, par les vers de l'élegie *Pain et vin* : «Pourquoi font-ils aussi silence, les anciens théâtres sacrés ? / Pourquoi ne s'éjouit-elle pas, la danse bénite ?», notant à leur propos qu'«au lieu où autrefois apparaissaient les dieux, le mot à présent ne passe plus – le mot comme il fut une fois déjà mot». <sup>33</sup>

Si la question de la dévastation du langage en tant qu'elle procède de la désertation de l'être, peut être posée, c'est-à-dire *portée au langage*, cela signifie néanmoins que l'être, en son oubli, se manifeste à nouveau à l'être humain – en quoi consiste précisément ce que Heidegger nomme la «*Kehre*», le «Tournant». C'est pourquoi il peut écrire que quand l'être en sa vérité, après être resté celé dans un long oubli, «se [rappelle] à la pensée» et devient pour elle «digne d'être pensé», la réflexion sur l'être du langage ne peut plus être simple philosophie du langage et doit conquérir «un autre rang» ;<sup>34</sup> «c'est là l'unique raison, poursuit-il pour laquelle *Être et Temps* (§34) contient une indication sur la *dimension essentielle du langage* et touche à cette question simple : en quel mode de l'Être le langage existe-t-il réellement comme langage» ?<sup>35</sup> Apparaît ainsi ce que G.Guest nomme le «fond de la pensée de Heidegger, sans lequel il est impossible d'entendre ce qu'il a à nous dire»<sup>36</sup> : la compréhension de la relation entre le langage, l'homme et l'être, indissoluble relation que, selon Char, le penseur aura «de tous nos contemporains (...) le mieux saisi». <sup>37</sup> «Le langage, la langue, la parole – trois mots s'articulant étroitement dans l'allemand *die Sprache* –, ne sont pas simplement, écrit l'auteur de *Wittgenstein et la question du Livre*, un aspect des choses, un secteur de réalité parmi tant d'autres [et prédécoupé pour une spécialité universitaire : la "philosophie du langage"]. Le langage n'est en rien un attirail instrumental de signes dont nous *nous servirions* pour "communiquer". Le langage *est* en un sens l'entièreté de [l'être en sa vérité]. Nous sommes

---

p.291-292.

32 H.von HOFMANNSTHAL, *Lettre de Lord Chandos et autres textes sur la poésie*, traductions de J.-C.Schneider et A.Kohn, Paris, Gallimard (coll.Poésie), (1980) 1992, p.42.

33 Wt, p.207/205.

34 BH, p.318/73.

35 ID., p.318/73. Nous soulignons.

36 G.GUEST, *Les tourbillons de l'Ereignis*, op.cit., p.209.

37 Cfr J.PÉNARD, *Rencontres avec René Char*, Paris, José Corti, 1991, p.126. Cité in H.FRANCE-LANORD, *Paul Celan et Martin Heidegger, le sens d'un dialogue*, Paris, Fayard (coll.Les quarante piliers), 2004, p.23.

impliqués en lui – inextricablement».<sup>38</sup> Si c'est bien dans la compréhension de l'accomplissement planétaire du nihilisme qu'*Être et Temps* prend toute sa signification, il n'en demeure pas moins, comme l'indique le passage cité de la *Lettre* à Jean Beaufret, que la seconde élaboration de la question de l'être n'invalide pas en tant que telle celle exposée dans l'oeuvre de 1927 ; c'est donc vers les paragraphes consacrés dans cette dernière au langage que nous commencerons par nous tourner, afin d'entrer dans la compréhension de cette inextricable relation, ou «entre-appartenance» («*Zugehörigkeit*»), pensée également comme «coappartenance» («*Zusammengehörigkeit*») nommée par Heidegger du terme d'«habitation» («*Wohnen*»), entre le langage, l'homme et l'être – nommée plus précisément, en tant que le langage est le «lieu» de cette entre-appartenance, «habitation dans le parler de la parole» («*Wohnen im Sprechen der Sprache*»).<sup>39</sup>

## §2.L'«habitation» : l'être de l'être humain comme «être-au-monde» et l'être du langage comme «montrer»

### 1. L'être-au-monde et l'être du phénomène : langage et vérité

Dans *Être et Temps*, l'être de l'être humain en tant que *Dasein* est compris comme «souci» («*Sorge*»), à savoir comme «être-déjà-en-avant-de-soi-dans(-le-monde-)comme-être-auprès (de l'étant faisant rencontre de manière intramondaine)».<sup>40</sup> En tant qu'«être-dans(-le-monde-)comme-être-auprès (de l'étant faisant rencontre de manière intramondaine)», le *Dasein* comme souci est «être-au-monde» («*In-der-Welt-sein*»), où l'«être-à» («*In-sein*») ne nomme pas, comme l'écrit Heidegger au §12, une «inclusion» spatiale d'étants sous-la-main : «le mot "in" à l'origine, ne signifie même pas une relation spatiale comme celle que l'on vient de citer ; "in" provient de "innan-", habiter (*wohnen, habitare*), avoir séjour (*sich aufhalten*) ; "an" signifie : je suis habitué à, familier de, j'ai coutume de ... ; le mot a le sens de *colo*, c'est-à-dire *habito* et *diligo*. Cet étant auquel appartient l'être-à... en ce sens, nous le caractérisons comme l'étant que je suis à chaque fois

---

38 G.GUEST, *Les tourbillons de l'Ereignis*, op.cit., p.208-209.

39 S, p.30/37.

40 Cfr SZ, §41, p.192[256]/148.

moi-même. L'expression "bin" ("suis"), est parente du mot "bei" ("auprès de") ; "ich bin" (je suis), signifie derechef : j'habite, je séjourne auprès de – du monde tel qu'il m'est familier . *Sein* (être) en tant qu'infinitif du "ich bin" (je suis), c'est-à-dire compris comme existantial, veut dire habiter auprès de ..., être familier de ... *L'être-à ... est donc l'expression existantiale formelle de l'être du Dasein en tant qu'il a la constitution essentielle de l'être-au-monde*.<sup>41</sup> Que l'être de l'être humain soit expérimenté comme «souci» a pour projet de penser, écrit Heidegger dans la *Lettre sur l'humanisme*, que l'homme est le «berger de l'être» – c'est-à-dire celui qui a «à veiller sur la vérité de l'être», en y «habitant» : «cet habiter, note-t-il en renvoyant à ce passage de la page 54 d'*Être et Temps*, est l'essence de l'être-au-monde». <sup>42</sup> Et c'est donc dans le langage qu'a lieu cet habiter, langage décrit, selon la célèbre expression, comme «maison de l'être» («*Haus des Seins*») et «abri» («*Behausung*») de l'être de l'homme.<sup>43</sup>

Dans *Être et Temps, die Sprache* ne désigne que l'expression orale du langage, et ressortit en tant que telle au «parler» («*Rede*»), qui est avec le «comprendre» («*Verstehen*») et l'«affection» («*Befindlichkeit*»), un existantial fondamental de l'«ouverture» («*Erschlossenheit*») du *Dasein*.<sup>44</sup> Le terme «*Dasein*», littéralement «être-là», qui signifie dans la tradition de la philosophie allemande comme dans l'allemand courant la présence effective, sous-la-main, de ce qui est, est repensé par Heidegger afin de désigner l'être – *Sein* – de l'être humain en tant que le Là –*Da* –, c'est-à-dire le lieu en tant qu'ouverture nommée «éclaircie» ou «allégie» – *Lichtung* – de la manifestation de

41 SZ, p.54[73]/62.

L'«existantial» désigne dans *Être et Temps* un élément de la structure du *Dasein*, toujours articulé – «ajointé» – à cette structure qu'est le «souci» en son unité, et l'«existantiel» la modalité en laquelle s'articule cet élément relativement au souci en son entier. Les deux modalités existentielles fondamentales du *Dasein* étant l'«impropriété» et la «propriété».

L'«existantial» dans *Être et Temps* se distingue ainsi du «catégorial», à savoir «les déterminations d'être propres à l'étant qui n'est pas à la mesure du *Dasein*» (SZ, p.44 [59]/55), mais à partir desquelles le *Dasein* en son impropriété tend, de prime abord et le plus souvent, à comprendre son être et l'être. Dans la perspective de l'histoire de l'être, la compréhension catégoriale de l'être est pensée comme «nihilisme».

42 BH, p.331/88 et 358/120.

Sur base de cette compréhension du rapport entre «*sein*» et «*wohnen*», G.Guest a proposé le terme «aître» – vieux mot français désignant la «maison» et la «demeure» –, pour traduire «*Wesen*» – l'«essence» – tel que la pense Heidegger, à savoir à partir du verbe «*wesen*», troisième racine de «*sein*», signifiant «habiter», «demeurer», «séjourner», et dont la valeur d'aspect est celle, comme l'atteste son apparentement à «*währen*», de la durée. (Cfr G.GUEST, *L'aître de l'Être. Avertissement du traducteur* à F.W.von HERRMANN, *La fin de la métaphysique, et l'autre commencement de la pensée. À propos du «tournant» de Heidegger*, in *Les Cahiers philosophiques*, n°41, Paris, 1989, p.25-44 ; nous nous référons ici à la version plus élaborée de cette étude, disponible sur le site <http://parolesdesjours.free.fr/aitree.pdf>, 2006, p.16-33).

43 BH, p.313/67.

44 F.Vezin a traduit le terme «*Erschlossenheit*», néologisme, comme l'indique H.France-Lanord, forgé par Heidegger – ce dernier ayant abandonné rapidement par la suite la création de nouveaux mots dans l'exercice de sa pensée – par le terme «ouvertude», qui est donc également un néologisme, et désignant comme «solitude» ou «habitude» un état (qui a néanmoins chaque fois à être pris en charge dans ce que Heidegger nomme dans *Être et Temps* l'«*Entschlossenheit*», la «résolution»). (H.FRANCE-LANORD, *Paul Celan et Martin Heidegger*, op.cit., p.18-19).

l'étant comme tel et en entier ;<sup>45</sup> le terme *Da-sein* désigne donc l'être de l'être humain comme le lieu de l'ouverture de l'entièreté du phénomène d'«être». Cette entièreté du phénomène d' « être » est elle-même le « monde » (« *Welt* »), distingué du « monde ambiant » (« *Umwelt* »). Et c'est cette ouverture du phénomène d' « être » comme « être-au-monde » que Heidegger pense comme le lieu originaire de la vérité : en tant que *Da-sein*, l'être humain est en son être «dans la vérité».<sup>46</sup> La *Lichtung*, «le-là» de l'«être-le-là», qui est cooriginairement ouverture à Soi, à autrui et au monde, est, en tant qu'être-au-monde, un «découvrir» («*Entdecken*»), par lequel l'étant en son être est porté au paraître, est rendu manifeste – mise en évidence qui est en tant que telle l'être du «phénomène», « *φαινόμενον* » : ce qui se montre, le manifeste, dérivant du verbe « *φαίνεσθαι* » : se montrer. Cette mise en évidence, ce porter au paraître a donc lieu dans le parler – *Rede* –, terme par lequel Heidegger traduit « *λόγος* » dans *Être et Temps*, en notant que cette compréhension de l'être-vrai en tant que «phénomène» est «ce que la plus ancienne tradition de la philosophie antique a originairement pressenti, et même préphénoménologiquement compris. L'être-vrai du *λόγος* comme *ἀπόφανσις*, écrit-il, est *ἀληθεύειν* selon la guise de *ἀποφαίνεσθαι* : faire voir, en le dégageant de son retrait, l'étant en son hors retrait (être-découvert) (*in der Weise des ἀποφαίνεσθαι* : *Seiendes – aus der Verborgenheit herausnehmend – in seiner Unverborgenheit [Entdecktheit] sehen lassen*). (...) Ainsi, au *λόγος*, appartient le hors-retrait (*Unverborgenheit*), ἀ-λήθεια».<sup>47</sup>

« Phénomène » au sens heideggérien, c'est-à-dire ni kantien ni husserlien, – ce qui dans le « parler » « se montre » – est ainsi précisément, comme il est indiqué au §7 d'*Être et Temps*, « ce qui, de prime abord et le plus souvent, *ne* se montre justement *pas*, ce qui par rapport à ce qui se montre de prime abord et le plus souvent, est *en retrait* (*verborgen*), mais qui en même temps *appartient essentiellement*, en lui procurant sens et fondement (*Sinn und Grund*), à ce qui se montre

45 Les traductions courantes du concept de «*Lichtung*» sont «clairière» ou «éclaircie». Si, comme Heidegger l'indique dans *La fin de la philosophie et la tâche de la pensée*, «le mot allemand *Lichtung* est linguistiquement un emprunt au français "clairière"», il dérive du verbe «*lichten*», – «*etwas lichten*» [lever quelque chose] signifiant : «le rendre léger, le libérer, l'ouvrir, p. ex. rendre en un endroit la forêt libre d'arbres». (EPAD, p.80-81/294-295. Cité, traduit et commenté in F.FÉDIER, *Regarder Voir*, Paris, Les Belles Lettres/Archimbaud, 1995, p.34). Et Heidegger précise que «ce qui est allégé – "*licht*" –, au sens de libre et ouvert n'a rien en commun, ni linguistiquement ni quant à ce qu'il en retourne essentiellement, avec l'adjectif *licht* qui signifie *clair*. Voilà ce qu'il s'agit de ne pas perdre de vue pour garder l'hétérogénéité de *Lichtung* et de *lumière*». (Ibid.).

F.Fédier, pour rendre l'hétérogénéité de ces registres de sens, a ainsi proposé le terme «allégie», forgé à partir du verbe «alléger», – distinct du verbe «alléger» –, signifiant également «soulager d'une partie d'un fardeau», mais en précisant comment a lieu l'allègement, dans le sens d'une «diminution en tout sens de l'épaisseur, du volume d'un corps». Si «allégeance» est attesté en français, dans le sens d'une compensation de la pesanteur, comme un «allégi», avec le sens d'évidement, F.Fédier a risqué le terme «allégie», au féminin, pour nommer ce qu'entend Heidegger par *Lichtung* : «l'espace au sein duquel cesse toute aphonie, l'espace libre et ouvert» – en lequel «tout ce qui est entre en présence». (Ibid., p.34-35).

46 SZ, p.221[292]/164.

47 SZ, p.219[290-291]/163.

de prime abord et le plus souvent ». <sup>48</sup> La tâche de la phénoménologie en tant que « phénoménologie de l' inapparent » (« *Phänomenologie des Unscheinbaren* »), – ainsi que Heidegger la nomme dans son dernier séminaire –, est ainsi d' accéder à l'être de l'étant par la « traversée » (« *Durchgang* ») de ce qui, de prime abord et le plus souvent, le recouvre ou le voile : ce qui en constitue l' « obstruction » (« *Verschüttung* ») ou la « dissimulation » (« *Verstellung* »). <sup>49</sup> Dans *L'origine de l'oeuvre d'art*, c'est-à-dire au moment de la seconde élaboration de la question de l'être et du dépassement de la conception transcendantale du monde, Heidegger écrit : « L'essence de la vérité, c'est-à-dire l'éclosion, est régie par un refus (*Das Wesen der Wahrheit, d.h. der Unverborgenheit, wird von einer Verweigerung durchwaltet*). Ce refus n'est pas un manque ou un défaut, comme si la vérité était tenue de n'être qu'une vaine éclosion s'étant dé faite de toute réserve. Si elle pouvait cela, elle ne serait plus elle-même. *Il appartient à l'essence de la vérité comme éclosion de se refuser sur le mode de la double réserve* (*Zum Wesen der Wahrheit als der Unverborgenheit gehört dieses Verweigern in der Weise des zwiefachen Verbergens*). La vérité est, en son essence, non-vérité ». <sup>50</sup> La « double réserve » étant nommée dans ce texte « déro bement » (« *Versagen* ») et « dissimulation » (« *Verstellen* »). Dans les termes d'*Être et Temps*, l' « être-vrai » en tant que « phénomène » recueille donc dans sa monstration même un retrait – une absence, qui est l' « oublié » de l'être comme tel, nommé dans *L'origine de l'oeuvre d'art* « déro bement » ou « refus » –, ce pourquoi Heidegger peut écrire à la fin du §34 que bien que nous possédions une science de la langue, « l'être de l'étant qu'elle prend pour thème reste obscur (*dunkel*) ». <sup>51</sup>

Apparaît ainsi formulé dans *Être et Temps* ce qui sera au coeur de la seconde élaboration de la question de l'être exposée dans toute son amplitude dans les *Apports à la philosophie*, et qu'il nomme, dans son dernier livre, *Acheminement vers la parole*, «le secret (*Geheimnis*) de la relation entre le mot et la chose», ce qui «demeure une énigmatique question : le mot de la parole et son rapport à la chose, à quoi que ce soit qui est – au fait qu'il soit et à la manière dont il est». <sup>52</sup> La structure du langage ressortit donc à son être «phénoménologique», en tant que lieu de la manifestation de l'étant – se dévoilant dans son voilement même – comme tel et en entier. <sup>53</sup>

48 SZ, p.35[47]/47. Nous soulignons « appartient essentiellement ».

49 VSem, p.399/487 et SZ, p.36[49 et 48]/48 et 47.

50 UK, p.41/42.

51 SZ, p.166[221]/132.

52 WS, p.155/149.

53 Comme l'indique M.Caron, ce sur quoi Heidegger et Husserl s'opposent essentiellement est « le problème du statut qui doit être accordé à la lumière, originaire pour Husserl, pour Heidegger surgie d'une obscurité qui doit être pensée dans sa capacité même à faire jaillir la zone de clarté de l'ouvert ». (M.CARON, *Heidegger, pensée de l'être et origine de la subjectivité*, Paris, Cerf [coll.La nuit surveillée], 2005, p.155).

À propos du renouvellement de la phénoménologie par Heidegger, J.L.Marion note : « Si la phénoménologie reste, aujourd'hui, une des rares ressources authentiques de la philosophie, nous le devons au relais que Heidegger a pris, non sans risque ni rudesse, des mains de Husserl. Et en la conduisant de l'apparent à l'inapparent, il nous précède

## 2. La structure du langage comme «montrer» : dire, énoncé et énonciation

### 2.1. *Le langage en tant que dire*

Dans l'oeuvre ultérieure au livre de 1927, Heidegger pense *die Sprache* à partir de *sprechen*, parler, lui-même compris comme «dire» : «*sagen*» ; comme il l'écrit dans *Le chemin vers la parole*, on peut en effet parler abondamment, sans que cela ne veuille rien dire, alors qu'au contraire un juste silence peut dire beaucoup.<sup>54</sup> «Ne rien vouloir dire» signifiant ici recouvrir ce dont il est parlé, plutôt que le porter en son être au paraître. Parce que le *Dasein* est «dans la vérité», il est aussi en même temps cooriginellement, comme le met en évidence le §44 d'*Être et Temps*, «dans la non-vérité», en ayant toujours la tendance à refermer son rapport à Soi, à autrui et au monde. Ce rapport entre «vérité» et «non vérité», «ouverture» et «fermeture» de l'être-au-monde est pensé dans l'oeuvre de 1927 comme rapport – «espace de jeu» («*Spielraum*»), comme le désigne le penseur dans *De l'essence de la vérité* –<sup>55</sup> entre «propriété» («*Eigentlichkeit*») et «impropriété» («*Uneigentlichkeit*»), jouant à même le «*Da*» de *Dasein*.

Dans ses textes tardifs, et dans la continuité de sa «première pensée», Heidegger comprend le «dire» en suivant l'étymologie du verbe, comme «montrer» («*zeigen*») : «*sagen*» étant issu de la racine indo-européenne \**deik* signifiant «montrer», et qui a donné le grec «*δείκνυμι*», le latin «*dico*», «*dicere*», le français «dire», «dicter», «dict», mais aussi l'allemand «*zeigen*», et le vieil haut-allemand «*sagan*» («montrer»), dont est issu «*sagen*».<sup>56</sup> Le dire en tant que montrer signifiant ainsi «faire voir et entendre quelque chose, porter au paraître» ; «grâce au dire, note Heidegger, l'étant-présent vient au paraître : qu'il est présent et comment ; dans le dire vient aussi au paraître l'absent comme tel».<sup>57</sup> Si le fait de parler va avec ceux qui parlent, il ne s'agit donc pas simplement, comme il l'écrit dans *Le chemin vers la parole*, d'une relation de cause à effet, ceux qui parlent *venant* en

---

encore pour longtemps » – en précisant : « même s'il n'est pas sûr qu'il nous introduise là où il voulait lui-même aller ». (J.L.MARION, *De l'apparent à l'inapparent*, in *Martin Heidegger, les chemins d'une pensée*, sous la direction de D.Rabouin, *Le Magazine littéraire* (hors-série), Paris, mars-avril 2006, p.25).

54 Cfr WeS, p.241/239, ainsi que USTS, p.23/37.

55 VWV, p.196/186.

56 Cfr en particulier WS, p.158/152.

F.Fédier, dans l'article *die Sprache* du *Dictionnaire Martin Heidegger*, contredit cette étymologie développée par Heidegger dans ses textes de la dernière période, en avançant que «*sagen*» «ne parle pas comme notre *dire* (*dicere*) à partir du radical \**deik-* (montrer, faire paraître), mais à partir d'un radical \**sek<sup>w</sup>* - (suivre) ». (F.FÉDIER, *Sprache [die] [langue ? - langage ? - parole ?]*, in *Le dictionnaire Martin Heidegger*, op.cit., p.1247).

Sans avoir pu développer une recherche spécifique sur cette remise en question, – qui ne remet pas en cause la description du phénomène du dire tel que le met en évidence Heidegger, mais semble au contraire en approfondir la compréhension –, nous l'indiquons toutefois ici à titre heuristique.

57 USTS, p.23/37.

effet *en présence* dans le fait de parler («*die Sprechenden haben (...) im Sprechen ihr Anwesen*»)<sup>58</sup> Vers où viennent-ils en présence ? demande le penseur, et répond : vers «les "frères humains" et puis les choses» – «cela avec quoi ils parlent, auprès de quoi ils séjournent, en tant que c'est ce qui justement les concerne» –. « À tout cela, chaque fois, on adresse d'avance la parole, tantôt ainsi, tantôt autrement ; en tant qu'on lui adresse la parole, c'est mis en discussion et passé au crible d'un débat (*besprochen und durchsprochen*), parlé de telle manière que ceux qui parlent se parlent les uns aux autres, les uns avec les autres et se parlent à eux-mêmes». Ainsi, poursuit-il, «ce qui est de multiple manière parlé en arrive à avoir l'air d'être détaché du fait de parler et de ceux qui parlent, au point de ne plus leur appartenir, alors que pourtant c'est lui qui d'abord porte et présente au parler et à ceux qui parlent quelque chose à quoi ils se rapportent, quelle que soit la façon dont ils se tiennent et séjournent («*sich aufhalten*»)<sup>59</sup> Le *Dasein* étant en son être toujours déjà au-dehors, comme l'écrit H.France-Lanord, la parole ne saurait être ainsi d'abord « quelque chose comme une expression [au sens d'un mouvement allant d'un intérieur vers un extérieur]. La parole est bien plutôt elle-même le "dehors" (le là, l'ouvertude) au sein duquel existe l'être humain. La parole parle au sein de ce dehors (*aus-spricht*) et laisse ainsi apparaître ce qui est aux yeux de tous». <sup>60</sup> Si cet «apparaître», c'est-à-dire « ce qui est de multiple manière parlé» en arrive néanmoins «à avoir l'air d'être détaché du fait de parler et de ceux qui parlent», c'est parce que, comme le met en évidence Heidegger, de prime abord et le plus souvent, c'est en tant qu'*énoncé* – et non comme *énonciation* – que le langage est compris en son être.

## 2.2. Le langage comme énoncé

Dans *Être et Temps*, à partir de la distinction entre *Sprache* et *Rede*, le langage en son être partagé est en effet pensé au §33 comme «énoncé» («*Aussage*») – dont Heidegger précise que l'analyse se tient dans la dimension de la problématique de la vérité –, et y est compris précisément comme «mise en évidence» («*Aufzeigung*») – le sens originare du «*λόγος*» comme «*ἀπόφανσις*», écrit-il, étant ainsi maintenu –, à savoir comme «faire voir l'étant à partir de lui-même».<sup>61</sup> En un second sens, «énoncé» signifie «prédication» («*Prädikation*»), pensé comme

58 WeS, p.239/237.

59 WeS, p.239-240/237.

60 H.FRANCE-LANORD, *Heidegger, Aristote et Platon. Dialogue à trois voix*, Paris, Cerf (coll.La nuit surveillée), 2011, p.69.

61SZ, p.154[205]/125.

mode de la mise en évidence ; et en un troisième sens, il est entendu en tant que «communication» («*Mitteilung*»), prononcement, comme un faire-voir-avec de ce qui est mis en évidence.<sup>62</sup> En tant qu'articulation de la compréhensivité affectée de l'être-au-monde, le parler se configure en tant qu'«interprétation» au sens de l'«explicitation» («*Auslegung*»), dont le mode «apophantique» propre à l'énoncé repose dans l'explicitation la plus originaire, «herméneutique», propre à l'énonciation, celle-ci étant fondée à chaque fois dans une «pré-acquisition» («*Vorhabe*»), une «pré-vision» («*Vorsicht*») et une «anticipation» («*Vorgriff*»). Que le *Dasein* «parle» («*redet*») ne veut donc pas nécessairement dire, comme l'analyse Françoise Dastur, qu'il prononce des mots : *die Sprache* ne désignant dans *Être et Temps*, comme on l'a indiqué, que l'expression orale du parler.<sup>63</sup> L'auteur de *Dire le temps* précise que si Heidegger a choisi le terme «*Rede*» pour traduire «*λόγος*», c'est probablement en référence à son étymologie renvoyant à l'idée d'*articulation* – d'«ajointement», dans les termes de la seconde élaboration de la question de l'être –, son équivalent latin étant le terme «*ratio*». Heidegger remarque ainsi que si les Grecs n'avaient pas de mot pour «parole, langue» («*Sprache*»), c'est qu'ils comprirent de prime abord ce phénomène comme «parler».<sup>64</sup> Ce mot, traduisant donc «*λόγος*» et «*ratio*», désigne par conséquent non pas la parole au sens de l'énoncé en sa communication, mais son *fondement ontologico-existential* – ressortissant à l'énonciation –, ceci expliquant, note Françoise Dastur, que le silence et l'écoute constituent des possibilités essentielles du parler.<sup>65</sup> Comprise à partir de son fondement ontologico-existential, la parole s'articule en quatre éléments structuraux essentiels.

### 2.3. *L'énonciation comme lieu originaire du langage : les quatre moments structuraux fondamentaux du parler*

Le premier d'entre eux est le «ce-sur-quoi» du parler («*Beredete*»), ce qui est porté au paraître : le phénomène – qui comme tel, se montre «en se voilant». Le second est le «parlé» comme tel («*Geredete*»), en lequel le parler se communique. C'est dans la «communication» («*Mitteilung*») – troisième élément structural du langage en tant qu' énonciation – que se constitue ainsi l'articulation de l'être-l'-un-avec-l'-autre compréhensif, par le partage «expresse» de l'être-avec,

62ID., p.154-155[205-206]/125-126.

63 Cfr F.DASTUR, *Heidegger et la question du temps*, P.U.F (coll.Philosophies), 1990, p.77-78.

64Cfr SZ, p.165[220]/131.

65Cfr SZ, p.160[213]/129.

qui *est* donc toujours déjà, précise Heidegger, même s'il n'est pas saisi et approprié dans un tel partage ; la communication «n'est [donc] jamais, écrit-il, quelque chose de tel qu'un transport de vécus, d'opinions et de souhaits, par exemple, de l'intériorité d'un sujet à celle d'un autre». <sup>66</sup> L'«exprimé» du parler («*das Ausgesprochene*») propre à l'«annonce» («*Bekundung*»), quatrième moment structural du langage, qui est la «manière de parler», manifeste l'affection du *Dasein* – dont le propre est d'ouvrir le monde en son entier avant tout connaître et tout vouloir –, à travers l'intonation, la modulation, le tempo du parler. Et Heidegger note à cet égard que l'annonce en tant que telle peut devenir le «but autonome du parler "poétique"» <sup>67</sup> – pensée où est incluse, comme le met en évidence W.F.von Herrmann, la «détermination du rapport entre *poétiser et penser* par l'analytique existentielle du *Dasein*». <sup>68</sup> Sans cette perception, écrit pour sa part P.Arjakovsky, que Heidegger «a eue très tôt du rapport entre [parler et affection], il est impossible de comprendre pourquoi la poésie a pu prendre une telle place dans sa pensée». <sup>69</sup> Cette détermination du rapport entre poétiser et penser, qui sera au coeur de la seconde élaboration de la question de l'être, conçoit ainsi, écrit W.F.von Herrmann, «pour la première fois dans l'histoire de la pensée occidentale depuis Platon, pensée & poésie comme étant *de même rang*». <sup>70</sup> Si le questionnement initié avec *Être et Temps* vise à «dépasser» le nihilisme en tant que «mouvement de fond de l'histoire de l'Occident», c'est dans la compréhension du rapport entre langage et silence que se détermine chez Heidegger la possibilité de ce «dépassement» et la restitution de la poésie au sein du site de la vérité.

#### 2.4. *Le silence comme fondement de l'énonciation : de la première à la seconde élaboration de la question de l'être*

Au coeur de cette pensée propre à la *Kehre*, où la parole en son être natif, originaire, est comprise comme «poème» («*Dichtung*») ont place l'«écoute» («*das Hören*») et le «silence» («*das Schweigen*») ; dans *Être et Temps*, Heidegger dit de ces phénomènes que c'est en eux que la fonction constitutive du parler pour l'existantialité de l'existence «achève de se manifester complètement» <sup>71</sup>,

66 SZ, p.162[215]/130.

67 ID., p.162[216]/130.

68 W.F.von HERRMANN, *Poétiser et penser le temps de détresse. Sur le voisinage de Heidegger et de Hölderlin*, traduction de P.David, in *L'enseignement par excellence. Hommage à François Vezin*. Textes rassemblés par P.David, Paris, L'Harmattan, 2000, p.78.

69 P.ARJAKOVSKY, *Stimmung*, in *Le dictionnaire Martin Heidegger*, op.cit., p.1261.

70 W.F.von HERRMANN, *Poétiser et penser le temps de détresse*, op.cit., p.78.

71 SZ, p.161[214]/129.

le silence «en tant que mode du parler articulant si originellement la compréhension du *Dasein* que c'est de lui que provient le véritable pouvoir-écouter et l'être-l'-un-avec-l'autre translucide». <sup>72</sup> La distinction entre «*Rede*» et «*Sprache*» dans *Être et Temps*, qui sera comme telle abandonnée dans l'oeuvre ultérieure, sera alors comprise dans cette dernière comme rapport entre «*Sage*» – la «Dite», indicible, elle-même pensée comme «recueil où sonne la paix du silence» («*Geläut der Stille*») – et «*Sprache*», la «parole», au sens de la prononciation de mots ; c'est-à-dire aussi comme rapport entre «*Wort*» – le «mot», en tant qu'appel de l'être en sa vérité –, et «*An-wort*» – la «réponse», de l'homme ; ce qui signifie également comme relation entre le «*sprechen*» – «parler», de la «Dite» –, et l'«*ent-sprechen*» – «répondre» de l'être humain, ce terme étant à entendre, comme l'indique F.Fédier, littéralement, en tant que «parler (*sprechen*) en allant prendre (*ent-nehmen*) les mots de la parole, en allant y détacher (*ent-*) ces mots grâce à une écoute» ; <sup>73</sup> écoute précisément articulée au silence.

Parler en tant que dire n'est pas en même temps écouter, écrit à cet égard Heidegger, «parler est *avant* tout écouter», <sup>74</sup> et il n'y a écoute que dans la mesure où il y a «appartenance à l'injonction du silence» ; toute vraie écoute retenant son dire, précise-t-il, en tant qu'elle «se tient en retrait dans l'appartenance par laquelle elle reste liée en propre à la résonance du silence». <sup>75</sup> Si ce qu'il s'agit de penser pour Heidegger est l'«habitation» de l'homme comme phénomène unitaire, – à savoir cette «entre-appartenance» entre le langage, l'homme et l'être –, «Dite» et «parole», «mot» et «réponse», «parler» et «répondre» ne peuvent être compris comme des phénomènes *distincts* : le «phénomène» au sens heideggérien ressortissant à leur *relation* même ; «l'être même, écrit Heidegger – cela veut dire : la présence du présent, la venue en présence de ce qui vient en présence –, c'est-à-dire la duplication des deux à partir de sa simplicité » («*Sein selbst - dies sagt : Anwesen des Anwesenden, d.h. Die Zwielfalt beider aus ihrer Einfalt* »). <sup>76</sup> Le penseur ayant longtemps entendu – après *Être et Temps* – le terme «*Sprache*» pour dire le phénomène de l'habitation en son unité, il dira néanmoins dans *Acheminement vers la parole* que «depuis longtemps [il] ne [l']emploie plus qu'à contrecœur lorsqu'[il] pense en direction du foyer au sein duquel [la parole] est le plus pleinement elle-même» ; <sup>77</sup> le terme ayant sa préférence pour nommer cette dernière dans sa plénitude étant alors, précisément, «*die Sage*». <sup>78</sup> La parole comme énonciation s'articulant en son unité comme «tension», <sup>79</sup> dont le lieu est l'«écoute», entre silence et prononciation de mots, Heidegger

72 ID., p.219[165]/131.

73 F.FÉDIER, *Notes du traducteur* in *Acheminement vers la parole*, p.36.

74 WeS, p.243/241.

75 S, p.29/36.

76 GS, p.116/115.

77 GS, p.136/133. Cité in F.FÉDIER, *Sprache (die) (langue ? - langage ? - parole ?)*, op.cit., p.1246.

78 Ibid.

79 F.FÉDIER, *Comment je traduis «Ereignis»*, in *Les Apports à la philosophie*, op.cit., p.108.

peut la décrire en son être comme «entretien» («*Gespräch*»).

## 2.5. La parole comme «entretien»

Le parler en tant que dire apparaît ainsi comme «[tirant] origine en multiple façon de l'imparlé (*das Ungesprochene*)», que celui-ci soit entendu comme ce qui n'est pas encore parlé, ou comme ce qui doit rester imparlé au sens de ce qui est en réserve pour le parler – l'indicible en tant que tel.<sup>80</sup> En tant que ce dernier est pris en garde, le parler est en son être, comme le développe H.France-Lanord dans son étude *Platon et Heidegger. Du dialogue à l'entretien de la parole*, «entretien» (*Gespräch*), que le penseur entend comme *Ge-spräch*, recueillement (*Ge-*) sur soi de la parole (*Sprache*) en tant que recueil de cet imparlé.<sup>81</sup> Recueil de cet « imparlé » qui est donc recueil du retrait – du refus – régissant l'essence de la vérité, et se manifestant lui-même dans la résonance du silence. Parler en tant que dire étant avant tout écouter dans l'appartenance à l'injonction du silence, Heidegger peut écrire qu'un «se laisser montrer» précède le montrer s'accomplissant dans notre dire – en quoi parler est toujours déjà répondre. «De quelques façons que par ailleurs encore nous écoutions, note-t-il dans *Le chemin vers la parole*, partout où nous entendons quelque chose, l'écoute est le se-laisser-dire qui tient déjà en lui toute perception et toute représentation. Dans le parler en tant qu'écoute de la parole, nous répétons, nous redisons, *i.e.*, nous disons à sa suite (*sagen wir nach*) la Dite entendue» –,<sup>82</sup> c'est-à-dire la résonance du silence. «Nous laissons venir sa voix, poursuit Heidegger, qui ne rend aucun son, et ce faisant nous réclamons le son qui nous est déjà réservé, nous l'appelons, étant tendus vers lui».<sup>83</sup> F.Fédier propose ainsi de rendre l'articulation entre «*Sage*» et «*Sprache*», – termes traduits initialement par lui-même par la «Dite» et la «parole» –, par la traduction de «*Sage*» comme la «Parole», avec majuscule, et de «*Sprache*» comme la «parole», sans majuscule, au sens où, comme il l'écrit : «la Parole est la vérité de la parole. En langage courant, on dira : la Parole est la vraie langue».<sup>84</sup> En ce sens aussi, F.Vezin, en tenant compte de

---

80 WeS, p.240/237.

«Imparlé» est un mot également risqué en français par F.Fédier, qui bien qu'inexistant, «ne semble pas contraire à l'esprit de la langue», l'auteur de *Regarder Voir* notant que les mots commençant en français par *im-* ou *in-* (comme inconscient ou impatience) ne disent pas quelque chose de simplement négatif : «il serait [ainsi] bon, à propos de l'imparlé, de chercher à entendre ce qui, en lui, va plus loin que le négatif» (F.FÉDIER, *Notes du traducteur in Acheminement vers la parole*, p.237).

81 Cfr H.FRANCE-LANORD, *Platon et Heidegger. Du dialogue à l'entretien de la parole*, in *Heidegger, Aristote et Platon*, op.cit., p.102-116.

82 WeS, p. 243-244/242.

83 Ibid.

84 F.FÉDIER, *Sprache (die) (langue ? - langage ? - parole ?)*, op.cit., p.1249.

tout le chemin de pensée de Heidegger, traduit dans *Être et Temps* «*Rede*» par la «parole» et «*Sprache*» par la «langue». Et c'est cette «vérité de la parole» que Heidegger nomme, dans ses derniers textes, et en particulier dans *Hebel, l'ami de la maison*, la «langue maternelle», se manifestant elle-même comme «mise en chemin», ainsi que comme «promesse» et «alliance» – et comme telle comme « amour ».

### §3. La «langue maternelle» : la parole comme «mise en chemin», «promesse» et «alliance»

#### 1. La «langue maternelle» : l'entre-appartenance de l'homme et de l'être comme «chemin de la parole»

«Quel que soit le moment ou la manière dont l'être humain parle, écrit Heidegger, il ne parle que dans la mesure où il est déjà d'avance à l'écoute de la parole (*Sprache*). En ce sens, même faire la sourde oreille à la parole est encore une modalité d'écoute. L'être humain parle à partir de cette parole qui lui parle en s'adressant à son être. Nous nommons cette parole : la langue maternelle (*die Muttersprache*)».<sup>85</sup> La «langue maternelle», qu'il nomme dans une lettre à E.Jünger (du 7 novembre 1969) «mère de la langue» (en référence possible à Jean Paul, forgeant lui le terme de «langue-mère», «*Sprach-Mutter*»), se situe ainsi, note H.France-Lanord, «en amont de toute langue», elle «n'est encore aucune *langue* (parce qu'elle ne s'articule en aucun mot qui puisse être proféré), [mais] s'adresse en silence comme étant l'élément parlant de toute parole».<sup>86</sup> En ce sens, comme l'écrit le penseur dans *La parole d'Anaximandre*, elle «parle partout et sans cesse à travers toute langue»<sup>87</sup>, et il ne saurait y avoir par conséquent, précise H.France-Lanord, «comme on le croit parfois, de hiérarchies entre les langues chez Heidegger. D'"archie", poursuit-il, il n'y en a que dans la mesure où la langue-mère est l'*archè* ou l'*initium* de toute parole, et c'est parce qu'elle est ainsi initiale que

---

85 Hb, p.148/61. Cité, traduit et commenté in H.FRANCE-LANORD, *Langue maternelle*, in *Le dictionnaire Heidegger*, op.cit., p.751.

86 Ibid.

87 SAR, p.366/298-299.

cette langue est mère».<sup>88</sup>

En tant que la parole porte ainsi en elle sa propre altérité, le parler en tant que dire, – c'est-à-dire une énonciation «voulant dire» quelque chose –, étant toujours déjà une écoute, c'est comme «mise en chemin», «*Bewegung*», que Heidegger pense l'expérience de la parole. Dans ce terme, le «*Be-*» a le sens de doter, pourvoir, «*Be-wegung*» étant ainsi entendu comme «donner et instituer des chemins» («*Wege ergeben und stiften*»), mettre les chemins, comme le précise F.Fédier, «en état d'être chemins».<sup>89</sup> Le «chemin» est quelque chose qui nous fait atteindre, mais plus précisément, note Heidegger, quelque chose qui nous fait atteindre ce qui tend vers nous en nous «intentant» (du verbe allemand «*Be-langen*», formé à partir de la racine *langen* : «aller jusqu'à», comme l'indique F.Fédier) ; ce dernier, pensé non au sens qu'il a habituellement d'«intenter une action, un procès», signifie «appeler, prendre en garde, tenir». L'«intention» («*der Be-lang*»), est ainsi «ce qui, tendu vers notre être, prétend après lui et ainsi lui fait atteindre la place où il appartient».<sup>90</sup>

L'«entre-appartenance» entre l'homme, le langage et l'être étant pensée par Heidegger à partir de la moitié des années 30 comme «ajointement» («*Fuge*»), en tant qu'«appropriement» («*Ereignis*») de l'être et de l'homme, G.Guest peut écrire que cette «dimension propre à l'"ajointement" (...) à l'égard de l'homme (des "mortels") et de l'"être" (...) offre de l'un à l'autre comme un "chemin" (...). Or, ce chemin n'est autre que le "chemin de la parole" : "*Der Weg der Sprache*". Il s'agit de la "langue" et de la "parole" (*die Sprache*), en tant qu'elle serait "le langage de l'être" (sa "maison"), c'est-à-dire sa "légende" (et peut-être même en un sens sa "leçon", sa "dictée") : "*Die Sage des Seins*"!»<sup>91</sup> Or, à ce «chemin de la parole», Heidegger reconnaît, poursuit

88 H.FRANCE-LANORD, *Langue maternelle*, op.cit., p.751.

89 WS, p.186/182, pour l'ensemble du développement et F.FÉDIER, *Notes du traducteur in Acheminement vers la parole*, p.182.

90 F.Fédier indique, relativement à l'étymologie de *die Sprache*, que «*sprechen* (et *speak*) dérivent d'un radical indo-européen \**sphereg-sperg-*, "jaillir", "bruire" (dans l'acception de : répandre, éparpiller un son), dont la forme élargie (*spergh-*) se retrouve dans le grec σπέρχομαι, s'élaner, dans l'anglais "*spring*", "bondir", et "*Spring*", le printemps, l'allemand "*springen*", bondir, sauter. De quel sol (comment tourmenté), ajoute l'auteur, – à partir de quel appui la parole s'élançait-elle?» (F.FÉDIER, *Comment je traduis «Ereignis»*, op.cit., p.109).

Le terme français «parole» dérive quant à lui, ainsi que l'indique toujours F.Fédier, dans *Le dictionnaire Martin Heidegger*, du substantif grec *parabolè*, – désignant «toute forme de *juxtaposition* (où quelque chose est *mis tout contre* autre chose pour y être comparé)» –, dérivant lui-même du verbe *paraballein*, dont l'acception classique est «mettre quelque chose en parallèle avec autre chose» (F.FÉDIER, *Le dictionnaire Martin Heidegger, Sprache (die) (langue ? - langage ? - parole ?)*, op.cit., p.1246 et 1250). Si *parabolè* a été utilisé dans les Évangiles pour désigner les paroles du Christ, c'est ainsi, note F.Fédier, parce que «les paraboles de [Celui-ci] enjoignent de mettre en parallèle le monde d'ici-bas avec le Royaume du Père». Dans le latin ecclésiastique, précise-t-il, «*parabola* est synonyme de "parole du Christ"», ce mot lui-même s'étant altéré «en *paraula*, d'où sera tiré le verbe "paroler", qui a donné notre "parler"». (ID, p.1250).

91 G.GUEST, *L'Origine de la Responsabilité ou De la «Voix de la Conscience» à la Pensée de la «Promesse»*, in *Études heideggériennes*, vol.8, Berlin, Duncker&Humblot, 1992, p.53.

l'auteur, «la structure qui est celle d'une *topologie* du "lien " (*Band*), du "nœud ", de l'"entrelacs " (*das " Geflecht"*), de l'"intrication " (*Verstrickung*)». <sup>92</sup> Il s'agit alors de «penser l'inextricable & mémoriale "implication " (*die " Verflechtung "*) de l'homme et de l'être dans la "langue " et dans la " parole "», en cherchant «le " lien dénouant " ("*das entbindende Band "*)» de cet «" entrelacs ", inextricable (*das " Geflecht "*)!», tenant essentiellement «à cet " état de chose " (*Sachverhalt*) qui fait que la "parole " et la "langue " nous a toujours déjà, d'entrée de jeu, "parlé " et " impliqués dans le parler "». <sup>93</sup>

«Dénouer» le lien de l'homme à l'être à l'époque de la désertation de l'être, c'est-à-dire de la dévastation du langage, afin que l'être humain puisse de nouveau «habiter la maison du monde», signifiant donc apporter une réponse à la question de savoir «en quel mode de l'être le langage existe réellement comme langage» – c'est-à-dire réellement comme *habitation*. À cette question, comme l'indique G.Guest, le *chemin* de pensée de Heidegger a apporté la réponse suivante : ce lien ne peut être «dénoué» qu'«en toute " confiance " et " sérénité " ("*Zu-verlässigkeit*"&"*Gelassenheit*", "*Vertrautheit*"&"*Treue*" [constituant] ici tout un lexique de la " *fidélité* "», qu'au prix d'une " *alliance* " et " *promesse* ", réciproquement *faite* et *tenue*, où ait lieu, justement, l'échange du " *don de la parole* " et de la " *parole* ", *gardée* et *rendue* (en " *réponse* " !). Ce qui ne va jamais sans "*parole donnée*"&"*parole tenue*" : pour que " *promesse* " y soit " *tenue* " !». <sup>94</sup> Cette «promesse» et «alliance» se trouvant nommée dans *Acheminement vers la parole* par le terme «*Zusage*», disant, comme l'indique F.Fédier, «le fait de donner son accord», et qu'il traduit par «le dire fiançant ou fié», «*fiancier*» en ancien français signifiant engager sa foi, confier. <sup>95</sup> «" *Die Zusage* " est ce mode original du dire, poursuit-il, ou plutôt de la Dite : le fait que la Dite (*die Sage*) se dit à (*zu*) l'être humain au point qu'en toute rigueur, rien d'autre ne lui dit autant qu'elle». <sup>96</sup>

## 2. La vérité de la parole comme «promesse», «alliance» et « amour »

Selon le *Dictionnaire Grimm*, comme le précise G.Guest, «*Zusage*» est un terme issu de la vie du droit, signifiant «une forme d'" *alliance* ", de " *promesse* " et d'" *engagement* " par

---

92 Ibid.

93 Ibid.

94 ID., p.53-54.

95 F.FÉDIER, *Notes du traducteur* in *Acheminement vers la parole*, p.164.

96 Ibid.

consentement *réci-proque*, mais *asymétrique* en son fond : celle d'« une promesse qui fait obligation, et qui reprend une prière ou une exigence antécédente ».<sup>97</sup> En un sens plus verbal que substantif, le terme renvoie néanmoins à « l'acte d'accepter une invitation, d'accéder à une demande, à une prière, de " dire oui ", de " donner son accord " ; voire au simple fait de " dire ", ou de " faire dire " quelque chose à quelqu'un, en " lui adressant la parole ", et pour " lui dire quelque chose ».<sup>98</sup> La «Zusage», conclut l'auteur de *Wittgenstein et la question du Livre*, rassemble ainsi « l'idée de la " parole " en tant qu'« adressée à quelqu'un », et " destinée " à l'atteindre, à " lui parler ", ainsi que l'établissement de quelque " lien " (*foedus*), en quelque sorte " fédéral ", noué par consentement mutuel et scellé dans l'échange de la " parole " comme de la " parole donnée ". Elle n'est donc point d'abord ni exclusivement " langagière ", ni " vernaculaire " et " communicationnelle ", mais comporte en elle le moment du " lien ", comme " fédéral " et " fiduciaire ", entre la " contrée de l'être ", le " langage " et les " humains ».<sup>99</sup> Ce que donne proprement à penser la «Zusage» est donc, écrit G.Guest, « la " promesse " de la " parole " et de la " langue ", en tant qu'elle " parle " (*spricht*) et " tient parole " (*verspricht*) : une " promesse " plus ancienne et " immémoriale " que toutes celles qui fondent, expressément ou coutumièrement, le *droit* ».<sup>100</sup> Comme « promesse » et « alliance » – « dire fiançant ou fié » – fondant l'entre-appartenance de l'homme et de l'être, la parole en sa vérité peut-être pensée par Heidegger comme « amour » (« *Liebe* ») : l'entente de l'être n'est en rien distinguable de l'amour, écrit-il en particulier à cet égard dans les *Séminaires de Zollikon*.<sup>101</sup>

Si parler en tant que dire signifie « avant tout écouter », et qu'il n'y a d'écoute qu'« en direction du mot venant à la rencontre » – comme *réponse* –, la « mise en chemin » qu'est l'expérience de la parole apparaît comme essentiellement portée par le *questionnement*. « Écouter le dire qui se fie (*die Zusage*) (...), écrit ainsi Heidegger dans *Le déploiement de la parole*, se développe toujours en un questionnement en vue de la réponse ».<sup>102</sup> L'entre-appartenance de l'homme et de l'être en tant que « chemin de la parole » est donc le lieu originaire du questionnement, c'est-à-dire de la pensée – et en ce sens, « questionner » ou « penser », comme l'expose le §2 d'*Être et Temps*, caractérise en propre l'être de l'être humain en tant que *Da-sein*. Comme on l'a noté, le *Da* de *Da-sein*, lieu originaire du questionnement est en tant que tel celui de la vérité – ἀ-λήθεια –, et celle-ci se montre

97 G.GUEST, *L'Origine de la Responsabilité*, op.cit., p.54. Cfr Jacob & Wilhelm Grimm, *Deutsches Wörterbuch*, Dtv., München, 1984, Bd.32, p.723.

98 Ibid.

99 Ibid.

100 Ibid.

101 Cfr ZSem, p.237/262.

102 WS, p.165/164.

par conséquent comme ressortissant à une figure originellement *circulaire*. Circularité qui est comme telle celle de l'«entre-appartenance» *liant* l'être humain à l'être, et se manifestant donc comme réserve d'*altérité*.

### 3. La circularité herméneutique de la parole : langage et métamorphose

«Tout questionnement (...), écrit Heidegger, est *d'avance* porté par un dire – le dire fiançant ou fié de ce qui viendra en la question».<sup>103</sup> Le questionnement, c'est-à-dire la pensée, entendu dans *Être et Temps* comme «comprendre», est précisément décrit dans l'oeuvre de 1927 comme «cercle du comprendre» («*Zirkel des Verstehens* »),<sup>104</sup> en tant que toujours déjà articulé – «ajointé» – dans le parler. «Ce qui est articulable dans l'ouvrir compréhensif», y est défini comme le «sens» («*Sinn* »),<sup>105</sup> et celui-ci se configure, on l'a noté, comme «explicitation» («*Auslegung*»), dont le mode le plus originaire ne peut être découvert comme celui, apophantique, ressortissant à l'*énoncé*, mais comme celui, herméneutique, ressortissant à l'*énonciation*. Or, toute compréhension du sens, en tant qu'herméneutique, se fonde à chaque fois, comme on l'a précisé, en une «anticipation» («*Vorgriff*»)<sup>106</sup> «La forme d'accomplissement de l'interprétation compréhensive, écrit en ce sens Gadamer, est circulaire», en ce que comprendre une parole signifie «être prêt à *se laisser dire* quelque chose» par cette parole, de manière à découvrir et non pas à recouvrir «ce-sur-quoi» elle parle – le phénomène par elle visé –, c'est-à-dire à la rencontrer «*en son altérité*».<sup>107</sup> Tout questionnement en tant que «se laisser dire» est donc d'avance guidé, plus précisément «intenté», par une anticipation – la tâche propre de la pensée étant précisément de porter à la parole cette structure d'anticipation : «ce qu'on a, ce qu'on voit, ce qu'on prend par anticipation (*Vorhabe, Vorsicht und Vorgriff*)», afin de «[la] contrôler et de partir des choses mêmes pour parvenir ainsi à la compréhension correcte».<sup>108</sup> La «compréhension correcte» ne peut donc signifier ici l'adéquation entre une représentation et un objet représenté, mais désigne l'«appropriation» («*Aneignung*») entre une *écoute* et sa *réponse*.<sup>109</sup> Évoquant ce qui, à ses yeux, représente «la plus haute présupposition phénoménologique de l'herméneutique» – celle qui prolonge le «mouvement amorcé par Husserl au

103ID., p.165/163-164. Nous soulignons.

104SZ, p.153[203]/124.

105ID., p.151[201]/123.

106ID., p.150[200]/123.

107H.G.GADAMER, *Vérité et Méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, édition intégrale revue et complétée par P.Fruchon, J.Groncin et G.Merlio, Paris, Seuil, (1976) 1996, p.287 et 290. Nous soulignons.

108ID., p.290.

109Ibid.

plan de l'expérience perceptive» et est «fidèle au geste de Heidegger dans *Sein und Zeit*» –, à savoir «le renvoi de l'ordre linguistique à la structure de l'expérience (qui dans l'énoncé vient au langage)», Ricoeur décrit l'«appropriation» en se référant au terme «*Zueignung*» utilisé par Heidegger dans *Être et Temps* : «approprier, écrit-il, c'est faire que ce qui était étranger devient propre». <sup>110</sup>

La parole en tant qu'«habitation de l'homme», «entre-appartenance» de l'homme et de l'être, parce qu'elle est avant tout écoute, est en son être «entretien» (*Ge-spräch*), et en ce sens «mise en chemin» (*Be-wägung*) – elle «donne» et «institue» des chemins, elle met les chemins « en état d'être chemins ». Le chemin, notait Heidegger, est ce qui nous fait atteindre ce qui tend vers nous en nous «intentant», le verbe «intenter» (*Be-langen*) ayant le sens ici d'«appeler, prendre en garde, tenir», l'«intention» propre au chemin signifiant donc «ce qui, tendu vers notre être, prétend après lui et ainsi lui fait atteindre la place où il appartient». En ce sens, la parole comme «mise en chemin» est «expérience» («*Erfahrung*»), Heidegger précisant que le verbe «*erfahren*», «faire l'expérience», signifie au sens exact du mot : «en allant, atteindre quelque chose en chemin, y arriver grâce à la marche sur un chemin», faire une expérience avec quoi que ce soit voulant dire : «le laisser venir sur nous, qu'il nous atteigne, nous tombe dessus, nous renverse et nous *rende autre* (*Mit etwas (...) eine Erfahrung machen heißt, daß es uns widerfährt, daß es uns trifft, über uns kommt, uns umwirft und verwandelt*)». <sup>111</sup> C'est cette expérience de la parole en son énonciation qui constitue la «propriété» («*Eigentlichkeit*») du *Dasein*, que Heidegger pensera à partir des *Apports à la philosophie* comme «appropriement» («*Ereignis*»), en ce que dans et par elle, le *Dasein* est rendu «propre» («*eigentlich*») à être – sur le mode du devenir – ce qu'il «est». «*Erfahrung*» a donc dans la pensée heideggérienne un sens rigoureusement distinct de celui d'«*Erlebnis*» («expérience vécue», ressortissant à l'intériorité de l'être de l'être humain pensé comme «subjectivité»), distinction également développée par Benjamin, les *Erfahrungen* désignant chez lui, comme l'indique H.Rosa, «les expériences qui laissent une trace, qui sont connectées, ou sont en relation pertinente, avec notre identité ou notre histoire ; les expériences qui atteignent ou transforment ceux que nous sommes», <sup>112</sup> – l'auteur des *Passages* diagnostiquant, en syntonie toujours avec Heidegger, notre époque comme riche en *Erlebnissen*, mais pauvre en *Erfahrungen*. Parce que la parole en son

---

110.P.RICOEUR, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Seuil, 1986, p.60-61 et 54. Cfr SZ, p.150[199]/123. Nous laissons ici en suspens la question des divergences existant dans la compréhension de l'herméneutique chez Gadamer, Ricoeur et Heidegger ; spécifiquement, la question de celles existant chez l'auteur de *Vérité et Méthode* et chez celui de *Temps et Récit*, relativement à la pensée du langage chez le « second Heidegger », déployée tout particulièrement dans *Acheminement vers la parole*.

Voir à ce sujet, en particulier, F.NICOLAS, *Herméneutique*, in *Le dictionnaire Martin Heidegger*, op.cit., p.602-605.

Voir également J.GRONDIN, *L'herméneutique*, Paris, PUF (coll. Que sais-je?), (2006) 2017.

111WS, p.159 et 149/153 et 143. Nous soulignons.

112H.ROSA, *Aliénation et accélération. Vers une théorie critique de la modernité tardive*, traduction de T.Chaumont, Paris, La Découverte (coll. Théorie critique), 2012, p.131.

énonciation laisse apparaître l'étant en son altérité, et de telle manière – en tant qu'«expérience» – qu'il nous rende autre, le «lien» qu'elle «est» n'est pas, comme l'écrit Catherine Malabou, «une armature rigide, mais un lien changeant, une relation souple», pensé par Heidegger à partir des *Apports à la philosophie* comme «métamorphose» («*Verwändlung*»), en quoi se découvre, selon l'auteur de *La plasticité au soir de l'écriture*, «la dimension éthique» de sa pensée.<sup>113</sup> Et c'est bien à cet égard comme «éthique originelle» que le penseur décrit, dans la *Lettre sur l'humanisme*, l'«habitation» de l'homme dans le parler de la parole.

## §4. Parole et habitation : la pensée de l'être comme «éthique originelle»

### 1. Éthique et habitation

La Parole ou la Dite (*Sage*), en tant que «dire fiançant ou fié», «promesse» et «alliance» (*Zusage*), est la vérité de la parole (*Sprache*), et comme telle «langue maternelle» ou «langue-mère» – en amont de toute langue et s'adressant en silence en tant qu'élément parlant de toute parole. «Lien dénouant», elle est l'«entre-appartenance» de l'homme et de l'être, et comme telle «habitation» de l'homme maintenant «ouvert le domaine où [celui-ci], sur terre et sous le ciel, habite la maison du monde» ; elle est ainsi «à la fois maison de l'Être et abri de l'essence de l'homme».<sup>114</sup> Cet «habiter» est donc l'essence de l'être-au-monde, Heidegger précisant au §12 d'*Être et Temps*, comme on l'a noté, que le «in» de l'«*In-sein*» – l'«être-à» – «provient de "*innan*–", habiter (*wohnen*, *habitare*), avoir séjour (*sich aufhalten*) ; "an" signifiant : "je suis habitué à, familier de, j'ai coutume

---

113C.MALABOU, *Le Change Heidegger. Du fantastique en philosophie*, Paris, Léo Scheer (coll.Non&Non), 2004, p.225 et 236.

Voir également à ce sujet les développements consacrés par l'auteur à la compréhension de l'essence (*Wesen*) dans *Ce qu'est et comment se détermine la φύσις*, in *Une forme dont la métaphysique n'est plus la patrie*, in ID., p.237-249.

Comme l'indique G.Guest, «l'un des enjeux les plus clairement décisifs de la méditation des *Beiträge*, c'est assurément cette question de l'entente de l'"*aitre de l'être humain*" et de son éventuelle et salutaire "*métamorphose*" – des modalités de son implication dans l'"*Événement*" de la "*dispensation de l'Être*"». Les passages référés à ce thème dans l'oeuvre de 1936-1938 sont BzP, morceaux n°41, 53, 259, 267, respectivement p.84/109, 113/139-140, 440/500-501 et 475/538. (G.GUEST, *L'aitrée de l'Être – ce dont il s'y agit*, in *Les Apports à la philosophie*, op.cit., p.451).

Sur la ressource « métamorphique » de la parole, voir l'important *Un rapport transformé à l'aitre du langage*, in G.GUEST, *Le Tournant – dans l'histoire de l'Être*, op.cit., p.175-192, texte comportant par ailleurs une critique du livre de Catherine Malabou, p.206-207. Voir à ce sujet également les indications de la note 186.

114BH, p.361/124.

de ...", au sens de "colo", c'est-à-dire *habito* et *diligo*. «Colere», – «cultiver», «soigner», «habiter», «pratiquer», «entretenir», «honorer» –, comme le précise G.Didi-Huberman (en se référant au *Dictionnaire étymologique de la langue latine* d'A.Ernout et A.Meillet), a ainsi «d'abord simplement désigné l'acte d'habiter un lieu et de s'en occuper, de le cultiver. C'est un acte relatif au lieu et à sa gestion matérielle, symbolique ou imaginaire : c'est un acte qui simplement nous parle d'un lieu *œuvré*. Une terre ou une demeure, une demeure ou une oeuvre d'art. C'est pourquoi l'adjectif *cultus* est lié si explicitement au monde de l'*ornatus* et de la "culture" au sens esthétique du terme».<sup>115</sup> Repensant le terme d'«éthique» à partir de son étymologie grecque, «*ἦθος*» signifiant «séjour, lieu d'habitation (*Aufenthalt, Ort des Wohnens*)», en faisant fond, comme l'écrit G.Guest, sur un «acquis ontologique et anthropologique immémorial» – le lien faisant tenir ensemble «l'expérience même d'"être" et l'expérience de l'"Être", d'une part, et – d'autre part – l'expérience de l'"habitation" et de la "demeure" » –<sup>116</sup>, Heidegger note ainsi dans la *Lettre sur l'humanisme* que si «le terme d'éthique doit indiquer que cette discipline pense le séjour de l'homme, on peut dire que cette pensée qui pense la vérité de l'Être comme l'élément originel de l'homme (...) est déjà en elle-même l'éthique originelle (*die ursprüngliche Ethik*)».<sup>117</sup> C'est seulement, poursuit-il, «pour autant que l'homme ek-sistant dans la vérité de l'Être appartient à l'Être, que de l'Être lui-même peut venir l'assignation de ces consignes qui doivent devenir pour l'homme normes et lois. Assigner se dit en grec *véμειν*. Le *νόμος* n'est pas seulement la loi, mais plus originellement l'assignation cachée dans le décret de l'Être. Cette assignation seule permet d'enjoindre (*Verfügen*) l'homme à l'Être. Et seule une telle injonction (*Fügung*) permet de *porter* (*tragen*) et *lier* (*binden*). Autrement toute loi n'est que le produit de la raison humaine».<sup>118</sup>

Évoquant, dans *Terre et Ciel* de Hölderlin, les «statuts» («*Gesetze*», «*Gesezen*» dans le texte de Hölderlin) du «destin» («*Geschick*»), décrits par le poète dans l'hymne ébauché *Grèce* en tant que, dans l'interprétation de Heidegger, ce qui «envoie là-dedans, où il faut chaque chose fidèlement à sa manière d'être» («*[es] schickt, wohin Jegliches nach seinem Wesen gebraucht ist*»), le penseur note qu'«ils ne sont pas écrits, parce qu'impossible à écrire. Ils déterminent la collusion infinie de l'appartenance entière» («*sie bestimmen den unendlichen Zusammenhang des ganzen Verhältnisses*»)<sup>119</sup> «Comme Hölderlin le remarque déjà dans les Fragments philosophiques de

115G.DIDI-HUBERMAN, *Ce que nous voyons, ce qui nous regarde*, Paris, Minuit (coll.«Critique»), 1992, p.111.

«*Diligo*» a quant à lui le sens de «choisir», «distinguer», «estimer», «honorer», «aimer».

116G.GUEST, *L'âtrée de l'Être. Avertissement du traducteur*, op.cit., p.26.

117BH, p.354 et 356/115 et 118.

118BH, p. 360-361/123. Nous soulignons.

119HEH, p.167 /216-217.

Hombourg (Hell.III, p.261) », poursuit-il, ce sont les statuts, *νόμοι*, «desquels parle Antigone »,<sup>120</sup> en citant les vers 456-457 de l'*Antigone* de Sophocle – vers dans lesquels l'héroïne de la tragédie évoque ce qui l'a conduite à défier les lois de la Cité pour ensevelir le corps de son frère Polynice, et qu'il commente, avec le vers 450, au début de son texte *Le mot*.<sup>121</sup>

## 2. Le Nomos originaire comme « rapport »

Créon lui demandant comment elle a pu aller à l'encontre de son ordre, Antigone répond en effet – dans la traduction de Heidegger, elle-même traduite par F.Fédier –, «car ce n'était pas Zeus qui m'a donné le mot», le penseur ajoutant une parenthèse explicative, par rapport à l'indéfini «τάδε», «mais Autre chose, cet "il faut" qui donne à savoir» («*Anderes, jener weisende Brauch*») ; et Antigone poursuit, précisant à propos de cet «Autre chose» qui est au-delà de Zeus et des lois humaines : «Pas d'aujourd'hui et pas d'hier, mais durant toujours et toujours / Il lève / et nul n'a porté regard jusque là d'où il vint à illuminer» – Heidegger précisant de nouveau à propos de ce «Il» traduisant cette fois l'indéfini «ταῦτα» : «ὁ νόμος, ce qu'il faut, lui qui donne à savoir». La tragédie portait à la parole, écrit-il, l'intime intensité in-finie du différend entre hommes et dieux, mais «ce différend était gouverné d'encore plus haut, par ce qui est au-dessus des hommes et des dieux, ainsi que le dit Antigone». Et ajoute : «énigme reste un tel mot poétique (...). Est-il licite de risquer une pensée qui aille entreprendre de penser cette énigme (*Rätsel*)?»

À propos de cet «il faut» par lequel F.Fédier traduit «*Brauch*», dont le sens premier est «l'usage, c'est-à-dire la manière dont l'usage est en usage», l'auteur de *Voix de l'ami* écrit : «Pourquoi Antigone a-t-elle "transgressé" les lois ? À cette question, elle ne peut répondre autrement qu'en disant – les mots faisant presque défaut : *parce qu'il le fallait*. *Der Brauch*, au sens de Heidegger, veut dire ce règne de relation dont nous sommes ou dont nous côtoyons l'un des termes, alors que l'autre terme ne nous est connaissable qu'à travers la relation même. Dans ce règne du "il faut", précisément par *ce qu'il faut*, sont entre-tenus ceux qui y ont leur séjour». Il s'agit donc «d'un *autre* (au neutre), qui ne peut jamais être qu'à distance et qui de là-bas, oblige bien plus que toute loi

---

120ID, p. 167/216.

121 Wt, p.207/205. Ces vers sont les suivants : « οὐ γὰρ τί μοι Ζεὺς ἦν, ὁ κηρύξας τάδε (...) / οὐ γὰρ τι νῦν γε κἀχθές, ἀλλ' αἰεί ποτε / ζῆ ταῦτα, κοῦδεις οἶδεν ἐξ ὄτου φάνη ».

Dans la traduction de R.Pignarre : « Car ce n'est pas Zeus qui l'a promulguée [cette ordonnance] (...) / Ce n'est pas d'aujourd'hui ni d'hier, c'est depuis l'origine qu'elles [les lois divines non écrites] sont en vigueur, et personne ne les a vues naître ». (SOPHOCLE, *Antigone*, traduction par R.Pignarre, Paris, GF Flammarion, 1999, p.61).

humaine, et seul porte loyalement le nom de *Nomos*».<sup>122</sup> Penser cette «énigme» que sont les mots d'Antigone signifie pour Heidegger penser l'énigme de ce «rapport» («*Verhältnis*»), de ce «régne de relation» qu'est la parole elle-même : le terme de «relation» («*Bezug*») voulant dire ici «qu'il faut l'homme en son déploiement, que l'homme appartient, en tant que celui qu'il est, à un falloir qui le réclame»,<sup>123</sup> l'être humain «n'[étant] humain que dans la mesure où, disant oui à l'adresse de la parole, pour la parole, afin de la parler, il le faut».<sup>124</sup> La parole apparaissant ainsi, dans les termes du *Principe d'identité* comme « la pulsation la plus délicate et la plus fragile, mais aussi celle qui retient tout » (« *die zarteste, aber auch die anfälligste, alles verhaltende Schwingung* »);<sup>125</sup> et ainsi

122F.FÉDIER, *Notes du traducteur* in *Acheminement vers la parole*, p.118.

123GS, p.119/118.

124WS, p.185/181.

125SI, p.47/272.

La parole en tant qu'habitation, comme « être-à » (« *In-sein* ») est ainsi pensée phénoménologiquement par Heidegger comme « *Verhältnis* », apparenté à « *Verhalten* » – « le comportement » –, terme par lequel le penseur définit précisément (dans les *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, de 1927), afin d'établir le sol originaire de la phénoménologie faisant défaut à ses yeux chez Husserl, l'intentionnalité. Comme l'écrit M.Caron, « Heidegger met tout en œuvre pour dilater jusqu'à la faire éclater cette poche de la conscience, résultat-résidu de la réduction : pour lui, le but est d'atteindre " une intentionnalité sans réserve ". La structure de l'intuition catégoriale dément à ses yeux la possibilité que la conscience puisse être indépendante et constituer le monde à elle seule ; elle n'est donatrice de sens que parce qu'elle a toujours déjà accédé à l'être donateur de sens, ce qui va permettre de penser la conscience non comme ouverture, mais plus radicalement comme être-ouvert. Cet être-ouvert, qui situe le soi déjà auprès du monde transcendant, atteste le soi comme une transcendance à part entière ; il porte en lui la possibilité de la relation au transcendant et de l'être-au-dehors, et c'est pourquoi l'ipséité – dont *Sein und Zeit* dira aussi qu'elle est l'être-au-monde (*In-der-Welt-sein*) pour montrer qu'au soi un monde transcendant auquel il est conjoint et auprès duquel il se tient, est toujours déjà donné – est qualifiée par Heidegger de *transcendance*, synonyme dans sa pensée d'"être-toujours-déjà-au-dehors ". Ce concept de transcendance est voué à dépasser, en incarnant de manière provocatrice la vocable le plus interdit de la phénoménologie de Husserl, l'intentionnalité que Heidegger trouve insuffisamment radicale pour réaliser la possibilité d'ouvrir *effectivement* le soi à un monde et pour résoudre le problème de l'extériorité ». (M.CARON, *Heidegger, pensée de l'être et origine de la subjectivité*, op.cit., p.217).

Dans *Terre et ciel de Hölderlin*, F.Fédier précise l'entente heideggérienne de « *Der Brauch* » en citant un passage de *La parole d'Anaximandre* (SAr,p.338/299) : « Couramment, nous entendons *brauchen* au sens d'employer, faire son profit de ... – au sens de : avoir besoin dans un usage. (Mais) ... *brauchen*, c'est originellement *bruchen*, le latin *frui* qui a donné l'allemand *fruchten* (fructifier, produire un fruit) et le mot "fruit" lui-même. Nous traduisons librement par "jouir" ; mais "jouir" veut dire : être heureux à quelque chose, et ainsi en avoir la jouissance. (...) Cette signification fondamentale de *brauchen* comme *frui* est atteinte quand Saint Augustin dit : " Quid enim est aliud quod dicimus frui, nisi praesto habere quod diligis ? " (*De Moribus Eccl.* lib.I, cap. 3 ; " Qu'est-ce en effet d'autre ce que nous nommons jouir, si ce n'est avoir présent ce que l'on aime par prédilection ? "). Dans *frui*, il y a donc *praesto habere* ; *praesto, praesitum* se dit en grec ὑποκειμενον, ce qui d'avance vient s'offrir hors du retrait, l'οὐσία, ce qui entre chaque fois en présence. *Brauchen* veut donc dire : laisser entrer en présence quelque chose de présent comme tel ; *frui, brauchen* signifient : délivrer quelque chose à son propre déploiement et le maintenir comme entrant ainsi en présence ».

L'auteur de *Regarder Voir* indique qu'il n'est pas possible de traduire « *brauchen* » par « jouir », ce verbe en français n'ayant plus l'ampleur de sens suffisante, de par son interprétation réductrice dans l'horizon de la subjectivité. « La jouissance, écrit-il, comprise essentiellement, est en effet bien plus que la satisfaction d'un besoin. Elle est le déploiement harmonique d'un accord entre la possibilité d'être-au-monde et le monde lui-même – étant admis phénoménologiquement qu'il n'y a pas de monde indépendamment de l'être-au-monde, ni inversement. (...) " Il faut " là où n'est plus seulement en jeu l'étant qu'il faut, mais où d'avance gouverne le jeu plus haut, pour lequel il faut l'étant en question afin de se déployer comme jeu. L'effort à faire consiste à comprendre que ce jeu, en tant que jeu, ne peut venir d'aucun besoin. Car il est liberté. Le rapport du jeu à ce qui est en jeu est bien un rapport de liberté réciproque – dans la jouissance ». (F.FÉDIER, *Notes du traducteur*, in *Approche de Hölderlin*, p.216-217. Nous soulignons).

Sur l'*Antigone* de Sophocle, voir par ailleurs *Introduction à la métaphysique* (EM, p.151-170/153-173), cours de 1935, publié en 1953, où Heidegger interprète la traduction de la tragédie par Hölderlin, et où il entreprend sa propre traduction du premier stasimon – à l'étude de laquelle Irene Borges Duarte a consacré un important article : *O mais*

également, dans ceux de la *Question de la technique*, comme « ce qui sauve » (« *das Rettende* ») – au sens du verbe allemand « *retten* » : « reconduire dans l'être, afin de faire apparaître celui-ci, pour la première fois, de la façon qui lui est propre ( *einholen ins Wesen, um so das Wesen erst zu seinem eigentlichen Scheinen zu bringen* ) ». <sup>126</sup>

### 3. La parole comme « appropriation » et « ajointement »

Repenser l'«éthique» à l'époque du «déracinement» de l'être humain à ce moment de l'histoire où l'être en sa vérité, «après être resté celé dans un long oubli, se rappelle à la pensée et devient pour elle digne d'être pensé», signifie donc *se laisser poser* la question de l'habitation de l'homme, en d'autres termes, reposer à neuf – en expérimentant et en faisant l'épreuve du refus régissant l'ἀλήθεια en son essence, c'est-à-dire de la « désertation de l'être » en tant que « dévastation du langage » –, selon une circularité originellement herméneutique, la question du *sens de «être»*. À partir de la seconde élaboration de cette question, c'est, on l'a noté, comme «appropriement» («*Ereignis*») que ce sens sera pensé, faisant fond sur la compréhension du concept de «propriété» («*Eigentlichkeit*») pensé dans *Être et Temps*, F.Fédier ayant préféré «appropriement» (attesté en français) à «appropriation», dans la mesure où comme il l'explique, «son suffixe pointant plus intensément sur l'oeuvre en cours, le mot lui-même dit non pas que quelqu'un s'approprie quelque chose, mais bien que : appropriation il y a – entendons : que (quel que soit ce qui est en question) quelque chose, par là, est rendu propre à être ce qu'il est». <sup>127</sup> Mais la compréhension de

---

*inquietante de todos os entes*, in *Philosophica*, Lisboa, vol.II, 1998, p.111-132 ; texte republié et augmenté in I.BORGES DUARTE, *Arte e Técnica em Heidegger*, Lisboa, Documenta, 2014, p.111-136. À propos de ce livre, voir C.PASQUALIN, *Irene Borges Duarte : Arte e Técnica em Heidegger*, in *Études heideggériennes*, vol.32, Berlin, Duncker&Humblot, 2016, p.305-310. Voir également, sur la tragédie sophocléenne, A.FROIDECOURT, *Antigone*, in *Le dictionnaire Martin Heidegger*, op.cit., p.83-85.

Dans son séminaire *L'éthique de la psychanalyse* (S.VII, 1959-1960), contenant d'important développement sur l'art, Lacan propose par ailleurs un commentaire de l'*Antigone*, en rapprochant explicitement sa démarche de celle de Heidegger. Dans son texte *De l'éthique : à propos d'Antigone*, P.Lacoue-Labarthe note à cet égard qu'« ... à sa manière Lacan ne dit pas autre chose que ce que dit Heidegger ». (P.LACOUE-LABARTHE, *De l'éthique : à propos d'Antigone*, in *Lacan avec les philosophes* [colloque], Paris, Albin Michel, 1991, p.32-33 ; cité et commenté in J.BALAZUT, *Art, tragédie et vérité*, Paris, L'Harmattan [coll.L'Ouverture Philosophique], 2011, p.99). Dans cette perspective lacanienne, voir également l'article de J.P.Lebrun, où le psychanalyste aborde la question « de la dimension de la féminité – l'on pourrait dire ici « de la maternité » – dans le langage » : *Une femme ne se dit-elle que de l'écrit ? Généalogie des formules de la sexuation*, in *Le bulletin freudien*, n°11, Bruxelles, février 1989, en particulier p.24-26 ; ainsi que J.KRISTEVA, *Antigone, la limite et l'horizon*, in *L'Infini*, n°115, Paris, Gallimard, Été 2011, p.64-76, republié in *Pulsions de temps*, Paris, Fayard, 2013, p.269-288.

Dans la perspective qui est celle du rapport entre droit et littérature, voir F.OST, *L'Antigone de Sophocle : résistance, apories juridiques et paradoxes politiques*, in *Raconter la loi. Aux sources de l'imaginaire juridique*, Paris, Odile Jacob, 2004, p.161-203.

126FT, p.29/38.

127F.FÉDIER, *Comment je traduis «Ereignis»*, op.cit., p.113.

l'«appropriation» telle que la donnait à entendre Gadamer et Ricoeur – faire que ce qui était étranger devient propre – demeure ici pleinement significative, G.Guest décrivant l'appropriement comme «ce qui "conjoint", "ajointe" et "fait convenir" le *disjoint*, en une intime "unité d'entr'appartenance"». <sup>128</sup> L'«unité d'entr'appartenance» pensée comme «sens de être» à partir des *Apports à la philosophie* n'étant autre que celle liant dans et par la parole l'être et l'homme, et que nommera, dans *Acheminement vers la parole*, le terme «*Zusage*». Dans le passage cité de la *Lettre sur l'humanisme*, les termes «*verfügen*», «enjoindre» et «*Fügung*», «injonction», sont tous deux apparentés à «*die Fuge*», l'«ajointement», terme dont Heidegger écrit, dans le cours du semestre d'hiver 1941-1942 consacré à l'hymne de Hölderlin *Souvenir*, qu'il nomme «l'être dans lequel tout étant se déploie» <sup>129</sup>, apparaissant ainsi, comme l'écrit Françoise Dastur, comme «le véritable sens de être». <sup>130</sup> C'est par ce terme que le penseur traduit ainsi le grec «*δίκη*», ordinairement rendu en français par «justice»; comme le signale E.Benveniste, écrit à cet égard G.Badoual, «la notion éthique de justice, telle que nous l'entendons, n'est pas incluse dans *dikè*. Sa proximité avec le verbe *deiknumi* (dire en rendant manifeste) relève la source première de son sens : elle est cette parole qui laisse voir comment une chose doit être pour se tenir en rapport à l'ensemble où elle a la place qui lui revient en propre». <sup>131</sup> Le revers du phénomène de l'«ajointement» apparaissant comme ce qui relève, à même l'être du langage en son obscurité, c'est-à-dire à même le *Da* de *Dasein*, de l'«*Unfug*» – à savoir, comme l'écrit G.Guest «du *disjoint*, de *ce qui n'est pas à sa place*, de ce qui est comme "déplacé", "déboîté", "dégondé", "désarticulé", "désajointé", "désaccordé", "disjoint"». <sup>132</sup>

La parole étant ainsi le lieu de cet «ajointement» en tant qu'«appropriement», celle-ci délivrant l'être en sa vérité, comme le note Ingeborg Schüßler, «de sorte que ce dernier se déploie en son être propre, celui de permettre à tout ce qui est de se déployer à son tour en son être propre». <sup>133</sup>

128G.GUEST, *L'âtrée de l'Être. Avertissement du traducteur*, op.cit., p.15. Nous soulignons «unité d'entr'appartenance».

129HHA, p.100. Cité et traduit in F.DASTUR, *Heidegger et la pensée à venir*, Paris, Vrin (coll.Problèmes&Controverses), 2011, p.43.

130F.DASTUR, *Heidegger et la pensée à venir*, op.cit., p.43.

131G.BADOUAL, *Dikè Der Fug*, in *Le dictionnaire Martin Heidegger*, op.cit., p.354, où l'auteur réfère E.BENVENISTE, *Vocabulaire des institutions indo-européennes*, t.II, Minuit (coll.Le sens commun), 1969, p.107.

132G.GUEST, *La courbure du mal*, op.cit., p.272. L'auteur réfère ici ce même cours du semestre d'hiver 1941-1942, *L'hymne de Hölderlin « Souvenir »*. Cfr en particulier HHA, p.102-103.

133I. SCHÜSSLER, *Le langage comme «fonds disponible» (Bestand) et comme «événement-appropriement» (Ereignis) selon Martin Heidegger*, in *Heidegger; Linguagem e Tradução. Colóquio internacional (Março de 2002)*, coordenação Irene Borges Duarte, Fernanda Henriques, Isabel Matos Dias, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2004, p.347. Texte republié in *Études heideggériennes*, vol.22, Berlin, Duncker&Humblot, 2006, p.71-92.

Sur les actes du colloque, voir M.BORGHI, *Heidegger – Sprache – Übersetzung. Ein internationales Kolloquium in Lissabon*, in *Études heideggériennes*, vol.19, Berlin, Duncker&Humblot, 2003, p.179-184.

Reposant à neuf la question du sens de «être», *Être et Temps* mettait ainsi en évidence «la dimension essentielle du langage» en touchant à cette question simple : «en quel mode de l'être le langage existe-t-il réellement comme langage»? Ceci signifiait, à partir des *Apports à la philosophie*, en quel mode de l'être le langage approprie-t-il l'être et l'être humain ? – la méditation heideggérienne découvrant le «poème» (*Dichtung*) comme lieu originaire de cet appropriation.

## Chapitre 2. La parole comme poème

« Quand pourrai-je enfin bondir au cœur de l'image, être moi-même la lumière qui la porte jusqu'à vos yeux ?  
Quand serai-je au cœur de la poésie » ?

J.Genet

### §5. Le dialogue de la pensée et de la poésie

La parole en tant qu'elle dit, montre : originellement elle est *Dichtung*, «poésie», le terme allemand ne renvoyant pas au grec « ποιήσις », mais précisément à la racine indo-européenne \*deik signifiant «montrer». «La langue est Poème au sens essentiel», écrit Heidegger dans *L'origine de l'oeuvre d'art*, «le parlé à l'état pur (est) le Poème», note-t-il dans la conférence *La parole*.<sup>134</sup> La *Dichtung* est donc la modalité «à l'état pur» du dire comme «montrer». H.France-Lanord a ainsi proposé de traduire ce terme par «diction», en référence à son sens premier en français, qui ne concerne pas l'élocution, mais la modalité du dire ;<sup>135</sup> pour le penseur précisément, la *Dichtung* est ce mode du dire où celui-ci «[signifie] moins parler de *quelque chose* que laisser par la parole apparaître la vérité (i.e l'ouvert sans retrait) à partir duquel se dévoile l'étant».<sup>136</sup> Diction, la parole

---

<sup>134</sup>UK, p.62/58 ; S, p.14/18.

<sup>135</sup>« La diction est bien une modalité du dire, écrit l'auteur, et La Curne de Sainte-Palaye écrit dans le *Dictionnaire historique de l'ancien langage François* que « ce mot est proprement le latin *dictum* [parole, mot] ». Ce n'est que dans un second temps que le mot s'est restreint à la signification aujourd'hui plus habituelle qui concerne seulement l'élocution. Dans son acception première, la diction répond donc en partie à la *Dichtung* telle que Heidegger l'entend comme dimension la plus intime de toute parole *proprement dite* ». (H.FRANCE-LANORD, *Heidegger, Aristote et Platon*, op.cit., p.15-16).

<sup>136</sup>ID., p.15.

Heidegger distingue ainsi la poésie comme dire articulé dans la langue naturelle – « *Poesie* » – , de la « *Dichtung* ». Si tous les arts, de la musique à l'architecture en passant par la danse ressortissent à la *Dichtung*, la *Poesie* (dont la « prose » fait partie), comme le met en évidence H.France-Lanord, y tient une place insigne, en ce que toutes les autres formes d'art n'adviennent jamais que dans l'ouvert du «Poème le plus originel au sens essentiel» qu'est la langue naturelle, comme Heidegger l'écrit dans *L'Origine de l'oeuvre d'art*, en étant donc «toujours déjà régis et

l'est selon deux modes insignes : celui du penser (*Denken*) et du poétiser (*Dichten*), l'unité originelle à partir de laquelle ils se déploient ne signifiant néanmoins pas un quelconque amalgame de l'un à l'autre.

«À partir de leur déploiement, écrit Heidegger, poésie et pensée sont maintenues à distance l'une de l'autre et tenue chacune dans leur *obscurité* propre par une tendre mais claire différence».<sup>137</sup> Dans *Paul Celan, Martin Heidegger*, H.France-Lanord aborde la question de cette relation entre ces deux modes du dire, en la situant à partir de la célèbre remarque de la *Postface* à *Qu'est-ce que la métaphysique ?* (1943), selon laquelle «le penseur dit l'être», tandis que «le poète nomme le sacré» («*Das Denker sagt das Sein. Das Dichter nennt das Heilige*»)<sup>138</sup> Si la différence entre l'un et l'autre de ces modes peut être dite «tendre» ou «délicate» («*zarte*»), c'est en tant que tous deux se déploient comme *Dichtung* et ont donc trait à une essentielle harmonie : la poésie est ainsi toujours «pensante», et la pensée «poétique». «Ce caractère de la pensée, qu'elle est œuvre de poète, est encore voilé, note Heidegger à cet égard dans *L'Expérience de la pensée*. Là où il se laisse voir, il est tenu longtemps pour l'utopie d'un esprit à demi-poétique».<sup>139</sup> Toutefois, comme le met en évidence la *Postface*, il n'y a pas de confusion possible entre pensée et poésie. Le penseur en disant l'être, parle à partir du retrait de l'être en faisant apparaître tout ce qui est dans l'allégie ; en tant que la pensée est elle-même l'allégie, elle abrite dans son dire le retrait de l'ajointement (*Fuge*) – inapparent – de tout ce qui est. Le poète en nommant le «sacré», laisse apparaître tout ce qui est dans l'entièreté de son rythme. «*Das Heilige*», précise en effet H.France-Lanord, traduit par «sacré» n'a pas de rapport avec l'idée romaine de «*sacer*», mais fait signe, pensé à partir de l'adjectif «*heil*» («sauf», «indemne»), «en direction d'un *tout entier*».<sup>140</sup> Il peut ainsi écrire que par le dire poétique, le monde – le phénomène d'être en son entier – est gardé sauf en son apparition en tant que monde : «non pas comme somme des étants, mais comme ajointement harmonique», en

---

guidés par cette dernière ». (UK, p.62/58). «Ce qui signe en effet l'être humain comme tel, écrit l'auteur de *Paul Celan et Martin Heidegger*, c'est d'habiter dans une langue de sorte que la *Dichtung* et la parole jaillissent ensemble d'une seule et même venue». (ID., p.14-15).

À la *Dichtung* ressortit également selon Heidegger la parole mythique, spécifiquement en son site grec ; comme l'écrit P.Arjakovsky, « comme révélation, le mythe grec n'est rien d'autre que révélation de la parole ; l'espace-et-temps où, le temps d'un éclair, l'être humain est saisi par le fait qu'il ne parle qu'en réponse à la parole – l'espace-et-temps où il laisse apparaître l'être en vue de le nommer. Dans le monde grec, le mythe est l'affaire des poètes ». (P.ARJAKOVSKY, *Mythe*, in *Le dictionnaire Martin Heidegger*, op.cit., p.878).

137WS, p.184-185/180. Nous soulignons.

138NWM, p.312/83. Cité in H.FRANCE-LANORD, *Paul Celan, Martin Heidegger*, op.cit., p.167. Cfr *Le voisinage de la pensée et de la poésie*, p.165-168.

139AED, p.84/37.

140H.FRANCE-LANORD, *Paul Celan, Martin Heidegger*, op.cit., p.167.

F.Warin précise cette entente romaine du « sacré » : « le sacré, note-t-il, comme l'étymologie latine l'indique (*sacer*), est ce qui est délimité, séparé, c'est l' "excepté" (...) ». (F.WARIN, *Nietzsche et Bataille, la parodie à l'infini*, Paris, PUF [coll.Philosophie d'aujourd'hui], 1994, p.238).

précisant par ailleurs «qui n'est pas nécessairement harmonieux».<sup>141</sup> Si c'est la possibilité pour le monde qu'il apparaisse comme monde que libère, à l'époque de la technique, le dialogue de la pensée et de la poésie, – dialogue en lequel se manifeste le « pouvoir sans violence qui est le leur » –,<sup>142</sup> la compréhension de la *Dichtung* en tant qu'unité originelle de leur voisinage laisse de nouveau entrevoir ce qui a déjà été indiqué comme «le *secret* de la relation entre le mot et la chose».

## §6. Le secret de la relation entre le mot et la chose

### 1. Le mot et la donation du monde

Même dans l'expérience poétique, comme en témoigne en particulier le poème de S.George *Le mot*, médité par Heidegger dans le texte homonyme et dans les trois conférences du *Déploiement de la parole*, tout se passe au départ comme si le mot (*das Wort*) était un instrument permettant de donner un nom à ce qui est déjà là – selon la logique apophantique catégoriale de l'énoncé –, en ce sens de capter et d'exhiber un étant sous-la-main (*vorhandene*). Dans cette expérience avec le mot, pourtant, le secret de la relation de celui-ci avec la chose échappe, en tant que, dans cette relation, le mot de la parole – en tant qu'articulé selon la logique herméneutique existantiale de l'énonciation – est lui-même le rapport (*Verhältnis*). Le mot, en effet, accorde – en tant que « maison de l'être » – la venue en présence : il laisse venir en présence la chose (*das Ding*) comme chose. Ce «laisser», Heidegger le pense comme «*Bedingnis*», du verbe «*be-dingen*» : «doter de choses», où comme l'explique F.Fédier, « le "be" parle comme dans *be-stimmen* (doter du ton propre à une détermination), *be-gründen* (donner le fondement), ou *be-fremden* (plonger dans l'étrangeté) ». <sup>143</sup> Si le mot accorde un «est» à l'étant, s'il porte chaque chose à être, non pas au sens où il en serait la condition (*Bedingung*), mais au sens, donc, où il laisse venir la chose en présence, alors il n'«est» pas lui-même à la manière de l'étant. Le «mot» ne peut par conséquent pas être entendu ici d'abord comme «signe linguistique» – ressortissant à la structure catégoriale de l'énoncé –, mais précisément comme «ce qui dit», c'est-à-dire «ce qui montre» (F.Fédier rappelle à cet égard que «*das Wort*», qui en allemand peut prendre une très grande amplitude de sens, – c'est par ce terme que Luther a traduit le «Verbe» dans l'Évangile de Saint Jean –, est de la même racine que «*verbum*»

---

141H.FRANCE-LANORD, *Paul Celan, Martin Heidegger*, op.cit., p.167.

142SpG, p.670/259.

143F.FÉDIER, *Notes du traducteur*, in *Acheminement vers la parole*, p.25.

et le grec «*ἔρεω*», son sens premier étant précisément «ce qui dit en toute solennité».<sup>144</sup> Le mot n'«est» pas à la manière de l'étant, en tant que le dire comme tel n'est rien d'étant. Dans le mot, dans sa manière de se déployer est à l'abri, inapparent, quelque chose de tel qu'«il y a», et qui pourtant n'«est» pas. Le mot, écrit Heidegger, «ce qui donne (...) : l'être ». Dans le domaine où «il y a ce qui donne», le mot est « le donnant lui-même, ce donnant qui n'est jamais donné (*das Gebende selbst, aber nie Gegebene*)».<sup>145</sup> Et à propos de ce don, il note «Dire, *sagan*, veut dire donner à voir, faire apparaître, libérer en une éclaircie qui est également retraits, cette libération entendue comme dispensation du présent que nous nommons un "monde". La dispensation de *monde*, cette offre éclaircissante *et* voilante, masquante, est ce qui, dans le dire, est en déploiement».<sup>146</sup>

Le monde, pas plus que le dire, n'«est» donc pas, mais «amonde» – «*die Welt weltet*» – le verbe «*welten*» étant entendu par Heidegger dans sa consonnance, comme l'indique H.France-Lanord, avec «*walten*», désignant «le déploiement d'un règne, voire simplement : l'"action" – au sens non-métaphysique, c'est-à-dire comme non efficient et non causal – de ce qui se dispense dans sa plénitude».<sup>147</sup> L'ancien verbe français «amonder» en écho avec le verbe «abonder», permet ainsi, poursuit le traducteur, de laisser entendre quelque chose de cette plénitude qui se donne ; l'amondement du monde désigne ainsi «le *mouvement* de l'être en tant que "*das Ankommende*" (*Lettre sur l'humanisme*) – à savoir, ce venir qui ne cesse inépuisablement de venir (*kommen*) parce qu'il se dispense (*an*) comme abondance de la pure venue : comme "avenir"».<sup>148</sup> Et c'est *dans ce mouvement même*, comme l'écrit Heidegger dans la troisième Conférence de Brême, *Le péril*, que le nihilisme est dépassé : « c'est seulement quand le monde advient proprement à l'avenance que l'être, mais avec lui aussi le rien, s'efface peu à peu dans l'amondement. C'est seulement lorsque, dans le déploiement de son être à partir de la vérité de l'être, le rien vient à s'effacer complètement dans cette vérité que le nihilisme est surmonté (*Wenn Welt erst sich eigens ereignet, entschwindet Sein, mit ihm aber auch das Nichts in das Welten. Erst wenn das Nichts in sein Wesen aus der Wahrheit des Seins her in diese verschwindet, ist der Nihilismus überwunden*) ».<sup>149</sup> La langue en tant qu'elle «dit», c'est-à-dire préserve l'être en son retrait, est ainsi « langue de tradition » (« *überlieferte Sprache* »), « tradition » (« *Überlieferung* ») dont Heidegger peut dire qu'elle n'est pas «pure et simple passation, mais préservation de l'initial, sauvegarde de nouvelles possibilités de la langue déjà parlée. C'est celle-ci, poursuit-il, qui renferme l'informulé et en fait don. La tradition de la

144ID., p.203.

145WS, p.182/178.

146WS, p.188/185.

147H.FRANCE-LANORD, *Notes du traducteur*, in *Le péril*, p.49.

148Ibid.

149Gf, p.49/24.

langue est transmise par la langue elle-même, et cela de telle manière qu'elle exige de l'homme qu'à partir de la langue conservée, il dise à nouveau le monde et par là porte au paraître du non-encore-aperçu. Or, c'est là la mission des poètes ». <sup>150</sup> La langue en tant qu'elle « dit » porte ainsi en elle-même ce que Char nomme « le plus énigmatique des cadeaux : une riante flamme levée, éprise de sa souche au point de s'en séparer ». <sup>151</sup>

Accordant un «est» à l'étant, en portant chaque chose à être, le mot laisse se déployer ce qui , au cœur de l'étant, n'est rien d'étant : le monde. En son essence de chose, la chose laisse se déployer le monde dans toute l'abondante plénitude de sa dispensation, c'est-à-dire comme unité originaire, ainsi que Heidegger le pensera à partir des années 40, de la terre et du ciel, des divins et des mortels. En tant que le mot nomme la chose, il la laisse venir en présence comme chose : nommer, écrit-il dans la conférence *La parole*, est appeler par le nom. En tant qu'il dit, c'est-à-dire montre, le mot n'est pas constatation d'états de fait. L'appel qu'il est n'appelle pas les choses à venir comme présentes parmi ce qui est déjà présent. Il les invite à venir comme présence «maintenue face à l'absence», «logée au cœur de l'absence». <sup>152</sup> Et quelle présence, demande-t-il, est plus haute, « celle de ce qui s'étend sous nos yeux, ou bien celle de ce qui est appelé ? ». <sup>153</sup>

En tant que nommer est un appel, les choses nommées viennent en présence dans l'appel, et sont ainsi appelées à une proximité qui maintient le lointain sans l'abolir : la «proximité approchante» («*nähernde Nähe*» – nommée «*Nahheit*» dans *Temps et Être*). <sup>154</sup> En tant qu'elle accorde la proximité, la chose rassemble auprès d'elle – laisse séjourner – la terre et le ciel, mortels et divins dans leur originale unité, en tant que mutuellement rapportés les uns aux autres. Cette unité des quatre est pensée par Heidegger comme «jeu» : le jeu de miroir (*Spiegel-Spiel*) – inapparent – de la simplicité de la terre et du ciel, des mortels et des divins. Que le monde «soit» en tant qu'il joue ce jeu voulant dire : «le jeu du monde ne peut être, ni expliqué par quelque chose d'autre, ni appréhendé dans son fond à partir de quelque chose d'autre». <sup>155</sup> En tant qu'elle «laisse séjourner en rassemblant», la chose ouvre à son déploiement le monde au sein duquel chaque chose en particulier trouve séjour, et où toutes sont ainsi «les choses de chaque jour». <sup>156</sup> La question de la chose, écrit à cet égard H.France-Lanord, «est (...) en un sens celle qui recueille tout le

---

150USTS, p.29/43.

151R.CHAR, *Récit écourté*, in R.CHAR, ZAO WOU-KI, *Effilage du sac de jute*, Paris, Gallimard (coll.Poésie), 2011.

152S., p.19/23.

153ID., p.18/23.

154Cfr ZS, p.20/213.

155Dg, p.19/214.

156S, p.19/24.

questionnement de Heidegger, à condition d'entendre par *chose* tout ce qui vient à être dès lors que l'être humain, en tant que mortel, le prend en garde en le laissant être dans la proximité ». <sup>157</sup> Il ne faut donc surtout pas, précise l'auteur, «entendre ici le mot chose en le chosifiant». <sup>158</sup> Comme l'écrit pour sa part Françoise Dastur, «c'est en elles [les choses] qu'advient le monde. L'événement du monde ne peut en effet avoir lieu qu'à partir du moment où ce qui est n'apparaît plus sous la figure de l'autosuffisance de ce qui se tient en vis-à-vis (*Gegen-stand*), et en soi (*Selbst-stand*) et où ce n'est plus l'ab-solu, mais au contraire l'ajointement (*Fuge*) qui est le véritable sens de l'être». <sup>159</sup>

Si la chose laisse séjourner le monde, nommer la chose est aussi toujours en même temps nommer le monde, qui offre aux choses leur déploiement. Dans l'appel qui convie monde et chose, ce qui est à proprement parler enjoint est la Dif-férence ou Dis-jonction (*Unter-Schied*) de l'être et de l'étant, le «*Unter*», le «*Dis*» de la Dis-jonction, nommant « ce qui ouvre l'écart » («*eröffnet*»), l'«entre-deux» («*das Zwischen*»), où l'étant peut apparaître dans l'allégie de l'être – cet espace au sein duquel, notait F.Fédier, cesse toute aphonie, l'espace libre et ouvert, en lequel tout ce qui est entre en présence. <sup>160</sup> La « proximité approchante », en laquelle advient – amonde – le monde est ainsi l'Oouvert, pensé par Heidegger à partir de la seconde élaboration de la question de l'être comme « espace libre du temps ». Préservant l'écart de l'être et de l'étant, la Dif-férence comme *Ereignis* amène monde et chose, écrit le penseur, à ce qui leur est propre : elle «*approprie* les choses à elles-mêmes, où elles se déploient en geste du monde ; elle *approprie* le monde à lui-même, où il se déploie en faveur de choses». <sup>161</sup>

---

157H.FRANCE-LANORD, *Notes du traducteur*, in *Le péril*, p.44.

158Ibid.

Ce terme est compris par Heidegger à partir d'une entente très précise de *das Ding* et du verbe *dingen* dans la langue allemande, développée dans la conférence *La Chose* (Cfr Dg, p.13-15/206-209).

159F.DASTUR, *Le concept heideggérien de monde après Être et Temps*, in *Heidegger et la pensée à venir*, op.cit., p.43, où sont référés Dg, p.20/216 et 6/197, et HHA, p.100.

160S, p.23/29, et p.22/27.

La Dif-férence de l'être et de l'étant – la « Différence ontologique » – est pensée thématiquement pour la première fois par Heidegger dans le cours du semestre d'été 1927, *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie* (Ga24), puis dans *L'être-essentiel d'un fondement ou « raison »* (Ga9), paru en 1929 (et dédié à Husserl pour son septantième anniversaire).

161S, p.28/29.

«"Espace libre du temps" nomme maintenant l'Oouvert, écrit Heidegger dans *Temps et Être*, qui s'éclaircit dans la porrection (*das Reichen*, qui veut dire la portée d'un geste où quelque chose est procuré, sens de l'ancien verbe français «porriger») qui porte et apporte les uns aux autres l'avenir, l'être-passé et le présent. Seul cet Ouvert – et lui seul – accorde à l'espace tel que nous le connaissons habituellement tout son espacement possible. (...) Cette intiale et au sens propre du mot entre-prenante porrection – où repose l'unité du temps véritable – nous la nommons : la proximité approchante. (*Nahheit* – prochaineté – un nom ancien, encore employé par Kant). (ZS, p.18-19/211 et 20/213 et p.227 pour la note de traduction, par F.FÉDIER, de «*das Reichen*»).

Sur l'«espace libre du temps» tel qu'il se déploie comme essence de la vérité, cfr BzP, p.371-388/422-442 ; sur l'Oouvert et la «quadridimensionalité» du temps, voir en particulier H.BIRAULT, *Prologue*, in *Heidegger et l'expérience de la pensée*, Paris, Gallimard (coll.Bibliothèque de Philosophie), 1978, p.9-43 ; sur le rapport du temps et de l'espace dans la donation de l'être, tel qu'il est compris dans la pensée de l'*Ereignis*, en impliquant la remise en question du §70 d'*Être et Temps*, voir en particulier *Espace, lieu, habitation* et *Le temps chez le dernier Heidegger*, in

## 2. La beauté et l'énigme de la source

En tant qu'il ouvre cet écart, le dire est « l'unissant » (« *das Einigende* ») de la Dif-férence, entendu par le penseur, dans son dialogue avec Hölderlin comme « *die Innigkeit* » – « la tendresse intense de l'intimité », dans la traduction de F.Fédier – : ce qui unit dans l'écart maintenu ouvert par la Dif-férence, le milieu pour ce qui est deux, l'être et l'étant, monde et chose.<sup>162</sup> De ce terme d'« *Innigkeit* », F.Fédier précise qu'il nomme « le cœur du recueillement, cette intense liaison où ce qui est lié est ensemble dans la mesure où l'un est d'autant plus lui-même qu'il est uniquement pour et par l'autre, dans l'exigente fidélité à *soi* ». <sup>163</sup> Et souligne que la « tendresse » ne doit en aucun cas être entendue ici dans un sens sentimental, « l'intimité ne doit pas être contrefaite en vie intérieure ». Il y a dans l'idée d'*Innigkeit*, poursuit-il, « une nuance de force et de tension qui interdit tout affadissement. C'est bien plus l'intensité du lien qui, au cœur de toute chose, la relie à toutes les autres, que l'isolement dans le for intérieur. *Innigkeit* est ainsi l'unité de l'intimité, de l'intensité et de la tendresse ». <sup>164</sup>

En tant qu'unissant de la Dif-férence, le dire est pensé en son unité par Heidegger comme « tracé-ouvrant », « *Aufriss* », terme dont F.Fédier précise qu'il dit « la soudaineté en laquelle a lieu l'ouverture d'une béance », un « déchirement égal à celui qu'opère l'éclair (par exemple selon le fragment 64 d'Héraclite) ». <sup>165</sup> En tant que *Dichtung*, le dire – l'unissant de l'unité des quatre – laisse apparaître l'étant dans l'allégie de l'être, c'est-à-dire libère pour le monde la possibilité qu'il apparaisse comme *monde* : non comme la somme des étants, mais comme harmonie, ou plus précisément harmonique, inapparente. « La vérité, écrit Heidegger, est la vérité de l'être. La beauté ne se rencontre pas à côté de cette vérité : car lorsque la vérité se met en œuvre, elle apparaît. C'est cet apparaître qui, en tant qu'être de la vérité (...), est la beauté » ; <sup>166</sup> en précisant, dans un dialogue avec Char et en commentant le fragment 30 d'Héraclite, que « plus profonde que la beauté est la

---

F.DASTUR, *Heidegger et la pensée à venir*, op.cit., p.45-75, ainsi que L.SAMONA, *Verità, spazio-tempo, salvezza*, in *Les Apports à la philosophie*, op.cit., p.281-289.

Sur la relation entre la « chose » et le « lieu » (« *Ort* »), la « localité » (« *Ortschaft* ») et sa fondation (*Gründung*), et l'espace (*Raum*), voir en particulier *Bâtir, habiter, penser* (BWD, p.154-164/179-193), *L'art et l'espace* (KR) et *Remarques sur art-sculpture-espace* (BKPR) ; pour une interprétation de cette question, voir en particulier M.ZARADER, *Le lieu de l'art*, in *Heidegger : qu'appelle-t-on le lieu ?*, sous la direction de J.Cohen et R.Zagury-Orly, in *Les Temps Modernes*, Paris, Gallimard, n°650, juillet-octobre 2008, p.101-116.

162Cfr S, p.22/27.

163F.FÉDIER, *Notes du traducteur* in *Acheminement vers la parole*, p.27.

L'auteur d'*Interprétations* ajoutant qu'*Innigkeit* est « sans doute le mot en lequel se recueille l'expérience poétique de Hölderlin ».

164F.FÉDIER, *Notes du traducteur* in *Terre et ciel de Hölderlin*, p.211-212.

165WeS., p.240/238, et F.FÉDIER, *Notes du traducteur* in *Acheminement vers la parole*, p.180 et 238.

166UK, p.69/64.

merveille du [monde] dont l'éclosion ne cesse de se reprendre en elle-même pour qu'il y ait toujours à nouveau éclosion et non épuisement de l'éclosion. Telle est (...) l'énigme de la source ».<sup>167</sup> Concluant sa conférence *La beauté sauvera le monde* – phrase tirée de *L'Idiot* de Dostoïevski – par le vers de Rimbaud «Cela s'est passé. Je sais aujourd'hui saluer la beauté», F.Fédier écrit : «savoir SALUER la beauté, ne signifie rien d'autre que maintenir saine et sauve, dans toute sa pureté, l'harmonie inapparente en laquelle bat le cœur du monde».<sup>168</sup> Harmonie en laquelle tout ce qui est apparaît ainsi, selon le mot de Simone Weil, en sa « convenance » : « la convenance des choses, des êtres, des événements, écrit-elle dans *Formes de l'amour implicite de Dieu*, consiste seulement en ceci, qu'ils existent et que nous ne devons pas souhaiter qu'ils n'existent pas ou qu'ils aient été autres ».<sup>169</sup>

Parce que la venue en présence de la chose, accordée par la parole en son état natif, est «logée au cœur de l'absence», parce que le monde n'est rien d'étant, l'auteur de ... *Voir sous le voile de l'interprétation* ... peut noter que la beauté est un «écart», un «décalage», une «différence» – «une rupture entre ce à quoi nous nous attendons par habitude et ce qui nous touche en bouleversant l'habituel».<sup>170</sup> En ce sens, la langue quotidienne en sa modalité impropre n'est pas inférieure à la diction, mais elle est «un poème ayant échappé, et pour cette raison un poème épuisé dans l'usure, duquel à peine encore se fait entendre un appel»<sup>171</sup> – en d'autres termes, par l'effet de l'impropriété, un poème ayant recouvert l'écart de la Dif-férence, et qui, de ce fait, n'apparaît plus comme «traditionnel» en son essence. Si l'homme est «cet être qui ne cesse d'avoir besoin de savoir d'où il vient, de savoir où il est, de se situer – de se nommer», comme l'écrit F.Midal, s'il est cet être «noué à une origine indécidable», la poésie «en rappelant cette origine qui nous tient, nous conduit au centre où nous demeurons et nous permet ainsi de devenir un être humain».<sup>172</sup> Mais ce centre est «insaisissable» – il est cet « Inutile (*das Nütloze*) qu'on ne peut faire entrer dans aucun calcul » –<sup>173</sup>,

167Transcrit par J.Beaufret, in J.BEAUFRET, *À la lisière des lavandes*, in *Martin Heidegger, les chemins d'une pensée* sous la direction de D.Rabouin, *Le Magazine littéraire* (hors-série), Paris, mars-avril 2006, p.67. (Ce texte a été également publié dans *Le magazine littéraire*, n°230, février 1996, p.49-54, numéro consacré à Char).

Le dialogue entre le penseur et le poète eut lieu en 1966 chez ce dernier (au cours du premier séminaire du Thor, cfrVSem p.280/366sq., où n'est repris qu'une partie de cet entretien) et le texte fut rédigé par J.Beaufret en 1970.

Le fragment d'Héraclite, traduit par le philosophe français, est le suivant : «Ce cosmos que voici, même qu'il est pour tout, ce n'est aucun des dieux pas plus qu'aucun des hommes qui l'a conduit à être, mais toujours il était déjà, il est et il sera ; feu sans cesse vivant, il s'allume en mesure et s'éteint en mesure» (Ibid. ; sur ce fragment, voir en particulier Alt, p.280/330 sq.).

168F.FÉDIER, *Totalitarismo e nichilismo. Tre seminari e una conferenza*, a cura di M.Borghi, Como-Pavia, Ibis, 2003, p.229.

169S.WEIL, *Formes de l'amour implicite de Dieu*, in *Oeuvres*, Paris, Gallimard (coll.Quarto), 1999, p.741.

170F.FÉDIER, *Totalitarismo e nichilismo*, op.cit., p.228.

171S., p.28/35.

172F.MIDAL, *Pourquoi la poésie ? L'héritage d'Orphée*, Agora (coll.Pocket), 2010, p.41.

173WB, p.65/78.

et la poésie en ce sens «sait l'impossible qui la constitue. Qui nous constitue. Elle sait que la réalité s'échappe. Elle est travaillée par la mort. Elle en fait l'épreuve».<sup>174</sup>

### 3. Le poème, la mort et le refus

C'est ainsi tout d'abord dans l'expérience de la tristesse, tonalité reposant elle-même dans celle de la douleur – comme le développe Heidegger dans sa méditation sur le poème *Le mot* de S.George – qu'est expérimenté le secret de la relation entre le mot et la chose ;<sup>175</sup> sa compréhension exige en effet l'expérience d'un résignement, d'un renoncement : à pouvoir disposer du langage en tant qu'instrument catégorialement articulé. Ce renoncement est renoncement, dans les termes d'*Être et Temps*, à la fuite du *Dasein* devant son Soi propre, par lequel, dans l'angoisse, il se découvre comme « être-vers-la-mort », en découvrant par la même occasion l'« étrang(èr)eté » (« *Unheimlichkeit* ») comme mode originaire de son être-au-monde, et par conséquent le caractère « historial » (« *geschichtlich* ») de cet être-au-monde.<sup>176</sup> Or Heidegger peut écrire, dans sa méditation du poème de S.George, que le «s'interdire» du pouvoir de disposer du langage comme d'un instrument n'est pas une perte, car il signifie «en vérité : ne pas s'interdire. Ne pas s'interdire au secret du mot (*Das Sich-versagen (...) ist in Wahrheit ein Sich-nicht-versagen : dem Geheimnis des Wortes*)».<sup>177</sup>

Expérimenter le secret de la relation entre le mot et la chose implique un renoncement en ce que ce secret lui-même est indicible : il est «interdit», «refusé» (« *verweigert* »).<sup>178</sup> Si cette interdiction n'est pas un manque, c'est parce qu'elle est la réserve pour toute parole ; cette réserve, en laquelle repose l'essence de la parole – en tant que «recueil où sonne le silence» (« *Geläut der Stille* ») – « essence » dont Heidegger précise dans *Être et Temps*, comme on l'a noté, qu'elle est « obscure ». La phénoménalité de la parole, en tant qu'« être-vrai » est donc, dans les termes de *L'origine de l'oeuvre d'art*, « régie par un refus » (« *vor einer Verweigerung durchwaltet* »), dont le

---

174F.MIDAL, op.cit., p.42.

Voir également, dans cette perspective, *O templo e o portal. De Paestum a Paul Klee*, in I.BORGES-DUARTE, *Arte e Técnica em Heidegger*, op.cit., p.87-109, ainsi que la conférence inaugurale au Collège de France d'Yves Bonnefoy, *La présence et l'image*, in *Le Débat*, n°20, Paris, Gallimard, mai 1982, p.143-162.

175Heidegger distingue rigoureusement la douleur (*Schmerz*) de la souffrance (*Leid*) : la douleur est « l'intimité de la Dif-férence » en tant que son « déchirement », et ne doit pas être « représentée anthropologiquement comme ce qui nous affecte en nous faisant mal ». (S., p.24-25/30-31). La tristesse n'est ainsi « ni simple abattement ni mélancolie », elle « reçoit son ton dans le trait qui la rapporte à la plus grande joie, mais pour autant que cette joie se retire, et dans cette retraite tarde et se ménage ». (WS, p.159/153).

176L'« historialité » (« *Geschichtlichkeit* ») désigne la temporalité du *Dasein* en tant qu'elle est ouverte à partir de sa finitude – comme compréhension de la Différence ontologique.

177Wt, p.220/219.

178WS, p.183/178.

penseur précise qu'« il n'est pas un manque ou un défaut, comme si la vérité était tenue de n'être qu'une vaine éclosion s'étant dé faite de toute réserve ».<sup>179</sup> Abordant le sens de ce phénomène à travers une « phénoménologie de la souffrance », J.Porée écrit à cet égard que « nous ne sommes pas dans le langage comme dans un milieu naturel mais comme dans l'élément dans lequel nous tentons de *répondre* à une injonction qui en précède et en excède l'exercice. Tout se passe donc comme si, en tant que nous comprenons ou voulons comprendre, nous nous mouvions sur les bords d'un "trou noir" de la nuit duquel seulement toute parole authentique, hantée par ce qui la nie, tient sa possibilité et son orientation » ; l'auteur précisant que « la philosophie en témoigne mais aussi, plus près peut-être de son centre, le poème, la confidence, la plainte et la prière ».<sup>180</sup> De ce « trou noir » de la nuit – évoqué précisément par Césaire dans les derniers vers du *Cahier d'un retour au pays natal* comme « le grand trou noir où je voulais me noyer l'autre lune »<sup>181</sup> –, D.R.Dufour note quant à lui qu'il excède dans la possibilité de son accès « la philosophie et les sciences humaines expérimentales », la question qu'il pose ayant dû « trouver refuge dans la littérature », en s'y constituant même comme « un repère de la modernité ».<sup>182</sup> « Inéliminable *part mal dite* » de la langue, – « mal dite et maudite au sens de Bataille » –, écrit-il, il est le « lieu » « d'où la parole prend son régime », « lieu » toujours manquant et « qui oblige à continuer [à parler] »<sup>183</sup> – « blessure parlante du fond des choses », selon le mot de Sollers, ou « pierre fendue qui jaillit inépuisable », selon celui d'Octavio Paz.<sup>184</sup>

«Le fait que nous ne puissions pas savoir le déploiement de la parole, écrit Heidegger, – savoir, au sens traditionnel, suivant le concept du savoir déterminé catégorialement à partir de la connaissance entendue comme représentation – n'est assurément pas un manque, mais au contraire l'avantage par lequel nous sommes avancés dans un domaine insigne, celui où nous, qui sommes ceux qu'il faut pour parler la parole, habitons en tant que *mortels*».<sup>185</sup> Ainsi peut-il écrire dans *Le chemin de campagne* que «le renoncement ne prend pas, mais il donne. Il donne la force inépuisable du Simple. Par l'appel, en une lointaine Origine, une terre natale nous est rendue» – une « terre natale », c'est-à-dire une demeure, une habitation, sur terre et sous le ciel.<sup>186</sup>

179UK, p.41/42.

180J.PORÉE, *La philosophie à l'épreuve du mal. Pour une phénoménologie de la souffrance*, Paris, Vrin (coll.Bibliothèque d'histoire de la philosophie), 1993, p.263.

181A.CÉSAIRE, *Cahier d'un retour au pays natal*, in *La poésie*, Paris, Seuil, 1994, p.58.

182D.R.DUFOUR, *Le bégaiement des Maîtres. Lacan, Benveniste, Lévi-Strauss ...*, Strasbourg, Apertura Arcanes (coll.Hypothèses), 1999, p.177-179.

183ID, p.178 et 198.

184P.SOLLERS, *Femmes*, Paris, Gallimard (coll.Folio), 1983, p.84 ; O.PAZ, *Source*, in *Liberté sur parole*, traduction de J.C.Lambert, Paris, Gallimard (coll.Poésie), 1971, p.25.

185WeS, p.254-255/255.

186Fw, p.90/15.

Sur le rapport au « secret », voir en particulier J.L.CHRÉTIEN, *La réserve de l'être*, in *Cahier de l'Herne Martin*

Parce qu'elle prend en garde « l'informulé et en fait don », la *Dichtung* entendue comme diction, c'est-à-dire comme toute parole « proprement dite », « sauvegarde de nouvelles possibilités de la langue déjà parlée ». Veillant au monde pour qu'il apparaisse comme monde, c'est-à-dire comme « espace libre et ouvert en lequel tout ce qui est entre en présence », la parole « poétique » comme « expérience » « donne et institue » des chemins : elle met les chemins en état d'être chemins ; « pulsation la plus délicate et la plus fragile », elle est celle « qui retient tout », et en ce sens elle est « parole instauratrice », « instituante » ou « fondatrice » (« *stiftende Wort* »).<sup>187</sup> Se déployant comme dialogue avec la pensée, elle est « fondatrice » mais non plus au sens du geste de la métaphysique depuis Platon, pensant l'être catégoriquement comme fondement à partir de l'étant, c'est-à-dire comme « totalité » (« *Allheit* »). En tant que « rapport » (« *Verhältnis* ») à l'énigme de la source, en elle se manifeste « l'entre-appartenance la plus intime, indestructible » (« *die innigste, unzerstörbare Zugehörigkeit* »),<sup>188</sup> de l'être humain à cette source même – l'être comme tel en son entièreté (*Ganzheit*) – préservée dans son obscurité, c'est-à-dire comme réserve d'altérité.

---

*Heidegger*, sous la direction de M.Haar, Paris, Le livre de poche (coll.*Biblio* essais), 1983, p.233-260, et en particulier *L'être du secret*, p.233-237. De J.L.Chrétien, voir également *L'arche de la parole*, Paris, PUF (coll.Épiméthée), 1999, *La joie spacieuse. Essai sur la dilatation*, Paris, Minit (coll.Paradoxe), 2007, ainsi que *L'effroi du beau*, Paris, Cerf (coll.La nuit surveillée), 2008.

Sur l'accès au phénomène de « la nuit » chez Heidegger, voir en particulier M.ZARADER, *L'angoisse, entre dehors et monde*, in *L'être et le neutre. À partir de Maurice Blanchot*, Paris, Verdier (coll.Philia), 2001, p.154-163.

Précisant dans *Acheminement vers la parole* le sens de sa traduction de « *die Sprache* », F.Fédier indique que dans le cadre de la pensée heideggérienne, « il va de soi qu'aucune notion, définition ou distinction de la linguistique n'est à sa place ». (F.FÉDIER, *Notes du traducteur*, in *Acheminement vers la parole*, p.11). Ce propos doit être cependant nuancé. Dans *Heidegger en France*, Éliane Escoubas avance en effet que si « Heidegger est féroce à l'égard de l'esthétique, comme d'ailleurs à l'égard de la linguistique – qui sont pour lui le résultat d'une méconnaissance et d'une occultation de la " chose même " : l'oeuvre d'art ou le langage », il y a toutefois selon elle « dans l'esthétique classique et la linguistique classique des "expériences" ou des "expérimentations" qui conduisent à des découvertes extrêmes ». (D.JANICAUD, *Heidegger en France. II.Entretiens*, Paris, Albin Michel [coll.Bibliothèque Albin Michel Idées], 2001, p.129-130).

On notera par ailleurs ici, sans entrer plus avant dans cette question, et en ayant en vue les travaux de B.Sylla, que pour Heidegger, c'est l'introduction de Guillaume de Humboldt à son livre sur la langue Kavi de l'île de Java, publiée isolément un an après sa mort par son frère Alexandre sous le titre *De la diversité de structure de la parole humaine et son influence sur le développement spirituel de l'espèce humaine* (Berlin, 1836), qui « détermine, qu'on soit pour ou qu'on soit contre, qu'on le nomme ou qu'on le passe sous silence, toute la linguistique et toute la philosophie du langage qui lui font suite jusqu'à aujourd'hui ». (WeS, p.235/232 ; cfr W.von HUMBOLDT, *Introduction à l'oeuvre sur le kavi et autres essais*, traduction de P.Caussat, Paris, Seuil [coll.L'ordre philosophique], 1974). Au §34 d'*Être et Temps*, le penseur fait ainsi référence à « l'horizon philosophique à l'intérieur duquel W.von Humboldt a posé le problème de la langue ». (SZ, p.166[220]/132). Comme le précise G.Guest, prenant en vue l'être « métamorphique » de la parole, « ce n'est nullement par hasard que l'ensemble de la méditation d'*Acheminement au langage* (...) s'achève et se recueille (à la dernière page du livre) sur [une] méditation de [celui-ci] ». (G.GUEST, *Le tournant – dans l'histoire de l'Être*, op.cit., p.178).

Pour situer la compréhension de la parole par la linguistique, voir J.KRISTEVA, *Le langage, cet inconnu. Une initiation à la linguistique*, Paris, Seuil (coll.Points), 1981 – en particulier *Ière partie : Introduction à la linguistique – Qu'est-ce que le langage ?*, p.11-46 ; pour situer la compréhension de la parole poétique par rapport à la linguistique, située dans son héritage husserlien, voir en particulier J.KRISTEVA, *Le sujet en procès : le langage poétique*, in C.LÉVI-STRAUSS (séminaire dirigé par), *L'identité*, Paris, Grasset, 1977, p.223-256 ; pour une approche de la relation entre structuralisme et pensée heideggérienne, voir en particulier U.ECO, *La structure et l'absence*, in *La structure absente. Introduction à la recherche sémiotique*, traduction d'U.Esposito-Torrigiani, Paris, Mercure de France, 1972, p.364-387.

187HEH, p.162/210.

188FT, p.33/44.

« Le dialogue possible entre pensée et poésie, écrit C.Roëls, ne peut avoir lieu qu'au sein de la même Maison. Cette *Maison entre toutes* que doit habiter l'homme : *à la fois demeure pour le souffle et la méditation*, c'est le langage. (...) Ainsi, c'est dans la Maison que peuvent se rencontrer penseur (on pourrait dire philosophe de l'origine) et poète. Cela le poète le sait et le dit : "*Ainsi les philosophes et les poètes d'origine possèdent-ils la Maison, mais restent-ils des errants sans atelier ni maison*". Si nous tentons d'interroger ce fragment de poème, poursuit-il, nous constatons alors l'intime connexion qui règne entre les mots *origine* et *Maison*. Cette connexion signifie que la parole ne devient habitante qu'en se rendant attentive à sa propre origine. C'est bien pourquoi les *errants* ne vagabondent nullement au gré du hasard ou de leur fantaisie. Leur marche est questionnante. Leurs pas sont lourds d'une lointaine provenance et riche d'une promesse qui est peut-être bien l'avènement (l'advenant) de la provenance elle-même ».<sup>189</sup>

---

189C.ROËLS, *Le sens de la demeure*, in *Cahier de l'Herne René Char*, sous la direction de D.Fourcade, Paris, Le livre de poche (coll.*Biblio* essais), 1971, p.225. La citation est de Char in *La Barque à la Proue Altérée*, in B.ALLEMANN, R.CHAR, M.HEIDEGGER (et autres), *L'endurance de la pensée : pour saluer Jean Beaufret*, Paris, Plon, 1968.

## Chapitre 3. La parole comme information

« Ce que ces poètes pressentaient : l'énorme inconnu, devant nous, qui requiert de signifier la totalité, c'est-à-dire, enfin, la parole de tous les peuples, l'accent de toutes les langues. L'informaticien s'écriera que sa machine, mieux que tout autre possible, donne à penser la totalité. Mais c'est une totalité décryptée dans le jeu des signes, une totalité-code. Elle esquivé le drama des langues ».

E.Glissant

### §7. Les racines historiques de la langue technique

#### 1. L'interprétation du langage par la philosophie grecque

##### *1.1. Une mutation dans l'essence de la vérité et du langage*

Depuis la compréhension élaborée par les grammairiens de l'époque hellénistique, à partir d'une évolution déjà préparée chez Aristote, écrit Heidegger dans *Le chemin vers la parole*, le mot de la parole n'est plus expérimenté à partir du montrer, mais procède d'une fixation, en tant qu'il est décrété comme instrument d'une « désignation » (« *Bezeichnung* »), la représentation étant par là aiguillée et ajustée d'un objet sur un autre objet.<sup>190</sup> Comme le commente Ingeborg Schüßler, « en mettant à disposition la représentation, [le mot] la règle, l'ajuste (...) pour qu'elle se dirige de manière ciblée et correcte sur l'objet. Étant ciblée, cela implique que c'est elle – la représentation correcte – qui, par sa rectitude, règle et "rectifie" d'abord l'objet, en fait un objet disponible, de telle

---

<sup>190</sup>WeS, p.234/231.

sorte qu'elle est alors bien capable de rendre présent et de mettre à disposition, toujours de manière ciblée, tour à tour n'importe quel objet». <sup>191</sup> Or cette altération du mot, qui le voit être pensé non plus comme «ce qui montre» et «fait apparaître», mais comme «ce qui désigne», repose, ainsi que l'interprète Heidegger, dans la «mutation de l'essence de la vérité» telle qu'elle se produit au sein de la pensée grecque avec le platonisme. <sup>192</sup> La compréhension classique de la parole, telle qu'elle va être déterminante pour toute l'histoire de la métaphysique occidentale, est néanmoins donnée, selon le penseur, par Aristote, dans son traité sur le langage (qui reçut plus tard le titre de *Περὶ Ἑρμηνείας*, *De interpretatione*, *De l'énonciation*), où elle est pensée de la façon suivante (chap.1;16a3-8): les lettres montrent les sons de la voix ; les sons de la voix montrent ce qui est éprouvé par l'âme ; qui montre à son tour les choses qui atteignent l'âme. <sup>193</sup> Heidegger traduit en effet les termes désignant les relations entre les différents éléments structuraux du langage (σημεῖα, σύμβολα, ὁμοιώματα) à partir du «montrer», sans tenir compte, dans ce texte, de la diversité des trois modes de celui-ci, en indiquant que le trait liant le montrer à ce qu'il montre, bien qu'il soit nommé dans la pensée aristotélicienne, n'a jamais été développé purement à partir de soi-même et de sa provenance, s'étant au contraire transformé par la suite en une relation arrêtée par convention, entre un signe et un signifié. Comme le note encore Ingeborg Schüßler, «ce qui importe chez [Aristote], ce sont bien plutôt les *données positives* dans l'ensemble structural du langage : d'abord les signes (les données écrites et phonétiques), ensuite les données psychiques (les représentations), et finalement les choses». <sup>194</sup>

Comme l'indique le §34 d'*Être et Temps*, c'est l'énoncé qui a été de manière privilégiée l'objet de la méditation des Grecs sur le langage, et c'est donc à partir de lui qu'ont été élaborées les structures des formes et des éléments du parler (*Rede*), dont la donnée fondamentale – «encore absolument décisive aujourd'hui», note Heidegger –<sup>195</sup>, est la compréhension des «catégories de signification». Comme le précise H.France-Lanord, dans l'élaboration de sa *Logique*, «Aristote parle d'une structure fondamentale du *logos* apophantique : le *legeîn ti kata tinos*. Le *logos* est logos de quelque chose à propos de quelque chose. (...) La question devient donc : comment fait-on

191I. SCHÜSSLER, *Le langage comme «fonds disponible» (Bestand) et comme «événement-appropriement» (Ereignis) selon Martin Heidegger*, op.cit., p.336.

192WeS, p.234/231-232. Heidegger dans cette analyse renvoyant à *La doctrine de Platon sur la vérité* (PLW, p.203-238/423-469).

193Voir ARISTOTE, *Péri Herménéias/De l'interprétation*, traduction nouvelle et notes par J.Tricot, Paris, Vrin, 1984, en particulier p.79. Traduction modifiée par l'auteur.

Heidegger traduit ce passage en indiquant qu'«[il] ne pourrait être adéquatement traduit qu'à travers une explication scrupuleuse. Qu'ici suffise un pis-aller» (p.233/230). Voir également, sur ce même passage WS, p.192/189sq.

194I. SCHÜSSLER, *Le langage comme «fonds disponible» (Bestand) et comme «événement-appropriement» (Ereignis) selon Martin Heidegger*, op.cit., p.335.

195SZ, p.165[220]/132.

pour dire quelque chose ? Comment notre parole dévoile-t-elle les choses »?<sup>196</sup> Dix catégories ont ainsi été mises en évidence par le Stagirite, parmi lesquels on trouve la substance, la qualité, la quantité, la relation, etc.; ainsi dans l'énoncé « la table est dans la pièce », poursuit l'auteur, « la table est la substance, sa qualité est d'être solide, sa relation est d'être posée debout dans la pièce ».<sup>197</sup> Ce qui se cèle dans cet «événement», celui de l'interprétation du langage par la philosophie grecque, écrit Heidegger dans la *Lettre sur l'humanisme*, «nous ne pouvons qu'à peine le pressentir aujourd'hui».<sup>198</sup>

Si la grammaire a ainsi cherché ses fondements dans la logique du langage pensée à partir de l'énoncé, il s'agit pour Heidegger, ainsi qu'il l'écrit, toujours au §34 d'*Être et Temps*, de «déplacer la science du langage sur des fondements ontologiquement plus originaires», en pensant le phénomène du parler «dans toute l'originarité et l'ampleur fondamentales d'un *existential*».<sup>199</sup> La tâche ouverte est ainsi de «libérer la grammaire de la logique»<sup>200</sup> – de cette logique «catégoriale» –, et c'est à cette fin qu'il pensera dans les *Apports à la philosophie* la «sigétique» («*Sigetik*») comme nouvelle logique fondée dans l'interprétation de l'essence du langage comme «recueil où sonne le silence» («*Geläut der Stille*»)<sup>201</sup> «La libération du langage des liens de la grammaire en vue d'une articulation plus originelle de ses éléments, écrit-il ainsi dans la *Lettre sur l'humanisme*, est réservée à la pensée et à la poésie».<sup>202</sup> Si ce sont les *données positives* de l'ensemble structural du langage

196H.FRANCE-LANORD, *S'ouvrir en l'amitié*, Paris, Éditions du Grand Est, 2010, p.133.

197Ibid.

198BH, p.314/68.

199SZ, p.165[220]/132. Nous soulignons.

200Ibid.

201BzP, p.78sq./102sq.

Voir à ce propos B.SYLLA, *A origem e a fala da Langue em Heidegger*, in *A Morte e a Origem. Em torno de Heidegger e Freud*, coordenação Irene Borges Duarte, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2008, p.169-178, ainsi que, du même auteur « *Ein Ding sei, wo das Wort gewährt* ». *O papel paradigmático da linguagem em Heidegger*, in *Heidegger, Linguagem e Tradução*, op.cit., p.433-443.

Pour des analyses approfondies de ces questions, voir B.SYLLA, *Hermeneutik der langue. Weisgerber, Heidegger und die Sprachphilosophie nach Humboldt*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2008.

202BH, p.314/68.

Dans *Le langage et la mort*, G.Agamben note qu'«ainsi que l'avaient pressenti les grammairiens antiques en attribuant à Platon et à Aristote l'origine de la grammaire, catégories grammaticales et catégories logiques, réflexions grammaticales et réflexions logiques s'impliquent à l'origine mutuellement et sont, ainsi, inséparables». Il indique donc que «le programme heideggérien d'une "libération de la grammaire des liens de la logique" n'est pas, en ce sens, vraiment réalisable : il devrait supposer, en même temps, une "libération du langage des liens de la grammaire", et présuppose une critique de l'interprétation du langage qui est déjà contenue dans les catégories grammaticales les plus élémentaires : le concept d'"articulation" [ἄρθρον], de "lettre" [γράμμα] et celui de "partie du discours" [μέρος του λόγου]». (G.AGAMBEN, *Le langage et la mort*, traduction de M.Raiola, Paris, Bourgois [coll.Détroits], [1991] 1997, p. 49).

L'auteur de *Stanze* déclare ici le «programme heideggérien» non réalisable, tout en renvoyant la compréhension qu'a Heidegger du langage à une «scission en deux plans distincts» : sa dimension ontologique, d'une part, à savoir «le dire originel et silencieux de l'être qui, en tant qu'il coïncide avec l'avoir-lieu même du langage et avec l'ouverture du monde, se montre (*zeigt sich*), mais reste indicible pour la parole humaine» ; et sa dimension ontique, d'autre part, le «discours humain, la "parole des mortels" qui ne peut que répondre à la Voix silencieuse de l'être», et correspondant donc à ce qui, au sein de l'ouverture du monde peut être dit et signifié (étant et choses). (Ibid., p.113). Une telle

qui ont été prises de manière privilégiée en considération par la philosophie grecque, c'est parce que le phénomène du «monde» ne s'y est pas donné thématiquement à la pensée, la vue théorique devenant, à partir de la mutation dans l'essence de la vérité advenue avec le platonisme, déterminante dans la compréhension de cette dernière ; transformation dans laquelle est impliquée l'interprétation de l'être de l'être humain comme « ζῶον λόγον ἔχον », et la hiérarchisation devenue canonique entre philosophie et poésie.

## 1.2. L'être de l'être humain comme « ζῶον λόγον ἔχον » et le rapport entre philosophie et poésie

Pour les premiers penseurs grecs, en effet, dans leur entente de la « φύσις », la vérité était comprise comme équivoque de la réserve et de la parution ; l'« ἰδέα » platonicienne, de conséquence de la « φύσις » en tant que procès de dévoilement de l'étant en son entièreté se détache de son origine et acquiert un statut fondateur et normatif par rapport à celle-ci ; la vérité est alors comprise comme conformité de la pensée à l'étantité de l'étant qu'est l'idée – c'est-à-dire à l'être pensé à partir de l'étant – , dans son rapport au rôle fondateur de l'étant suprême : l'idée la plus haute, le Bien.<sup>203</sup> Au sein de cette compréhension de la vérité, l'être humain est interprété en son être comme le « ζῶον λόγον ἔχον », l'« être vivant qui a en propre la parole et la raison », l'« *animal rationale* » dans sa traduction latine. En tant que tel, il a en son être une part sensible et une part de raison et d'entendement, cette dernière étant seule capable d'établir un rapport à la vérité. C'est au Livre X de la *République* qu'est décrite, eu égard à cette distinction, la hiérarchie

---

analyse manque ici précisément le «secret de la relation entre le mot et la chose», à savoir la *non scission* de ces deux dimensions, ontologique et ontique. En d'autres termes, elle manque ce qu'il est toujours le plus facile de manquer : qu'il ne s'agit en rien, pour Heidegger, de «présenter une nouvelle vue sur la parole», tout revenant «à apprendre l'habitation dans le parler de la parole». (S, p.30/37). On notera par ailleurs que «la libération du langage des liens de la grammaire» ne signifie pas pour ce dernier un refus de toute «logique», puisqu'il précise que cette libération doit être pensée «en vue d'une *articulation* plus originelle de ses éléments». Comme le souligne F.Fédier, en situant la «logique catégoriale» par rapport à la «logique existentielle», «l'existantiel est une logique. L'idée de logique est tout à fait première. L'existantiel est structuré». (F.FÉDIER, *Regarder Voir*, op.cit., p.138).

Dans *Le langage, cet inconnu*, Julia Kristeva note à cet égard que « la grammaire a, en effet, longuement été prisonnière de vues logiques (aristotéliennes) qui, de l'Antiquité au nominalisme du Moyen Âge, et surtout au XVIIIe siècle, ont voulu imposer l'adéquation de la grammaire à la logique. Aujourd'hui, il est évident que les catégories logiques, loin d'être "naturelles", ne correspondent qu'à certaines langues bien précises et même à certains types d'énoncés, et ne peuvent pas couvrir la multiplicité et la particularité des catégories et relations linguistiques ». Et précise qu'« un des ouvrages les plus marquants qui aient libéré la grammaire de sa dépendance de la logique fut l'*Essai de grammaire de la langue française* de J.Damourette et E.Pichon (1911-1952) : il restaure la subtilité des catégories de pensée telles que les enregistre le discours, sans souci de systématisation logique ». (J.KRISTEVA, *Le langage, cet inconnu*, op.cit., p.39 ; cfr J.DAMOURETTE et E.PICHON, *Des mots à la pensée. Essai de grammaire de la langue française*, 8 vol., Paris, Éditions d'Artrey, 1911-1952).

<sup>203</sup>Cfr ici en particulier J.TAMINIAUX, *L'essence vraie de la technique*, in *Cahier de l'Herne Martin Heidegger*, op.cit., p.267-270.

canonique entre philosophie et poésie, l'une relevant de la partie la plus noble de l'âme, son objet étant le *véritable étant*, comme l'écrit W.F.von Herrmann, l'autre relevant de sa partie *ir-rationnelle*, son objet étant donc d'un niveau inférieur – en tant qu'imitation –, dans l'être. «Même si, comme le note l'auteur de *Heidegger et l'art*, au cours de l'histoire de la détermination du rapport entre pensée et poésie, cette opposition aussi *tranchée n'a pas* été maintenue, mais se trouve déjà surmontée par *Aristote*, n'en demeurent pas moins maintenues, quant à elles, la *prééminence* de la *philosophie* et la *subordination* de la *poésie* telles qu'elles ont été initialement instituées l'une comme l'autre par Platon». <sup>204</sup> Ceci excluant pour toute la suite de la tradition, même si aucun conflit n'est pensé entre l'une et l'autre, la possibilité d'un *dialogue*, d'égal à égal, entre elles.

Avec cette mutation dans l'essence de la vérité, la différence de l'être et de l'étant, pensée mais non thématiquement, par les premiers penseurs grecs, tombe dans l'oubli, ce qui justifie la compréhension heideggérienne du *nihilisme* comme «mouvement fondamental de l'histoire de l'Occident». Et si Heidegger peut écrire dans la *Lettre sur l'humanisme* que toute métaphysique est «humaniste» et tout humanisme «métaphysique», c'est au sens où à partir de cette mutation, n'est plus posée la question de la relation de l'être – dans sa différence relativement à l'étant – à l'être de l'homme, celui-ci restant présumé comme le  $\zeta\omega\omicron\nu\ \lambda\omicron\gamma\omicron\nu\ \epsilon\chi\omicron\nu$ . Pensant le passage de ce premier commencement grec de la pensée occidentale à son «autre commencement», Heidegger nommera donc l'être humain, non plus l'«être vivant», mais le «mortel qui a la parole», l'«avoir» ici nommé prenant alors un sens essentiellement différent de l'« $\epsilon\chi\omicron\nu$ » grec, et signifiant, comme l'écrit E.Mejía «l'habitation dans le déploiement de la parole qui n'est rien d'étant, sa tenue et son port, soit la reprise en charge de la parole comme réponse». <sup>205</sup> À partir de la compréhension aristotélicienne du *Περὶ Ἑρμηνείας* devenue canonique, il s'est en effet établi selon l'opinion courante, comme Heidegger le développe dans *La parole*, que parler signifie la mise en action des organes de la phonation et de l'audition, en tant qu'expression sonore et communication des émotions et fluctuations intimes de l'homme, ces dernières étant accompagnées de pensée. Le penseur indique ainsi les trois présuppositions sous-jacentes à cette caractérisation – d'où disparaît la compréhension du dire comme «montrer» – en mettant en évidence que parler est alors compris comme «exprimer», c'est-à-dire comme extériorisation (d'un intérieur vers un extérieur) ; comme une activité de l'homme ; et en tant qu'expression dont celui-ci est agent, comme représentation et exposition du réel et de l'irrél. <sup>206</sup> Rouvrir cette compréhension du langage comme montrer ne signifiant pas pour

204 W.F.von HERRMANN, *Poétiser et penser le temps de détresse. Sur le voisinage de Heidegger et de Hölderlin*, op.cit., p.77.

205 E.MEJÍA, *Parole et finitude dans la pensée de Martin Heidegger*, in *Heidegger, Linguagem e Tradução*, op.cit., p.364.

206 S, p. 11-12/16.

autant un simple retour à l'entente de la vérité des penseurs grecs d'avant Platon : comme il le souligne dans le dernier séminaire du Thor, la réappropriation plus originaire de la question de l'être développée dans son interprétation de l'*ἀ-λήθεια*, n'est plus grecque. « Avec l'*Ereignis*, note-t-il en effet, ce n'est plus grec du tout ; et le plus fantastique ici, poursuit-il, c'est que le grec continue à garder sa signification essentielle et à la fois n'arrive plus du tout à parler comme langue. La difficulté tiendrait peut-être à ce que la langue parle trop vite. D'où la tentative d'aller en *Acheminement vers la parole* ». <sup>207</sup> Dans *D'un entretien de la parole*, le penseur précise qu'« à sa manière, ce regard [de la pensée de l'*Ereignis*] est grec, et pourtant, quant à ce qu'il aperçoit, il n'est plus, ne peut plus jamais être grec ». <sup>208</sup> Si avec l'*Ereignis*, « ce n'est plus grec du tout », c'est précisément parce que la dimension d'abritement en retrait constituant le cœur de l'*ἀλήθεια* telle qu'il l'interprète, n'a jamais été pensée comme telle par les Grecs ; comme le précise H.France-Lanord, ces derniers ont compris l'*ἀλήθεια*, non comme ouvert sans retrait de l'être, à partir de la *λήθη*, mais comme ouvert sans retrait de l'étant. <sup>209</sup>

Si c'est dès l'Antiquité que le « montrer » comme trait spécifique du langage n'a pas été pensé thématiquement à partir de lui-même et de sa provenance, et a été progressivement recouvert au cours de l'histoire de la métaphysique, c'est au sein de l'époque de la technique que la compréhension du mot de la parole comme ce qui « désigne » va être menée jusqu'à son point le plus extrême. La « dévastation » en tant que « désertation » et « refus » de l'être – le « déracinement » qui « attaque et ronge aux racines tout ce qui est essentiel », « toutes les sources [paraissant] devoir s'épuiser » – commence en effet à proprement parler avec l'époque de la technique, celle-ci apparaissant comme le mode extrême de l'histoire de la métaphysique, en tant que cette dernière, de Platon à Nietzsche, ayant fait le tour des possibilités qui lui étaient assignées, s'y achève en s'y accomplissant dans le plein déploiement du « dis-positif » : « *das Ge-stell* ». Dans l'interprétation qui est la sienne de l'histoire de l'Occident, mettant au jour le « nihilisme » comme « le mouvement fondamental » de cette dernière, Heidegger décrit une seconde mutation dans l'essence de la vérité, advenue avec les Temps Modernes et portée à la parole pour la première fois par Descartes, mais reposant dans la première mutation advenue avec le platonisme, et rendue elle-même possible par la rencontre de la philosophie grecque et du christianisme médiéval. Du savoir de la science moderne né de cette seconde mutation, et déterminé à ses yeux par l'essence de la technique, le penseur peut dire qu'il est « fondé dans la pensée des Grecs, qui depuis Platon s'appelle

---

207V Sem, p.366/454.

208GS, p.127/125.

209H.FRANCE-LANORD, *Notes du traducteur*, in *Le péril*, p.45.

philosophie».<sup>210</sup> Par cette indication, il ne s'agit pas pour Heidegger de diminuer le caractère révolutionnaire de cette sorte de savoir qui est celle des modernes, mais de mettre en évidence que «ce qui caractérise le savoir moderne, c'est la mise au jour résolue d'un trait qui restait encore caché dans l'être du savoir dont les Grecs avaient l'expérience : trait qui avait justement besoin du savoir grec pour devenir en face de lui un autre savoir»<sup>211</sup>. Il s'agit donc de comprendre en quoi cette mutation propre aux Temps Modernes va affecter le langage en tant que « rapport » – « entre-appartenance » – liant l'être et l'être humain, s'il est vrai, comme peut l'écrire G.Hottois, que «la mathématisation de la science n'est pas, comme le pensent à tort les savants de l'époque, la substitution d'un nouveau langage à l'ancien. C'est tout simplement la rupture radicale de l'être-au-monde-par-le-langage».<sup>212</sup> Mais en quoi consiste précisément cette mutation moderne dans l'entente de la vérité, ayant rendu possible la «mathématisation de la science» ? Comment par conséquent comprendre exactement ce dernier phénomène ?

## 2. Les Temps Modernes et la mathématisation de la science

### *2.1. La vérité comme certitude : le passage du Moyen Âge aux Temps Modernes*

Plus décisif aux yeux de Heidegger que le processus qui voit l'homme se libérer des attaches du Moyen-Âge pour trouver sa propre liberté, est le changement survenant dans l'interprétation de son être même, et qui le voit être pensé comme «sujet», l'étant en son être, d'«*ens creatum*» dans l'interprétation médiévale, devenant «objet» de la représentation. Cette transformation est attestée pour la première fois chez Descartes, et Heidegger note que jusqu'à lui, et même encore dans sa métaphysique, le terme de «*subjectum*» ( l'«*ὄποκείμενον*» grec : « ce qui d'avance vient s'offrir hors du retrait », «ce qui est étendu-devant, qui, en tant que fond, rassemble tout sur soi»<sup>213</sup>), n'est pas

---

210WB, p.40-41/51.

211Ibid.,p.41/51.

L'«avoir besoin» ici indiqué par Heidegger n'implique chez lui aucune «nécessité», ce qui distingue sa pensée de l'histoire comme histoire de l'être de celle de Hegel ; les «mutations dans l'essence de la vérité» survenant dans l'histoire de l'être ne peuvent être constatées qu'après qu'elles aient eu lieu, tout en demeurant en tant que telles «inexplicables pour toute pensée» (FT, p.31/40). Ce pourquoi G.Guest peut écrire de cette histoire qu'elle est de l'ordre de l'«Éventuel». (Cfr *L'aitrée de l'être. Avertissement du traducteur*, op.cit., p.14).

212G.HOTTOIS, *Le règne de l'opérateur*, in *La technoscience. Les fractures des discours*, sous la direction de J.Prades, Paris, L'Harmattan (coll.Logiques sociales), 1992, p.181. Cité in J.-P.LEBRUN, *Un monde sans limite*, suivi de *Malaise dans la subjectivation*, Toulouse, Érès, 2009, p.130.

213ZW, p.88/80 .

réservé à l'homme : l'étant en tant que tel est « *subjectum* ». Le fait décisif est précisément qu'avec Descartes l'homme devienne le premier et véritable « *subjectum* », c'est-à-dire l'étant sur lequel désormais se fonde tout étant comme tel, en ce qui concerne sa manière d'être et sa vérité. Cette prééminence d'un étant insigne provient d'une prétention de l'homme à un « *fundamentum absolutum inconcussum veritatis* » (à un « fondement reposant en soi et inébranlable de la vérité au sens de la certitude »), qui soit dégagé, écrit Heidegger dans *L'époque des conceptions du monde*, de la norme chrétienne, fondée sur la vérité révélée de la certitude du salut ; nouvelle vérité qui va se voir, quant à elle, fondée dans le su du savoir humain. Il faut donc commencer par remarquer que cette nouvelle entente de la vérité est toute entière déterminée, et spécifiquement dans sa détermination en tant que *certitude*, par sa relation au christianisme médiéval.

S'appuyant sur les travaux de J.L.Marion, G.Le Gaufey montre dans cette perspective, dans *L'incomplétude du symbolique*, que le caractère historiquement décisif du geste cartésien réside dans « la séparation entre savoir (certain, scientifique) et vérité », la vérité ultime demeurant à la charge d'un Dieu radicalement inaccessible à la compréhension humaine, et l'établissement d'un savoir sur le monde revenant désormais, « en tant justement que distinct de la vérité, à la seule charge d'ego ». <sup>214</sup> Rompant avec la doctrine médiévale de l'analogie, le positionnement cartésien de Dieu tel qu'il est exposé dans les *Méditations* répond ainsi, écrit G.Le Gaufey, « à des exigences plus clairement épistémologiques que théologiques » – positionnement du « Dieu des philosophes » propre au XVII<sup>e</sup> siècle, que Pascal « a su, de suite, n'être plus celui d'Abraham, d'Isaac et de Jacob ». <sup>215</sup> Si le travail de la scolastique médiévale « avait beaucoup préparé le terrain », la question de l'Un « – à laquelle " Dieu " apportait jusque là une réponse – va [ainsi] petit à petit, écrit l'auteur du *Lasso spéculaire*, porter directement sur le savoir. Non, bien sûr, du fait d'une enquête empirique sur chaque élément de savoir, mais par l'exigence maintenue que ce savoir se donne à lui-même des fondements tels que son extension indéfinie *ne puisse jamais mettre en péril son unité globale* » <sup>216</sup> – en tant que « *mathesis universalis* ». Le geste de fondation de l'étant en son « unité » – c'est-à-dire, précisément comme « totalité » (« *Allheit* »), pensée catégorialement – ressortissant ainsi au commencement grec de la philosophie ; en termes heideggériens, il s'agit ici d'une mutation de l'essence de la vérité – de l'habitation – en ce que désormais, le recouvrement de *ἀλήθεια* s'accroissant, c'est dans le su du savoir humain que va se voir fonder *le rapport même* à

214G.LE GAUFEY, *L'incomplétude du symbolique. De René Descartes à Jacques Lacan*, Paris, EPEL, 1996, p.57.

Les travaux de J.L.MARION référés par G.Le Gaufey sont *Sur l'ontologie grise de Descartes*, Paris, Vrin, 1981, *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, Paris, PUF, 1986 et *Sur la théologie blanche de Descartes*, Paris, PUF, 1988.

215ID., p.57 et 17.

216ID., p.17 et 58. Nous soulignons.

Si la « nouvelle vérité » – en tant que mode nouveau de l'habitation – se voit fondée dans le su du savoir humain, il faut que l'homme se garantisse à partir de lui-même et pour lui-même ce qui est susceptible d'être su ; ce qui implique d'assurer comme certain le fondement du savoir et l'étant par lequel et pour lequel ce savoir doit être certain, à partir d'une liberté humaine posée comme auto-détermination certaine d'elle-même. Le certain du fondement au sens du *subjectum*, Descartes

---

217 Relativement à la « préparation du terrain » des Temps Modernes par la scolastique médiévale, on notera seulement ici que pour Heidegger – qui distingue à cet égard «*Christentum*», la forme historique de l'Église et le «système du catholicisme», et «*Christlichkeit*», la spiritualité de la parole biblique – la métaphysique moderne de Descartes à Kant, «et au-delà de Kant, même la métaphysique de l'idéalisme allemand, comme il l'écrit dans *Qu'est-ce qu'une chose ?*, sont impensables sans les représentations de la dogmatique chrétienne». (J.BEAUFRET [conversations avec], *Naissance d'une question*, in F.de TOWARNICKI, *À la rencontre de Heidegger. Souvenirs d'un messenger de la Forêt-Noire*, Paris, Gallimard [coll.Arcades], 1993, 12. *Le christianisme comme philosophie*, p.239. Le passage de *Qu'est-ce qu'une chose ?* est cité et traduit par J.Beaufret, p.234). Le triomphe du christianisme à l'époque médiévale ayant précisément été rendu possible par la rencontre de la première pensée chrétienne, à travers Saint Paul, avec la philosophie grecque.

Relativement à cette transition du Moyen-Âge aux Temps Modernes, l'oeuvre de P.Legendre met pareillement en évidence comment le christianisme médiéval a constitué le soubassement, à travers le processus de sécularisation, de toute la modernité occidentale – G.Guest faisant remarquer à cet égard «la merveilleuse convergence des investigations [de P.Legendre] avec celles de Heidegger, relatives à la "mutation" qui fait passer, en Occident, de l'expérience grecque de l' "ἀλήθεια" au règne institué des "vérités impériales" et "ecclésiales", puis des "vérités scientifiques" et des "politiques culturelles" de l'époque de la technique planétaire». (G.GUEST, *L'Événement même. Entretien avec la revue Ligne de risque*, in *Ligne de risque [1997-2005]*, op.cit., p.312).

L'oeuvre de P.Legendre se distingue néanmoins de celle de Heidegger en mettant d'une part spécifiquement en lumière la rencontre du droit romain et de la pensée chrétienne médiévale, et d'autre part, la spécificité juive au sein de l'histoire européenne. Comme il l'écrit, « la révolution médiévale de l'interprète » (XIIe-XIIIe siècle), « liée à l'explosion intellectuelle de la première Scolastique et plus intimement à la refondation du christianisme latin par la théocratie pontificale s'identifiant à l'empire universel et mettant la main sur le statut d'ultime garant du droit civil des Romains (...) a joué un rôle déterminant dans le maniement européen du sacré, associé à l'avènement du principe technique par l'entrée en scène du droit romain au Moyen Âge ». (P.LEGENDRE, *De la Société comme Texte. Linéaments d'une anthropologie dogmatique*, Paris, Fayard, 2001, p.63). C'est ainsi constitué « le soubassement non reconnu de la culture moderne » dans « la bifurcation séparant judaïsme et christianisme », en tant que « deux textualités, deux formes d'interprétation divergentes, pour ne pas dire incompatibles » : dans la construction dogmatique de l'Occident, « la *Raison chrétienne* n'est plus la *Raison juive* », écrit l'historien du droit. Il mentionne à cet égard la Nouvelle 146 de l'empereur Justinien (533), relative aux questions de langue (grec, latin, hébreu) dans le culte juif, énonçant au passage « que *les Juifs se livrent à des interprétations insensées* » (*insensatis semetipsos interpretationibus tradentes*) – et renvoie par ailleurs à son étude *Expertise d'un texte*, in *La psychanalyse est-elle une histoire juive ?* (Colloque 1980), Paris, Seuil, 1981, p.93-113. (ID., p.72-73).

Sur la compréhension heideggérienne du christianisme et de son histoire, voir en particulier R.KEARNEY et J.S.O'LEARY (sous la direction de), *Heidegger et la question de Dieu*, Paris, PUF, 2009 (nouvelle édition) ; P.CAPPELLE, *Philosophie et théologie dans la pensée de Martin Heidegger*, Paris, Cerf (coll.Philosophie&Théologie), 1998 ; G.GUEST, *Christianisme, das Christentum, die Christlichkeit, das Christsein*, in *Le dictionnaire Martin Heidegger*, op.cit., p.247-253 ; B.SICHÈRE, *Danger, détresse, salut : La pensée de haute mer* et P.DAVID, *Le Dieu en fin / Le Dieu enfin*, in *Heidegger : le danger en l'être*, op.cit., p.94-112 et 154-171 ; J.Y.LACOSTE, *Heidegger, Martin*, in *Dictionnaire critique de théologie* (sous la direction de J.Y.Lacoste), Paris, PUF, 1998, p.522-523. De B.Sichère, voir par ailleurs *Seul un Dieu peut encore nous sauver. Le nihilisme et son envers*, Paris, Desclée de Brouwer (coll.Philosophie), 2002.

Sur le rapport de Heidegger au judaïsme, voir en particulier M.ZARADER, *La dette impensée. Heidegger et l'héritage hébraïque*, Paris, Seuil, 1990, S.ZAGDANSKI, *Pensée juive*, in *Le dictionnaire Martin Heidegger*, op.cit., p.981-985 ; ainsi que G.GUEST, *L'épreuve du « danger en l'Être » et le revers de l'impensé*, F.FÉDIER, *Martin Heidegger et le monde juif*, et P.DAVID, « *La pensée comptable* » : *Heidegger et la pensée juive face à l'incalculable*, in *Heidegger et « les juifs »*, sous la direction de J.Cohen et R.Zagury-Orly, *La règle du jeu*, n°58-59, Paris, Grasset, septembre 2015, p.135-171, p.201-233 et p.109-134.

le trouve dans le *ego cogito (ergo) sum*, au sens, comme l'écrit Heidegger dans *L'époque des conceptions du monde*, de *me cogitare = me esse*.<sup>218</sup> «Dans l'ordre de la genèse transcendantale de l'objet, souligne-t-il en effet, le sujet est le premier objet d'une représentation ontologique».<sup>219</sup> Avec sa pensée, l'homme est ainsi donné à lui-même comme présent d'une façon indubitable, et, en s'établissant comme fondement de l'étant en totalité, il s'érige en volonté de se vouloir lui-même – il se précipite, dans les termes d'*Être et Temps*, «de lui-même en lui-même».<sup>220</sup> «Penser» signifie donc ici représenter, c'est-à-dire à partir de soi amener en vue devant soi, en assurant et garantissant l'ainsi fixé. Le «*subjectum*» est donc la simultanéité à toute heure assurée dans la représentation de l'homme représentant et de l'étant représenté, la constitution représentante qui les unit recevant le nom de «conscience». Acquiert donc dorénavant le sceau de l'être, est étant, ce qui peut être représenté, et reçoit le nom de vérité, désormais, la certitude de la représentation. Il s'agit là d'un mode nouveau par lequel la présence de ce qui est présent – le «réel» –, ce qui de toute antiquité était nommé «*φύσις*», se rend manifeste. En ce nouveau mode se rendant manifeste l'essence de la technique moderne.

C'est par ailleurs à partir du moment où l'être de l'étant devient objectivité que le monde – l'étant en son entier – peut être conçu comme «image» (*Bild*). Il ne s'agit pas d'une «idée du monde», mais du monde comme «ce dont on peut avoir idée», à savoir ce sur quoi l'homme peut s'orienter, ce qu'il peut avoir sous les yeux en l'arrêtant en une représentation. La notion de «conception du monde» («*Weltbild*»), comme celle de «vision du monde» («*Weltanschauung*»), sont ainsi proprement modernes : «le monde en tant qu'image conçue ne devient pas, de médiéval, moderne, écrit Heidegger ; mais que le monde comme tel devienne image conçue, voilà qui caractérise et distingue le règne des Temps Modernes».<sup>221</sup> Et ce qu'il y a de vraiment décisif dans le fait que l'homme devienne sujet est qu'il reconnaisse formellement cette nouvelle place et l'investisse comme telle : si toute époque historique naissante est toujours nouvelle par rapport à celle qui l'a précédée, «être nouveau» devient ainsi une qualité intrinsèque pour les Temps Modernes. Or, plus le monde semble disponible en tant qu'image conçue et plus l'être humain s'affirme dans sa subjectivité, plus la théorie du monde se transforme en une théorie de l'homme, en anthropologie, ici entendue comme «l'interprétation philosophique de l'homme qui explique et évalue la totalité de l'étant à partir de l'homme et en direction de l'homme»<sup>222</sup>. Dans le déploiement de la métaphysique moderne, la logique de la certitude propre à l'entente de la vérité en tant que

218CfrZW, p.109/97.

219UM,p.72/85.

220SZ, p.178[237]/139.

221ZW, p.90/81.

222Ibid., p.93/84.

fondement certain du savoir se déployant, – ce qui veut dire : l'oubli de l'être s'approfondissant –, l'anthropologie finira elle-même par périr, en devenant la proie de la science, et spécifiquement de ces sciences de la vie et de l'homme que sont la biochimie et la biophysique – phénomène laissant apparaître avec plus de clarté en quoi réside le dis-positif comme essence de la technique.

## 2.2. L'essence de la technique moderne comme « Ge-stell »

Le mot «*Gestell*», qui désigne en allemand courant une sorte d'étagère sur laquelle poser des choses, le cadre ou le châssis, et tout assemblage ou structure de planches ou de tringles pour faire tenir ou porter quelque chose, un squelette s'appelant aussi un « *Gestell* », est entendu par Heidegger en un tout autre sens, à partir de la composition du préfixe «*Ge*», qui en allemand indique un mouvement de rassemblement et de recueillement, et du verbe substantivé «*Stellen*», le «poser», traduction du grec «*θέσις*» – terme entendu précisément chez les penseurs grecs d'avant Platon, à partir de leur expérience de la « *φύσις* », pour dire la « production » dans la présence, dans le non caché : la sortie hors du retrait.<sup>223</sup> «*Ge-stell*» désigne ainsi le rassemblement, l'ensemble de tous les modes du «poser» qui s'imposent à l'être humain en cette époque de l'histoire de l'être qu'est l'époque de la technique en tant que mode extrême de l'histoire de la métaphysique. Il dira au cours du *Séminaire de Zähringen* qu'avec « *Stellen* » entendu ici comme «mettre au défi» («*herausfordern*»), réclamer, exiger, provoquer, l'idée est celle d'« une mise en demeure, dans laquelle ce qui est mis en demeure est du même coup forcé de prendre une certaine figure, de faire figure, cette figure où, désormais *réduit*, il paraît comme tel».<sup>224</sup> À cette lumière, la technique moderne ne peut plus être pensée comme une application de la science moderne, mais comme ce qui la requiert, parce que ce qui se déploie dans l'apparition et le développement, aussi bien de la science que de la technique, est l'essence de la technique. De celle-ci, la science est le précurseur, parce qu'avec elle, elle ne s'est pas encore rendue manifeste, ce qui est premier et essentiel sous le

---

223 Voir «*Le dis-positif*» : das Ge-stell, in H.FRANCE-LANORD, *Notes du traducteur*, in *Le péril*, p.40sq. Voir également, I.BORGES DUARTE, *De Gestell a Ge-stell*, in *La tesis heideggeriana acerca de la técnica*, in *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 10, Editorial Complutense, Madrid, 1993, p.131-132. Texte republié et augmenté in *Arte e Técnica em Heidegger*, op.cit., p.163-208 ; cfr *De Gestell a Ge-stell*, p.174-175.

Sur la «bizarrerie» qui consiste à entendre d'une manière très singulière des mots d'usage courant pour penser ce qu'il y a de plus élevé, voir les remarques de Heidegger, précisément à propos du *Ge-stell*, dans *La question de la technique* (FT, p.20-21/26-27). Sur l'entente de ce terme, voir également en particulier *Le dis-positif* (Gs, p.32-34/15-16), *Le péril* (Gf, p.62-67/36-39), *Le tournant* (Ke, p.68-70/309-311), *Le principe d'identité* (SI, p.42-45/267-270), ainsi que *Le séminaire de Zähringen* (VSem, p.390-392/478-480).

224 VSem, p.391/479.

rapport de la puissance rectrice n'apparaissant jamais, comme l'écrit Heidegger, «qu'en dernier lieu» ;<sup>225</sup> le penseur notant que cette compréhension n'était pas inconnue des Grecs, qui pouvaient considérer que «plus tôt une chose s'ouvre et exerce sa puissance, et plus tard elle se manifeste à nous autres hommes».<sup>226</sup> La science moderne en tant que « recherche » (« *Forschung* »), en effet, élabore le réel afin de le faire apparaître dans son objectivité, au travers de la détermination a priori de ce que Heidegger nomme « le plan » (« *Grundriß* »), à partir duquel est ouvert un secteur d'objectivité dans l'étant. Au travers de la méthode, qui commence avec l'hypothèse d'une loi, la science demande compte à l'étant quant à l'étendue de sa disponibilité pour la représentation, afin de s'en assurer en le suivant à la piste (traduction du verbe allemand «*Nachstellen*»). Dans cette interaction continue entre plan, méthode et organisation de la recherche, le réel est ainsi «provoqué», «interpellé», «mis en demeure» de se montrer comme d'avance «calculable» dans la représentation. «*Vor-stellen*», «représenter», «*Nach-stellen*», «suivre à la piste», «*Sicher-stellen*», «mettre en sûreté», pour n'en citer que trois, sont ainsi autant de modes du « *Stellen* » en tant que «mise au défi», qui vont apparaître pleinement avec la naissance, près de deux siècles après celle de la science moderne, de la technique moderne. Dans le déploiement de l'essence de la technique s'effectue ainsi le passage de l'objectivité à la «disponibilité» («*Bestellbarkeit*») comme mode de présence de l'étant : celui-ci devient le constamment disponible comme «fonds» («*Be-stand*»), moyennant le compte d'une commande. Si c'est la nature qui apparaît en premier lieu comme «fonds disponible», cela signifie que l'énergie qui est en elle va pouvoir être libérée, que ce qui est ainsi obtenu va pouvoir être transformé, le transformé être accumulé, l'accumulé à son tour réparti et le réparti à nouveau commué. Obtenir, transformer, accumuler, répartir, commuer, sont autant de modes propres à la « pro-vocation » («*heraus-fordern*») inhérente au dispositif, en vertu de laquelle l'étant apparaît donc en son être comme «fonds», c'est-à-dire comme «ce qui est commis («commettre» traduit ici «*Be-stellen*») à être sur-le-champ au lieu voulu, et à s'y trouver de telle façon qu'il puisse être commis à une commission ultérieure»<sup>227</sup> ; les caractères spécifiques du dévoilement provoquant apparaissent de cette façon comme la direction et l'assurance de direction, à partir de la mise en sécurité du fonds. Les objets à strictement parler disparaissant, laissent la place à des biens de consommation à disposition de tout consommateur, lequel est lui-même situé sur le marché devenu planétaire de la production et de la consommation, comme l'explique Heidegger dans le *Séminaire de Zähringen*.

«*Ge-stell*», ainsi est nommé «le rassemblement de cette interpellation (*Stellen*) qui requiert

---

225FT, p.23/30.

226Ibid.

227FT, p.17/23.

l'homme, c'est-à-dire qui le provoque à dévoiler le réel comme fonds dans le mode du "commettre" »; <sup>228</sup> rassemblement apparaissant ainsi, comme le note F.Fédier, en tant que «dispositif unitaire de la consommation, [comme] l'ensemble des mesures préalables par lesquelles tout est d'avance rendu disponible dans le cadre d'une mise en ordre. Ce qu'il faut bien comprendre, c'est que la *sommation* unitaire, globale et préalable rend absolument indispensable la mise en place de *dispositifs* – de telle sorte que si nous écoutons bien le mot de " consommation ", son préfixe *cum-* nous permet d'entendre tout ce qui est requis par l'attitude globale de sommation, l'ensemble d'exigences qu'elle implique nécessairement, et en particulier la mise en place de ce que nous avons nommé un dispositif unitaire ». <sup>229</sup> En ce sens, Irene Borges Duarte, à partir de cette entente de «*Gestell*» a proposé la traduction de «com-position technologique» («*com-posição tecnológica*»). Le «*Ge*» est ainsi rendu par le «*com*» issu du «*cum*» latin, en désignant donc la «*constitution d'un ensemble*»; cette traduction, comme celle qu'utilise parfois G.Guest, le «*Sy-stème*», met donc davantage l'accent sur le caractère unitaire de l'essence de la technique, et moins sur le caractère d'imposition et de contrôle propre à celui-ci, qui s'entend dans les termes d'«*arrondissement*» – traduction choisie par A.Préau – et de «dispositif» – traduction proposée par F.Fédier et Servanne Jollivet, ainsi que par H.France-Lanord avec la graphie «dis-positif». <sup>230</sup> Comme l'écrit Heidegger dans *Le dis-positif*, deuxième conférence du cycle *Regard dans ce qui est*, «*par la mise à disposition, l'imposition (das Bestellen) concerne, en sa présence même, tout ce qui est présent. L'imposition est tournée vers une unique chose, versus unum, à savoir : faire de la totalité une (das Eine Ganze) – l' "entière-té une" – de ce qui est présent un fonds de réserve. L'imposition est en soi "universelle" (universal). Elle rassemble en soi toutes les manières possibles d'en disposer ainsi que toutes les modalités de leur enchaînement. En visant à assurer de manière intégrale un fonds à la disponibilité de tout ce qui est présent, l'imposition s'est déjà en soi unifiée en tant que fonds* ». <sup>231</sup>

Au sein du déploiement du dis-positif, que Heidegger caractérise dans les *Apports à la philosophie* comme «*Machenschaft*», que l'on peut traduire par «*empire de la fabrication*», «*règne de la puissance efficiente*» ou «*machination*», l'être humain devient ainsi en son être non plus en

---

228Ibid., p.21/27.

229F.FÉDIER, *Regarder Voir*, op.cit., p.208.

230Sur la traduction proposée par Irene Borges Duarte, voir en particulier *La tesis heideggeriana acerca de la técnica*, op.cit., p.121-156 ; *Arte e Técnica*, op.cit., 163-208. Sur la traduction proposée par G.Guest, voir en particulier *Esquisse d'une phénoménologie comparée des catastrophes, L'Infini*, n°77, Paris, Gallimard, hiver 2002, p.3-40.

231Gs, p.31-32/15.

La compréhension du terme de «*Ganzheit*» dans l'harmonique de la pensée heideggérienne est décisive, et sa traduction par «*entière-té*» plutôt que par «*totalité*», est ici plus pertinente pour en restituer le sens. (Cfr F.FÉDIER, *Totalitarismo e nichilismo*, op.cit., p.218-219). En suivant en particulier la traduction d'*Être et Temps* d'E.Martineau, nous maintiendrons également dans ce travail la traduction de «*Ganzheit*» par «*totalité*», l'essentiel étant de garder en vue le phénomène lui-même tel qu'il est visé par Heidegger.

tant que tel «sujet» mais «travailleur», au sens où le «travail» est pensé comme la mise en ordre permanente du réel, au travers de son objectivation inconditionnée, mise en ordre par laquelle la subjectivité se met en sûreté en tant qu'elle est certaine d'elle-même. Dans la différence entre le « *Stellen* » tel que pouvaient le concevoir les Grecs dans leur entente du mot « *θέσις* » pensé dans son rapport à la « *φύσις* », et le « *Stellen* » propre à la science et à la technique modernes, peut ainsi se lire le déploiement de tout le destin de l'Occident et de sa métaphysique en tant qu'histoire de l'être – tout le déploiement, donc, en ses différentes mutations, de l'habitation dans l'histoire de l'Occident.

Afin de mieux saisir le phénomène de l'« objectivation inconditionnée », – pensée initialement par Descartes comme « *mathesis universalis* » – , ressortissant au dis-positif, en tant que « mise en ordre permanente du réel par laquelle la subjectivité se met en sûreté en tant qu'elle est certaine d'elle-même », il convient de reprendre plus en détail le premier des trois caractères principaux de l'essence de la science moderne en tant que « recherche » (« *Forschung* ») tels qu'ils sont décrits par Heidegger dans *L'époque des conceptions du monde* – à savoir l'élaboration du « plan » (« *Grundriß* ») ; les deux autres caractères étant la méthode et l'organisation de la recherche.<sup>232</sup>

### 2.3. *L'élaboration du réel en son objectivité : la mathématisation de la science et le langage mathématique*

À ce nouveau mode, inhérent à la transformation de l'essence de la vérité en tant que certitude de la représentation, par lequel la présence de ce qui est présent se rend manifeste, correspond la science moderne : elle est donc décrite par Heidegger, non tout d'abord comme un domaine où s'exerce l'activité spirituelle et créatrice de l'homme, mais «un mode, à vrai dire décisif, dans lequel tout ce qui est s'expose devant nous».<sup>233</sup> Le déploiement de la pensée de l'*Ereignis* a donc permis au penseur de réélaborer la compréhension de la science moderne exposée dans *Être et Temps* ; cette réélaboration apparaît pour la première fois thématiquement dans le cours du semestre d'hiver 1935-1936, publié en 1962 sous le titre de *Die Frage nach dem Ding – La*

---

<sup>232</sup>Nous ne développerons pas ici l'analyse de ces deux derniers caractères. Voir à ce sujet notre article *La question de la science moderne chez Heidegger*, in *Hiatus*, n°4, Bruxelles, juin-décembre 2008, p.189-222.

<sup>233</sup>WB, p.39/49.

*question de la chose*.<sup>234</sup> Que signifie alors la «mathématisation» de la science, s'il s'agit bien là du caractère propre – et qui la distingue donc essentiellement de la science grecque et de la science médiévale – de la science moderne telle qu'elle prend son essor avec Galilée et Newton ? Et en quoi cette spécificité implique-t-elle une modification du rapport de l'être humain au langage ? Il nous faut donc, pour répondre à ces questions, analyser le mode de procéder de la physique mathématique, puisque c'est avec elle que la révolution scientifique moderne a commencé.

Cette science vise, comme Heidegger le met en évidence notamment dans *L'époque des conceptions du monde* (texte datant de 1938), la connaissance de la nature en tant que corporéité matérielle, puisque la corporéité se montre dans tous les phénomènes naturels. Or, le corporel y est compris comme une espèce particulière d'ensemble de mouvements des objets élémentaires. Dans la physique classique, ceux-ci et leurs rapports sont représentés comme mécanique géométrique du point. La nature y est donc déterminée comme «ensemble cohérent, fermé sur lui-même, des mouvements spatio-temporels de différents centres de gravité».<sup>235</sup> Ce qui veut dire que tout phénomène, pour seulement apparaître comme phénomène, doit s'inscrire dans cette détermination préalable, à savoir comme grandeur spatio-temporelle de mouvement. Tout phénomène nouveau sera travaillé afin de pouvoir s'encadrer dans ce déjà-préétabli, ce qui peut toutefois conduire le physicien à remettre ce dernier en question. Ainsi, il y a bien eu une évolution fondamentale entre la physique classique et la physique atomique. Dans cette dernière, les objets élémentaires et leurs rapports sont représentés non plus comme mécanique géométrique du point, mais comme «noyau» et «champ» ; et alors que pour la physique classique, tout état de mouvement des corps est à tout moment précalculable de façon totale et non équivoque, pour la physique atomique, il ne peut l'être, pour des raisons de principe, qu'en mode statistique. La prédétermination du corporel comme ensemble de mouvements des objets élémentaires est maintenue dans cette physique contemporaine, n'invalidant par conséquent pas la physique classique, mais en limitant seulement le domaine de validité. Ce qui demeure identique d'une physique à l'autre apparaît ainsi être l'élaboration d'un «plan» («*Grundriß*») a priori à partir duquel la nature comme domaine de l'étant est interrogée, ce plan se maintenant même dans la physique contemporaine où pourtant l'«objet» en tant que tel disparaît, et où la représentation échappe par conséquent à toute intuition.<sup>236</sup>

---

234Cfr *Qu'est-ce qu'une chose ?*, dans la traduction de J.Reboul et J.Taminiaux.

Ce point est développé en particulier in E.RIGAL, *La question de la science dans Die Frage nach dem Ding*, in *Heidegger et les sciences*, sous la direction de M.de Bestegui et F.Dastur, Noesis n° 9, Paris, Vrin, Hiver 2005, p.67-84. Ce numéro de la revue *Noesis* prend en vue la situation générale de la question de la science, avant et après la *Kehre*, dans la pensée heideggérienne, ainsi que le rapport établi par celle-ci avec les mathématiques, la physique et la biologie. 235ZW, p.78/72.

236Sur cette évolution de la physique au sein de laquelle l'«objet» disparaît, on lira les aperçus qu'en donne Heidegger

Cette élaboration est le processus fondamental de la science moderne en tant que «recherche» («*Forschung*»), c'est-à-dire en tant qu'élaboration du réel en son objectité, rendue possible à partir du moment où l'étant se manifeste en sa vérité comme être-représenté. C'est par cette élaboration, en tant que pré-détermination de l'être de l'étant interrogé, que l'investigation s'installe dans un domaine de l'étant, ceci valant pour les sciences de la nature comme pour les sciences humaines. En ce sens si la physique est mathématique, ce n'est pas d'abord parce qu'elle opère avec les mathématiques entendues comme opérations réalisées sur des nombres. Elle est mathématique au sens où elle est déterminée par le mathématique, au sens où les Grecs parlaient des «*μαθήματα*», comme de ce qui est par avance connu par l'homme lorsqu'il entre en relation avec l'étant (le nombre étant un cas particulier des «*μαθήματα*»). Par conséquent, ce n'est pas seulement la physique, mais toute science moderne qui est mathématique en cette acception essentielle, puisque c'est à partir d'un déjà connu – le plan –, que l'étant est appréhendé. En ce sens également, comme nous l'avons déjà indiqué, Heidegger peut affirmer que toute objectivation du réel est un «calcul», parce qu'elle compte avec l'étant, elle le prend en considération, compte sur lui, le place dans une expectative. La science moderne comme recherche est donc aussi essentiellement déterminée par le «but» (*Zweck*), entendu en son sens rigoureux comme «raison déterminante préalablement déterminée d'un comportement et d'une démarche»<sup>237</sup>. Si l'on prend le cas de l'histoire comme science humaine, il s'agit bien aussi d'une science moderne, d'une recherche, puisque le passé est fixé en tant qu'objet, qui pourra être interrogé en tant qu'enchaînement explicable d'effets se déroulant dans le temps. Le caractère de la rigueur propre à l'histoire est toutefois essentiellement différent de celui propre à la physique, ou aux sciences de la nature en général. Ce caractère dépend du plan de chaque science. La rigueur de la physique est l'exactitude, puisque tout phénomène y est déterminé comme grandeur spatio-temporelle de mouvement ; c'est donc pour cette raison qu'elle est contrainte, indique Heidegger, de calculer avec exactitude en recourant aux mathématiques.<sup>238</sup> L'histoire, comme d'ailleurs toute science dont l'objet est le vivant, n'est pas exacte, mais n'en est pas pour autant, au sens strict, moins rigoureuse.<sup>239</sup>

---

en particulier dans *La question de la technique* (FT, p.23-24/p.30-31) et dans *Science et méditation* (WB, p.55/68-69).

237WB, p.51/64.

238ZW, p.79/72-73.

239Cfr en particulier sur ce point, SZ, §32, p.153[204]/124, où Heidegger note : « La mathématique n'est pas plus rigoureuse que l'histoire, elle est seulement plus étroite quant à la sphère des fondements existentiels dont elle relève ».

À cet égard, H. Atlan précise, dans *À tort et à raison. Intercritique de la science et du mythe*, que dans la fabrication des langages formels logico-mathématiques, « toute ambiguïté de sens est éliminée, tout se passe comme si la

La «mathématisation» de la science ne signifie donc pas en son sens essentiel, mis ici en évidence par Heidegger, l'utilisation du langage mathématique par les sciences de la nature et par la physique en particulier. Néanmoins, entendue en ce sens essentiel, elle implique bien, comme l'indique la réflexion citée de G.Hottois, en un sens qu'il convient toutefois de préciser, même quand il s'agit de sciences ne recourant pas aux mathématiques – comme c'est le cas, d'une manière générale, des sciences humaines –, d'une «rupture radicale de l'être-au-monde-par-le-langage». Là où le réel se manifeste en tant qu'«objet», l'être-au-monde du «sujet» y faisant face *dans la transparence* est en effet *refermé*, c'est-à-dire *déraciné*. La question essentielle ne touchant pas ici au procès de la connaissance en tant que tel, mais à la compréhension de la vérité en tant qu'elle est déterminée par le savoir et la certitude. Ce phénomène lui-même du déracinement n'apparaissant en son être qu'au terme du plein déploiement de l'essence de la métaphysique moderne qu'est l'essence de la technique moderne, le dis-positif. Ce n'est donc qu'avec la seconde élaboration de la question de l'être, – et la mise au jour de l'accomplissement planétaire du nihilisme –, que ces analyses d'*Être et Temps* relatives à la compréhension d'être déracinée du *Dasein* apparaîtront pleinement dans la visée qui est la leur : reposer, en une circularité originellement herméneutique, la question tombée dans l'oubli, du sens de « être ».

La compréhension théorique de l'étant en tant que «sous-la-main» («*vorhandene*») est ainsi pensée dans l'oeuvre de 1927 comme modification de son entente pré-théorique, plus originaire, en tant qu'«à-portée-de-la-main» («*zuhandene*») ; à ce titre, la projection du plan y est déjà déterminée comme le processus fondamental de la science «mathématique» (au sens essentiel) : par l'élaboration conceptuelle de la compréhension directrice d'être de l'étant ainsi ouvert, sont également déterminés, écrit Heidegger, « les fils conducteurs des méthodes, la structure de la

---

réduction à une signification unique et sans ambiguïté – celle de la proposition formalisée permettant d'appliquer ensuite éventuellement un critère de décision vrai/faux non équivoque dans sa projection sur une situation concrète donnée – devait passer par l'élimination du monde de significations dans le processus de formation des formules, et tant qu'on reste au niveau, abstrait, de cette formation ». N'ont donc de sens « que les relations permettant d'écrire des propositions qui les contiennent telles que égalités, inégalités, affirmation d'existence ou d'inexistence, etc. Ces relations elles-mêmes ne sont que des règles de formation de ces propositions à partir de quelques propositions initiales qui, appuyées sur les principes d'identité et de non-contradiction, constituent l'axiomatique du langage considéré ». (H.ATLAN, *À tort et à raison. Inter-critique de la science et du mythe*, Paris, Seuil, 1986, 276-277).

Dans la perspective de la compréhension du phénomène de la « croyance instituante » dans les sciences de la nature et les mathématiques, voir en particulier F.PIEROBON, *La résistance au changement vient de nos représentations*, in R.de BORCHGRAVE et M.DARMAS (sous la direction de), *Philosopher sur le changement dans la vie professionnelle*, Bruxelles, Le Cri/ Philosophie&Management, 2007, p.92-122. Du même auteur, voir également *Système et représentation – la déduction transcendantale des catégories dans la Critique de la raison pure*, Grenoble, Millon (coll.Krisis), 1993, ainsi que *Kant et les mathématiques*, Paris, Vrin (coll.Bibliothèque d'histoire de la philosophie), 2003. Sur la « croyance instituante », cfr Chapitre 4, §11., 2. L'« institution » de la société comme « constitution » et « com-position » d'une image totale du monde.

conceptualité, la possibilité spécifique de vérité et de certitude, le type de fondation et de preuve, le mode d'obligation et le type de communication» ; le tout de ces moments constituant «le concept existentiel plein de la science».<sup>240</sup> Or si Heidegger peut écrire après les *Apports à la philosophie* que la compréhension d'être déracinée du *Dasein*, c'est-à-dire ouverte à partir de l'étant, nomme «l'oubli de la vérité de l'être au profit d'une invasion de l'étant non pensé dans son essence (*das Vergessen der Wahrheit des Seins zugunsten des Andrangs des im Wesen unbedachten Seienden*) » en tant qu'«emprise de la subjectivité»<sup>241</sup>, le déracinement lui-même peut alors être pensé comme «[procédant] de l'esprit de l'époque en laquelle notre naissance nous a fixés».<sup>242</sup> Et c'est donc toujours, en vertu de la circularité herméneutique du comprendre, «en lui et à partir de lui»<sup>243</sup> que peut être ouverte une compréhension d'être plus originaire, en tant que «veille sur la vérité de l'être», qui est «habitation» en celle-ci. Ce rapport entre «propriété» et «impropriété» de la compréhension d'être sera plus tard nommé, à partir d'une entente déjà formulée dans la conférence *De l'essence de la vérité*, par le terme de «péril», trait d'être propre à «tout destin de dévoilement comme tel (...) dans chacun de ses modes» ;<sup>244</sup> le dis-positif apparaissant à cette lumière, parce qu'il n'apparaît pas lui-même comme un mode de dévoilement, en tant qu'«extrême péril». Si ce n'est donc pas de l'utilisation du langage mathématique que relève, non pas tant la «rupture» que la «fermeture» de l'être-au-monde ouvert dans le «parler», pour reprendre ici les termes d'*Être et Temps*, il n'en demeure pas moins que cette utilisation par les sciences dites «exactes» a eu un impact décisif sur le rapport de l'être humain au langage au cours de la modernité, puis de l'«hypermodernité» qu'est l'époque de la technique. Cet impact a été décisif parce que, d'une part, quand la vérité est comprise comme certitude de la représentation, l'exactitude apparaît comme le degré le plus élevé de la vérité, la science mathématique et la physique jouissant ainsi d'une prééminence parmi les autres sciences et le recours aux mathématiques apparaissant jusque dans les sciences humaines, et en particulier aujourd'hui en droit et en économie, comme accroissant la légitimité de ces savoirs en tant que «scientifiques» ; le langage mathématique a ainsi joué un rôle d'«étalon» de scientificité. Son utilisation a eu d'autre part un impact décisif parce que c'est dans ce langage qu'a pu se déployer la «langue technique» dans son traitement informatique qui, comme on l'analysera, a rendu possible le phénomène de la «mondialisation» tel que nous le connaissons aujourd'hui, déterminant à présent l'existence de l'ensemble des êtres humains habitant la terre.<sup>245</sup> La progressive mise en place, au

---

240SZ, p.363[480]/251.

241BH, p.332 et 318/90 et 74.

242Gl,p.522/139.

243SZ, p.169[225]/134.

244FT, p.27/35.

245Sur le recours aux mathématiques dans le droit contemporain, dans l'horizon du projet « cybernétique » du monde propre à la « mondialisation », cfr A.SUPIOT, *Maîtriser les techniques : la technique de l'interdit*, in *Homo juridicus. Essai sur la fonction anthropologique du droit*, Paris, Seuil (coll.Points), 2005, p.179-222, ainsi que *La*

cours des Temps Modernes, du « dispositif unitaire de la consommation » en tant que « *Ge-stell* » modifiant l'« habitation » humaine, n'est néanmoins pas déterminée uniquement, aux yeux de Heidegger par la naissance de la science et de la technique modernes ; trois autres phénomènes tout aussi essentiels l'ont accompagnée, configurant ainsi l'« accomplissement planétaire du nihilisme » : le « dépouillement des dieux » (« *Entgötterung* »), l'entrée de l'art dans l'horizon de l'Esthétique et celui de la compréhension et de l'accomplissement de l'activité humaine comme « réalisation des valeurs suprêmes par la culture des biens suprêmes de l'homme ». Nous reprendrons donc, afin de mieux cerner le phénomène du « nihilisme » en son être, ces cinq phénomènes déterminant dans le déploiement de la « technique planétaire ».

## §8. Technique et nihilisme

### 1. La technique et le Rien : la question de l'unité de la science et la « fin de la philosophie »

Les cinq phénomènes essentiels des Temps Modernes, tous rendus possibles par cette mutation de l'essence de la vérité comprise désormais comme certitude de la représentation, sont donc aux yeux du penseur : le phénomène de l'« *Entgötterung* », – interprétation heideggérienne de ce qui est plus généralement pensé comme « sécularisation » –, terme traduit par W.Brokmeier comme le « dépouillement des dieux »,<sup>246</sup> en tant que processus à double face par lequel, d'une part, l'image conçue ou la conception du monde (*Weltbild*) se christianise, en ce que le fondement de celle-ci – la pensée comme représentation – est posé comme infini, absolu et inconditionnel, et en vertu duquel, d'autre part, l'idéal de la vie chrétienne se transforme en vision du monde (la vision chrétienne du monde), transformation par laquelle le christianisme peut s'accommoder aux Temps Nouveaux ;<sup>247</sup> ceux de la science et la technique modernes ; l'entrée de l'art dans l'horizon de l'Esthétique, l'art devenant alors objet de l'expérience vécue et passant pour une expression de la vie humaine ; enfin, la compréhension et l'accomplissement de l'activité humaine en tant que

---

*gouvernance par les nombres. Cours au Collège de France 2012-2014*, Paris, Fayard (Coll.Poids et mesures du monde), 2015.

246 ZW, p.76/70.

247Cfr Ibid. Pour une critique de cette compréhension de l'histoire du christianisme en sa constitution onto-théologique, voir en particulier *Philosophie et onto-théologie*, in P.CAPELLE, *Philosophie et théologie dans la pensée de Martin Heidegger*, op.cit., p.53-100, et en particulier §6. *Objections*, p.87-100.

civilisation, c'est-à-dire comme la «réalisation des valeurs suprêmes par la culture des biens suprêmes de l'homme»,<sup>248</sup> la civilisation en tant que culture ayant à se cultiver elle-même à son tour, et à devenir une «politique des problèmes culturels».<sup>249</sup>

En ayant en vue les cinq phénomènes essentiels des Temps Modernes tels que Heidegger les met en évidence dans *L'époque des conceptions du monde*, le dispositif peut apparaître – en tant que « dispositif unitaire », « totalitaire », de la consommation – comme la réunion de tous les domaines de l'étant, qui forment ce que le penseur nomme «l'équipement» («*die Rüstung*») du tout de l'étant : non seulement la nature objectivée, mais aussi la culture maintenue en mouvement, la politique dirigée, les idéaux surhaussés.<sup>250</sup> S'assurant, au cours d'un processus séculaire, de la totalité du réel, la subjectivité se met en sûreté en tant qu'elle est certaine d'elle-même et se maintient en action comme étant elle-même le «sujet» de toute chose. Peu à peu, «l'homme, voué à l'affairement de la "fabrication", écrit G.Guest, se convainc que tout au monde peut "être fait", peut être "produit", "fabriqué" et "usiné" par lui, que rien ne doit plus résister à l'efficace de ses entreprises et de la "gestion" qu'il en fait. Tout "problème" ou "obstacle" doit en être "résolu" – et éventuellement "écarté" : il y aura toujours finalement à tout ... une "solution" » – «avec tout ce que ce vocable, ajoute l'auteur, peut sous-entendre de redoutable».<sup>251</sup> Si néanmoins le «vide» de l'être – son absence en tant que Rien d'étant – n'est plus atteint par aucune expérience humaine, et qu'il ne peut jamais être comblé par la plénitude de l'étant, il ne reste à la volonté humaine posée par le dispositif comme volonté de volonté qu'à organiser sans cesse l'étant, à travers son objectivation totale et inconditionnée ; en d'autres termes, le rapport à l'Inutile disparaissant, une seule loi ne peut plus que s'imposer : «qu'il n'y a d'utile que l'utile puisqu'il est le plus utile».<sup>252</sup> Cette mise en ordre permanente n'ayant d'autre fin que la mise en sûreté de la subjectivité, celle-ci pose une action qui est nécessairement sans but, et comme telle jamais satisfaite. Le déracinement de l'être humain à l'époque de la technique en tant qu'il ressortit à l'«invasion (*Andrang*) de l'étant non pensé en son essence», – pensé dans *Être et Temps* comme « tourbillon » (« *Wirbel* ») –<sup>253</sup>, apparaît ainsi compris comme « *Machenschaft* » en tant que processus, comme le note J.Taminiaux, « *total, répétitif, sans but, circulaire et effréné* ».<sup>254</sup> «Le dispositif, écrit Heidegger dans la seconde conférence du cycle *Regard dans ce qui est*, est ce qui rassemble l'imposition, en soi circulaire, de

---

248ZW, p.75-76/70.

249Ibid.

250Cf UM, p.78/92.

251G.GUEST, *L'aitrée de l'Être – ce dont il s'y agit*, op.cit., p.450.

252AbG, p.236/63.

253SZ,p.178[237]/139.

254J.TAMINIAUX, *L'essence vraie de la technique*, op.cit., p.273/274. Nous soulignons.

ce qui est disponible. Il est en soi le mouvement par lequel l'imposition, en son mouvement d'accumulation, met en circulation et en action ce qui est disponible en vue de l'imposer. Le dispositif dispose ainsi tout en vue de l'uniformiser en le rendant disponible, de telle sorte qu'il soit redispôsé en permanence sous une forme identique, à savoir ramené à ce qui, en sa disponibilité, est uniforme». <sup>255</sup> Et c'est dans le déploiement de ce processus qu'apparaît la cybernétique (du grec « κυβερνήτης », « celui qui tient les commandes »), c'est-à-dire le développement sous sa forme la plus accomplie de ce que Nietzsche nommait «la victoire de la méthode scientifique sur la science», par laquelle l'«autoproduction» de l'homme se déploie. <sup>256</sup> Dans l'après-guerre, la cybernétique apparaît comme nouvelle science capable d'unifier toutes les sciences, l'unité ici à l'œuvre n'étant néanmoins plus celle d'un fondement, mais étant comprise comme rapport de coordination permettant le plein déploiement de l'opérativité de chacune d'entre elles ; comme l'analyse le penseur dans *L'affaire de la pensée* le concept même de vérité n'est plus, dans cet horizon, fonction que de la pure opérativité des modèles développés par la recherche scientifique. <sup>257</sup> Toute consistance ontologique étant déniée à ces modèles, la quête même du fondement peut être abandonnée, et la philosophie par conséquent être déclarée «superflue». <sup>258</sup> Elle même se décomposant («*sich auflösen*») en différentes sciences indépendantes, que sont «la logistique, la sémantique, la psychologie, la sociologie, l'anthropologie culturelle, la politologie, la poétologie, la technologie», Heidegger peut écrire au cours des années soixante que c'est alors la cybernétique qui prend sa place, en tant que science unifiant les différentes sciences non plus en tant que leur fondement, mais en tant précisément que ce qui assure en les coordonnant leur opérativité. <sup>259</sup> L'affirmation encore parfois avancée, selon laquelle «la philosophie irait cahin-caha à la traîne des

---

255Gs, p.33-34/16.

256 Cette réflexion de Nietzsche est citée par Heidegger dans *La provenance de l'art et la destination de la pensée* (HKBD, p.371). L'aphorisme complet est le suivant : «Ce n'est pas la victoire de la science qui caractérise notre XIXe siècle, mais la victoire de la méthode scientifique sur la science» (*Volonté de Puissance*, n.466).

257 ZFBD, p.8sq/16sq.

Ce texte, publié en 1984, est la version augmentée d'un discours que Heidegger prononça en 1965 à l'occasion d'une cérémonie en l'honneur de L.Binswanger.

258 Ibid.

259 ID., p.7/15.

La «décomposition» – «*Auflösung*» – de la philosophie doit donc ici être comprise, comme le précise le traducteur, A.Schild, littéralement comme une dé-composition, à savoir comme «une séparation en éléments distincts». Cette traduction ne laisse toutefois pas entendre, indique l'auteur, tout ce que dit le terme allemand : l'*Auflösung* de la philosophie en sciences indépendantes «libère» en effet ces dernières au sens où elle les délie (*löst*) voire les déchaîne (*loslöst*) ; le terme d'*Auflösung* faisant d'autre part ressortir, de par sa consonnance avec celui d'*Ablösung*, l'identité du processus par lequel la philosophie se décompose en sciences indépendantes, et est relayée (*abgelöst*) – verbe signifiant qu'elle est libérée au sens de congédiée – par la cybernétique (A.SCHILD, *Notes du traducteur*, in *L'affaire de la pensée [Pour aborder la question de sa détermination]*, p.38).

Concernant cette dernière et les travaux de son co-fondateur N.Wiener, voir en particulier, outre la conférence d'Athènes et *L'affaire de la pensée*, ainsi que l'indique Ingeborg Schüßler (Cfr *Le langage comme «fonds disponible»*, op.cit., p.34) le séminaire sur Héraclite donné conjointement avec E.Fink (HkSem, p.24/22sq.), la conférence *Langue de tradition et langue technique* (USTS, p.25/41sq.) ainsi que *La fin de la philosophie et la tâche de la pensée* (EPAD, p.63-65/284-286).

sciences – et l'on veut parler des sciences de la nature –, a [ainsi], écrit Heidegger, perdu son sens».<sup>260</sup> À partir de ce moment, le fondement de l'étant en totalité qu'est l'être humain dans son interprétation moderne peut être absorbé dans la pure disponibilité et fabricabilité de l'étant compris comme «fonds disponible», ouvrant cette possibilité jusqu'alors inédite : la fabrication de l'humain. Arrivée à ce point, la question de l'être, c'est-à-dire de la vérité, en d'autres termes la question directrice de la philosophie, ne peut plus être posée à la manière de la philosophie : la pensée qui la réélabore – et ici se situe l'écart entre Husserl et Heidegger – n'est alors plus pensée du fondement telle que l'a élaborée la métaphysique depuis Platon ; au sein du plein déploiement du dis-positif, la «tâche de la pensée» («*die Ausgabe des Denkens*») est alors comprise par Heidegger comme la prise en garde de la vérité en tant qu'*ἀ-λήθεια*, c'est-à-dire comme prise en garde de l'abritement en retrait par lequel l'être se retient et ainsi sauvegarde ce qui lui est propre.

## 2. Autoproduction biologique et autoproduction sociale de l'homme

La «méthode» ne désigne pas, dans l'aphorisme de Nietzsche, l'instrument par lequel la science procède en tant que recherche, mais bien le projet – en termes cartésiens, la « *mathesis universalis* » – déterminé par le dis-positif, auquel les sciences particulières sont soumises dans leur démarche, et qui établit d'avance ce en quoi le réel peut être soumis à l'investigation : ce projet consiste dans le fait «que soit en général soumis au calcul tout ce qui est accessible à l'expérimentation et contrôlable par elle», et apparaît en ce sens comme «la provocation victorieuse lancée au monde pour qu'il soit en général à la pleine disposition de l'homme».<sup>261</sup> Or ce que met en évidence Heidegger, est que la cybernétique, en tant que science capable d'unifier toutes les sciences, rend possible l'abolition de la différence entre les machines automatiques et les êtres vivants, le monde de l'inanimé et de l'animé étant soumis à un calcul généralement équivalent, et en ce sens *universel*. Le caractère fondamental du monde que projette la cybernétique est en effet la circularité de la régulation sur laquelle repose la possibilité de l'autorégulation, au sens de l'automatisation d'un système moteur ; c'est en tant qu'échange réciproque des informations qu'est ainsi pensée dans la perspective cybernétique la relation sujet-objet, en tant que circuit de régulation le plus large.<sup>262</sup> Or, au sein de celui-ci l'homme a sa place assignée : le fondement d'une

<sup>260</sup>ID., p.8/16.

<sup>261</sup>HKBD, p.371-372.

<sup>262</sup>Comme l'écrit J.Ladrière, « la leçon de la cybernétique, c'est que l'aspect intuitif peut être progressivement éliminé au profit du seul aspect opératif. Plus les machines remplaceront l'action humaine, plus celle-ci sera amenée à se redéfinir en fonction des machines. L'homme devra s'adapter à la machine ou périr, comme hier il devait s'adapter à la nature ou périr. Par ailleurs, comme les machines calculatrices paraissent imiter les opérations de la pensée, on en

anthropologie scientifique est trouvé par la science cybernétique là où l'exigence fondamentale de la méthode peut être satisfaite de la façon la plus sûre dans l'expérimentation, à savoir, dans ces sciences que sont la biochimie et la biophysique.

A déjà en effet été découvert au cours des années soixante, dans le code génétique des cellules reproductrices, le plan de la vie, en tant que programmation inscrite et stockée dans les gènes. Et sur la connaissance de ce plan, note Heidegger, se fonde la perspective assurée de pouvoir obtenir une prise sur la production et la sélection de l'homme par la technique scientifique. Là où tout apparaît comme pouvant être fait, produit, fabriqué par l'homme, celui-ci apparaît lui-même comme ressortissant à cette modalité de dévoilement. Ceci signifiant qu'au sein du dis-positif, l'être humain devenu «travailleur» se manifeste simultanément comme «fonds disponible», dont les traits ontologiques principaux sont, comme le met en évidence Heidegger dans *Le dis-positif*, l'uniformité, l'identité, la remplaçabilité et l'interchangeabilité.<sup>263</sup> Heidegger peut noter que l'uniformité complète de toutes les choses humaines de la terre sous la domination de la subjectivité faisait ressortir «le non-sens d'une action humaine posée comme absolue»<sup>264</sup> ; à propos de la possibilité de la fabrication technique de l'homme, il ajoute : «parfois on dirait que l'humanité moderne fonce vers ce but : *que l'homme se produise lui-même techniquement* ; que cela réussisse, et l'homme se sera fait lui-même, c'est-à-dire *son être en tant que subjectivité*, sauter en l'air – en l'air où ne vaut plus, comme sens, que l'absolue absence de sens, et où maintenir cette validité paraît être la "domination" de l'homme sur la terre».<sup>265</sup> Pour décrire cette situation présente de mainmise de l'être humain sur ce qui est, Heidegger parle d'une «autoproduction» de l'homme et de la société, qui est le présupposé de son autoproduction biologique. Et avance ainsi soutenir, « ou plutôt présumer, que l'autoproduction de l'homme produit le péril de son auto-destruction ».<sup>266</sup>

---

vient à s'interroger sur ce qui fait la spécificité de celle-ci. Pourtant, la cybernétique ne nous conduit pas du tout à assimiler l'homme à la machine ; mais elle entraîne une réorganisation du champ de l'action. Grâce aux systèmes cybernétiques, qui ne font que prolonger ses propres systèmes internes de régulation, l'homme est amené à insérer son action dans une totalité plus complexe ; il devient ainsi capable d'ajuster son comportement d'une manière plus fine à des situations plus compliquées. L'avènement de la cybernétique a donc pour signification d'accroître la maîtrise de l'homme sur son comportement ». (J.LADRIÈRE, *Signification de la cybernétique* (1969), in *Encyclopaedia Universalis*, vol.6, Paris, Encyclopaedia Universalis France S.A., 1996, p.1000).

Sur la cybernétique, voir également F.NICOLAS, *Cybernétique*, in *Le dictionnaire Martin Heidegger*, op.cit., p.300.

263Cfr Gs, p.36-37/18. Cfr «Bestandstück», in H.FRANCE-LANORD, *Notes du traducteur*, in *Le péril*, p.46sq.

264UM, p.97/115.

265PA, p.257/512. Cité et commenté in Z.LOPARIC, *Origem em Heidegger e Winnicott*, in *A Morte e a Origem*, op.cit., p.102-103.

Voir également, sur cette question, A.FRANCO de SÁ, *Da Morte à Origem : Heidegger e os vindouros*, in *A Morte e a Origem*, op.cit., p.49-62, ainsi que, du même auteur, *A abordagem fenomenológica de Heidegger ao conceito de vida e o começo da biopolítica*, in *A filosofia transcendental e a sua crítica. Idealismo-fenomenologia-hermenêutica*, coordenação D.Ferrer & L.Utteich, Imprensa da Universidade de Coimbra, Coimbra, 2015, p.305-322.

266Vsem, p.387/475.

Pour une approche de la situation actuelle de la techno-science et des nouvelles possibilités qu'elle a ouvertes,

L'autoproduction biologique suppose en effet que l'homme soit déterminé comme être social où «société » veut dire «société industrielle». Celle-ci ne représente en aucune façon un dépassement – de par son caractère collectif – de la subjectivité, mais porte au contraire cette dernière à son élévation la plus extrême. «L'égoïté est présente et agissante, peut ainsi noter Heidegger, là même où le moi individuel ne se met pas en avant, où il s'efface au contraire et où prédominent la société et les autres formes collectives. Là aussi, et là précisément, règne sans partage l'"égoïsme", qu'il faut penser dans son rapport à la métaphysique et qui n'a rien à voir avec un "solipsisme" naïf».<sup>267</sup> Au sein de la subjectivité, l'homme ne s'en remet qu'à soi-même et aux domaines, par lui érigés en institutions, de son monde vécu ; il s'agit donc, comme le penseur le dira dans le *Séminaire de Zähringen*, d'une production sociale, au sens pensé par le marxisme, de la société, la société se produisant elle-même, et d'une autoproduction de l'homme comme être social. Ainsi peut s'étendre «l'apparence que tout ce que l'on rencontre ne subsiste qu'en tant qu'il est le fait de l'homme. Cette apparence nourrit à son tour une dernière illusion : il nous semble que partout l'homme ne rencontre plus que lui-même».<sup>268</sup> Or c'est au sein de cette autoproduction de l'homme que la compréhension du langage comme «donner des signes», où le «signe» est entendu comme «ce qui désigne» va être menée, à travers ce que J.T.Desanti nomme la «révolution informatique», jusqu'à son point le plus extrême.

## §9. La langue technique, la révolution informatique et le virtuel

Au sein du dis-positif, le langage est mis au défi de répondre en tous sens «à la mise en disponibilité de ce qui est» ; ainsi mise en position, écrit Heidegger, la parole devient «information».<sup>269</sup> Là où le langage est compris comme instrument d'information, le mot de la parole en tant que « signe » (« *Zeichen* ») devient message et renseignement au sujet d'une chose qui elle-

---

notamment par le biais des nanotechnologies, voir notamment B.BENSAUDE-VINCENT, *Les vertiges de la technoscience. Façonner le monde atome par atome*, Éditions La Découverte (coll.Sciences et société), Paris, 2009. Voir également les réflexions d'E.Klein in *Allons-nous liquider la science ? Galilée et les Indiens*, Flammarion (Coll.Champs Sciences), (2008) 2013, en particulier le chapitre VI : *L'esprit de la science survivra-t-il à la technoscience ?*, p.77-90.

267UM, p.85/99.

268FT, p.28/36.

269WeS, p.252/252 ; SGr, p.182/260 ; USTS, p.22/35 ; Hb, p.148/62.

même ne se montre pas, ce qui n'est possible que si ce que le signe doit à chaque fois signifier est d'avance convenu. Dans sa conférence *Langue de tradition et langue technique*, Heidegger recourt, pour faire comprendre le fonctionnement de la langue technique de la façon la plus simple, à l'exemple des signaux morses, où chaque signe particulier ne peut avoir chaque fois qu'une des deux formes, point ou trait, la série de signes pouvant ainsi être reconduite à une série de décisions «oui-non»<sup>270</sup>. Or c'est à travers son traitement machiné – de manière informatique par les ordinateurs – que la langue du dis-positif va pouvoir se déployer pleinement dans son essence technique, c'est-à-dire comme «information». L'ordinateur est ainsi commis à la production de telles séries de signes, où chaque signe est défini de façon univoque et où chaque ensemble de signes doit signifier de façon univoque un énoncé déterminé. La forme abstraite de l'écriture – unique caractère de la langue subsistant dans l'«information» – est transcrite dans les formules d'une algèbre logique, l'univocité des signes et des formules, tout en couvrant la latitude d'information la plus vaste possible, rendant possible une communication à la fois certaine et rapide. Le genre et le style de la langue sont ainsi déterminés d'après les possibilités techniques de la production formelle de signes, note Heidegger, production qui consiste «à exécuter une suite continue de décisions oui-non avec la plus grande rapidité possible».<sup>271</sup> Et c'est sur le type de construction et de fonctionnement de la machine qu'est déterminée la nature des programmes servant d'entrée pour l'ordinateur, entrées avec lesquelles celui-ci est «alimenté». Ce sont donc «les possibilités techniques de la machine qui prescrivent, écrit Heidegger, comment la langue peut et doit encore être langue».<sup>272</sup>

Comme le développe Ingeborg Schüßler, c'est dans et par le langage mathématique – celui de l'algèbre au sens large – que l'interprétation de la nature par la science «mathématique» comme fonds d'énergie disponible est rendue possible.<sup>273</sup> Or ce langage mathématique, où est conservée cette interprétation, exige lui-même, pour se déployer dans son essence technique propre, d'être reformulé en systèmes binaires, afin d'être traitable par les machines électroniques. L'«informatique» (au sens strict comprise comme «*computerscience*») est la science prenant en charge cette conversion technique, tandis que la «théorie de l'information» prend elle-même en charge cette dernière, afin de l'assurer de manière méthodique. Et la science fondamentale de la

---

270USTS, p.25/38sq.

Cette conférence fut prononcée en 1962 devant un public d'ingénieurs, lors d'une session pour les enseignants des écoles professionnelles à l'Académie d'État pour la formation continue à Combourg (*Swäbisch Hall*) ; c'est sur l'incitation et par le concours de Jörg Heidegger, fils de Heidegger, enseignant comme ingénieur diplômé dans une école professionnelle, qu'elle fut réalisée. (Note de l'éditeur Hermann Heidegger, p.30/47).

271USTS, p.24/39.

272Ibid.

273Pour l'ensemble de cette analyse, voir *Le langage comme fonds disponible*, in I.SCHÜSSLER, *Le langage comme «fonds disponible» (Bestand) et comme «événement-appropriement» (Ereignis) selon Martin Heidegger*, op.cit., p.337-341.

«théorie de l'information» apparaît comme la cybernétique, en tant qu'elle rend possible la planification méthodique de l'autodirection et de l'autorégulation machinées de la convocation des fonds d'information. Ainsi pris en charge, le langage comme fonds disponible devient universellement communicable, ce qui est rendu à son tour effectivement possible par une autre convocation machinée, celle de la «télécommunication machinée», se déployant par la mise en place d'un réseau de centres de stockage et de distribution s'étendant sur toute la terre et dans l'espace interstellaire. C'est donc en dernière analyse par la télécommunication machinée que la provocation de l'étant comme fonds disponible inhérente au déploiement du dis-positif devient *effectivement* disponible pour tout un chacun. C'est donc par elle, conclut Ingeborg Schüßler, que «l'humanité se trouve rassemblée dans le langage commun (*gemeinsame Sprache*) de l'information et, par lui, dans la convocation commune (*gemeinsame Bestellen*) de l'étant comme fonds disponible, soit dans l'unité de cette communauté (*Gemeinschaft*) qu'est la société industrielle mondiale» ;<sup>274</sup> dans *Le péril*, Heidegger nomme cette dernière «totalité planétaire», et H.France-Lanord note à cet égard que ce que nous nommons aujourd'hui «mondialisation» peut être plus précisément désigné comme «planétarisation».<sup>275</sup> Ce qui signifie que celle-ci n'aurait pas pu avoir lieu, telle que nous la connaissons aujourd'hui, sans ce déploiement de la langue technique en son traitement informatique. Le rapport de l'homme à la langue, écrit Heidegger en 1958, «est pris dans une mutation dont nous ne mesurons pas encore la portée. Le cours de cette mutation ne se laisse pas non plus arrêter de façon immédiate. Il s'accomplit en outre dans le plus profond silence».<sup>276</sup>

Dans *La liberté nous aime encore*, J.T.Desanti analyse ce déploiement de la langue technique comme langue informatique, qu'il nomme «révolution informatique», comme la troisième des «révolutions industrielles» après celle de la thermodynamique et celle de l'électrodynamique.<sup>277</sup> Il en situe les prémisses au milieu du XVIIe siècle, avec l'invention du calcul des probabilités, et l'essor véritable à partir des années quarante avec la construction par A.Turing (1912-1954) des programmes de calcul. Si le «virtuel» (en tant que capacité de projection du possible) a toujours existé, il a changé de nature avec l'émergence, propre à cette troisième révolution, d'un «virtuel rationalisé» devenu commun à tous les hommes de la planète. Son statut par rapport au réel peut

274I.SCHÜSSLER, *Le langage comme «fonds disponible» (Bestand) et comme «événement-appropriement» (Ereignis) selon Martin Heidegger*, op.cit., p.341.

275Gf, p.51/25 et H.FRANCE-LANORD, *Notes du traducteur*, in *Le péril*, p.49.

276Hb, p.149/63.

277J.T.DESANTI, *Les horreurs du XXe siècle ne sont peut-être qu'une préface*, in D.DESANTI, J.-T.DESANTI (avec R.-P.Droit), *La liberté nous aime encore*, Paris, Odile Jacob, 2001 (2004), p.321-333.

Ce texte est commenté in P.JACERME, *Monde, déracinement, présence des dieux*, Paris, Éditions du Grand Est, 2009, p.55-58. Du même auteur, voir également *L'éthique, à l'ère nucléaire*, Paris, SPM Lettrage, 2010, et *Le silence d'Hiroshima*, in *Heidegger : le danger en l'être*, op.cit., p.225-252.

être défini, écrit l'auteur des *Idéalités mathématiques*, en tant que modélisation « explicite » – parce qu'il s'agit d'un calcul –, « stricte » – parce que tout y est contrôlé et contrôlable –, et « aléatoire » – parce que toujours soumise, ensuite, à la confrontation avec le réel. Ce qu'a permis cette révolution informatique est en premier lieu un accroissement exponentiel de nos capacités de calcul, à un degré de puissance inconnu jusqu'alors ; en second lieu, la possibilité de réaliser ces modèles aléatoires instantanément, dans le temps le plus court ; en troisième lieu, un bouleversement complet des modes de communication entre les hommes, qui sont des communications instantanées ; enfin, ces modes de communication instantanés peuvent se développer, se poursuivre et s'enrichir dans le champ du pur virtuel (en effet, même si le champ de la communication est « réel », le mode de communication se situe dans le pur virtuel – le plus souvent aujourd'hui au travers d'écrans digitaux). En soulignant que le virtuel est la racine et l'instrument de la mondialisation, aucune conduite rationnelle sur le marché n'étant sans lui envisageable, J.T.Desanti met également en évidence dans quelle mesure il modifie radicalement la forme de l'« habitation » proprement humaine.<sup>278</sup>

Alors qu'il concerne de très près le réel des êtres humains, puisque c'est à partir de lui et selon ses exigences que se constituent les instruments rationnels indispensables pour pouvoir dominer ce monde habitable – au sein de l'organisation du marché planétaire – il n'est lui-même en même temps, remarque le phénoménologue, *pas* habitable. Si c'est en tant qu'être « au monde » que l'homme « habite », il ne peut alors le faire qu'au voisinage, et jamais dans, insiste l'auteur de *Phénoménologie et praxis*, le virtuel. Ce qu'indique par ailleurs également G.Hottois dans *Le signe et la technique*, quand il note que « le discours informatique (...) n'aide pas l'homme à être au monde, il l'intègre dans le règne de la technique comme un vecteur, un élément fonctionnel de celui-ci ».<sup>279</sup> Cependant, note J.T.Desanti, la « tranquillité » du virtuel n'a en tant que telle rien à voir avec le réel et le vécu des êtres habitant à son voisinage, et c'est pourquoi il peut mettre en évidence la relation intrinsèque entre l'instrument de la mondialisation et la violence, la violence s'intensifiant de par la puissance de celui-ci.<sup>280</sup> Il annonce ainsi, tout en espérant se tromper, une période de grande turbulence, pire selon lui que celle qu'aura connue le XXe siècle ; si l'ensemble du rapport de l'homme au monde s'abîme dans le virtuel, écrit-il, alors « l'humanité elle-même est en danger. Voilà le paradoxe : l'humanité en tant que vivante s'annulerait dans les instruments qui lui permettent de dominer son environnement ».<sup>281</sup> Tout en indiquant que face à ces phénomènes, le discours

278ID., p.326sq.

279G.HOTTOIS, *Le signe et la technique. La philosophie à l'épreuve de la technique*, Paris, Aubier

(coll. Res. L'invention philosophique), 1984, p.73. Cité in J.P.LEBRUN, *Un monde sans limite*, op.cit., p.129.

280Cfr J.T.DESANTI, *Les horreurs du XXe siècle ne sont peut-être qu'une préface*, op.cit., p.329. Nous soulignons.

281ID., p.332.

concernant les droits de l'homme, ou les utopies construites à partir de la mondialisation du virtuel – comme appels à une fraternité humaine universelle par l'échange des informations et des connaissances – sont vains, il considère que le problème auquel est confronté le XXI<sup>e</sup> siècle consiste à «apprendre à vivre avec le virtuel sans être dedans», ceci impliquant de «mettre la technique à sa place et de [penser] son statut, de la [prendre] dans sa fonction qui est de prolonger l'humanité sans l'abolir, et de [lutter] contre la fascination qu'elle engendre», en permettant ainsi un «retour au corps vivant, au voisinage, au réel des gens, au plus proche».<sup>282</sup>

Comme on l'a indiqué en suivant H.Rosa, l'époque de la technique comme « époque de l'information » est riche en *Erlebnissen* et pauvre en *Erfahrungen*, celles-ci désignant chez Benjamin « les expériences qui laissent une trace, qui sont connectées, ou sont en relation pertinente, avec notre identité ou notre histoire ; les expériences qui atteignent ou transforment ceux que nous sommes » – le « lieu » de celles-ci se manifestant, en termes heideggériens, comme la *Dichtung* elle-même, en tant que s'y déploie harmoniquement, comme le notait F.Fédier « un accord entre la possibilité d'être-au-monde et le monde lui-même ».<sup>283</sup> Dans son texte *Le conteur. Réflexions sur l'oeuvre de Nicolas Leskov*, Benjamin distinguant « l'information » des « nouvelles qui viennent de loin », note que « celles-ci – que la distance fût d'ordre spatial ou temporel, qu'elles eussent leur source dans des pays lointains ou dans une tradition ancienne – jouissaient d'une autorité qui les rendait valables en l'absence même de tout contrôle. L'information, poursuit-il, elle, prétend être aussitôt vérifiable. On lui demande donc en premier lieu d'être "compréhensible par elle-même". Souvent, elle n'est pas plus exacte que ne l'étaient les nouvelles colportées aux siècles passés. Mais alors que ces nouvelles prenaient bien souvent un aspect merveilleux, il est indispensable que l'information paraisse plausible. Elle s'avère par là inconciliable avec l'esprit du récit. Si l'art de conter est devenue chose rare, cela tient avant tout aux progrès de l'information. Chaque matin, on nous informe des derniers événements survenus à la surface du globe. Et pourtant nous sommes pauvres en histoires remarquables. Cela tient à ce qu'aucun fait ne nous atteint plus qui ne soit déjà chargé d'explications. Autrement dit : dans ce qui se produit, presque rien n'alimente le récit, tout nourrit l'information ».<sup>284</sup>

---

282ID., p.331-332.

Sur la « révolution informatique », voir en particulier les travaux de P.Mathias, notamment *Des libertés numériques. Notre liberté est-elle menacée par l'Internet ?*, Paris, PUF (coll.Intervention philosophique), 2008. Sur la violence propre à « l'ère de l'information », voir en particulier A.GARAPON, *La violence mondialisée*, in *Esprit*, n°421, Paris, janvier 2016, p.45-56, où l'auteur réfère en particulier P.HASSNER, *La terreur et l'empire. La violence et la paix II*, Paris, Seuil (coll.La couleur des idées), 2010. De P.Hassner, voir par ailleurs *La revanche des passions. Métamorphoses de la violence et crises du politique*, Paris, Fayard, 2015.

283F.FÉDIER, *Notes du traducteur* in *Terre et Ciel de Hölderlin*, p.216-217.

284W.BENJAMIN, *Le conteur. Réflexions sur l'oeuvre de Nicolas Leskov*, in W.BENJAMIN, *Oeuvres III*, traduction de M.de Gandillach, R.Rochlitz et P.Rusch, Paris, Gallimard (coll.Folio), 2000, p.123. Dans ce texte où Benjamin fait

Questionner l'essence de la science et de la technique, c'est-à-dire de la vérité, signifie pour Heidegger – dans une perspective ici commune, dans une certaine mesure, à J.T.Desanti et à Benjamin – reposer la question de l'être en réinterrogeant l'interprétation de l'être de l'être humain non seulement comme «subjectivité» mais comme « ζῶον λόγον ἔχον », ou « *animal rationale* » ; cela signifie donc s'ouvrir à une compréhension de la vérité qui n'est plus déterminée par la vue théorique, qui n'est plus représentation, c'est-à-dire à la prise en garde de l'abritement en retrait de l'être, qui n'est rien d'étant. L'être : la venue en présence de ce qui est présent, cet «Incontournable inaccessible – pour la science – auquel il est constamment passé outre», dans les termes de *Science et méditation*, Heidegger le nomme aussi l'«Inutile (*das Nütloze*) qu'on ne peut faire entrer dans aucun calcul».<sup>285</sup> Sa pensée a donc pour intention, au coeur du plein déploiement du dis-positif, d'éveiller chez les hommes un «sens pour ce qui ne sert à rien», afin que puisse se faire entendre un appel plus originaire à partir duquel l'être humain puisse retrouver un site pour son être *libre*.<sup>286</sup>

---

également référence à l'oeuvre de Hebel, la parole du conte apparaît ainsi puissamment ressortir à la *Dichtung* telle que la décrit Heidegger.

Sur la parole du conte, voir en particulier H.GOUGAUD, *Le rire de la grenouille. Petit traité de philosophie artisanale*, Paris, Carnets Nord, 2008 ; relativement au « renouveau » contemporain du conte, voir en particulier M.SERY (dossier coordonné par), *Le renouveau du conte*, in *Parole* (numéro dirigé par Julia Kristeva), *Le Monde de l'éducation*, n°249, juin 1997, p.53-60.

285WB, p.62/75 et 65/78.

286J.Beaufret raconte que, faisant allusion au conte de Tchouang-tseu sur «l'arbre inutile» (cfr USTS, p.7-8/10-11, et dans la traduction de J.Lévy, *Les oeuvres de Maître Tchouang*, Paris, Éditions de l'encyclopédie des nuisances, 2006, p.18), Heidegger lui dit un jour «que ce qui lui paraissait essentiel d'éveiller chez les hommes, c'était *ein Sinn für das Nützlose*, un sens pour ce qui ne sert à rien...». (J.BEAUFRET [conversations avec], *Naissance d'une question* in F.de TOWARNICKI, *À la rencontre de Heidegger*, op.cit., 5.*L'inutile*, p.183).

À Brême en 1930, au soir de sa conférence *De l'essence de la vérité*, le penseur avait également lu publiquement une légende de Tchouang-tseu, et entreprit, en 1946-1947, la traduction du *Tao-tö king* avec le sinologue P.Shih-Yi Hsiao (le premier de ces faits est raconté par H.W.PETZET, *Auf einen Stern zu gehen*, Frankfurt am Main, Societäts-Verlag, 1983, p.24, cité par F.DASTUR, *Heidegger et la pensée à venir*, op.cit., p.23 ; le second est mentionné par F.VOLPI, *Guida a Heidegger*, Laterza, Roma-Bari, 1997, p.37). Dans *La dévastation et l'attente*, il fait également référence, toujours à propos du rapport à l'inutile, à un dialogue «entre deux penseurs chinois», – extrait des oeuvres de Tchouang-tseu (cfr AbG, p.239/69) –, et note, dans une lettre contemporaine de la rédaction de ce texte à sa femme Elfride (2 mars 1945) : «à propos de la manière dont se déploie l'inutile (c'est cela que j'entends par l'"être"), j'ai trouvé récemment ce bref dialogue entre deux penseurs chinois, que je vais te recopier» («*Mein liebes Seelchen !*», *Briefe Martin Heideggers an seine Frau Elfride [1915-1970]*, München, DVA, 2005, p.234. Cité et traduit in P.ARJAKOVSKY et H.FRANCE-LANORD, *Présentation*, in *La dévastation et l'attente*, p.9). Dans *Le déploiement de la parole*, il note également, en interrogeant le sens de «*Tao*», le «mot directeur dans la pensée dictante de Lao-tseu», au regard de sa compréhension du terme «chemin» : «peut-être est à l'abri, dans le mot "chemin", *Tao*, le secret de tous les secrets du dire pensif, à condition que nous laissons retourner ces noms à leur indivulgué (*in ihr Ungesprochenes*), et que nous soyons capable d'un tel *laisser*». (WS, p.187 /183). Florence Nicolas évoque en particulier également le texte de 1943 consacré à Hölderlin, *L'unicité du poète*, où Heidegger cite intégralement le §11 du *Tao-tö-king*, «montrant que le vide médian meut tout : ce milieu, dit-il, est l'unité originaire de l'espace et du temps dont la relation est réciproque, et le site que l'homme habite». (F.NICOLAS, *Lao-tseu*, in *Le dictionnaire Martin Heidegger*, op.cit., p.753. CftZH, p.43). «Peut-être nous faut-il apprendre encore à consentir à l'invitation du "chemin de campagne", à celle de la "*Gelassenheit*", note à ce propos G.Guest, à cette très patiente "*acquiescence*" sans laquelle il n'est pas de chemins d'accès, si précaires puissent-ils être, à la "*pensée de l'Ereignis*" ; peut-être nous reste-t-il encore à apprendre à lire et à méditer Heidegger –

Dans la prise en garde de cette possibilité, réside donc à ses yeux l'urgence – sans précipitation, comme l'indiquent P.Arjakovsky et H.France-Lanord – propre à notre temps : ce qu'il nomme l'«urgence propre à l'inutile» («*die Notwendigkeit des Unnötigen*»).<sup>287</sup> Il ne s'agit donc en aucune manière de condamner ou de s'opposer à la science et à la technique, mais au contraire de s'ouvrir à leur essence, pour, les comprenant dans leur limitation, trouver un rapport libre à elles. Heidegger peut ainsi écrire dans *Science et méditation*, ce dernier terme (*Besinnung*) désignant la pensée de l'*Ereignis*, que «tout savant (...), tout homme qui enseigne les sciences ou qui passe par une science peut, comme être pensant, se mouvoir à des niveaux différents de la méditation et les maintenir en éveil». <sup>288</sup> De la même manière, «nous pouvons utiliser les choses techniques, nous en servir normalement, comme il le note dans *Sérénité*, mais en même temps nous en libérer, de sorte qu'à tout moment nous conservions nos distances à leur égard». <sup>289</sup> Il est ainsi possible d'admettre les objets techniques et en même temps les «laisser reposer sur eux-mêmes comme des choses qui n'ont rien d'absolu, mais *qui dépendent de plus haut qu'elles*». <sup>290</sup> Si la question qui est ici posée est celle du déracinement, c'est-à-dire de la dévastation du langage propre à cette époque de l'histoire de l'être qu'est celle du nihilisme à son comble, il nous faut néanmoins toujours revenir, afin de la cerner au plus près, aux analyses d'*Être et Temps* qui en ont préparé la compréhension. Et ce sont celles relatives à «l'être-l'un-avec-l'-autre» dans le On que l'on va suivre à présent, afin d'approfondir notre entente de l'« habitation » dans l'horizon de la « question de la technique », en la confrontant aux concepts des sciences humaines, et spécifiquement à celui d'« imaginaire » social développé par le sociologue et psychanalyste C.Castoriadis.

---

"à la chinoise" ...». (G.GUEST, «*Au point immobile où tournoie le monde*» (*Ouverture : À la chinoise ...*), in *Heidegger : la danger en l'être*, op.cit, p.8).

Sur le rapport de la pensée heideggérienne à la pensée orientale et au bouddhisme en particulier, voir l'important livre de F.MIDAL, *Conférences de Tokyo, Martin Heidegger et la pensée bouddhique*, Paris, Cerf (coll.La nuit surveillée), 2012. 287P.ARJAKOVSKY et H.FRANCE-LANORD, *Notes des traducteurs*, in *La dévastation et l'attente*, p.111, et AbG, p.220/40.

«*Die Notwendigkeit* signifie couramment, précisent les traducteurs, la nécessité, mais Heidegger l'entend d'abord au sens littéral comme : ce dont il retourne (*-wendigkeit*) dans l'urgence (*Not*)», le mot prenant « vraiment toute sa résonance à partir de *Not* associé à *Unnötige* ». (Ibid., p.88) ; P.Arjakovsky et H.France-Lanord référant ici également par rapport à ce thème la conférence *La pauvreté*, de la même période que ce dialogue (*Die Armut*, in *Études heideggériennes*, n°10, Berlin, Duncker&Humblot, 1994, p.5-11).

288WB, p.65/78.

«*Besinnung*» est le titre du second des *Traité impubliés*, rédigé après les *Apports à la philosophie*, en 1938-1939 (Ga66).

289GI, p.527/145.

290Ibid. Nous soulignons.

## Chapitre 4. Le déracinement et le On comme «imaginaire» social

« Le sentiment du faux que j'ai en écrivant pourrait être rendu par l'image suivante : un homme, placé dans un grenier devant deux lucarnes, attend une apparition qui n'a le droit de se produire qu'à la lucarne de droite. Mais tandis que celle-ci, justement, reste fermée par un verrou que l'on distingue vaguement, les apparitions surgissent l'une après l'autre à celle de gauche, s'efforcent d'attirer le regard et y parviennent finalement sans peine en prenant une ampleur croissante, qui va, quelque résistance que l'on oppose, jusqu'à boucher l'ouverture véritable ».

F.Kafka

### §10. Le bavardage comme mode de la compréhension déracinée du *Dasein* : le monde ambiant comme «familiarité»

#### 1. L'échéance du *Dasein* et la préoccupation quotidienne

Le «bavardage» («*Gerede*») est le mode du parler en tant que «On» («*Man*»), mode d'être «impropre» («*uneigentlich*») mais privilégié du *Dasein*, pensé par Heidegger comme «échéance» («*Verfallenheit*»), «dévalement» dans la traduction de F.Vezin.<sup>291</sup> En ce mode d'être, le *Dasein* est complètement « pris » (« *benommen* ») par son «monde ambiant» («*Umwelt*») en tant qu'il se

---

291E.Martineau a traduit *Verfallenheit* en renonçant à la traduction usuelle de «déchéance», impliquant l'idée, contraire au sens de ce terme dans la pensée de Heidegger, d'une chute du *Dasein* d'un «état d'intégrité» vers un état «inférieur» ; le terme «échéance» est ici pensé sans sa connotation de «nécessité fatale», mais en gardant sa signification de «ce qui ne saurait manquer d'advenir, écrit E.Martineau, en ce sens que, fondamentalement, il est *toujours déjà* advenu » : le *Dasein* vient en effet à échéance contre l'étant, «non en ce sens qu'il buterait sur lui comme sur un *obstacle* l'empêchant d'aller *plus loin*, mais en ce sens qu'il vient donner de la tête contre lui, va toujours *jusqu'à* lui, se confronte toujours avec lui». (E.MARTINEAU, *Glossaire*, in *Être et Temps*, p.318).

comprend à partir de la «circonspection» («*Umsicht*») propre à sa «préoccupation» («*Besorgen*») ouvrant la totalité – à caractère utilitaire, au sens large – de renvois formant la «significativité» («*Bedeutsamkeit*») de ce monde ambiant. La «préoccupation» ainsi décrite par Heidegger comme mode d'être quotidien du Dasein «n'est pas simplement, comme le précise E.Martineau, la conduite de celui qui est "occupé à" quelque chose, ou "occupé" tout court, "affairé", etc., mais plutôt et déjà un rapport à l'étant comme étant, attaché à faire venir celui-ci – quoique non thématiquement ou considérativement – à *lui-même*. La préoccupation, par suite, n'est pas non plus "souceuse" au sens vulgaire où l'on parle de situation "préoccupante". Elle est toujours déjà "déportée" auprès de l'étant comme tel, donc vers son être : elle est exposée à lui, en tous les sens». <sup>292</sup> Au §12 d'*Être et Temps*, Heidegger donne en exemple de cette modalité de l'être-au-monde quotidien : «avoir affaire avec quelque chose, produire quelque chose, prendre soin de quelque chose, employer quelque chose, abandonner quelque chose et le laisser perdre, entreprendre, imposer, rechercher, interroger, considérer, discuter, déterminer» ; mais aussi, en tant que modes *déficients* de la préoccupation : «s'abstenir, omettre, renoncer, se reposer, et enfin tous les modes relatifs à des possibilités de préoccupation que l'on désigne par un "sans plus" ("*nur-noch*-" : "ce qui n'est plus ... que ...")». <sup>293</sup> La «circonspection» désigne ainsi la modalité – non théorique : non «thématique» ou «considérative» – du rapport quotidien à l'étant, en laquelle celui-ci précisément «s'efface» au profit de la visée préoccupée.

La significativité – l'articulation compréhensive – du monde ambiant se configure donc comme «totalité – entièreté - de tournure» («*Bewandtnisganzheit*»), la «tournure» désignant ici la structure de «renvoi» propre à la circonspection préoccupée. <sup>294</sup> En celle-ci en effet, l'étant est découvert comme «outil» («*Zeug*») – «util» dans la traduction de F.Vezin – «à-portée-de-la-main» («*zuhandene*»), le terme «outil» désignant donc tout étant offert à la préoccupation (qu'il s'agisse d'un étant «naturel» ou «fabriqué»). <sup>295</sup> Or il n'en va jamais, dans la circonspection, de la préoccupation pour un étant pris isolément, chaque «utilisation» renvoyant toujours au contraire à

292E.MARTINEAU, *op.cit.*, p.310-311.

293SZ, p.56-57[76]/63.

294Cfr SZ §18. *Tournure et significativité ; la mondanité du monde.*

295Comme l'indique E.Martineau, le concept de «*Zeug*» a un sens plus vaste que ce que laisse entendre en français sa traduction par «outil», qui en allemand se dit plus précisément «*Werkzeug*». (E.MARTINEAU, *Glossaire*, *op.cit.*, p.320). «Il faudrait traduire carrément, précise-t-il, par "un machin", puisque tel est dans un allemand plus familier l'autre sens du mot *Zeug*. (ID., *Notes du traducteur*, in *Être et Temps*, p.75). F.Vezin, notant que «pour qui s'en tient à l'usage de l'allemand courant, ce traitement que fait subir Heidegger à ce mot est plus que déconcertant», a ainsi proposé – le sens d'«ustensile» étant encore trop restreint par rapport à l'entente qui est celle de "*Zeug*" dans *Être et Temps* –, le terme «util», attesté en français. «Tous les embarras qu'a pu causer l'interprétation d'un terme, dont Heidegger fait un usage à lui et qui heurte rudement les habitudes de la langue allemande courante, viennent, écrit-il, de ce que le *Zeug* en question *est et n'est pas* ce que nous appelons d'ordinaire un outil. Un marteau, c'est l'exemple que prend Heidegger, n'est un outil que parce qu'il est d'abord un *util*». (F.VEZIN, *Util*, in *Le dictionnaire Heidegger*, *op.cit.*, p.1347-1348).

un complexe d'autres étants. «L'être de l'à-portée-de-la-main, écrit Heidegger, a la structure du renvoi, cela veut dire : il a en lui-même le caractère de la *référence*. L'étant est ainsi découvert que, en tant que l'étant qu'il est, il est référé à quelque chose. Avec lui, il retourne *de* quelque chose. Le caractère de l'être-à-portée-de-la-main est la *tournure* (*Bewandtnis*)».<sup>296</sup> Et la «totalité de tournure» ne renvoie plus elle-même à aucun étant à-portée-de-la-main, mais bien à un étant «dont l'être est déterminé comme être-au-monde» : le «en-vue-de-quoi» («*Worum-willen*»), déterminant l'ensemble des renvois «concerne toujours l'être du *Dasein*».<sup>297</sup>

Ce qui caractérise la significativité du monde ambiant est la «familiarité» («*Vertrauheit*»), où le *Dasein* trouve, comme le met en évidence M.Casanova, «confiabilité» et «appui», les traits d'être principaux de cette familiarité étant la protection, la sécurité, l'assurance de direction, la prévisibilité, la calculabilité.<sup>298</sup> De l'étant découvert dans cette totalité en tant qu'«outil» «à-portée-de-la-main», Heidegger dira, dans *L'origine de l'oeuvre d'art* que c'est la «fiabilité» («*Verlässlichkeit*») qui caractérise son être : «dans le rayon immédiat qui nous entoure, écrit-il, nous nous croyons chez nous. L'étant y est *familier, solide, assuré*» («*Im nächsten Umkreis des Seienden glauben wir uns heimisch. Das Seiende ist vertraut, verlässlich, geheuer*»)<sup>299</sup> Comme le note J.Taminiaux, «l'outil est *verlässlich*, fiable, en ce sens que, se fiant à lui, on se confie à un monde [*ambiant*] – espace d'ordre, réseau de projets, de trajets, de voies et de moyens».<sup>300</sup> Il apparaît ainsi à présent plus clairement que la «fiabilité» ou «confiance» en l'étant découvert au sein de la familiarité du *monde ambiant* n'est pas la confiance ressortissant à l'habitation dans la parole pensée comme *Zusage* ; la «familiarité» propre à celle-ci – nommée au §12 d'*Être et Temps* –, ne peut en effet être expérimentée qu'à partir de la mise en chemin qu'est l'*expérience* de la parole, présupposant précisément une rupture avec la familiarité du monde ambiant. «Nous ne parviendrons à ce qui est *initialement familier* (*ins anfänglich Vertraute*), écrit à cet égard Heidegger dans *D'un entretien de la parole*, que si nous ne redoutons pas le passage à travers le *dépaysant* (*das Befremdliche*)».<sup>301</sup> À la question de son interlocuteur japonais de savoir comment il entend «ce qui est initialement familier», qui ne peut être «ce qui est d'abord connu», il répond : «non, mais au

296SZ., p.83-84[112]/81.

297Pour une analyse détaillée du mode «impropre» quotidien du *Dasein*, cfr M.CASANOVA, *Impessoalidade e existência*, première partie du livre *Nada a caminho. Impessoalidade, niilismo e técnica na obra de Martin Heidegger*, Rio de Janeiro, Editora Forense Universitária, 2006, p.9-99.

298Sur la «familiarité» inhérente au monde ambiant, voir en particulier §5. *A decadência cotidiana e o domínio irrestrito do impessoal : a existência para além do peso fundamental do ser-aí*, in M.CASANOVA, *Nada a caminho*, op.cit., p.83-99.

Voir également, du même auteur, *Da pulsão de morte à finitude dos mortais : Freud e Heidegger em torno da questão da mortalidade*, in *A Morte e a Origem*, op.cit., p.263-278.

299UK, p.41/42. Nous soulignons.

300J.TAMINIAUX, *L'essence vraie de la technique*, op.cit., p.278.

301GS, p.120/119. Nous soulignons.

contraire cela qui d'emblée est en familiarité avec notre être et qui n'est *expérimentable* qu'en dernier » (« *jenes, was zuvor unserem Wesen zugetraut ist und erst zuletzt erfahrbar wird* »).<sup>302</sup> Le «Japonais» avançant que «c'est de cela que [sa] pensée est en quête», il ajoute : «rien que de cela, mais de telle façon qu'en lui *se dissimule* ce qui est digne de pensée comme tel et en entier » (« *Nur ihm, aber so, daß sich darin das Denkwürdige als solches und im ganzen verhüllt* »).<sup>303</sup> La familiarité découverte dans «le *passage* à travers le dépaysant» n'est donc jamais expérimentable comme «présence constante», c'est-à-dire «substantielle» («*vorhandene*»), mais, en vertu de la structure d'être du *Dasein* transie par le *questionnement*, comme «venue en présence» («*Anwesenheit*») dans l'instant de sa manifestation. Si cette «venue en présence» a le caractère de la «réponse», «toute réponse, comme l'écrit Heidegger dans *L'origine de l'oeuvre d'art*, ne garde sa force de réponse qu'aussi longtemps qu'elle reste enracinée (*verwurzelt*) dans le questionnement».<sup>304</sup>

Il apparaît ainsi par ailleurs que si ces analyses de la préoccupation pour l'étant à-portée-de-la-main sont développées dans l'horizon du monde ambiant ouvert dans la compréhension, impropre, du On – horizon que Heidegger nomme dans *Être et Temps* «quotidienneté» («*alltäglichkeit*») –, «quotidienneté» et «impropriété», comme l'indique H.France-Lanord, ne se recouvrent en aucune façon.<sup>305</sup> La préoccupation quotidienne désigne en effet une modalité du rapport à l'étant, qui comme telle peut être «propre» ou «impropre», c'est-à-dire tenue dans l'ouverture ou dans la fermeture de l'être-au-monde. Si la tendance propre à la préoccupation quotidienne est l'échéance dans le On, et si c'est bien cette tendance qui est l'objet principal des analyses d'*Être et Temps*, l'horizon général de l'ouvrage consiste néanmoins précisément à dégager la possibilité d'une compréhension renouvelée de la préoccupation en mode propre. Possibilité qui se déploiera avec la seconde élaboration de la question de l'être, la compréhension de la «chose» («*das Ding*»), telle qu'elle est présentée dans la première conférence du cycle *Regard dans ce qui est*, laissant pleinement apparaître cette entente renouvelée. Et si, comme le fait remarquer H.France-Lanord, Heidegger, dans l'oeuvre de 1927, «n'est pas très prodigue en exemples précis de quotidienneté propre», «il y en a au moins un parfaitement clair», apparaissant au §26, dans le cadre de la réflexion sur l'«être-ensemble». Heidegger y évoque en effet, par contraste avec l'être-l'un-avec-l'autre dans le On, l'«engagement commun pour la même chose (*das gemeinsame Sicheinsetzen für dieselbe Sache*) déterminé par le *Dasein* à chaque fois saisi de manière propre», «engagement commun» qu'il nomme «solidarité *propre*» («*eigentliche Verbundenheit*»), rendant

302Ibid. Nous soulignons.

303ID., p.120/120. Nous soulignons.

304UK, p.58/56.

305H.FRANCE-LANORD, *Martin Heidegger et la question de l'autre : I.Considérations préliminaires*, in *Études heideggériennes*, Berlin, Duncker&Humblot, vol.20, 2004, p.65.

possible la «"pragmaticité" vraie (*rechte Sachlichkeit*) [libérant] l'autre, sa liberté, vers lui-même».<sup>306</sup> «Il apparaît ainsi en toute clarté, écrit H.France-Lanord, que quotidienneté et impropriété ne se recouvrent pas».<sup>307</sup> Prendre la mesure de cette distinction, «à l'encontre, comme le note l'auteur de *S'ouvrir en l'amitié*, d'une longue tradition d'interprétation»,<sup>308</sup> est précisément l'objet de ce travail, en ce que la question de savoir «en quel mode de l'être le langage existe réellement comme langage» en est justement la clé. Ceci impliquant de cerner plus précisément la compréhension du «bavardage» en tant qu'articulation unitaire de la significativité du monde ambiant.

## 2. Le bavardage comme articulation de la significativité du monde ambiant en sa totalité

Comme l'analyse Heidegger au §35 consacré au «bavardage», la significativité du monde ambiant est ouverte dans la langue («*die Sprache*», donc, dans *Être et Temps*), qui abrite en soi une compréhension de l'être-au-monde du *Dasein* en la totalité de ses rapports – relative aussi bien à l'être-découvert transmis et atteint de l'étant en son entier, qu'aux possibilités d'un renouvellement de son interprétation. À cette compréhension et interprétation incluses dans la langue, le *Dasein* est, de prime abord et le plus souvent, constamment remis, c'est-à-dire qu'il s'y identifie, et qu'il en subit la domination. Le terme de «bavardage» ne peut donc pas, comme y insiste Heidegger, être entendu en un sens dépréciatif, l'analyse du On ne visant aucunement une critique moralisante du *Dasein* quotidien, ni aucune entreprise de «philosophie de la culture», mais se tenant toute entière dans une «*intention purement ontologique*».<sup>309</sup> Comme il le répétera dans la *Lettre sur l'humanisme*, cette analyse n'a pas pour objet d'apporter seulement au passage une contribution à la sociologie, pas plus que le On ne désigne uniquement la réplique sur le plan moral-existential, à l'être-soi de la personne ; ce qui est dit de ce mode d'être du *Dasein* «contient bien plutôt, *sur l'appartenance originelle du mot à l'Être*, une indication pensée à partir de la question portant sur la vérité de l'Être».<sup>310</sup> Si la question directrice, relativement à l'être du langage, posée dans *Être et Temps*, est

---

306SZ, p.122[163]/105. Cf H.FRANCE-LANORD, *Martin Heidegger et la question de l'autre. III. Être soi ensemble. IV. Le souci mutuel*, in *Études heideggériennes*, Duncker&Humblot, vol.27, 2011, p.98.

307Ibid.

308Ibid.

309SZ, p.167[222]/133. Nous soulignons.

310BH, p.318/73. Nous soulignons.

celle de savoir en quel mode de l'être le langage existe «réellement comme langage», c'est-à-dire comme «habitation», dans le mode du On, l'«appartenance originelle du mot à l'être», en laquelle cette «habitation» peut avoir lieu, demeure «celée » (« *verborgen* »).<sup>311</sup>

Comme l'indique M.Casanova dans *Rien en chemin*, Heidegger pense le terme «*Gerede*», en tant que participe passé du verbe «*reden*», au sens où le parler du On répète un discours déjà déterminé, sans le reprendre expressément.<sup>312</sup> La langue, en tant qu'être-exprimé, est en effet communication : elle fait participer ceux qui écoutent à l'être-découvert de l'étant dont il est parlé. Or, comme le note Heidegger, relativement à la compréhension incluse dans la langue à laquelle le *Dasein* se remet de prime abord et le plus souvent, le parler communiqué est compris dans une large mesure sans que l'auditeur se transporte dans un être originellement compréhensif pour le ce-sur-quoi du parler. Autrement dit, le parlé est entendu sans appropriation originaire de ce dernier, qui n'est compris qu'approximativement et au passage : la «relation» et la «redite» («*Weiter-*» et «*Nachreden*») étant le mode sur lequel, de manière privilégiée, le parler se communique, est partagé, dans l'être-l'un-avec-l'autre. Revêtant un caractère d'autorité – la chose est ainsi parce qu'On le dit –, la langue ouvre ainsi la possibilité au *Dasein* de tout comprendre sans appropriation préalable de l'étant dont il est parlé, en déchargeant le *Dasein* de la tâche d'un comprendre véritable. Elle configure ainsi une compréhension à laquelle plus rien n'est fermé, dans laquelle est en même temps prédessinée l'affection du *Dasein* : est ainsi déterminé ce qui est porté au paraître, et comment il l'est. En tant que tel, le parler comme bavardage ne tient pas l'être-au-monde ouvert, mais le *referme* en recouvrant l'étant en son entier, ce qui ne relève d'aucune volonté consciente de tromper ; l'être-dit et l'être-rapporté, en tant qu'ils sont dépourvus de fondement suffisent pour que l'ouvrir se modifie en un refermer : «en vertu de son *omission* propre de tout retour vers le sol de ce dont il est parlé – retour rendu possible dans un rapport au silence et à l'écoute, écoute dont Heidegger peut dire qu'elle est "la véritable *ἀσθησις*" –<sup>313</sup> le bavardage est nativement une fermeture ». <sup>314</sup> Ceci signifiant «ontologiquement : le *Dasein* qui se tient dans le bavardage est coupé, en tant qu'être-au-monde, des rapports d'être primaires et originaires au monde, à l'être-Là-avec, à l'être-à lui-même». <sup>315</sup> Ce mode du langage est en ce sens «le mode d'être de la compréhension *déracinée* du *Dasein*» («*die Seinsart des entwurzelten Daseinsverständnisses*»).<sup>316</sup> Il a le sens d'une «dispersion» («*Zerstreuung*») dans le On, en laquelle

---

311Ibid. Nous soulignons.

312M.CASANOVA, *Nada a caminho*, op.cit., p.63.

313 GAP, p.104. Cité et traduit in H.FRANCE-LANORD, *Heidegger, Aristote et Platon*, op.cit., p.62.

314SZ, p.169[225]/134.

315ID., p.170[225-226]/134.

316ID., p.170[225]/134. Nous soulignons.

le «Soi-même propre et le Soi-même des autres ne s'est pas encore trouvé, ou s'est perdu».<sup>317</sup> En tant qu'articulation de la «familiarité» du *Dasein* comme «totalité de tournure», au sein de laquelle le *Dasein* se tient de manière privilégiée, l'analyse du On implique en elle-même une compréhension de la détermination de l'être-ensemble, c'est-à-dire de la «communauté» ou de la «société» (nommée également «peuple» dans *Être et Temps*) en tant que «totalité». Cette détermination ayant été l'objet d'étude des sciences humaines, on éclairera ici la perspective heideggerienne à partir des concepts d'«imaginaire», du sociologue et psychanalyste C.Castoriadis, de «contrat narcissique», de la psychanalyste Piera Castoriadis-Aulagnier, de «Référence», de l'anthropologue et juriste P.Legendre, ainsi que par celui d'«idéologie» tel que l'a pensé Ricoeur.

## §11. Le On comme «imaginaire» : «contrat narcissique», «Référence» et «idéologie»

### 1. Unité et identité d'un ensemble social

Le phénomène du On, en tant qu'il abrite en soi une compréhension de l'être-au-monde en la totalité de ses rapports – c'est-à-dire la significativité du monde ambiant comme «totalité de tournure» –, compréhension à laquelle le *Dasein*, de prime abord et le plus souvent, est constamment remis et à laquelle il s'identifie, peut être éclairé par le concept d'«imaginaire» social développé par C.Castoriadis dans *L'institution imaginaire de la société* – livre dont les analyses s'appuient précisément de part en part sur la lecture d'*Être et Temps*. Par «imaginaire» (ou «imaginaire radical») d'une société ou d'une époque considérée, le psychanalyste et sociologue entend «ce qui donne à la fonctionnalité de chaque système institutionnel son orientation spécifique, qui surdétermine le choix et les connexions des réseaux symboliques, création de chaque époque historique, sa façon singulière de vivre, de voir et de faire sa propre existence, son monde et ses rapports à lui».<sup>318</sup> Cet «imaginaire» en tant que «monde total donné à cette société» peut être ainsi décrit comme l'ensemble des «schèmes organisateurs qui sont condition de représentabilité de tout

---

317ID.,p.128[171]/109.

318C.CASTORIADIS, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil (coll.Esprit), 1975 (5e éd.rev. et corrigée), p.203.

ce que cette société peut se donner», la «courbure spécifique à chaque espace social» ou encore «le ciment invisible tenant ensemble cet immense bric-à-brac de réel, de rationnel et de symbolique qui constitue toute société et comme le *principe* qui choisit et informe les bouts et les morceaux qui y seront admis». <sup>319</sup> Comme «ciment invisible tenant ensemble» la société en tant que «monde total», l'«imaginaire» social selon C.Castoriadis renvoie donc à la notion de «Référence» telle que la pense P.Legendre, mais aussi à celle de «contrat narcissique» développée par Piera Castoriadis-Aulagnier.

La «Référence», en tant que «postulat unificateur d'une société», désigne en effet chez P.Legendre «le montage de discours au nom duquel fonctionne» une société, c'est-à-dire son «axe de Raison, le jeu de sa représentation causale» : ce qui «porte l'effet normatif dans la culture, l'outil qui permet de structurer l'ensemble social en faisant appel aux rapports de composition hiérarchique, de filiation entre les places de discours». <sup>320</sup> Comme «postulat unificateur d'une société», la «Référence» ou l'«imaginaire» d'une société particulière représentent le «contrat narcissique» de cette dernière, au sens où le définit Piera Castoriadis-Aulagnier, à savoir le «discours de l'ensemble» qui «affirme le bien-fondé des lois régissant son fonctionnement, définit, et impose, le but visé», et ainsi «préserve une concordance entre champ social et champ linguistique permettant une interaction indispensable au fonctionnement des deux». <sup>321</sup> Si le On, en tant qu'articulation signifiante du monde ambiant saisi comme «total» peut être décrit comme «pacte narcissique» pour une société à chaque fois particulière, il apparaît par conséquent que son mode d'être ressortit à celui de l'«idéologie» telle que la définit Ricoeur, autrement dit comme «version de l'imaginaire social qui tend à la conservation, à la justification, et à l'idéalisation de l'institution existante»; <sup>322</sup> «idéologie» qui – pas plus que le On ne procède d'une «volonté consciente de tromper», mais au contraire d'une *omission* de toute réappropriation possible de ce sur quoi il est parlé –, ne doit pas être entendue chez Ricoeur d'abord, comme le précise Myriam Revault d'Alonnes, comme un «leurre», une «distorsion» ou une «conscience faussée du réel» : en accord, donc, avec les analyses d'*Être et Temps*, elle procède en effet de l'«excès, de la surabondance, du débordement du symbolique sur le réel», ou encore «de l'excès primordial – la supplémentarité originaire – de la croyance sur les motifs». <sup>323</sup>

---

319ID., p.204, 200 et 201. Nous soulignons.

320P.LEGENDRE, *De la Société comme Texte*, op.cit., p.42-43.

321P.CASTORIADIS-AULAGNIER, *La violence de l'interprétation. Du pictogramme à l'énoncé*, Paris, PUF (coll.Le fil rouge), 1975, p.186-187 et 184.

322J.LENOBLE, F.OST, *Droit, mythe et raison. Essai sur la dérive mytho-logique de la rationalité juridique*, Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis, 1980, p.274. Cfr P.RICOEUR, *L'imagination dans le savoir et dans l'action*, in *Savoir, faire, espérer. Les limites de la raison*, t.I, Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis, 1976.

Dans *Droit, mythe et raison*, voir en particulier *Section 1.L'hypothèse de M.Legendre*, in *Titre II, chapitre 1.Position de l'hypothèse mytho-logique*, p.219-230.

323M.REVAULT D'ALLONNES, *Le pouvoir des commencements. Essai sur l'autorité*, Paris, Seuil (coll.La couleur des

«Qu'est-ce qui tient l'"unité" et l'"identité", c'est-à-dire l'*eccéité* d'une société, demande C.Castoriadis, et qu'est-ce qui tient une société ensemble»? À quoi il répond : «ce qui tient une société ensemble, c'est le tenir ensemble de son monde de significations», «tenir ensemble» qu'il décrit comme le «*sens*» portant la vie et l'activité de cette société, «le travail des hommes (au sens le plus étroit comme au sens le plus large) indiquant par tous ses côtés, dans ses objets, dans ses fins, dans ses modalités, dans ses instruments, une façon chaque fois spécifique de saisir le monde, de se définir comme besoin, de se poser par rapport aux autres êtres humains».<sup>324</sup> Le sens portant une société en son unité s'articule donc à partir de quelques questions fondamentales : «qui sommes-nous, comme collectivité ? que sommes-nous, les uns pour les autres ? où et dans quoi sommes-nous ? que voulons-nous, que désirons-nous, qu'est-ce qui nous manque» ? La société, poursuit C.Castoriadis, «doit définir son "identité" ; son articulation ; le monde, ses rapports à lui et aux objets qu'il contient ; ses besoins et ses désirs ». Sans les «réponses» à ces «questions», – ni les unes ni les autres n'étant nécessairement explicites –, « il n'y a pas de monde humain, pas de société et pas de culture – car tout resterait chaos indifférencié».<sup>325</sup> Autrement dit, parce qu'à la structure d'être de l'être humain appartient le questionnement, l'articulation unitaire d'un monde de significations – en une tonalité toujours déterminée –, pour chaque société et à chaque époque, est toujours *une* réponse possible à la question du *sens de «être»*. L'«institution» de la société étant précisément l'articulation, pensable comme «constitution» – et jamais par conséquent complètement explicitable – de la réponse apportée à cette question, en tant qu'elle se «configure» – « se compose » – en une «image» totale du monde.<sup>326</sup>

## 2. L'«institution» de la société comme «constitution» et «com-position» d'une image totale du monde

Commentant l'emploi du terme «*Gesetz*» par Heidegger dans le développement du cours du semestre d'hiver 1937-1938, F.Fédier note que sa traduction par «loi» ou même par «statut» – traduction qu'il développe dans *Terre et Ciel de Hölderlin* pour décrire les «*vóμοι*» dont parle

idées), 2006, p.194-195. Cfr P.RICOEUR, *L'Idéologie et l'Utopie*, Paris, Seuil (coll.Points), 1997.

324C.CASTORIADIS, *L'institution imaginaire de la société*, op.cit., p.481 et 206. Nous soulignons «sens».

325ID., p.205.

326Sur «l'imaginaire» chez Castoriadis, voir en particulier S.KLIMIS (sous la direction de), *L'imaginaire selon Castoriadis : thèmes et enjeux*, Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis (coll.Cahiers Castoriadis), 2006.

Antigone – serait trop étroite ou insuffisante, impliquant d'aller jusqu'à le rendre par «constitution» – en y entendant bien, précise-t-il, «l'aspect d'entre-appartenance qui gouverne tout ce qui, là, se tient ensemble. Non pas donc le sens habituel du mot "constitution", poursuit-il, le sens politique ou politologique de charte fondamentale qui détermine la forme de gouvernement et règle les droits des citoyens. Mais bien *Gesetz – constitution* : ce qui n'existe qu'à la condition de s'établir ensemble, d'être posé ensemble, de ne faire qu'un ; *constitution* : ce qui, ainsi uni d'avance, tient ensemble et donne sa tenue à ce qui désormais, en dépend».<sup>327</sup> Ce terme nommant donc l'habitation dans le parler de la parole, en tant qu'entre-appartenance de l'homme et de l'être – « la collusion infinie de l'appartenance entière » (« *der unendliche Zusammenhang des ganzen Verhältnisses* »). Comme le précise F.Fédier, la parole est cette entre-appartenance, le «rapport au monde étant tout autant, écrit-il, apport du monde à la parole qu'apport de la parole au monde – ré-apport mutuel, rapport constitutif, ou mieux encore : *rapport de constitution* » ; rapport liant donc, «dans leur entre-appartenance initiale, les deux qui toujours déjà coexistent pour peu qu'il y ait humanité : l'être humain *et le monde*».<sup>328</sup>

Dans son texte *La thèse heideggerienne sur la technique*, Irene Borges Duarte met en évidence en ce sens le rapport pensé par Heidegger entre «*Gesetz*» et «*Gestell*», ce dernier terme étant d'abord apparu, avant de nommer l'essence de la technique, dans la méditation du penseur sur l'oeuvre d'art. «*Gestell*», on l'a vu, est pensé par Heidegger à partir de l'articulation du mot entre le préfixe «*Ge-*», indiquant un mouvement de rassemblement et de recueillement, et le radical «*Stell-*» du verbe «*Stellen*», «poser», traduction du grec «*θέσις*».<sup>329</sup> Comme il l'écrit dans le *Supplément à L'origine de l'oeuvre d'art* (rédigé en 1961 – c'est-à-dire à la même période où il publie à la fois, *Die Frage nach dem Ding*, pensé pour combler ce qui lui était alors apparu comme une lacune du *Kantbuch*, et le texte *La thèse de Kant sur l'être*), la signification origininaire du mot « *Ge-stell* » ainsi entendu est «le rassemblement (*Versammlung*) (...) du laisser arriver au relief d'une présence (*riß*) dans le tracé comme contour (*Umriß*) (*πέρας*)», par le *Ge-stell* ainsi pensé s'éclairant «le sens de *μορφή*, comme stature (*Gestalt*)».<sup>330</sup> Il convient donc d'en redéployer ici avec un peu plus de précision la compréhension qu'en a le penseur.

Comme le fait remarquer Irene Borges Duarte, la particule «*Ge-*» en allemand a la même

327F.FÉDIER, *Regarder Voir*, op.cit., p.310. Cfr *Questions de fond de la philosophie. «Problèmes» choisis de «logique»* (Ga45).

328ID., p.313-314.

329Cfr *De Gestell a Ge-stell*, in I.BORGES DUARTE, *La tesis heideggeriana acerca de la técnica*, op.cit., p.131-132 ; *Arte e Técnica em Heidegger*, op.cit, p.174-175.

330UK, p.72/66.

valeur que celle du «con-» dans les langues latines ; elle a ainsi le sens d'«un collectif, à la fois pluriel et cohésif».<sup>331</sup> Tout «collectif» au sens de «rassemblement» («*reunir*») implique par ailleurs, écrit-elle, «un processus – un déploiement dans le temps – qu'il soit immanent aux choses mêmes ou résultat de l'action humaine».<sup>332</sup> Ce sens de «processus» se trouvant à l'origine de la dérivation sémantique de la particule, la convertissant en préfixe du participe passé, qu'il indique «le résultat d'une action (*tun>getan* ; *stellen>gestellt*) ou du processus interne de la réalisation (*werden>geworden* ; *regen>geregnet*)».<sup>333</sup> Dans les substantifs, néanmoins, poursuit-elle, les deux sens du «Ge-» – à savoir celui d'un collectif (ensemble unifié) et celui de la force génétique qui maintient uni ce qui se déploie – sont inséparables, comme dans *Gebirge* (qui est l'ensemble des montagnes, et en même temps la force immanente à l'expansion de celles-ci comme cordillère) ou dans *Gemüt* – l'âme, le coeur – ([nommant] un ensemble d'états d'âme [qui est à la fois] l'origine de ceux-ci).<sup>334</sup> Et précise qu'il en va de même en particulier avec *Gesetz* – la loi ou le statut, en tant que rassemblement du «poser» au sens du «mettre» de «mettre en œuvre», qui est en même temps la source de celui-ci –, terme traduit précisément par F.Fédier par «constitution» en tant que «ce qui n'existe qu'à la condition de s'établir ensemble, d'être posé ensemble, de ne faire qu'un».

Heidegger comprend ainsi, dans *L'origine de l'oeuvre d'art*, «*Ge-stell*» en rapport avec le verbe «*Feststellen*» : «constituer» – «le *Fest-* de *Festellen* [est] le *cum* de constituer», précise-t-il –,<sup>335</sup> entendu au sens de «la détermination directrice de "*mise en oeuvre*" (*Ins-Werk-Setzen*). Au *stellen* (poser comme le *stituere* de constituer), poursuit-il, et au *setzen* (poser comme le *mettre* de mettre en oeuvre) appartient aussi le *legen* (poser comme placer) », ceci étant encore entendu «tout uniment [dans] le latin *ponere*».<sup>336</sup> Lisant ensemble le *Supplément* et *La thèse de Kant sur l'être* pour saisir le sens de «*Ge-stell*» comme terme directeur de la compréhension de l'«essence» de la technique, Irene Borges Duarte réfère l'entente développée dans ce dernier texte du terme «*Setzung*», traduit par Kant par «position».<sup>337</sup> Heidegger met en évidence la pluralité de son sens, en en dégagant trois ententes possibles : «1) l'action de poser (*setzen, stellen, legen*), c'est-à-dire l'affirmation ou thèse ; 2) le posé ou thème ; 3) la légalité ou caractère d'(être) posé (*Gesetzheit*) en

331I.BORGES DUARTE, *La tesis heideggeriana acerca de la técnica*, op.cit., p.132 ; *Arte e Técnica em Heidegger*, op.cit., p.175.

332Ibid.

333Ibid. L'auteur réfère ici *Der Grosse Duden* (vol.IV, Gramatik), ed.de 1959, p.385, et Wahrig, *Deutsches Wörterbuch*, p.194.

334Ibid.

335UK, p.71/66.

336UK, p.70/65.

337I.BORGES DUARTE, *La tesis heideggeriana acerca de la técnica*, op.cit., p.137 ; *Arte e Técnica em Heidegger*, op.cit., p.181. Cfr KthS, p.453/387-388. Nous suivons ici la traduction de l'auteur.

tant que "constitution" (*Verfassung*) ou "localisation" (*Lage*)». <sup>338</sup> Réunissant les trois sens, note Irene Borges Duarte, Heidegger met en évidence une quatrième signification : « *le poser de quelque chose posé comme tel en sa légalité* ». <sup>339</sup> Ce parallélisme dans la compréhension de « *Setzung* », « *Gesetz* » et de « *Ge-stell* », faisant fond sur la méditation de l'« *imagination* » kantienne telle qu'a été inaugurée dans *Kant et le problème de la métaphysique*, permet ainsi, note l'auteur d'*Art et Technique chez Heidegger*, d'entendre ce dernier terme selon une triple détermination : « comme détermination de l'articulation d'un ensemble, comme détermination d'un lieu, et comme détermination d'une figure ou d'une "forme" » ; « *Ge-stell* » en tant que « *com-position* » désignant à la fois le « *com-posé* » et la « *com-position* » comme « *genèse d'un processus indéfini de "com-poser"* », ce dernier compris comme « *articulation unificatrice du divers* ». <sup>340</sup> Cette articulation n'est donc pas tant une chose, écrit-elle, que « *le monogramme de la cohésion d'un tout* », manifestant « *la loi même qui est inhérente à tout com-poser (...)* ». <sup>341</sup>

L'« *institution* » de la société en tant qu'appréhension d'une réponse possible à la question du sens de « *être* », apparaît ainsi comme « *constitution* » (« *Gesetz* ») au sens de l'articulation unitaire – en sa « *légalité* » – d'un monde de significations : ce qui, notait F.Fédier, ainsi uni d'avance, tient ensemble et donne sa tenue à ce qui désormais, en dépend. Parce que le langage est le « *lieu* » même de l'entre-appartenance de l'homme et de l'être, toute société répond donc à la *question* de son « *identité* » – conformément à une compréhension du sens de « *être* », c'est-à-dire de la vérité –, en « *com-posant* » ou « *con-figurant* », dans une modalité propre d'habitation, un monde de significations « *total* », autrement dit en produisant une « *forme* » (« *Gestalt* ») ou « *image* » totale d'elle-même – un « *imaginaire* » –, décrit précisément par Irene Borges Duarte comme « *schéma de détermination de tout aspect – μορφή de tout εἶδος →* ». <sup>342</sup>

En suivant ces analyses, le On, comme « *contrat narcissique* » apparaît ainsi comme

---

338Ibid.

339Ibid.

340ID., p.132 ; p.176.

341ID., p.133 ; p.176.

342ID., p.145 ; p.195.

Voir également, à ce sujet, M.de FARIA BLANC, *A edificação poemático-pensante do Ser*, in Heidegger, *Linguagem e Tradução*, op.cit., p.73-93. Du même auteur, voir *Estudos sobre o ser*, vol.I-II, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1998, 2001.

Si F.Fédier précise bien que sa traduction de « *Gesetz* » par « *constitution* » n'est pas à entendre dans le sens habituel de ce mot, à savoir « *le sens politique ou politologique de charte fondamentale qui détermine la forme de gouvernement et règle les droits des citoyens* », il n'en demeure pas moins que l'entente renouvelée de ce terme qu'il propose dans l'horizon de la pensée heideggérienne – comme celle de « *Ge-stell* » par Irene Borges Duarte – éclaire également en retour ce sens politique ou politologique.

Voir dans cette perspective l'intéressant article de G.Burdeau, *Constitutions politiques*, in *Encyclopaedia Universalis*, vol.6, Paris, Encyclopaedia Universalis France S.A., 1996, p.434-436.

déterminé à partir de ce que C.Castoriadis nomme des «significations centrales ou premières», – des «signifiants-maîtres» en termes lacaniens –, qui ne sont pas elles-mêmes «des significations "de" quelque chose – ni même, sinon en un second sens, des significations "attachées" ou "référées à" quelque chose».<sup>343</sup> Elles sont en effet «*ce qui fait être*, pour une société donnée, la co-appartenance d'objets, d'actes, d'individus en apparence les plus hétéroclites» –<sup>344</sup> la *loi* inhérente à tout composer social et humain. «Elles n'ont pas de "réfèrent", poursuit l'auteur des *Carrefours du labyrinthe*, elles *instituent* un mode d'être des choses et des individus comme *référés à elles*»<sup>345</sup> ; comme telles, elles sont «ce par quoi des "sujets" existent comme sujets et comme *ces* sujets-là» : elles sont ainsi présentes «non pas comme l'"objet" rend possible sa visée, mais *comme la langue rend possible la parole*» – et l'on peut préciser ici : comme la langue répétée en mode impropre rend possible la parole propre.<sup>346</sup> C.Castoriadis analyse ainsi le signifiant «nation» comme «signification centrale» propre aux sociétés modernes, en notant qu'il «remplit cette fonction d'identification par [une] référence triplement imaginaire à une "histoire commune" – triplement, car cette histoire n'est que du passé, car elle n'est pas tellement commune, car enfin ce qui en est su et sert de support à cette identification collectivisante de la conscience des gens est mythique pour la plus grande partie. Cet imaginaire de la nation, poursuit-il, s'avère pourtant plus solide que toutes les réalités, comme l'ont montré deux guerres mondiales et la survie des nationalismes».<sup>347</sup>

En tant qu'« elles instituent un mode d'être des choses et des individus comme référés à elles », les significations centrales ou premières sont donc des « paroles instituanes, instauratrices ou fondatrices » (« *stiftende Wörter* ») – ressortissant donc à l'être de la parole comme *Dichtung* « faisant être », c'est-à-dire, en termes heideggériens, *appelant à être* « la co-appartenance d'objets, d'actes, d'individus en apparence les plus hétéroclites ». Ce qui laisse ici apparaître ce que F.Ost nomme « la commune origine du droit et de la poésie ».<sup>348</sup> Instituer l'être humain, c'est, écrit

343C.CASTORIADIS, *L'institution imaginaire de la société*, op.cit., p.486-487.

344ID., p.487. Nous soulignons.

345Ibid. Nous soulignons.

346Ibid. Nous soulignons « comme la langue rend possible la parole ».

347ID., p.207-208.

348F.OST, *Raconter la loi*, op.cit., p.22.

Faisant référence à J.Carbonnier, notant dans *Flexible droit* que « la fable » conduit ses lecteurs de « la narration à la norme », F.Ost avance que contrairement à ce que les juristes apprennent dans les Facultés de droit, – à savoir que « le droit s'origine dans le fait » (« *ex facto ius oritur* »), il serait plus juste de dire que « c'est du récit que sort le droit » (« *ex fabula ius oritur* »). (ID., p.9 et 19. Cfr J.CARBONNIER, *Flexible droit*, Paris, LGDJ, 1971, p.229). Et montre ainsi, s'appuyant notamment sur les travaux de M.Sandel et C.Taylor, combien une communauté politique est « liée à un imaginaire historique partagé, et combien son identité, sa mémoire, et sa capacité de projet sont redevables de l'interprétation du monde que livrent les récits fondateurs ». (ID., p.23). Les Constitutions des États-Nations modernes – le droit constitutionnel apparaissant seulement au XIXe siècle – se manifestant ainsi, comme l'écrit D.Rousseau, comme « autant d'exemples de récits qui racontent l'histoire des hommes, donnent un sens à leur vie individuelle et collective », l'auteur précisant : « les Constitutions sont les mythologies des sociétés modernes ». (D.ROUSSEAU, *Question de Constitution*, in *Le Nouveau Constitutionnalisme. Mélanges en l'honneur de G.Conac*,

A.Supiot dans *Homo juridicus. Essai sur la fonction anthropologique du droit*, et en se référant aux travaux de P.Legendre, « au sens premier du mot, le mettre sur pied, le faire tenir debout, en l'inscrivant dans une communauté de sens qui le lie à ses semblables ».<sup>349</sup> « Maintenir tout debout et pour soi-même », écrit Heidegger à cet égard dans *Terre et Ciel de Hölderlin* – ce qui veut dire : instituer (*stiften*) ».<sup>350</sup> La parole en son état natif apparaissant ainsi en tant que « rapport de constitution » comme l'« institution des institutions » – « pulsation la plus délicate et la plus fragile, mais aussi celle qui retient tout » (« *die zarteste, aber auch die anfälligste, alles verhaltende Schwingung* »). Parce qu'elle prend en garde « l'informulé et en fait don », en « sauvegardant ainsi de nouvelles possibilités de la langue déjà parlée », elle « donne et institue des chemins » (« *ergibt und stift Wege* »). F.Ost met ainsi en évidence la « visée ultime » de l'*Antigone* de Sophocle comme « le rappel du cadre constitutif de l'intersubjectivité humaine – le rapport des sexes, des générations, des vivants et des morts → », qui forme, écrit-il, « comme un donné indisponible à partir duquel mais pas *au-delà* duquel ou *contre* lequel s'inscrit l'action quotidienne ».<sup>351</sup> Et ajoute, à propos de cet « indisponible fondateur qu'on ne cesse de réinterpréter mais qu'on ne saurait rejeter sans s'exposer au chaos primitif » : « des limites sont ainsi tracées à l'autonomie politique et à l'empire du droit en vigueur. Mais qui ne voit que ces limites, loin de réduire la liberté de l'homme, lui ménagent au contraire un jeu de repères susceptibles enfin de lui donner forme » ?<sup>352</sup>

Néanmoins, de façon privilégiée et par l'effet de l'échéance en vertu de laquelle l'être humain comprend son *Da-sein* catégorialement à partir de l'étant, la co-appartenance de son être et de l'être en tant qu'« énigme de la source » – cet « indisponible fondateur », dans les termes de F.Ost – demeure recouverte. Les significations centrales ou premières devenant ainsi « un poème ayant échappé, et pour cette raison un poème épuisé dans l'usure, duquel à peine encore se fait entendre un

---

Paris, Economica, 2001, p.6. Cité in ID., p.24).

F.Ost s'appuie, pour élaborer l'horizon de son ouvrage en tant qu'étude du « droit dans la littérature » (par contraste avec le « droit de la littérature » et le « droit comme littérature ») essentiellement sur la compréhension des significations sociales instituant de C.Castoriadis et sur le rôle médiateur du récit de fiction « entre le champ historique de l'agir et les enjeux pratiques (éthiques et juridiques) qui se posent au sujet agissant » tel que l'a pensé Ricoeur dans *Temps et Récit* – spécifiquement dans son analyse de la « triple mimésis ». (ID., p.29. Cfr P.RICOEUR, *La triple mimésis*, in *Temps et Récit, t.1, L'intrigue et le récit historique*, Paris, Seuil [coll.Points], 1983, p.105-162). Sur la pensée ricoeurienne, voir en particulier, dans cette perspective J.MICHEL, *Paul Ricoeur, une philosophie de l'agir humain*, Paris, Cerf (coll.Passages), 2006.

Sur le droit constitutionnel, voir A.DEMICHEL, *Droit constitutionnel*, in *Encyclopaedia Universalis*, vol.6, Paris, Encyclopaedia Universalis France S.A., 1996, p.432-434.

349A.SUPIOT, *Homo juridicus*, op.cit., p.77.

Les travaux référés, concernant la notion de «*vitam instituere*», sont P.LEGENDRE, *Les Enfants du Texte. Étude sur la fonction parentale des États (Leçons VI)*, Paris, Fayard, 1993, p.87sq., et ID., *Sur la question dogmatique en Occident*, Paris, Fayard, 1999, p.106 sq.

350HEH, p.162/210.

351F.OST, *Raconter la loi*, op.cit., p.181. Nous soulignons « constitutif ».

352ID., p.182. Nous soulignons.

appel », c'est *catégorialement* qu'elles fondent l'être-ensemble de la communauté. L' « institué », le « constitué » ou le « com-posé » dissimulant par conséquent « l'instituant », le « constituant » ou la « com-position ». En sa dimension politique, la tâche de la pensée heideggérienne consistant précisément, au sein du plein déploiement du dis-positif interprété comme « *Machenschaft* » – c'est-à-dire comme autoproduction de l'homme se manifestant comme processus « total, répétitif, sans but, circulaire et effréné » –, à rouvrir la possibilité d'une « solidarité propre » dans l'être ensemble de la communauté. Tâche consistant ainsi à refonder, en vue de l'être des *mortels* et dans la compréhension de la Dif-férence de l'être et de l'étant, cet être-ensemble à partir de l'héritage politique de la nation, tout en « soustrayant » ce dernier à l'empire de la subjectivité propre aux Temps Modernes. Dans le mode impropre de l'être-ensemble en tant que le On, les significations premières ou centrales désignent donc ce que Piera Castoriadis-Aulagnier décrit pour sa part comme « *les énoncés du fondement* » – « fondement » pensé ainsi catégorialement – formule pouvant aussi bien s'écrire « *le fondement des énoncés* », « l'une, note-t-elle, incluant inévitablement l'autre ». <sup>353</sup>

Ces énoncés, pour exercer leur fonction de fondement, devant pouvoir « être reçus comme paroles de *certitude* : si cet attribut vient à leur faire défaut, indique-t-elle, ils seront abandonnés et remplacés par une nouvelle série ; de toute manière, la fonction ne restera jamais sans titulaire ». <sup>354</sup> Déterminant, en tant que « discours de l'ensemble », un « ensemble *idéal* », celui-ci se configure comme « concept », désignant chaque sujet « comme un élément appartenant à un tout qui le reconnaît comme une partie à lui homogène ». <sup>355</sup> Les énoncés du fondement font ainsi fonction de « Tiers », définissant pour chaque sujet « ce qui transcende la singularité propre à la relation entre deux locuteurs » : ils pointent, écrit l'auteur d'*Un interprète en quête de sens*, « dans chaque voix, les énoncés que chacune a le droit de répéter, et d'affirmer vrais, et sur lesquels elle revendique un droit légitime d'héritage » –, <sup>356</sup> ce qui laisse ici apercevoir la fonction propre de la Référence, en tant que

353P.CASTORIADIS-AULAGNIER, *La violence de l'interprétation.*, op.cit., p.184.

354ID., p.185.

355ID., p.188. Nous soulignons le « id » de « idéal ».

356ID., p.187-188.

Comme on l'a noté en suivant l'analyse du §35 d'*Être et Temps*, de prime abord et le plus souvent, le *Dasein* s'en remet au bavardage, c'est-à-dire qu'il s'y « identifie ». Cette « identification » traduit ici le verbe substantivé « *Aufgehen* », qui, avec la préposition « *in* » signifie « être absorbé par » ; comme Heidegger l'écrit au §38 : « L'être-échu sur le "monde" désigne l'identification à – c'est-à-dire l'"absorption par" ou encore "l'immersion dans" – l'être-l'un-avec-l'autre pour autant que celui-ci est conduit par le bavardage (...) ». (« *Die Verfallenheit an die «Welt» meint das Aufgehen im Miteinandersein, sofern dieses durch Gerede (...) geführt wird* »). (SZ, p.175[233]/137). L'« identification » doit donc ici être entendue comme un « se comprendre à partir de ». Comme le précise E.Martineau, « *Aufgehen* » n'a « aucune nuance psychologique, ni même spirituelle (...) ». Le mot est en fait intraduisible parce que paradoxal, un peu comme lorsque nous parlons d'"ouvrir les yeux sur le monde" : celui-ci alors, est "neuf", "étranger", et en même temps il s'impose comme l'"unique" monde, "retrouvé" en quelque sorte. Construit avec les prépositions *in* et *bei* (nuance que je n'ai su restituer), cette "identification" est un autre nom de l'"être-auprès" ». (E.MARTINEAU, *Glossaire*, op.cit., p.309).

Le terme « identification » est ici très parlant, puisque, c'est en tant que le *Dasein*, de prime abord et le plus souvent,

la voix touche au plus intime du rapport au corps, de « nouage du corps à la parole »<sup>357</sup>. Par la croyance qui les soutient, les énoncés du fondement véhiculent ainsi «l'espoir dans la permanence et dans la pérennité de l'ensemble», en permettant d'«établir une identité entre possibilité de pérennité de l'ensemble et désir de pérennité de l'individu».<sup>358</sup> Seule la première apparaissant comme réalisable, on découvre à la source de l'investissement du modèle *idéal*, écrit Piera Castoriadis-Aulagnier, «la participation d'un désir d'immortalité, auquel cet investissement s'offre comme un substitut».<sup>359</sup>

Décrivant le rapport à la mort dans le On, Heidegger note au §51 d'*Être et Temps* que celle-ci y demeure en effet dans la «non-imposition (*Unauffälligkeit*) caractéristique de tout ce qui fait quotidiennement rencontre», le discours tenu à son égard, «explicite, ou, le plus souvent, retenu» étant : «on finit toujours par mourir un jour, mais de prime abord, le On-même demeure hors d'atteinte».<sup>360</sup> La compréhension du temps propre à ce dernier, – désignée par P.Legendre comme «historicité concrète» –<sup>361</sup>, est ainsi décrite par Heidegger comme «temps de la préoccupation», c'est-à-dire comme «temps public, qui, nivelé, appartient à tous, autant dire à personne».<sup>362</sup> Saisi comme une suite ininterrompue et sans lacune de «maintenants», – «ils passent et surviennent et ceux qui sont passés constituent le passé, ceux qui sont à venir constituent le futur», écrit Françoise Dastur commentant le §81 d'*Être et Temps* –, chaque «maintenant» «est *identifié* à tous les autres, poursuit-elle : c'est donc en tant que constamment changeant que le maintenant manifeste sa présence constante, ce qui est à l'origine de la définition que Platon donne du temps comme "*image de l'éternité*" (*Timée*, 37d)».<sup>363</sup> Reprenant la question de la mort au sein de la compréhension du temps public, Heidegger note : «comment cela affecterait-il le moins du monde "le temps" en son cours qu'un homme (...) "dans le temps" vienne à ne plus exister ? Le temps suit son cours, tel qu'il "était" aussi déjà lorsqu'un homme est "entré dans la vie"».<sup>364</sup>

Comme «fondement des énoncés», le On ou l'«idéologie» permet au «sujet» qui adhère au champ social de s'approprier une série d'énoncés que sa voix répète ; cette répétition, écrit Piera Castoriadis-Aulagnier, «lui apporte la certitude de l'existence d'un discours où la vérité sur le passé

---

se comprend à partir du On, que celui-ci lui confère son «identité», com-posée comme «image totale».

357 P.LEGENDRE, *De la Société comme Texte*, op.cit., p.77.

358 P.CASTORIADIS-AULAGNIER, *La violence de l'interprétation*, op.cit., p.188-189.

359 ID., p.189.

360 SZ, p.253[336]/186.

361 Cfr *La construction occidentale du temps*, in P.LEGENDRE, *De la Société comme Texte*, op.cit., p.51 sq.

362 SZ, p.425[561]/289.

363 F.DASTUR, *Heidegger et la question du temps*, op.cit., p.90. Nous soulignons «image».

364 SZ, p.425[561]/289.

est assurée, avec comme corollaire la croyance de la possible vérité des prévisions sur le futur».<sup>365</sup> L'idéologie ne procédant pas d'abord d'une volonté consciente de tromper, mais comme le notait Myriam Revault d'Allonnes, «de l'excès primordial – la supplémentarité originaire – de la croyance sur les motifs», elle est comprise par P.Legendre, en tant qu'«axe de Raison» d'une société, comme «dogmatique». Comme le précise A.Supiot, «il s'agit d'un dogme au sens plein de ce mot : d'une injonction intangible parce qu'inexplicable, qui peut et doit être montrée et célébrée mais ne peut être ni démontrée ni modifiée» –<sup>366</sup> à moins d'une transformation de la structure sociale en son entier. En tant qu'elles articulent un monde de significations comme monde «total», les significations premières ou centrales instituent la société, écrit C.Castoriadis, «dans deux institutions fondamentales», comme telles inséparables : «l'institution instrumentale du *legein*» – institution «des conditions identitaires-enssemblistes du représenter/dire social»–, et «l'institution instrumentale du *teukhein*» – institution «des conditions identitaires-enssemblistes du faire social» –.

<sup>367</sup> Comme le décrit Heidegger au §35 d'*Être et Temps*, le On détermine ce qui est porté au paraître et comment il l'est, configurant une compréhension d'être à laquelle plus rien n'est fermé. En et par lui sont donc institués «un mode d'être des choses et des individus», en lequel la dimension instrumentale ou fonctionnelle du faire et sa dimension significative sont donc, écrit C.Castoriadis, «indissociables»,<sup>368</sup> la préoccupation du *Dasein* s'accomplissant ainsi dans cet horizon en mode *impropre*. La possibilité de l'ouverture de la quotidienneté en un mode propre nécessitant par conséquent de montrer la *limite* de la compréhension d'être impropre, c'est-à-dire une *altérité* irréductible au sein même de l'image totale configurant la société comme «pacte narcissique» ; altérité désignée dans *Être et Temps* comme «énigme» du monde («*Rätselhaftigkeit*»),<sup>369</sup> et s'ouvrant, selon les termes du psychanalyste R.Käes, comme «pacte dénégatif», et selon ceux de Bataille comme «hétérogénéité impure» ou «part maudite» propre à toute société.

---

365P.CASTORIADIS-AULAGNIER, *La violence de l'interprétation*, op.cit., p.187.

366L'internationalisation du droit : dégradation ou recomposition ? *Dialogue entre M.Delmas-Marty et A.Supiot*, in *Esprit*, novembre 2012, p.42.

367C.CASTORIADIS, *L'institution imaginaire de la société*, op.cit., p.494.

368ID., p.487 et 483. Nous soulignons.

369Cfr en particulier SZ, p.136[181]/114.

### 3. L'altérité irréductible inhérente au «contrat narcissique» : l'énigme du monde comme «pacte dénégatif» ou «part maudite» de la société

Comme articulation du sens en tant que structure unitaire, le On est ainsi institution d'un ensemble social au sens, comme le note le sociologue, qu'il «doit et peut tout recouvrir».<sup>370</sup> Néanmoins, poursuit-il, «ce recouvrement n'est jamais assuré», ce qui lui échappe étant «l'énigme du monde tout court, qui se tient derrière le monde commun social, comme à-être c'est-à-dire provision inépuisable d'altérité et comme défi *irréductible* à toute signification établie».<sup>371</sup> Comme le met en évidence Lévi-Strauss dans *l'Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss*, il est «impossible de fixer l'image de la structure sociale», une société n'étant jamais «intégralement et complètement symbolique», les «significations centrales» ou «énoncés du fondement» propres à chaque société se révélant être ce qu'il désigne comme des «signifiants flottant» à «valeur symbolique zéro», dont la fonction est de permettre à la pensée symbolique de s'exercer en signifiant «l'exigence d'une *totalité non perçue*».<sup>372</sup> Comme tels, note Lévi-Strauss, ils sont la marque de «la servitude de toute pensée finie», mais aussi, précise-t-il, «le gage de tout art, toute poésie, toute invention mythique et esthétique ».<sup>373</sup>

Le On, comme articulation unitaire d'un monde de significations faisant être, pour chaque société en un mode spécifique, «la co-appartenance d'objets, d'actes, d'individus en apparence les plus hétéroclites», impose un sens à cette co-appartenance, autrement dit, «des distinctions sont opérées corrélatives à ce qui vaut et à ce qui ne vaut pas (dans tous les sens du mot valoir, du plus économique au plus spéculatif), entre ce qui doit et ce qui ne doit pas se faire».<sup>374</sup> Comme on l'a noté, en tant qu'«idéologie», le On configure une compréhension d'être totale, qui n'est pas volonté

---

370C.CASTORIADIS, *L'institution imaginaire de la société*, op.cit., p.495.

371Ibid. Nous soulignons.

Si, comme on l'a noté, les analyses du On ont pour but de questionner la possibilité d'une modalité «propre» de l'être-ensemble quotidien, C.Castoriadis s'appuie sur ces analyses tout en déniaut à Heidegger la mise en évidence d'une telle possibilité. Comprenant le dépassement de l'auto-aliénation sociale à partir de la volonté humaine, il fait du *questionnement* heideggérien relatif au sens de «être» une réponse – substantielle –, dictant à la société le sens de son identité et de son rapport à l'histoire. (Cfr, en particulier, p.497-498).

On retrouve ce geste interprétatif, très fréquent dans la réception de l'oeuvre de Heidegger, – et que l'engagement de ce dernier en 1933 semble légitimer –, en particulier chez Hannah Arendt.

372C.LÉVI-STRAUSS, *Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss*, in M.MAUSS, *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, (1950) 2003, p.XXIII et XX, et XLIX et XLVI. Nous soulignons.

373ID., p.XLIX.

374C.CASTORIADIS, *L'institution imaginaire de la société*, op.cit., p.204.

consciente de tromper, mais qui *omet* la possibilité d'un retour vers le sol originare de cette compréhension. Par conséquent, comme le met en évidence le psychanalyste R.Clit, en s'appuyant sur les travaux de R.Käes, tout «contrat narcissique» est doublé d'un «pacte dénégatif», à savoir «ce qui s'impose dans tout lien intersubjectif pour être voué chez chaque sujet du lien aux destins du refoulement ou de la dénégation, du déni, du désaveu, du rejet ou de l'enkystement dans l'espace interne d'un sujet ou de plusieurs sujets»,<sup>375</sup> l'«ensemble idéal» s'organisant donc «aussi *négativement* sur une communauté de renoncements et de sacrifices, sur des effacements, sur des rejets et des refoulements, sur un "laissé de côté" et sur des restes», créant dans l'ensemble «du non-signifiable, du non-transformable : des zones de silence, des poches d'intoxication, des espaces-poubelles ou des lignes de fuite qui maintiennent le sujet étranger à sa propre histoire».<sup>376</sup>

La compréhension du «pacte dénégatif» renvoie par ailleurs ainsi à ce que Bataille, dès le début des années 30, – en s'appuyant, pour comprendre la structure sociale, simultanément sur les acquis, outre du marxisme, de « la sociologie française », de « la philosophie allemande moderne (phénoménologie) », et de « la psychanalyse » –, met en évidence comme sphère de «l'hétérogénéité impure».<sup>377</sup> Dans son texte de 1933 *La structure psychologique du fascisme*, en définissant en effet la sphère «hétérogène» par opposition à la sphère «homogène», il entend cette dernière – d'une manière très proche de la compréhension de la significativité du monde ambiant dans *Être et Temps* –, comme détermination des «rapports humains maintenus par une réduction à des règles *fixes* basées sur la conscience de l'*identité* possible de personnes et de situations *définies*», cette «réduction» étant «la réduction tendancielle du caractère humain à une entité abstraite et interchangeable, reflet des choses *homogènes* possédées».<sup>378</sup> L'homogénéité sociale se produisant ainsi comme «réduction à une commune mesure», l'hétérogénéité «peut être représentée par rapport à la vie courante (quotidienne) comme *tout autre*, comme *incommensurable*, en chargeant ces mots de la valeur *positive*, écrit Bataille, qu'ils ont dans l'expérience vécue *affective*».<sup>379</sup> Le monde

375R.KÄES, *Le Groupe et le Sujet du groupe*, Paris, Dunod (coll.Psychismes), 1993, p.274. Cité et commenté in R.CLIT, *Cadre totalitaire et fonctionnement narcissique. Effets psychiques collectifs et individuels du pouvoir d'état communiste est-européen*, Paris, L'Harmattan (coll.Études psychanalytiques), 2001, p.162. Cfr en particulier Chapitre VII : *Le pacte dénégatif et ses conséquences*, p.161 sq.

376Ibid. Cité in R.CLIT, *Cadre totalitaire et fonctionnement narcissique*, op.cit., p.163.

377G.BATAILLE, *La structure psychologique du fascisme*, in *Oeuvres complètes I, Premiers écrits*, Paris, Gallimard, 1970, p.339.

378ID., p.340-341. Nous soulignons «fixes», «identité» et «définies».

379ID., p.348.

À la lecture de ces lignes et de la référence à la phénoménologie comme l'une des sources de sa méthode de recherche, il est très probable que Bataille ait eu connaissance – six ans après sa publication –, des thématiques développées dans *Être et Temps*. À titre indicatif, on se rappellera que la première traduction française de Heidegger, due à Corbin, fut publiée, accompagnée d'une introduction très élogieuse de Koyré, par Ribemont-Dessaignes, en 1931, dans le numéro 8 de la revue surréaliste *Bifur*. (Cfr S.BARSACQ, *Breton*, in *Le dictionnaire Martin Heidegger*, op.cit., p.202). D.Janicaud, dans *Heidegger en France. I.Récit*, précise en se référant au livre de R.Sasso,

hétérogène comprend ainsi «l'ensemble des résultats de la dépense *improductive*», c'est-à-dire «tout ce que la société *homogène* rejette soit comme déchet, soit comme valeur supérieure transcendante»,<sup>380</sup> l'hétérogénéité apparaissant ainsi divisée en deux dimensions : l'une «supérieure» et «impérative» – ou «pure» –, l'autre «inférieure» et «misérable» – ou «impure» –. Le monde homogène, c'est-à-dire déterminé par l'activité «utile» au sens large, étant incapable de trouver par lui-même sa raison d'être et d'agir – en d'autres termes, le sens l'articulant en tant qu'unité –, c'est la sphère hétérogène impérative, se posant comme «valeur supérieure transcendante», qui lui fournit celle-ci ; la «nation» apparaissant dans l'analyse de Bataille comme cette valeur même – ou «signification centrale» – pour les démocraties parlementaires de la société moderne. La souveraineté impérative apparaît ainsi décrite par l'auteur de *La notion de dépense*, – en tant que

---

*Georges Bataille : le système du non-savoir*, que « Corbin avait fait lire cette traduction à Bataille avant 1930 ». (D.JANICAUD, *Heidegger en France. I.Récit*, Paris, Albin Michel [coll.Bibliothèque Albin Michel Idées], 2001, p.41). D.Hollier mentionne également ce fait, référant ce passage des *Oeuvres complètes VIII*, où l'auteur de *L'expérience intérieure* écrit que « Sartre a raison de souligner mon intérêt pour la philosophie allemande contemporaine. C'est de ma part qu'en 1929 Henry Corbin alla proposer à mon ami Jean Paulhan la publication dans la *N.R.F.* d'une traduction de *Was ist Metaphysik ?* ». (D.HOLLIER, *Le Collège de Sociologie, 1937-1939*, Paris, Gallimard [coll.Folio], [1979] 1995, p.323). Christine Goémé, dans son texte *La vie et l'oeuvre d'Henry Corbin en quelques dates*, note pour sa part, évoquant le travail de ce dernier comme bibliothécaire adjoint à la Bibliothèque Nationale de France à partir de 1929, que « c'est là qu'il se lia d'amitié avec Georges Bataille ». (C.GOÉMÉ, *La vie et l'oeuvre d'Henry Corbin en quelques dates*, disponible sur le site *Les amis de Henry & Stella Corbin*, www.amiscorbin.com).

On se rappellera également que dès 1929, Koyré, qui suivit les cours de Husserl à Fribourg, apporte en France le cours du semestre d'hiver 1928-1929 de Heidegger : *Introduction en la philosophie* (Ga27). (Cfr D.JANICAUD, *Heidegger en France. I.Récit*, op.cit., p.96). Or Bataille suit, au cours de l'année académique 1932-1933, le séminaire de Koyré sur Nicolas de Cues, auquel assiste également Kojève, qui fit lui sa thèse avec Jaspers à Heildeberg (Cfr M.SURYA, *Georges Bataille, la mort à l'oeuvre*, Paris, Gallimard, 1992, p.231). Le séminaire de Kojève sur *La phénoménologie de l'esprit* de Hegel, auquel Bataille prend part, avec en particulier Lacan, commence, lui, en 1933, et se termine six ans plus tard. Dans son article *Lacan* du *Dictionnaire Martin Heidegger*, F.Midal indique ainsi que le psychanalyste « prend connaissance pour la première fois des textes de Heidegger dès 1933, quand il suit le séminaire d'Alexandre Kojève et participe avec Alexandre Koyré et Henry Corbin au groupe – évoqué ici sans plus de précision – de l'École pratique des hautes études ». (F.MIDAL, *Lacan, Jacques (1901-1981)*, in *Le dictionnaire Martin Heidegger*, op.cit., p.737).

À cette période, le philosophe russe et l'auteur de *La part maudite* s'initient chacun aux langues orientales : chinois et tibétain, auxquels s'ajoute le sanskrit pour Kojève, celui-ci répondant, écrit M.Surya, « à la découverte du bouddhisme vers lequel sa propre recherche de la sagesse l'avait conduit ». Sur les liens qui unissent les deux hommes, l'auteur note qu'il s'agit de « rapports d'amitié, et de rapports de collaboration intellectuelle », Kojève intervenant « dans plusieurs entreprises et publications de Bataille » : avant guerre, dans le Collège de Sociologie – Collège fondé en 1937 par ce dernier, avec Leiris et Caillois –, et après guerre dans *Critique*. (M.SURYA, *Georges Bataille, la mort à l'oeuvre*, op.cit., p.230 et 233).

Comme l'indique à ce propos D.Hollier, dans sa présentation de la conférence donnée par Kojève à ce même Collège le 4 décembre 1937, celui-ci traduit à la même période avec Corbin *L'idée socialiste*, de Henri de Man (Grasset, 1935), et s'il publie peu, « il donne néanmoins quelques comptes-rendus d'ouvrages sur Heidegger » dans les *Recherches philosophiques*, revue fondée par Koyré. (Cfr D.HOLLIER, *Le Collège de Sociologie*, op.cit., p.62-63). Au moment de la création de la revue *Critique*, par Bataille, en 1946, à laquelle est associé en particulier E.Weil, Koyré publiera, dans les deux premiers numéros, une étude sur *De l'essence de la vérité*, intitulée *L'évolution philosophique de Heidegger*. (Cfr D.JANICAUD, *Heidegger en France. I.Récit*, op.cit., p.92-93).

Au début des années 30, toujours à titre indicatif, Corbin participe avec de Rougemont à la revue *Hic et Nunc*, créée par de Rougemont – et promouvant « un christianisme existentiel, inspiré conjointement de Karl Barth et de Heidegger » –, et ce dernier interviendra également au Collège de Sociologie, en 1938. (Cfr D.HOLLIER, *Le Collège de Sociologie*, op.cit., p.405 et 256).

Sur le rapport Corbin-Heidegger, voir également les indications données dans la note 1015.

380ID., p.346.

«constitution» configurant l'image totale de la structure sociale –, comme «*fondement* de la loi», «*forme* tendancielle réalisant l'*idéal* de la société et du cours des choses», représentant ainsi «à la fois la possibilité et l'exigence de l'*unité* collective».<sup>381</sup> L'instance impérative se produit donc comme «réduction à l'unité», son accomplissement total se réalisant comme souveraineté royale ou impériale – en référence à laquelle, telle qu'elle a pu être expérimentée dans l'histoire occidentale, Bataille entreprend de penser la spécificité du fascisme.<sup>382</sup>

La structure sociale comme monde de significations total s'articule donc à partir de l'association entre la sphère homogène et la sphère hétérogène impérative – «instituant» les énoncés du fondement comme fondement des énoncés –, celle-ci garantissant donc à celle-là son principe d'unité. «Le rejet des formes misérables [ayant] seul, pour la société homogène, une valeur constante fondamentale», la sphère hétérogène impure, qui se produit, elle, comme «multitude» se constitue donc comme «pacte dénégatif» de la structure sociale en tant que «contrat narcissique» : comme «ensemble des résultats de la dépense improductive», elle comprend, écrit Bataille, «tout ce que la société homogène rejette (...) comme déchet»<sup>383</sup> – ce «déchet» qui sera désigné dans son oeuvre ultérieure comme «part maudite» propre à toute société. La mise en évidence d'une limite interne – négative – au sein même de l'image totale «composant» la structure sociale comme unité, permet ainsi en retour de mieux saisir l'être-ensemble dans le On, décrit dans *Être et Temps* comme «dictature» de la «publicité», se manifestant sur le mode de la «non-imposition».

---

381ID., p.355. Nous soulignons.

382Dans sa *Psychanalyse mythique du destin portugais*, E.Lourenço indique, relativement au régime de Salazar, que c'est le tardif mouvement surréaliste portugais (1947) qui a su le mieux en subvertir les formes. «Malgré le conditionnalisme si particulier de l'époque, écrit-il, avec sa censure plus ou moins ubuesque, malgré le phénomène sociologiquement minoritaire de ses *expressions officielles*, la sensibilité qui s'est incarnée dans les attitudes et gestes surréalistes a fait émerger un *Portugal-autre*, anomique, efficace justement parce qu'il n'avait pas à proposer de "réforme idéologique, culturelle ou éthique" de type ou d'application national, mais parce qu'il rendait *inactuel*, archaïque, fossile, un monde de formes qui était la *forme même du vivre national en son entier* ». (E.LOURENÇO, *O labirinto da saudade. Psicanálise mítica do destino português*, Gradiva, [2000] 2007, p.39 ; du même auteur, voir en particulier *Heterodoxia I*, Lisboa, Gradiva, [1949], 2005, et *Heterodoxia II. Escrita e Morte*, Lisboa, Gradiva, [1987], 2006).

Relativement à l'analyse du fascisme par Bataille, M.Surya avance qu'elle demeure toujours actuelle, précisant que celle qu'en proposera notamment P.Legendre n'en diffère pas essentiellement. L'auteur rapproche également cette analyse bataillienne de celle développée au même moment – sans qu'ils se soient lus – par W.Reich dans *La psychologie de masse du fascisme*. (Cfr M.SURYA, *Georges Bataille, la mort à l'oeuvre*, op.cit., p.218 et 220).

383G.BATAILLE, *La structure psychologique du fascisme*, op.cit., p.352, 355 et 346.

## §12. L'être-l'-un-avec-l'-autre dans le On

### 1. La «dictature» de la publicité : l'identification au bavardage comme indifférenciation

Si Heidegger note qu'en tant que le comprendre est ouvert sur le mode du bavardage, le Soi-même propre *et* le Soi-même des autres ne s'est pas encore trouvé ou s'est perdu, il indique par ailleurs dans l'oeuvre de 1927 que ce devant quoi le bavardage «fait *d'abord* écran» est précisément «l'être-l'-un-avec-l'-autre originaire» («*Zwischen das ursprüngliche Miteinandersein schiebt sich zunächst das Gerede*»).<sup>384</sup> L'être-l'-un-avec-l'-autre dans le On n'est en effet pas une juxtaposition fermée indifférente, mais bien une «observation mutuelle tendue, équivoque, un secret espionnage réciproque»<sup>385</sup>, chacun observant l'autre pour savoir comment il se comportera, ce qu'il dira sur tel ou tel sujet : sous le masque de l'être-l'-un-envers-l'-autre joue ainsi un «*être-l'-un-contre-l'-autre*».<sup>386</sup> Au §27, Heidegger met ainsi en évidence les caractéristiques de l'être-l'-un-avec-l'-autre dans le On, le premier d'entre eux étant le «distancement» («*Abständigkeit*»). Le *Dasein* dans sa préoccupation est, de prime abord et le plus souvent, tourmenté, à son insu, par le souci d'une différence vis-à-vis des autres : que ce soit pour simplement aplanir cette différence, pour rattraper ceux par rapport auxquels il se trouve en retrait, ou pour maintenir en dessous de lui ceux par rapport auxquels il est dans une position de supériorité. Mais ce distancement présuppose que le *Dasein* se tient sous l'emprise d'«autrui» : «autrui» désignant ici «les autres» en tant qu'ils ne sont pas déterminés et qu'ils s'évanouissent précisément «encore davantage quant à leur différenciation et leur particularité expresse»<sup>387</sup> : ce n'est «ni celui-ci, ni celui-là, ni soi-même, ni quelques-uns, ni la somme de tous»<sup>388</sup>, mais le «On» en tant que neutre, où «*chacun est l'autre et nul n'est lui-même*».<sup>389</sup> Le distancement se fonde ainsi sur le fait que l'être-l'-un-avec-l'-autre dans le On se préoccupe de «médiocrité» («*Durchschnittlichkeit*») en tant qu'y est écarté et empêché tout ce qui pourrait faire vaciller cette neutralité: toute exception, primauté, originalité, secret, tout ce qui demande patience et temps. L'être-le-Là-avec d'autrui dans le On a ainsi le caractère du «nivellement» («*Einebnung*») de toutes les possibilités d'être. Distancement, médiocrité et nivellement constituent pour leur part la

384SZ, p.174[232]/137. Nous soulignons.

385ID., p.175[232]/137.

386Ibid. Nous soulignons.

387ID., p.126[169]/108.

388Ibid.

389ID., p.128[169]/108. Nous soulignons.

«publicité» («*Öffentlichkeit*»), qui règle de prime abord toute explicitation du monde et du *Dasein* et qui a toujours le dernier mot, précisément parce qu'elle est indifférente vis-à-vis de toutes les différences de niveau et d'authenticité (*Echtheit*). Heidegger précisant à cet égard que «*c'est dans cette non-imposition (Unauffälligkeit) et cette im-perceptibilité (Nichtfeststellbarkeit) que le On déploie sa véritable dictature (seine eigentliche Diktatur)*». <sup>390</sup> Prédonnant ainsi tout jugement et toute décision, le On a le caractère du «déchargement d'être» («*Seinsentlastung*»), et par conséquent, de par cette tendance à la légèreté et à la facilité, de la «complaisance» («*Entgegenkommen*») : complaisant au *Dasein*, le On maintient ainsi et consolide sa domination. Cette identification à l'être-l'un-avec-l'autre n'est cependant pas uniquement conduite par le bavardage, mais également par ce que Heidegger pense comme «curiosité» («*Neugier*») et comme «équivoque» («*Zweideutigkeit*»).

## 2. Bavardage, curiosité et équivoque

La curiosité est un mode d'être – advenant par le repos de la préoccupation, où celle-ci ne disparaît pas mais libère la circonspection – où le *Dasein* cherche à «se dépouiller de lui-même en tant qu'être-au-monde» <sup>391</sup> : il a le caractère de l'«incapacité à séjourner» («*Unverweilen*») au près du plus proche – à savoir le monde de la préoccupation ; de la «distraction» («*Zerstreuung*») vers de nouvelles possibilités de ce que Heidegger pense comme l'«é-loignement» («*Ent-fernung*») ; et par conséquent de l'«agitation» («*Aufenthaltslosigkeit*»). Par «é-loignement», le penseur entend le fait de «faire disparaître le lointain, c'est-à-dire l'être-éloigné (*Entferntheit*), de quelque chose – approcher», <sup>392</sup> qui est un caractère d'être de la circonspection. Il note ainsi que «tous les modes d'accroissement de la vitesse auxquels nous sommes aujourd'hui plus ou moins contraints de participer visent au dépassement de l'être-éloigné», dépassement «encore malaisé à dominer du regard quant à son sens existantial», mais dont il peut déjà considérer qu'il revêt la forme d'«une extension du monde ambiant quotidien». <sup>393</sup> Le *Dasein* par la curiosité, s'écarte ainsi de l'étant de prime abord à-portée-de-la-main pour tendre vers le monde lointain et étranger, non pour s'y ouvrir

390ID., p.126-127[169]/108. Nous soulignons.

391ID., p.172[229]/135.

392ID., p.105[140]/94.

393ID., p.105[141]/94.

On relira donc ici avec intérêt ces analyses dans l'horizon de la compréhension de la langue comme information dans son traitement informatique, tel qu'il s'est découvert à Heidegger après la deuxième guerre mondiale. Pour repréciser ces analyses, cfr SZ, §17. *Renvoi et signe*, où est analysée « l'institution des signes » (« *die Zeichenstiftung* »).

dans un comprendre véritable, mais pour ne le «voir» qu'en son seul aspect : ne le voir que pour l'avoir vu. La curiosité ne se tient pas ainsi comme un mode d'être à côté du bavardage, mais une guise d'être entraîne l'autre, le bavardage gouvernant les voies de la curiosité. L'une renforçant l'autre, il devient de plus en plus difficile de décider ce qui est ouvert dans un comprendre propre et ce qui ne l'est pas, l'«équivoque» concernant encore une fois l'ouverture de l'être-au-monde en la totalité de ses rapports, non seulement relativement à ce qui est transmis et atteint, mais également à la prédonation des possibilités du *Dasein*. En ce mode d'être, celui-ci en tant que On veut se contenter de pressentir, sans donc jamais s'engager, en empêchant ainsi d'avance toute réussite comme tout échec vrais. L'équivoque prédonne ainsi des possibilités au *Dasein* en les «étouffant dans l'oeuf». <sup>394</sup> Comme pour le bavardage, cette tendance d'être ne relève pas d'une intention expresse de dissimulation et de déformation, mais de l'*omission* de tout retour vers le sol d'un comprendre véritable. Ce retour nécessitant la prise en charge du Soi-même propre, et le On ayant le caractère du «déchargement d'être», complaisant par conséquent au *Dasein*, l'identification à l'être-l'-un-avec-l'-autre échéant apparaît ainsi comme une «fuite du *Dasein* devant lui-même» («*Flucht des Daseins von ihm selbst*») <sup>395</sup>, pensée par Heidegger comme «précipitation» («*Absturz*») : précipitation «de lui-même en lui-même, dans l'absence de sol» («*aus ihm selbst in es selbst, in die Bodenlosigkeit*»), entendue elle-même comme «tourbillon» («*Wirbel*») <sup>396</sup>.

### 3. La «précipitation dans l'absence de sol» et le «tourbillon» : la prétention à la totalisation du sens de «être» comme «illusion»

En tant qu'il complaît au *Dasein*, le On est «tentateur» («*versucherich*»), se comprendre à partir de cette identification étant pour le *Dasein* une constante tentation ; il est «rassurant» («*beruhigend*») : l'avoir-tout-vu-et-tout-compris du bavardage et de la curiosité, dans son caractère d'auto-certitude et d'être-décidé donne au *Dasein* «l'illusion d'une compréhension *universelle* du *Dasein*» et l'apparence de ce que «*la certitude, la vérité et la plénitude* de toutes les possibilités de son être pourraient lui être garanties » <sup>397</sup> il est «aliénant» («*entfremdend*») : le rassurement tentateur en augmentant en effet la tentation du *Dasein* à se comprendre à partir de son immersion dans son

394ID., p.173[230]/136.

395ID., p.184[245]/143.

396ID., p.178[237]/139.

397ID., p.178[236]/139 et 177[235]/138. Nous soulignons.

monde ambiant, ne conduit pas celui-ci à l'inertie et à l'inactivité, mais à la «frénésie de l'"affairement"» («*Hemmungslosigkeit des "Betriebs"*»), par laquelle il recouvre toujours davantage l'ouverture à son Soi-même propre ; or, si cette «aliénation» (nous suivons ici la traduction de F.Vezin d'«*Entfremdung*», E.Martineau traduisant par «extranéation»), referme le *Dasein* à sa propriété et à sa possibilité, elle ne le livre pas à l'étant qu'il n'est pas lui-même, mais elle le pousse vers son impropiété, c'est-à-dire vers un mode possible de lui-même, caractérisé comme «se prendre à soi-même», ou «mé-prise» («*das Sichverfangen*» ou «*das Verfängnis*») : un «s'empêtrer en soi-même» ou «empêtrement», dans la traduction de F.Vezin. Les phénomènes de la tentation, du rassurement, de l'aliénation et de la mé-prise, en tant que mode d'être spécifique du On, forment la «précipitation» : se précipitant «de lui-même en lui-même», c'est dans l'*absence de sol* que le *Dasein* se précipite, «dans la prétention rassurée de *tout* posséder ou atteindre» («*in die beruhigte Vermeintlichkeit, alles zu besitzen bzw. zu erreichen*»).<sup>398</sup> La précipitation, qui n'apparaît pas à l'être-explicité public au point d'être interprétée par ce dernier comme «progrès» et comme «vie concrète», est nommée par Heidegger, en tant qu'«*éjection constante hors de la propriété (ständige Losreißen von der Eigentlichkeit)*», qui ne va cependant jamais sans l'*illusion (Vortäuschen)* de celle-ci, jointe à la *projection dans le On (Hineinreißen in das Man)*», du terme de «tourbillon» («*Wirbel* »).<sup>399</sup>

Se comprenant à partir de la «totalité de tournure» qu'est la significativité du monde ambiant comme «monde total» ou «contrat narcissique», le *Dasein* «*fuit* devant lui-même dans le On. Le dire-Je "naturel", écrit Heidegger, accomplit le On-même». <sup>400</sup> Il l'accomplit donc dans la mesure exacte de la prétention du «contrat narcissique» à se poser comme monde de significations «intégral» et «complet», pour reprendre les termes de Lévi-Strauss, fermant ainsi tout *questionnement* au sujet du fondement des énoncés, à savoir tout accès «à l'énigme du monde tout court» en tant que «défi irréductible à toute signification établie». Comme Heidegger le reprécisera dans la *Lettre sur l'humanisme*, ces analyses du On sont développées à partir d'une interrogation portant sur «l'appartenance originelle du mot» à cette énigme même en tant que «vérité de l'être». *Être et Temps* étant un livre inachevé, elles trouveront donc toute leur portée à partir de la seconde élaboration de la question de l'être, c'est-à-dire dans l'horizon de la compréhension de l'accomplissement planétaire du nihilisme, pensé comme l'époque de la «désertation de l'être» c'est-à-dire de la «dévastation du langage». Afin de montrer la consistance de cette interprétation, nous resynthétiserons à présent les éléments fondamentaux de cette reprise de la première élaboration de

398ID., p.178[237]/139. Nous soulignons.

399Ibid. Nous soulignons.

400ID., p.322[426]/227.

la question de l'être au sein de la seconde.

## §13. Le sens des analyses d'Être et Temps : la compréhension de la technique

### 1. Le langage comme information et l'emprise de la subjectivité comme publicité

La «publicité» est entendue dans la pensée de l'*Ereignis* comme l'«effort (*Einrichtung und Ermächtigung*) pour diriger l'ouverture de l'étant vers l'objectivation inconditionnée de tout et l'y installer».<sup>401</sup> Sous l'emprise de celle-ci, la relation originelle du mot à l'être «demeure celée» : à l'époque de la désertation de l'être qu'est celle de la technique, le langage devient «langue technique», c'est-à-dire «information»;<sup>402</sup> il «tombe au service de la fonction médiatrice des moyens d'échange, grâce auxquels l'objectivation en tant que ce qui rend uniformément accessible tout à tous, peut s'étendre au mépris de toute frontière», la publicité décidant «d'avance de ce qui est compréhensible, et de ce qui, étant incompréhensible, doit être rejeté».<sup>403</sup> La «dévastation du langage (*Verödung der Sprache*) qui s'étend partout et avec rapidité» ne tenant pas seulement à la responsabilité d'ordre esthétique et moral qu'on assume en chacun des usages qu'on fait de la parole, mais provient plus essentiellement, écrit Heidegger, d'une «mise en danger de l'essence de l'homme» («*Gefährdung des Menschenwesens*»), la publicité ayant en effet ses racines «dans la domination de la subjectivité».<sup>404</sup> Si la dévastation, en tant que *désertation* de l'être, se manifeste comme «*invasion* de l'étant», elle commence en effet comme «un processus voulu, mais qui n'est pas et ne peut pas être connu en son essence (...), à une époque où l'essence de la vérité se définit comme certitude, comme ce en quoi les représentations et productions humaines deviennent sûres d'elles-mêmes»<sup>405</sup>, c'est-à-dire quand, avec les Temps Modernes, l'être humain est interprété en son être comme «sujet». Or, l'homme se dressant comme «sujet», – c'est-à-dire comme l'étant sur lequel se fonde tout étant comme tel, en ce qui concerne sa manière d'être et sa vérité –, signifie que l'étant en

---

401BH, p.317/72.

402 WeS, p.252/252 ; SGr, p.182/260, USTS, p.22/35 ; Hb, p.148/62.

403BH, p.317/72-73.

404ID., p.317/72

405ID., p.332/90 et UM, p.97/115.

« *Sein und Zeit* appelle "déchéance", écrit Heidegger dans *La lettre sur l'humanisme*, l'oubli de l'Être au profit – on l'a noté – d'une invasion de l'étant non pensé dans son essence ».

son être est pensé comme «objet», c'est-à-dire comme «être-représenté», objectivation à laquelle plus rien ne doit pouvoir résister, et que Heidegger pense précisément, dans le plein déploiement de la métaphysique des Temps Modernes qu'est l'époque de la technique, comme «publicité». Ce qu'on appelle «existence privée», comme il l'écrit par ailleurs dans la *Lettre à Jean Beaufret*, en tant qu'elle ne dépend et ne se nourrit que de son retrait devant ce qui est public, en attestant ainsi malgré elle son asservissement à ce dernier, n'est donc pas encore «l'essentiel, le *libre être-homme*».<sup>406</sup>

## 2. La précipitation comme autoproduction de l'homme et le tourbillon de la «*Machenschaft*»

La subjectivité s'«auto-produisant» telle qu'elle est entendue dans la pensée de l'*Ereignis* est donc ce qui était compris dans *Être et Temps* comme «précipitation du *Dasein* de lui-même en lui-même dans l'absence de sol», le «tourbillon» qu'elle consitue en tant qu'«éjection constante hors de la propriété, qui ne va cependant jamais sans l'illusion de celle-ci, jointe à la projection dans le On», étant pensé comme le processus circulaire qu'est la «*Machenschaft*» – ce processus circulaire, total, répétitif, sans but et effréné.<sup>407</sup> Si Heidegger évoque dans les *Apports à la philosophie* «le tourbillon de l'*Ereignis*» comme «tourbillon du Tournant en l'*Ereignis*» («dans l'ampleur la plus extrême du plus fort du tourbillon de la *Kehre*»),<sup>408</sup> G.Guest met en évidence – sans qu'il s'agisse de situer l'«influence» d'un penseur par rapport à un autre – une «évidente parenté d'intuition» avec plusieurs *Fragments posthumes* de Nietzsche des années 1884-1885, dans lesquels ce dernier, s'efforçant de penser ce qu'il nomme le «monde de la volonté de puissance», le décrit comme un «processus cosmique affecté de puissants mouvements "tourbillonnaires"».<sup>409</sup> Au sein de ce «tourbillon» du déploiement du dis-positif, l'être humain devenu «travailleur», mais apparaissant simultanément comme «fonds disponible», s'organise à l'échelle planétaire l'atomisation et l'uniformisation des hommes – aussi bien des individus, des groupes que des civilisations, comme Heidegger l'écrit dans *La dévastation et l'attente*.<sup>410</sup> Ceux-ci s'insurgeant pour disposer de leur indépendance en s'affirmant

406BH, p.317/72.

407Cfr J.TAMINIAUX, *L'essence vraie de la technique*, op.cit., p.273-274.

408BzP, p.413/470. Cité et traduit in G.GUEST, *Le tournant – dans l'histoire de l'Être*, op.cit., p.218.

409G.GUEST, *Les tourbillons de l'Ereignis*, op.cit., p.198.

Tout en indiquant l'«incommensurabilité» des phénomènes visés par Nietzsche et Heidegger, G.Guest développe à leur égard l'idée d'une «tropolologie de l'*Ereignis*», c'est-à-dire de l'étude de ses «tours et retours», de ses «cycles» (cyclones et anticyclones), et de ses «spirales» – «à proprement parler "vertigineuses" : celles d'un "vortex" ou bien encore d'un "maelström" ».

Sur les mouvementations de l'*Ereignis*, cfr *Le tournant – dans l'histoire de l'Être*, op.cit., p.215-217.

410AbG, p.235/63.

comme fondement et mesure de l'effectivité, sous le masque de l'être-l'un-envers-l'autre joue bien un être-l'un-contre-l'autre : là où se déploie la dévastation, même si l'élément «guerre» n'est pas senti comme tel, l'élément «paix», écrit le penseur dans *Dépassement de la métaphysique* – texte dont les premières notes remontent à 1936, année du début de la rédaction des *Apports à la philosophie* – n'a plus «ni sens ni substance».<sup>411</sup>

Si le «tourbillon» est pensé comme le processus circulaire de la « *Machenschaft* », il est à cet égard remarquable que le terme même d'«*Absturz*» (la « précipitation »), décrivant le mode d'être «échéant», est celui que Heidegger emploie pour nommer ce point vers lequel l'homme suit son chemin au sein du dis-positif – là où «[il] ne se rencontre plus lui-même en vérité nulle part, c'est-à-dire qu'il ne rencontre plus nulle part son être», et où justement s'étend «l'illusion» selon laquelle «partout [il] ne rencontre plus que lui-même» –, <sup>412</sup> ce point étant : «l'extrême bord du précipice», «[der äußerste] Rand des Absturzes» ; <sup>413</sup> terme disant, dans sa sonorité, comme le fait remarquer H.France-Lanord, «la soudaineté de l'effondrement et de l'anéantissement dans l'abîme».<sup>414</sup> Si le langage sous l'emprise de la publicité – c'est-à-dire de la subjectivité – « précipite » ainsi le *Dasein* de lui-même en lui-même dans l'absence de sol – en omettant «tout retour vers le sol de ce dont il est parlé» –, ce sol sera donc pensé par Heidegger comme la parole en tant que *Dichtung*, dans l'ouvert de laquelle l'être-l'un-avec-l'autre originaire peut s'ouvrir.

### 3.La parole comme «sol» et «terre natale»

«Du fait même qu'elle est en son aître essentiellement poésie, écrit Heidegger dans *Parole et terre natale*, la parole, – en tant qu'elle est ce qu'il y a de plus abrité en retrait et en conséquence ce qui s'étend dans la plus vaste ampleur – est ce don qui de manière instantane fait être la terre natale».<sup>415</sup> Le terme du «sol» – ce sol «sur lequel nous vivons et mourons, lorsque nous ne nous donnons pas l'air d'être ce que nous ne sommes pas» – <sup>416</sup> fait en effet signe, comme l'indique G.Vattimo, «vers un fond d'où quelque chose peut "naître" (non pas : dériver causalement),

---

411UM, p.92/108.

412FT, p.28/36. Nous soulignons.

413Ibid.

414Ce qui est ici évoqué pouvant donc être pensé, à partir d'un équivalent anglais, note l'auteur et traducteur, comme le « "crash" de l'âtre humain». H.FRANCE-LANORD, *Notes du traducteur*, in *Le péril*, p.48.

415SH, p.180. Cité et traduit in P.ARJAKOVSKY et H.FRANCE-LANORD, *Notes des traducteurs* in *La dévastation et l'attente*, p.79.

416SGr. Cité et traduit in G.VATTIMO, *Les aventures de la différence*, Paris, Minuit (coll.Critique), 1985, p.136.

[nommant ainsi] la présence dans son caractère de *provenance*». <sup>417</sup> Le retour vers le sol *natal* demande ainsi autre chose «que le pas en avant par lequel le progrès nous précipite dans le machinal». <sup>418</sup> À propos de ce retour qui «seul, nous mène de l'avant», Heidegger note, dans *D'un entretien de la parole*, entre «un Japonais» et «un qui demande» : «D.– «"Avant", "devant", jusqu'à cette proximité la plus proche que nous sautons constamment, mais qui chaque fois nous sidère d'une nouvelle étrangeté, quand nous l'entrevoions. J. – C'est pourquoi aussi nous la laissons bien vite échapper du regard, pour nous en tenir à ce qui est courant et utile. D. – Alors que le proche, toujours si vite sauté, aurait plutôt tendance à nous ramener en arrière. J. – En arrière, soit, mais où ? D.– Dans ce qui vient en commencement». <sup>419</sup> «Si *Être et Temps* demeure manifestement inachevé, note à cet égard G.Guest, c'est parce que son achèvement latent se déploie de manière historique, dans la "pensée de l'Être", et du "Tournant en l'Ereignis"», le livre ne prenant donc toute sa signification, comme on l'indiquait au début de cette première partie, « que dans l'orbe d'une pensée de la *Kehre*, qui se confronte expressément aux tours et détours de l'"histoire" et de la "topologie de l'Être", c'est-à-dire (...) à l'accomplissement planétaire du nihilisme». <sup>420</sup>

## §14. Les analyses du On comme analyses anticipatrices du totalitarisme politique

Comme le fait remarquer D.Saatdjian, « il n'est fait aucune mention dans les écrits de Heidegger du *totalitarisme* ni de l'adjectif *totalitaire* » (...), Heidegger se plaçant d'emblée en amont « sur le plan de la totalité de l'étant : comment, demande-t-il, " l'étant en entier, devient-il, avec l'étantité en tant que règne de l'efficience, "totalité" " » ? <sup>421</sup> Si les analyses du On n'apportent pas «seulement au passage une contribution à la sociologie», il n'est néanmoins pas non plus possible de ne pas les lire – il est vrai «à l'encontre d'une longue tradition d'interprétation» – comme une anticipation de l'émergence effective des sociétés totalitaires en tant que systèmes de destruction, comme le dira Hannah Arendt, du «monde commun aux hommes» – systèmes portés par «*l'illusion*

---

417 Ibid.

418WS,p.179/174.

419GS, p.94/96.

420G.GUEST, *Les tourbillons de l'Ereignis*, op.cit., p.216-217 et 218.

421D.SAATDJIAN, *Totalitarisme*, in *Le dictionnaire Heidegger*, op.cit., p.1315. Cfr GeS, p.218.

– l'illusion forcenée –, comme l'écrit R. Esposito, d'identifier la communauté à elle-même et ainsi de l'accomplir». <sup>422</sup> L'engagement de Heidegger en faveur du national-socialisme, et son désengagement qui lui fit suite en 1934, ne peut donc à nos yeux, comme on le développera plus en détails dans le chapitre 8, être compris comme étranger à l'élaboration de cette seconde entente de la question de l'être, qui le conduira à la rédaction de l'ensemble des *Traité impubliés* et à leur aboutissement dans la méditation sur le «sans distance» («*ohne Abstand*») et le «terrifiant» («*das Entsetzende*») que sont les *Conférences de Brême* de 1949.

En ce sens, les analyses du On peuvent être comprises, en tant que première élaboration de la compréhension de l'impossibilité d'«habiter» à l'époque de la technique, comme description de ce que J.-P. Lebrun nomme «totalitarisme pragmatique» – à savoir «l'autonomie prise par un système organisé autour d'une logique qui prétend rendre compte rationnellement de tout, à tel point qu'il en viendrait - sans le vouloir de manière délibérée mais sans non plus vouloir le savoir - à ne plus laisser sa place au sujet» ; <sup>423</sup> «ne plus laisser sa place au sujet» signifiant ici *omettre* «l'énonciation – à chaque fois singulière – comme modalité constituante du lien social». <sup>424</sup> Dans son ample méditation romanesque sur l'époque de la technique, Sollers désigne pour sa part ce «totalitarisme pragmatique» devenu planétaire comme l'«OEUF» – l'Oeil Unifié Fraternel – <sup>425</sup>, notant à son propos dans *Femmes* : «Dès qu'une déchirure, en un point, risque de se déclarer, activité fébrile du tissu pour nettoyer, colmater ... On a raison de dire : "le corps social" ... Il a son immunologie mécanique ... À chaque instant ... Partout ...». <sup>426</sup> Kundera désignant le même phénomène comme «*tourbillon de la réduction* où le "monde de la vie" dont parlait Husserl s'obscurcit fatalement et où l'être tombe dans l'oubli» – «les termites de la réduction rongent la vie humaine depuis toujours, note-t-il, mais le caractère de la société moderne renforce monstrueusement cette malédiction : la vie de l'homme est réduite à sa fonction sociale». <sup>427</sup> Ce tourbillon de la réduction en tant que «malédiction» de la modernité apparaissant, comme Heidegger le montrera dans le cycle *Regard dans ce qui est*, comme la véritable «origine» du totalitarisme politique ; et se laissant décrire, comme tel, comme phénomène de la «dés-institution» de la vie ou de l'être.

---

422R. ESPOSITO, *Communauté, immunité, biopolitique. Repenser les termes de la politique*, traduction de B. Chamayou, Paris, Les prairies ordinaires (coll. «Penser/Croiser»), (2008) 2010, p.55. Nous soulignons.

423J. PLEBRUN, *Un monde sans limite*, op.cit., p.87.

424Ibid.

425P. SOLLERS, *Portrait du joueur*, Paris, Gallimard, 1984, p.55.

426ID., *Femmes*, op.cit., p.423.

427M. KUNDERA, *L'art du roman*, Paris, Gallimard (coll. Folio), 1986, p.28-29.

## §15.«Institution» et «dés-institution» : l'«habitation» comme rapport questionnant au On

La mise en évidence du fait que le On comme «idéologie» ne peut jamais totaliser le sens de «être», qu'il demeure au sein de sa compréhension un «reste» irréductible, «provision inépuisable d'altérité » en tant qu'«à-être», révèle donc un hiatus – un «espace de jeu» – non résorbable entre instituant et institué, décrit par Myriam Revault d'Allonnes, en tant que «vertige» de la chose politique, comme «mystère de l'autorité»,<sup>428</sup> et se révélant comme le temps lui-même, non plus pensé comme «temps de la préoccupation» nivelé, mais comme «temps originaire» de cet étant auquel le *questionnement* appartient essentiellement à la structure d'être. Les «énoncés du fondement», qu'ils soient de nature «religieuse» ou «scientifique» ont pour fonction, comme l'indique Piera Castoriadis-Aulagnier, de «préservé une certitude sur l'origine» et de garantir un savoir qui permet de «prévoir et d'agir sur la suite possible de l'évolution».<sup>429</sup> Ils sont donc de nature «idéologique» ou «dogmatique», le danger consistant précisément à ne plus voir cette nature elle-même, c'est-à-dire à ne plus revenir au sol de leur compréhension originaire. Comme l'indique A.Supiot, «il est parfaitement rationnel dans une société donnée de s'accorder sur, et d'imposer à tous le respect de tels principes [dogmatiques]. Il est en revanche tout à fait irrationnel de nier leur origine dogmatique. Non seulement parce que c'est s'aveugler sur soi-même, mais surtout parce qu'une dogmatique inconsciente d'elle-même est condamnée à dégénérer en fondamentalisme».<sup>430</sup> En d'autres termes, l'«idéologie» comme procédant de l'«excès primordial – la supplémentarité originaire – de la croyance sur les motifs» est condamnée à dégénérer en «leurre», volonté «consciente» de tromper.

Il convient donc ici de repréciser l'entente du Tiers, défini par Piera Castoriadis-Aulagnier comme « ce qui transcende la singularité propre à la relation entre deux locuteurs »,<sup>431</sup> – dont la fonction revient aux énoncés du fondement comme fondement des énoncés –, selon la modalité propre et impropre de l'être-ensemble. En sa modalité impropre, c'est catégorialement qu'est

---

428M.REVAULT D'ALLONNES, *Ce que l'homme fait à l'homme. Essai sur le mal politique*, Paris, Seuil (coll.La couleur des idées), 1995, p.71, et *Le pouvoir des commencements*, op.cit., p.196.

429P.CASTORIADIS-AULAGNIER, *La violence de l'interprétation*, op.cit., p.184.

430L'*internationalisation du droit*, op.cit., p.43.

431P.CASTORIADIS-AULAGNIER, *La violence de l'interprétation*, op.cit., p.187.

compris le fondement des énoncés – sous la figure de la totalité ; en ce sens, comme l'écrit toujours Piera Castoriadis-Aulagnier, il détermine un « ensemble idéal », se configurant comme « concept », désignant chaque sujet « comme un élément appartenant à un tout qui le reconnaît comme une partie à lui homogène ». <sup>432</sup> En sa modalité propre, c'est dans la Dif-férence de l'être et de l'étant qu'est compris ce même fondement, à savoir comme ce que F.Ost nomme dans sa méditation sur l'*Antigone* de Sophocle, « l'indisponible fondateur ». <sup>433</sup> Dans une forte proximité avec Heidegger, P.Legendre parle quant à lui en ce sens du « Tiers absolu », <sup>434</sup> « absolu » étant ici entendu comme ressortissant au « Rien » que le juriste décrit comme « espace qui n'a pas de nom », lieu toujours insaisissable de l'origine et en ce sens de « l'énigmatisation du monde » <sup>435</sup> ; « l'*absolu*, écrit-il, littéralement le délié, laissé libre, dégagé de toute créance et dette (du latin " *absolutum* ", participe passé du verbe " *absolvere* " : délier complètement ) ». <sup>436</sup>

Pour faire véritablement fonction de Tiers, les «énoncés du fondement» comme «fondement des énoncés», c'est-à-dire la Référence, doivent donc signifier l'hiatus irréductible entre instituant et institué – l'incomplétude structurelle de l'être humain en tant que «sujet» parlant ; ils ont donc à inscrire le double rapport au temps qui fonde l'être de l'être humain : le rapport au temps «originaire», pensé par P.Legendre comme «temps inaugural», et le temps «de la préoccupation», pensé par l'anthropologue comme temps «de l'historicité concrète». <sup>437</sup> Anthropologiquement parlant, écrit P.Legendre, la raison d'être du politique apparaît précisément comme le «frayage d'une *ouverture*» entre ces deux modalités de la temporalité, le passage de l'une à l'autre rendant possible le «*jeu du sens*». <sup>438</sup> Cette «ouverture» rendant possible le «jeu du sens» désignant précisément chez Hannah Arendt l'ouverture de l'espace public comme «monde commun aux hommes», qu'elle décrit comme «ce que nous avons en commun non seulement avec nos contemporains, mais aussi avec ceux qui sont passés et avec ceux qui viendront après nous» et qui, en tant que monde *oeuvré*, «nous rassemble mais aussi nous empêche, pour ainsi dire, de tomber les uns sur les autres». <sup>439</sup>

---

432ID., p.188.

433F.OST, *Raconter la loi*, op.cit., p.182.

434P.LEGENDRE, *De la Société comme texte*, op.cit., p.134.

435ID., p.124 et 93.

436ID., p.124.

437Cfr *La construction occidentale du temps*, in P.LEGENDRE, *De la Société comme Texte*, op.cit., p.51 sq.

438ID., p.163 et 32. Nous soulignons «jeu du sens».

439H.ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, traduction de G.Fradier, Paris, Calmann-Lévy, (1961) 1983, p.66 et 63.

La critique développée par l'auteur des *Origines du Totalitarisme* (mise en évidence notamment par Myriam Revault d'Allonnes in *La persévérance des égarés*, Paris, Bourgois [coll.Détroits], 1992, p.217-243 et par J.Taminiaux, in *La fille de Thrace et le penseur professionnel. Arendt et Heidegger*, Paris, Payot [coll.Critique de la politique], [1992] 2006), selon laquelle le concept de «publicité» dans *Être et Temps* désignerait la publicité de l'«espace public» en tant que «monde commun aux hommes», – témoignant par là chez Heidegger de la persistance du geste de la philosophie politique, depuis Platon, vis-à-vis de l'«action» – apparaît donc à nos yeux, à la suite de ces analyses,

«Instituer la vie» signifie donc, comme l'écrit P.Legendre, «[traduire] subjectivement et socialement la structuration du temps», c'est-à-dire «[inscrire] la réalité comme devenir» ;<sup>440</sup> cette «inscription» touchant « "à l'essentiel" : la succession de la vie et de la mort, l'inscription de la limite et le primat de la parole sur le meurtre, enfin la conservation du questionnement à travers l'évolution des systèmes d'interprétation».<sup>441</sup> L'articulation de l'être-ensemble pouvant ainsi avoir lieu comme «habitation», au sein de la parole – la «langue maternelle» – pensée comme *Zusage*, en tant qu'elle «donne (*ergibt*) et institue (*stift*) des chemins». L'«habitation» en tant qu'«institution» («*Stiftung*») se faisant alors véritablement «constitution» («*Gesetz*») ; le «Fest-» de «*Festellen*» – «con-stituer» –, en tant que «*Ge-stell*» – «com-poser» –, écrit à cet égard Heidegger dans *L'origine de l'oeuvre d'art*, voulant dire : «cerné d'un contour, enchâssé dans sa limite ( $\pi\acute{\epsilon}\rho\alpha\varsigma$ ), amené dans le tracé du trait. Au sens grec la limite n'enferme pas, mais apporte seulement au rayonnement du paraître le présent lui-même en tant qu'il est pro-duit (*bringt als hervorgebrachte selber das Anwesende erst zum Scheinen*)».<sup>442</sup> La limite, ajoute-t-il, «met en liberté dans l'ouvert» («gibt frei ins Unverborgene»)<sup>443</sup> Le revers de l'«institution» ainsi pensée comme «con-stitution» («*Ge-setz*») et «com-position» («*Ge-stell*») apparaissant comme «dés-institution» de la vie ou de l'être, en tant qu'elle ressortit à la «désertation» («*Verlassenheit*») de ce dernier, comme «dévastation» («*Verödung*») du langage. Phénomène que Heidegger pense dès *Être et Temps* comme «éjection hors de la propriété» («*Losreißen von der Eigentlichkeit*»), «précipitation» («*Absturz*») et «tourbillon» («*Wirbel*»), et qu'il comprendra dans toute son amplitude à partir de la seconde élaboration de la question de l'être, entendant l'accomplissement total de cette dés-institution, dans le cycle *Regard dans ce qui est*, précisément comme «*das Ent-setzende*» : «ce qui terrifie» – «ce qui fait sortir tout ce qui est de son être antérieur» («*Jenes, das alles, was ist, aus seinem vormaligen Wesen heraussetzt*») –.<sup>444</sup> Si A.Préau traduit également «*das Entsetzende*» par «ce qui nous met hors de nous»<sup>445</sup>, il apparaît ainsi littéralement comme le «*dé-composant*», le «*dé-constituant*», ou le «*dés-instituant*».

La compréhension d'être déracinée inhérente à la familiarité du monde ambiant, – le On comme «idéologie» –, fermant le rapport à l'espace de jeu entre instituant et institué, n'en demeure

---

irrecevable.

440P.LEGENDRE, *De la Société comme Texte*, op.cit., p.25 et 208.

441ID., p.224.

442UK, p.71/66. Nous soulignons.

443Ibid. Nous soulignons.

444Dg, 4/195.

445La chose, p.195.

pas moins un phénomène «indépassable», en ce que le *Dasein* y est toujours reconduit. Tout comprendre «propre», en tant que questionnement des énoncés du fondement comme fondement des énoncés, ouvrant, dans l'expérience d'une parole singulière, le *Dasein* à l'énigme du monde comme source inépuisable d'altérité, a en effet toujours lieu – selon la circularité herméneutique – «dans [le bavardage et ] à partir de lui». <sup>446</sup> Le Soi-même propre n'est donc pas un état d'exception en vertu duquel le *Dasein* serait détaché du On, mais il est «une modification existentielle du On comme existantial essentiel». <sup>447</sup> Tout retour vers le sol originaire de ce sur quoi On parle, – qui s'accomplit chaque fois, dans la dimension essentielle de l'écoute articulée au silence, en tant qu'«évacuation des recouvrements et des obscurcissements et que rupture des dissimulations par lesquelles le *Dasein* se verrouille l'accès à lui-même» –, <sup>448</sup> ne le fait par ailleurs pas pour autant disparaître ; le *Dasein* qui l'accomplit ne se laisse néanmoins plus «entamer» («*anzufechten*») par lui, <sup>449</sup> mais en gardant néanmoins la tendance à s'y perdre et à s'y disperser de nouveau.

Si le On, que Heidegger pensera dans *De l'essence de la vérité* comme «errance» ou «erreur» («*Irre*»), puis, après les *Apports à la philosophie*, comme «péril» («*Gefahr*»), ne peut être dépassé, il doit néanmoins pouvoir être pensé – questionné – comme tel, afin que l'être humain puisse ne pas perdre le rapport à son être et à l'être, c'est-à-dire qu'il puisse «habiter sur terre et sous le ciel, la maison du monde». En ce sens c'est comme «péril le plus haut» («*die höchste Gefahr*») et comme «extrême péril» («*die äußerste Gefahr*»), que Heidegger décrira l'accomplissement planétaire du nihilisme, en tant que «tourbillon de la réduction», pour reprendre les termes de Kundera inspirés d'*Être et Temps*, «réduisant la vie de l'homme à sa fonction sociale» ; description reposant, en un même geste, à partir de l'entente de la parole comme énonciation toujours singulière et insubstituable, la question du rapport entre pensée, art, histoire et politique – c'est-à-dire, comme le penseur l'indiquait au §26 d'*Être et Temps*, la question de la possibilité d'un «engagement commun pour la même chose déterminé par le *Dasein* à chaque fois saisi de manière propre», compris comme «solidarité propre» [rendant] possible la «"pragmaticité" vraie qui libère l'autre, sa liberté, vers lui-même». <sup>450</sup> Le bavardage ayant le sens d'une dispersion dans le On, c'est par sa suspension que le *Dasein* peut se reprendre de cette dernière, ceci advenant – dans les analyses d'*Être et Temps* – dans et par l'«angoisse» («*Angst*»), ouvrant elle-même l'«être-vers-la-mort» («*Sein zum Tode*») du *Dasein*, et le mode originaire de son être-au-monde, à savoir : l'«étrang(èr)eté» («*Unheimlichkeit*»).

---

446SZ, p.169[225]/134.

447ID., p.129[173]/110.

448ID., p.129[172-173]/109.

449ID., p.299[396]/213.

450ID., p.122 [163]/105.

D'*Être et Temps*, P.David se demandait si «le véritable point de départ et la secrète blessure d'où jaillit sa lumière» n'étaient pas ces paragraphes consacrés précisément à l'être-vers-la-mort ; <sup>451</sup> paragraphes il est vrai aussi décisifs que sujets à toutes les mésinterprétations, à partir desquels, notera Heidegger à cet égard dans les *Apports à la philosophie* «s'introduisent et se répandent les contresens les plus graves et les plus absurdes». <sup>452</sup> Les comprendre implique donc pour commencer de ne pas mésinterpréter la description du phénomène de l'«angoisse». À partir de l'entente de ce phénomène, inclus dans la compréhension de cet existantiel fondamental de l'ouverture du *Dasein* qu'est l'« affection » ou la « disponibilité » (« *Befindlichkeit* »), il nous sera possible de redéployer ce qui constitue la seconde articulation centrale de notre travail : « l'institution » de l'être (ou de la vie) dans le site même de la *Dichtung* en tant qu'« institution des institutions ». Il s'agira donc, dans cette seconde partie, de reprendre avec plus de précision la *question* de l'être de la communauté politique à l'époque de la technique, impliquant centralement – à travers le problème du *lien* entre passé, présent et futur – la question du rapport entre les sexes et les générations. Dans cette perspective, le premier chapitre, qui débute avec une analyse du phénomène de l'«angoisse », retraversera la thématique de l'image – et donc de l'imaginaire –, mais cette fois dans l'ouverture de la compréhension pleine de la différence ontologique, pensée par Heidegger comme « *Ereignis* ».

---

451 P.DAVID, *Tempus mortis. La question de la mort à la lumière de la pensée de Heidegger*, in *Heidegger*, sous la direction de M.Caron, Paris, Cerf (coll.Les cahiers d'histoire de la philosophie), 2006, p.271.

452 BzP, p.283/324. Cité et traduit in H.FRANCE-LANORD, *Notes du traducteur*, in *Le péril*, p.62.

Ces contresens se sont également véhiculés via les traductions d'*Être et Temps* ; P.David cite à cet égard une lettre de Heidegger à Hannah Arendt (21 avril 1954) où celui-ci note à propos de la traduction anglaise de ses textes : «De graves erreurs peuvent durablement s'implanter, comme celle qui s'est répandue du fait des premières traductions françaises – et qu'il n'est presque plus possible d'éradiquer à présent – à savoir la traduction de la locution «*Sein zum Tode*» par *être pour la mort* au lieu de *vers la mort*» (H.ARENDT-M.HEIDEGGER, *Lettres et autres documents 1925-1975*, traduction de P.David, Paris, Gallimard [coll.Bibliothèque de Philosophie], 2001, p.139). Comme le souligne l'auteur, il ne s'agit pas de «défigurer le mortel en gladiateur», l'«être vers la mort [étant] bien plutôt un être pour la vie» (P.DAVID, *Tempus mortis*, op.cit., p.264-265). Dans l'*Index des matières* des actes du colloque de Lausanne sur les *Apports à la philosophie*, édités par E.Mejía et I.Schüßler, est également proposée la traduction «être[-ouvert] à la mort» (*Les Apports à la philosophie*, op.cit., p.530).

## **Ile partie : Parole et institution**

«La langue n'est pas un propriétaire qui accumule des mètres carrés  
en haletant de satisfaction. La langue grandit  
quand quelqu'un écrit ou dit une chose  
qui porte en elle une très légère corruption de la norme, dit Jean M.  
La langue grandit avec les erreurs exactes,  
pas avec des dessins plus grands sur les cartes».

G.M.Tavares

## Chapitre 5. Différence ontologique et *Ereignis* : l'image dans la Dif-férence

« Vous m'avez demandé pourquoi j'écris, Régine.

Je crois que j'écris pour forcer une barrière, pour passer outre le barrage qu'est l'écriture, qu'est la langue. J'ai l'impression que les mots nous séparent du corps, que ce qu'on dit, que ce qu'on écrit reste toujours une langue fictive, mensongère, que la langue nous manque toujours pour être juste, pour être exacte, pour traduire le vivant au plus près de la vie, au plus près du sensible, au plus près du commencement ».

Chantal Chawaf

### §16. L'être-au-monde comme ajointement rythmique

#### 1. L'angoisse et l'affection du *Dasein*

Dans le On en tant qu'articulation unitaire d'un monde de significations, se configurant comme «image totale», l'appartenance originelle du mot à l'être demeure «celée» ; en d'autres termes, l'entre-appartenance originelle de l'être humain au «monde» comme «source inépuisable d'altérité» se découvrant comme «à-être» y demeure fermée : le *Dasein* qui se tient dans le bavardage est coupé, en tant qu'être-au-monde, «des rapports d'être primaires et originaires au monde, à l'être-le-Là-avec, à l'être-à lui-même». Dans le bavardage, il se remet ainsi constamment à une compréhension d'être totale lui pré-donnant toujours à chaque fois la tonalité en laquelle se découvre son monde ambiant. Or dans les descriptions d'*Être et Temps*, c'est dans la tonalité fondamentale de l'angoisse que «se brise» le bavardage et «s'effondre» ou «se volatilise», dans la

traduction de F.Vezin, – «*sie sinkt in sich zusammen*» –, la significativité du monde ambiant, ouvrant ainsi le *Dasein* comme «être-au-monde».<sup>453</sup>

Les trois existantiaux principaux structurant l'ouverture de l'être-au-monde, le *Da* de *Dasein*, étant le comprendre, l'affection et la parole (le «parler»), tout comprendre, toute découverte de l'étant, est toujours «intonée» en un mode spécifique. L'«affection» («*Befindlichkeit*») – «disposabilité» dans la traduction de F.Vezin – «expose, écrit Ingrid Auriol, le *Dasein* au monde» : par ce terme est mise en lumière «la manière dont le monde se porte vers nous, tandis que nous nous portons vers lui. Ainsi, tout mode de la disposabilité – ou tonalité (*Stimmung*) – contient en lui-même la révélation immédiate du sens que prend le rapport au monde du *Dasein* dans sa conjointure avec l'existence des autres».<sup>454</sup> Comme le précise P.Arjakovsky, «*Befindlichkeit*» est un terme forgé par Heidegger disant «littéralement : l'être à même de se retrouver». En étant accordé, poursuit-il, le *Dasein* se trouve et se retrouve, c'est-à-dire découvre qu'il «est toujours déjà placé face à lui-même». Et cette découverte est première : la tonalité, en effet, ouvre le *Dasein* à lui-même «avant tout connaître et tout vouloir et *bien au-delà* de leur portée d'ouverture».<sup>455</sup> Au §29 d'*Être et Temps*, Heidegger décrit ainsi trois caractères ontologiques essentiels de l'affection intonée. Le premier d'entre eux est que celle-ci «ouvre le *Dasein* en son être-jeté (*Geworfenheit*), et cela de prime abord et le plus souvent selon la guise d'un détournement qui l'esquive»,<sup>456</sup> cette esquive comme tentative de maîtrise d'une tonalité ne prenant donc pas la forme d'une absence de tonalité, mais d'une contre-tonalité. Comme on l'a vu, les énoncés du fondement comme fondement des énoncés ont pour fonction d'assurer au *Dasein* une certitude quant à son origine et de lui garantir un savoir quant à son avenir ; or, comme l'écrit Heidegger, «même lorsque le *Dasein*, dans la foi, est "sûr" de sa "destination", ou croit tenir de lumières rationnelles un savoir sur son origine, ces certitudes ne changent rien au fait phénoménal que la tonalité met le *Dasein* devant le "que" de son Là où celui-ci lui fait face en son inexorable énigme (*unerbittlicher Rätselhaftigkeit*)».<sup>457</sup> Le second caractère de l'affection est qu'elle est un «mode existantial fondamental de l'ouverture cooriginnaire du monde, de l'être-le-Là-avec et de l'existence, parce que celle-ci est elle-même essentiellement être-au-monde» ; en d'autres termes, la tonalité «a à chaque fois déjà ouvert l'être-au-monde en tant que totalité (*als Ganzes*) et c'est elle qui permet pour la première fois de se tourner vers ...».<sup>458</sup> Son troisième caractère est ainsi qu'elle «inclut existantialement une assignation ouvrante au monde à

---

453Cfr SZ, p.186[247]/144.

454I.AURIOL, *Intelligence du corps*, Paris, Cerf (coll.La nuit surveillée), 2013, p.215.

455P.ARJAKOVSKY, *Stimmung*, in *Le dictionnaire Martin Heidegger*, op.cit., p.1260. Cfr SZ, p.136[181]/114.

456SZ, p.136[181]/114.

457Ibid.

458ID., p.137[182]/115.

*partir duquel de l'étant abondant peut faire rencontre*»,<sup>459</sup> Heidegger précisant à cet égard que seul un étant qui a la structure d'être de l'être-au-monde peut être «touché» – dans une «impression sensible» «ayant du sens» pour lui –, par un étant venant à son rencontre.<sup>460</sup> Cette remarque mettant en évidence la spécificité du corps humain, qui apparaît ainsi, comme le note le penseur dans la *Lettre sur l'humanisme*, comme «quelque chose d'essentiellement autre qu'un organisme animal».<sup>461</sup>

## 2. La corporéité du *Dasein*

L'étude de l'homme comme organisme du point de vue des sciences naturelles ne prouve nullement, y écrit en effet Heidegger, «que dans ce "caractère organique", c'est-à-dire dans le corps expliqué scientifiquement, repose l'essence de l'homme».<sup>462</sup> Et cette «insuffisante détermination essentielle» n'est pas surmontée «du fait qu'on adjoint l'âme à la réalité corporelle de l'homme, à cette âme l'esprit, et à l'esprit le caractère existentiel, et qu'on proclame plus fort que jamais la haute valeur de l'esprit ... pour tout faire retomber finalement dans l'expérience vitale, en dénonçant avec assurance le fait que la pensée détruit, par ses concepts rigides, le courant de la vie et que la pensée de l'Être défigure l'existence».<sup>463</sup> Heidegger distingue ainsi le corps ontiquement localisé (*Körper*) du «corps vif» («*Leib*») – ce concept pouvant aussi être traduit par «chair» ou «chair vivante». Comme l'écrit M.Caron, en tant qu'«être-au-monde», «nous accédons à notre corps d'une manière beaucoup plus intense que tout étant vivant ne saurait le faire, une manière finalement totalement différente de celle dont est capable l'ordre simplement naturel : nous faisons corps avec notre corps, nous le "sommes", c'est-à-dire nous l'existons, car nous pouvons lui conférer le caractère de l'être et du sens et ainsi non seulement le sentir, mais le *ressentir*».<sup>464</sup> Comme tel, le «corps vif» «n'est plus seulement cet organisme auquel est énigmatiquement associé une conscience de soi», mais il participe de l'ouverture de l'être-au-monde : en lui «le *Dasein* se déploie et, par [lui] comme par les autres existantiaux, la structure du *Dasein* est lisible» – c'est-à-dire en tant qu'ouverture cooriginale

---

459ID., p.137-138[183]/115.

460Cfr ID., p.137[183]/115.

461BH, p.324/80.

462ID., p.324/81.

463ID., p.324/81-80.

464M.CARON, *Heidegger. Pensée de l'être et origine de la subjectivité*, Paris, Cerf (coll.La nuit surveillée), 2005, p.1324.

Ces analyses de M.Caron relatives à la question du corps, développées au chapitre II de la seconde section de cet ouvrage (Cfr *La participation qualitative de la structure du soi à la «texture» propre de l'être : la chair pensive et l'essence ubiquitaire de la pensée*, p.1307-1333), ont été publiées séparément comme article (M.CARON, *Sur la pensée du corps dans la pensée de Heidegger. De Sein und Zeit aux Séminaires de Zollikon*, in *Archives de la philosophie*, t.71, cahier 2, Paris, avril-juin 2008, p.309-329), puis reformulées également dans M.CARON, *Improvisation sur Heidegger*, Paris, Cerf (coll.Passages), 2012, p.161-190.

à Soi, à autrui et au monde.<sup>465</sup> Parce que l'être humain est, en son être, non pas seulement ouverture à l'étant intramondain, mais ouverture à l'être – c'est-à-dire au monde comme «source inépuisable d'altérité» en tant qu'«à-être» – le lieu de cette ouverture étant la parole elle-même, notre rapport au corps n'est jamais un rapport d'immédiateté, mais est toujours au contraire déjà médiatisé par la parole – que celle-ci advienne ou non à la prononciation de mots. Raison pour laquelle nous ne sentons jamais, mais nous ressentons – d'une manière, «beaucoup plus intense que tout vivant ne saurait le faire». En tant qu'ouverture irréductible à l'altérité, nous «existons» ainsi notre corps comme *rappor*t à l'autre, ce rapport, marqué par la sexuation, s'articulant en premier lieu comme relation entre masculin et féminin. En vertu de la structure d'«entre-appartenance» propre à la parole en tant qu'ouverture de l'être-au-monde, le corps du *Dasein* est référé à sa sexuation, écrit Ingrid Auriol, comme «autre d'un autre» ;<sup>466</sup> « le corps que je suis, de sexe masculin ou de sexe féminin, lequel sexe n'est ni premier ni second, est toujours littéralement symbole – *symbolon* –, précise-t-elle dans son article *Sexualité* du *Dictionnaire Martin Heidegger*, d'un corps qui, eu égard à la sexuation, est autre ».<sup>467</sup> La description du *Dasein* comme «neutre» sexuellement (notamment dans le cours du semestre d'été 1928)<sup>468</sup> ne signifie donc pas, comme le notait J.Beaufret, qu'il soit «sexuellement neutralisé», mais qu'il n'est, poursuit Ingrid Auriol, «préférentiellement ni homme ni femme, mais bénéficie, au regard de cette différence, la plus communément partagée qui soit, d'une neutralité parfaitement bienveillante».<sup>469</sup> En tant qu'il peut être aussi bien homme que femme, le *Dasein*, en tant que fini, aura donc à chaque fois à assumer factivement l'une des deux possibilités, et d'une manière à chaque fois *singulière*.

Le terme allemand «*Stimmung*», la «tonalité» – qui «met le *Dasein* devant le "que " de son Là où celui-ci lui fait face en son inexorable énigme» –, «parle de manière très audible, écrit P.Arjakovsky, à partir de *Stimme*, "la voix", et du suffixe *-ung* qui dit le mouvement d'accompagnement pour faire que quelque chose se passe. La voix ne change pratiquement jamais ; comme rapport au corps, indique-t-il, elle est donc (comme l'explique F.Fédier dans un séminaire de novembre 2008 sur *L'art et l'espace* ) un indice de singularité, autrement dit de ce que Heidegger appelle la *Jemeinigkeit* : le fait qu'à chaque fois c'est mien. Or comme un instrument à cordes, notre voix est toujours accordée à un certain ton, c'est-à-dire à une certaine tension. Parce qu'il est toujours déjà au monde, notre être est ainsi d'avance accordé à un ton – et c'est ce qu'on appelle la

465ID., p.1321 et 1324.

466I.AURIOL, *Intelligence du corps*, op.cit., p.229.

467ID., *Sexualité*, in *Le dictionnaire Martin Heidegger*, op.cit., p.1214.

468Cfr Ga26, *Fonds métaphysiques initiaux de la logique, en partant de Leibniz*.

469E.de RUBERCY, D.LE BUHAN, *Douze questions posées à J.Beaufret à propos de Martin Heidegger*, Paris, Pocket (coll.Agora), 1983, p.35, et I.AURIOL, *Intelligence du corps*, op.cit., p.229.

*Stimmung* : la tonalité, l'atmosphère, la couleur, l'humeur qui résonnent dans la voix». <sup>470</sup> Certains musiciens, note à cet égard le conteur M.Hindenoeh, parlent de «lumières pour qualifier les sons. La voix est bien une sorte de lumière, rayonnante. Elle ne sort pas seulement de la bouche, mais de notre peau tout entière. Si nous nous tenons debout, bien planté, notre corps bien déployé, de plus en plus ouvert et libre depuis les pieds jusqu'à la tête et la pointe des doigts, nous pouvons éprouver ce rayonnement». <sup>471</sup> Ce «rayonnement» peut être précisément décrit, en français, en un terme ressortissant lui aussi au domaine musical, comme la «portée» du corps – Ingrid Auriol notant que contrairement au corps somatique doté de mensurations, le «corps vif n'a pas de limites mais une portée, celle du séjour terrestre d'un mortel». <sup>472</sup>

Dans son texte sur la *Stimmung*, P.Arjakovsky analyse de celle-ci, à partir de son étymologie, trois horizons de signification, qui sont autant «de formes de l'être-accordé», ne cessant de «résonner dans les déterminations de l'être humain comme *être-au-monde*». <sup>473</sup> Le premier est l'horizon proprement musical et artistique : il a trait à l'«accord d'un instrument de musique, et à partir de là [à] toute espèce de tonalité, qu'elle se dégage d'une œuvre musicale ou picturale» ; le second est l'horizon humain individuel, la tonalité nommant «notre humeur présente», à savoir «la manière dont notre être tout entier s'accorde avec son existence, sans avoir à diviser entre un dehors et un dedans (...) ou entre quelque chose d'ordre purement psychique ou purement physique» ; le troisième est l'horizon de l'être en commun, le terme désignant alors «l'ambiance qui règne au sein d'une communauté humaine, quel que soit son statut, aussi bien le moral des troupes que l'atmosphère de travail ou l'état de l'esprit public». <sup>474</sup> Citant le vers de Mallarmé, selon lequel «toute âme est une mélodie, qu'il s'agit de renouer ; et pour cela, sont la flûte ou la viole de chacun», P.Arjakovsky note qu'«il y a réellement – pour Heidegger comme pour Mallarmé – une mélodie du monde (une mélodie *mondante*) ; et dans l'expression "être au monde", "être-au" signifie : *qu'il s'agit de renouer ... avec l'ensemble des harmoniques du monde*». <sup>475</sup> La «tonalité» ne désigne donc pas simplement, comme l'écrit Heidegger dans *Les concepts fondamentaux de la métaphysique*, «une forme ou une modalité, mais un air (*Weise*) au sens musical de la mélodie», donnant «le ton (*Ton*) pour cet être, c'est-à-dire qu'elle accorde et détermine tonalement le mode et le comment de cet être». <sup>476</sup> Évoquant ce vers quoi veut nous faire cheminer un grand conte comme «la musique du

470.PARJAKOVSKY, *Stimmung*, in *Le dictionnaire Martin Heidegger*, op.cit., p.1258-59.

471.M.HINDENOCH, *Le conte de la voix, entraînement à la voix*, in *Art et thérapie*, n° 68-69, Paris, décembre 1999, p.7-8.

472.I.AURIOL, *Corps*, in *Le dictionnaire Martin Heidegger*, op.cit., p.282.

473.P.ARJAKOVSKY, *Stimmung*, op.cit., p.1259.

474Ibid.

475Ibid.

476Ibid. Cfr GbM, p.101/108.

cœur du monde», H.Gougaud note en ce sens, à propos du héros Sarsembaï d'un récit du Kazakhstan, qu'«il est désencombré de lui-même, il n'est qu'attention à la vie qui autour de lui se déploie. Aucune épreuve ne lui sera pour autant épargnée. Mais même dans la plus redoutable des solitudes, il ne sera jamais seul. Une aide imprévue lui viendra. Non pas parce qu'il est plus méritant qu'un autre, mais parce qu'il est bien *accordé*».<sup>477</sup>

### 3. L'être-à comme rythme

Repensant l'éthique à partir du sens grec du terme « *ἦθος* », à savoir comme questionnement relatif au «séjour de l'homme», Heidegger notait que c'est «pour autant que l'homme ek-sistant dans la vérité de l'Être appartient à l'Être, que de l'Être lui-même peut venir l'assignation – assigner se disant en grec *véμειν* – de ces consignes qui doivent devenir pour l'homme normes et lois». Le *νόμος* ne désignant pas seulement la loi, mais «plus originellement l'assignation cachée dans le décret de l'Être», assignation qui seule «permet d'enjoindre (*verfügen*) l'homme à l'Être» – une telle injonction (*Fügung*) permettant seule «de porter (*tragen*) et lier (*binden*)», sans quoi toute loi «n'est que le produit de la raison humaine». Comme on l'a indiqué, les termes «*verfügen*» et «*Fügung*» sont tous deux apparentés à «*die Fuge*», l'«ajointement», terme que Heidegger pense comme nommant le sens de l'être lui-même en tant qu'appropriement (*Ereignis*), dans et par la parole, de l'être et de l'homme. Il est donc à cet égard remarquable que dans la conférence *Le mot*, il emploie le terme «*Fügung*», l'«injonction» permettant seule de «porter» et «lier» pour signifier le sens du terme «rythme»: «rythme, *ῥυθμός* (...) ne veut pas dire fleuve ou flux, mais bien *jointure* (*Fügung*)».<sup>478</sup> «Le rythme, ajoute-t-il, est l'élément reposant qui *ajointe et dispose la mise en chemin de la danse et du chant*, et ainsi les laisse reposer en soi (*Der Rhythmus ist das Ruhende, das die Be-wägung des Tanzens und Singens fügt und so in sich beruhen läßt*). Le rythme accorde le repos ».<sup>479</sup>

---

477H.GOUGAUD, *Le rire de la grenouille*, op.cit., p.116 et 115.

Sur la «musique du cœur du monde» et l'histoire de Sarsembaï, cfr H.GOUGAUD, *L'arbre d'amour et de sagesse. Légendes du monde entier*, Paris, Seuil (coll.Points), 1992, p.303-310 et 131-137.

478Wt, p.217/215.

Comme l'indique H.Maldiney, en se référant à Benveniste, «malgré le sens du radical *ῥυ* (couler) sur lequel il a été formé, le mot *ῥυθμός* ne désigne pas un phénomène d'écoulement, de flux, mais la configuration assumée à chaque instant déterminé par un "mouvant"». (H.MALDINEY, *Regard, Parole, Espace*, Lausanne, L'Âge d'Homme [coll.Amers], [1973], 1994, p.157. Cfr E.BENVENISTE, *La notion de rythme dans son expression linguistique*, in *Problème de linguistique générale*, Paris, Gallimard, 1966, p.333).

Comme l'indique le dictionnaire Chantaine, « *ῥυθμός* », avec un autre suffixe devient « *ῥυσμός* ».

479Ibid. Nous soulignons.

Comme l'indique F.Midal, en se référant aux travaux de J.Lohmann, «jointure» est le sens du terme grec «ἁρμόζ», dont dérive en français «harmonie».<sup>480</sup> Il y a harmonie, écrit l'auteur de *Pourquoi la poésie ?*, «quand tout est ajointé et arrangé comme il faut, de telle sorte que tout s'accorde avec tout, mais dans ce qui garde la tension ; harmonie était pensée chez les Grecs comme la fille d'Arès et d'Aphrodite – personnification de la "dissonance" et de la "consonance" et compagne de Cosmos».<sup>481</sup> L'«appropriement» – «*Ereignis*» – est, comme le notait G.Guest, «ce qui "conjoint", "ajointe" et fait "convenir" le *disjoint* en une intime "unité d'entr'appartenance"». La méditation sur l'harmonie apparaît ici, pour paraphraser F.Midal, tout entière méditation sur la musique, et pour nommer la parole en tant que recueil où sonne le silence, Heidegger l'évoque comme «la mélodie de l'*Ereignis*».<sup>482</sup> La Dite, – la Parole comme vérité de la parole –, qui repose en l'appropriement, écrit-il dans *Le chemin vers la parole*, «est en tant qu'elle montre le mode (*Weise*) le plus propre d'approprier» – le mode, ajoute-t-il, «non pas tant au sens de la modalité ou du genre – mais mode entendu comme μέλος, le chant (*das Lied*) qui dit cependant qu'il chante».<sup>483</sup> P.David indique à cet égard qu'en ancien haut allemand, le terme «*Weise*», que Heidegger emploie pour désigner la «tonalité» comme «air musical» – sens possible avec «mode» et «manière» dans l'allemand actuel –, a «le sens bien attesté de mélodie, chant (*Lied*)».<sup>484</sup> Et l'auteur de *Job ou l'authentique théodicée* précise que le penseur emploie *Weise* en ce sens pour désigner, en tant qu'entre-appartenance, «le déploiement de l'existence humaine».<sup>485</sup> «Qui nous-sommes, écrit-il, cela ne relève pas d'une substance qu'envelopperaient nombre d'accidents, et tout aussi peu d'une "équation personnelle", cela se dit à travers comment nous sommes, là où et chaque fois que notre propre existence est en jeu, se joue (...). Ces manières (*Weisen*) d'être ou ces "guises" qui font que l'être échappe à toute identité, il arrive à Heidegger de préciser qu'elles sont à entendre au sens attesté en ancien haut allemand de *mélodie* (*Melodie*). Une mélodie dont il revient à chaque existence de libérer le chant».<sup>486</sup> Évoquant la parole du conte, H.Gougaud note à cet égard qu'«au-delà de l'histoire dite, [le conte] est par excellence un art de relation» – à entendre au double sens du terme : «comme récit, et comme lien qui unit deux êtres».<sup>487</sup> Pour que naisse dans la parole du conte une relation – «communion qui unit deux êtres, chacun à l'un et l'autre bout d'une impalpable

480 F.MIDAL, *S'unir à la musique des esprits sublimes*, in BENOÎT XVI, *Chercher Dieu. Discours au monde de la culture*, Paris, Parole et Silence/ Lethielleux (cahier hors-série), 2008, p.55. Cfr J.LOHMANN, *Mousiké et logos*, Mauvezin, T.E.R., 1989, p.138.

481 Ibid.

482 WeS, p.255/255. «La musique a ceci de singulier, écrit F.Midal, qu'elle est tout entière méditation sur l'harmonie». (Ibid.)

483 WeS, p.255/255.

484 P.DAVID, *Mélodie*, in *Le dictionnaire Martin Heidegger*, op.cit., p.834.

485 Ibid.

486 Ibid. Cfr GbM, p.101 et GD, p.134.

487 H.GOUGAUD, *Le rire de la grenouille*, op.cit., p.40.

vibration sonore» – est ainsi nécessaire, écrit-il, «au-delà de ce qui est dit, la présence du corps, du regard, de la musique de la voix. Nécessaire aussi est le choix de l'instant où les choses sont dites». <sup>488</sup>

Au terme du premier séminaire du Thor chez Char, en 1966, Heidegger remit à titre de salut à Christian et Yvonne Zervos, comme le raconte F.Vezin, une feuille sur laquelle il avait écrit en grec et traduit en allemand l'aphorisme d'Archiloque : «Connaissez quelle sorte de rythme tient les hommes». <sup>489</sup> G.Badoual précise que le dans le texte qu'il consacre à Rimbaud, Heidegger traduit ce fragment «en donnant – ce qui est ici très remarquable – , pour *ruthmos*, *Verhältnis*, littéralement "rapport" : entendons, le maintien de cette dimension ouverte où le monde se déploie en rapports consonnants». <sup>490</sup> Il y a ainsi «rythme» pensé au sens de jointure et de rapport, «quand prend forme une unité concertante où toutes choses présentes viennent jouer dans un ordonnancement propre et forment l'intégrité d'un monde» – la possibilité de répondre à cette «unité concertante» étant «*ce qui donne à tout geste et à toute parole humaine sa tenue et sa tonalité* : elle n'est autre que la possibilité qui *porte* l'existence humaine, d'être le là où toutes choses viennent à la présence». <sup>491</sup> Cette possibilité impliquant aussi, à chaque fois, «d'être toujours en instance de perdre, – en se perdant dans le On –, l'unisson en quoi consiste tout présent véritable, de se désaccorder». <sup>492</sup>

Le rythme est donc la forme de l'«unité concertante» en tant qu'entre-appartenance de l'homme et du monde, ouverte en une tonalité spécifique ; l'unité du «sentir» – telle qu'elle se déploie avec les cinq sens – résidant donc, comme le montre Ingrid Auriol, dans cette forme même. <sup>493</sup> Le rythme, écrit en ce sens H.Maldiney, est «une forme de la présence, un existantial», et en tant que tel «par lui-même garant de la réalité». <sup>494</sup> Parce que le rythme n'est pas la cadence, parce qu'il ne ressortit pas, comme l'indique Benveniste dans son étude sur *La notion de rythme dans son expression linguistique*, à «une "forme" fixe, réalisée (*σχήμα*) », mais désigne au contraire «la forme improvisée, momentanée, modifiable», <sup>495</sup> l'auteur de *L'art, l'éclair de l'être* le décrit comme «*la Présence elle-même*», en tant que «paradoxe du temps et de l'instant». <sup>496</sup> Comme tel, il se découvre comme «*la vérité de la communication première avec le monde*, en quoi consiste essentiellement

---

488ID., p.41.

489Cfr F.VEZIN, *Zervos, Christian (1889-1970) et Yvonne (1905-1970)*, in *Le dictionnaire Martin Heidegger*, op.cit., p.1389.

490G.BADOUAL, *Rythme*, in *Le dictionnaire Martin Heidegger*, op.cit., p.1174. Cfr RV, p.227.

491Ibid. Nous soulignons «ce qui donne à tout geste et à toute parole humaine sa tenue et sa tonalité», et «porte».

492Ibid.

493Cfr *Le rythme des couleurs*, in I.AURIOL, *Intelligence du corps*, op.cit., p.101.

494H.MALDINEY, *Regard Parole Espace*, op.cit., p.165.

495ID., p.157. Cfr E.BENVENISTE, *La notion de rythme dans son expression linguistique*, op.cit., p.333.

496ID., p.172. Nous soulignons.

l'*αἴσθησις* d'où l'esthétique tire son nom, la sensation dans laquelle le sentir s'articule au se mouvoir». <sup>497</sup> Faisant coïncider le réel et le possible – articulant l'espace et le temps, comme l'indique Ingrid Auriol –, il est ouverture d'une plénitude, mais plénitude «irrécapitulable», «toujours imprévisible», «opposée à l'entropie, à la loi des états les plus probables». <sup>498</sup> Comme accord rythmique avec le monde, à chaque fois singulier, – *Être et Temps* désignant la «manière de parler» se révélant dans l'intonation, la modulation, le tempo du parler comme l'«annonce» («*Bekundung*») –, la parole n'est pas, écrit Irene Borges Duarte, «un code préétabli auquel en parlant on donne vie» ; comme «habitation», elle se manifeste «comme un jeu dans lequel sons et silences s'articulent par eux-mêmes, selon une loi intime et mystérieuse, qui plus que loi est rythme : un apparaître (*formarse*) toujours indéterminé et pourtant sûr de lui, du fait d'être authentique et nouveau à chaque fois – un style». <sup>499</sup> Le «style», propre à chaque énonciation en sa singularité, ressortit donc à ce qui a été nommé plus haut le «rayonnement» ou la «portée» du corps vif. <sup>500</sup>

Dans le On, le *Dasein* s'en remettant constamment, sur le mode de l'esquive, à une tonalité pré-donnée, la parole comme accord rythmique avec le monde est celée dans le bavardage – «accoucher de la parole» implique de briser «le mur du langage», note ainsi Lacan dans le *Rapport de Rome*. <sup>501</sup> L'angoisse est décrite dans *Être et Temps* comme «tonalité fondamentale» en ce qu'en elle et par elle, un «décèlement» du bavardage comme «accouchement» de la parole peuvent avoir lieu. Une tonalité est dite «fondamentale» chez Heidegger – comme le sont par exemple la douleur, l'ennui, la joie, l'étonnement, l'effroi ou la retenue –, ainsi que l'indique P.Arjakovsky, quand elle nous permet d'être accordé «*de fond en comble*» : l'être humain y «est mis *entièrement* face à lui-même et *entièrement* face au monde. L'entièreté de l'étant lui est révélée comme telle pour apparaître comme rien d'étant». <sup>502</sup> L'angoisse arrache ainsi le *Dasein* à son immersion dans son monde ambiant ; le «monde» au sein de celle-ci ne pouvant que «s'annoncer» quand un «outil» se révèle inutilisable, manquant ou gênant. Elle ne coupe pas le *Dasein* du monde, mais le fait au contraire s'éprouver comme voué à celui-ci : ce avec quoi rompt le *Dasein* dans l'angoisse n'est donc

497ID., p.153. Nous soulignons.

498ID., p.165 et 167, et I.AURIOL, *Intelligence du corps*, op.cit., p.101.

499I.BORGES DUARTE, *Heidegger en vilo. Lenguaje y estilo en las contribuciones a la filosofía*, in Heidegger, J.Barja, F.Duque, J.Gallego ed., *Sileno*, vol.11, Madrid, Identificación y Desarrollo SL, Diciembre 2001, p.45 ; texte republié et augmenté in *Arte e Técnica em Heidegger*, op.cit., p.136-162, et citation p.146.

500Le style, écrit à cet égard J.Y.Mercury – en faisant fond sur la pensée de Merleau-Ponty – « appartient à ce qu'il y a de plus privé et de plus intime pour chacun, parce qu'il en cristallise l'ipséité, mais il est en même temps, grâce aux migrations expressives qu'il crée, pouvoir de venir toucher n'importe qui d'autre » – « cette puissance évocatrice et expressive du style [conduisant l'auteur de *L'Oeil et l'Esprit*] à comparer le corps humain à une œuvre d'art ». (J.Y.MERCURY, *La chair du visible. Paul Cézanne et Maurice Merleau-Ponty*, Paris, L'Harmattan [coll.L'art en bref], 2005, p.52. Cfr M.MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p.177).

501J.LACAN, *Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse*, in *Écrits I*, Paris, Seuil (coll.Points Essais), (1966), 1999, p.314.

502P.ARJAKOVSKY, *Stimmung*, op.cit., p.1260.

pas le monde mais la *familiarité* caractérisant la significativité du monde ambiant, comme le met en évidence Françoise Dastur dans *Heidegger et la question du temps*.<sup>503</sup> Dans et par cette tonalité, comme on l'a noté, cette significativité «s'effondre», «se volatilise» dans la traduction de F.Vezin («*sie sinkt in sich zusammen*»), le monde ayant pour caractère «l'absence complète de significativité» ;<sup>504</sup> en cette absence s'ouvre l'être-au-monde sur le mode de l'«étrang(èr)eté» («*Unheimlichkeit*»), phénomène le plus originaire, à partir duquel la familiarité est seulement possible.<sup>505</sup> Or en cette guise, c'est à la mort en tant que possibilité éminente de son être que s'ouvre le *Dasein*, en se découvrant donc comme «être-vers-la-mort».<sup>506</sup>

#### 4. L'être-vers-la-mort et la résolution devançante

Cette possibilité éminente qu'est la mort est décrite par Heidegger comme «la plus propre», «absolue» («*unbezügliche*»), en tant que se rapportant à elle, le *Dasein* doit assumer de lui-même et à partir de lui-même son être le plus propre, en étant ainsi interpellé dans sa *singularité*, «indépassable», «certaine» et comme telle «indéterminée».<sup>507</sup> Il s'agit d'une possibilité de laquelle le *Dasein* ne peut jamais devenir maître, mais en rapport à laquelle il découvre, comme l'écrit Françoise Dastur, que «toutes les possibilités d'effectuation se fondent sur la pure possibilité d'[être-au-monde], laquelle ne peut jamais être "effectuée", "réalisée" et donc "supprimée", mais qui demande au contraire à être constamment renouvelée comme possibilité».<sup>508</sup> Dans le rapport à la mort ainsi pensée, se modifie la compréhension – propre à la familiarité caractérisant l'être-au-monde échéant – qu'a le *Dasein* de lui-même comme On, c'est-à-dire en tant qu'originellement présent à soi, donné par avance sur le mode d'un étant «par soi subsistant» («*vorhandene*»), – donc comme «image totale» –, dans la mesure où, dans ce rapport, il s'inaugure comme possibilité,

503Cfr F.DASTUR, *Heidegger et la question du temps*, op.cit., p.52.

504SZ, p.186[247]/144. La seconde partie de la citation – phrase suivant dans le texte le «elle s'effondre» – n'est pas traduite par E.Martineau.

505CfrSZ, §40, p.189[251]/146.

506Comme l'écrit Marlène Zarader, en analysant la révélation, dans l'angoisse, du phénomène d'« être » comme « Rien d'étant » dans *Être et Temps* et dans *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, « "la claire nuit du rien de l'angoisse" est donc le lieu d'une triple révélation : du monde, du *Dasein*, et de leur rapport. C'est parce qu'elle ne suspend ces trois moments que pour les révéler qu'elle a bien une fonction de réduction, entendue comme réduction aux phénomènes ; et que Heidegger, procédant dans *Sein und Zeit* à l'analyse de l'angoisse, peut légitimement revendiquer son appartenance à la phénoménologie ». L'auteur précisant que l'« on doit à J.F.Courtine d'avoir mis en lumière la fonction de réduction phénoménologique dévolue à l'angoisse ». (Cfr *Réduction phénoménologique-transcendantale et différence ontico-ontologique*, in *Heidegger et la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1990, p.234 ; ainsi que J.L.MARION, *L'étant et le phénomène*, in *Réduction et Donation*, Paris, PUF, 1989, p.110 sq.). (M.ZARADER, *L'être et le neutre*, op.cit., p.161).

507Cfr SZ, §53. *Projet existantial d'un être-vers-la-mort propre*.

508F.DASTUR, *Heidegger et la question du temps*, op.cit., p.58.

comme « projet » (« *Entwurf* »). Cette modification de la compréhension de son être comme « image totale » est décrite par Heidegger comme prise en charge par le *Dasein* de son *Da* (*Erschlossenheit*) en tant que « résolution » (« *Entschlossenheit* ») –<sup>509</sup> qui « n'est rien d'autre, écrit-il, mais *proprement*, que l'*être-au-monde* ». <sup>510</sup>

En cette prise en charge de son « ouverture », c'est ainsi par ailleurs comme « être-en-dette » (« *Schuldigsein* »), c'est-à-dire comme « être fondement d'une nullité » – d'une « négative », dans la traduction de F.Vezin – (« *Grundsein einer Nichtigkeit* »), que se découvre le *Dasein*, au sens où il se découvre toujours déjà jeté dans le monde, sans être lui-même son propre fondement. La « factivité » (« *Faktizität* ») – le fait pour le *Dasein* de découvrir son être comme une tâche et non comme un donné – ressortit ainsi à l'être-jeté (*Geworfenheit*) en tant qu'existantial.<sup>511</sup> Comprendre cette essentielle non maîtrise de soi, en tant qu'il n'est ni la fin ni l'origine de son propre être, ne signifie pas pour le *Dasein* un abandon à la pure factivité de son être-jeté, la reconnaissance de cette non maîtrise l'ouvrant au contraire à lui-même sur le mode « historial » (« *geschichtlich* ») du « deviens ce que tu es ». Cette « inauguration » de lui-même comme « possibilité » est donc inauguration de lui-même comme liberté, au sens où s'ouvrant à lui-même comme Soi-même « propre » (*eigentlich*), il est ainsi rendu propre à être ce qu'il « est », c'est-à-dire, donc, où il se découvre comme « chemin ». Cette modification de la compréhension de son être comme « par soi subsistant » est ainsi découverte du sens de son être comme « temporalité » (ou « temporellité » dans la traduction de F.Vezin) – « *Zeitlichkeit* » –, celle-ci le possibilisant comme « souci » ou « existence » ; en tant qu'ouverte, dans et par l'angoisse, comme être-vers-la-mort, la « résolution » est « résolution devançante » (« *vorlaufende Entschlossenheit* ») : « la temporalité est expérimentée, écrit Heidegger, de manière phénoménalement originaire dans l'être-tout (*Ganzsein*) du *Dasein* – dans le phénomène de la résolution devançante ». <sup>512</sup> Celle-ci constitue ainsi « le maintien du Soi-même » – « *Selbständigkeit* »

---

509Cfr SZ, §60, p.296-297[393]/212.

510ID., p.298[393]/213.

511« *Faktizität* » est traduit par E.Martineau par « facticité ». Comme l'indique F.Fédier, « factivité » est un terme forgé par F.Vezin pour rendre l'entente qu'a Heidegger de la « *Faktizität* » comme existantial, terme auquel le penseur recourt en l'entendant comme venant du latin *facere*. Compris comme existantial, « *Faktizität* » signifie, écrit F.Fédier, que « vivre comme modalité propre d'être pour "l'étant qu'est chaque fois chacun de nous" – vivre, donc, demande que nous le "fassions". (...) Facticité et non facticité ; car si ce qui est fait peut trop souvent présenter un caractère factice (autrement dit artificiel et finalement faux), le sens dans lequel se déroule la condition humaine n'est pas d'être factice. La factivité, bien au contraire, désigne l'une des possibilités les plus hautes de l'existence humaine, celle de s'y entendre à faire être – *facio* est bel et bien en latin le pendant du grec *tithêmi*. Factivement, nous sommes sans cesse en train de faire quelque chose, même si ce n'est, la plupart du temps, "ni fait ni à faire". Le vrai rapport de la factivité à la facticité est que la factivité est proprement ce que la facticité n'arrive jamais qu'à être de manière impropre. En réalité, donc, la factivité comprend la facticité, et non l'inverse ». (F.FÉDIER, *Facticité, Die Faktizität*, in *Le dictionnaire Martin Heidegger*, op.cit., p.477-478).

512SZ, p.304[402-403]/217.

–,<sup>513</sup> terme traduit par F.Vezin comme «la constance de soi-même», et par H.France-Lanord comme «constance à être intimement soi».<sup>514</sup> L'identification du *Dasein* à son monde ambiant apparaît ainsi, dans et par cette découverte, comme une *fuite* devant ce Soi.<sup>515</sup> Dans l'angoisse, le *Dasein* est ainsi, comme le note Françoise Dastur, «[délivré] de sa "captivité" native par la "révélation" de sa propre liberté».<sup>516</sup> L'angoisse n'est donc pas le contraire de la joie, ainsi que Heidegger le développe dans *Qu'est-ce que la métaphysique ?* : «*en deça* de telles antinomies, note-t-il, elle entretient [au contraire] une secrète *alliance* avec la sérénité et la douceur du désir créant et agissant».<sup>517</sup>

Dans *Être et Temps*, Heidegger distingue ainsi le «périr» («*Verenden*») qui est «le finir de l'être vivant», du «décéder» («*Ableben*») et du «mourir» («*Sterben*»), notant ainsi que «s'il est vrai que le *Dasein* "a" sa mort physiologique, biologique – non point ontiquement isolée, certes, mais codéterminée par son mode d'être originaire –, qu'il peut même finir (*enden*) sans à proprement parler mourir, et s'il est vrai, d'un autre côté, que le *Dasein* en tant que tel ne périt jamais simplement, nous caractérisons ce phénomène intermédiaire par le terme de *décéder*, le verbe *mourir* étant au contraire réservé à la *guise d'être* en laquelle le *Dasein* est vers sa mort. En conséquence de quoi, nous devons dire : le *Dasein* ne périt jamais, mais il ne peut décéder qu'aussi longtemps qu'il meurt ».<sup>518</sup>

Dans la pleine compréhension de l'être-vers-la-mort, apparaît ainsi, comme l'indique M.Caron, en même temps que la modification de l'entente du Soi comme Moi-substance, «simple constamment même»,<sup>519</sup> et de l'assomption de ce Soi-même propre en tant que structurellement projet, l'«identité du Soi et du rapport à la mort, première détermination authentique et claire de la notion de compréhension d'être» ;<sup>520</sup> et l'auteur souligne d'autre part qu'avant même que l'ouverture pleine à l'angoisse n'ait lieu, l'être-vers-la-mort est d'abord vécu comme possible impossibilité de l'étant puis d'une personne, premières ouvertures par conséquent à la dimension de l'absence – l'essence de l'être se manifestant d'abord comme Rien d'étant – propre à l'être en sa vérité. Dans la compréhension de l'identité du Soi et du rapport à la mort, ce qui est ainsi compris est donc ce que Heidegger pensera pour la première fois thématiquement dans le cours du semestre d'été 1927 *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, puis dans *L'être-essentiel d'un fondement ou*

---

513Cfr §64, p.322[427]/227.

514Cfr en particulier H.FRANCE-LANORD, *S'ouvrir en l'amitié*, op.cit., p.118.

515Cfr SZ, p.184[245]/143.

516F.DASTUR, *Heidegger et la question du temps*, op.cit., p.53.

517WM, p.118/66.

518SZ, p.247[328-329]/183.

519ID., p.322[426]/227.

520M.CARON, *Heidegger. Pensée de l'être et origine de la subjectivité*, op.cit., p.1331.

«raison», paru en 1929, comme la «différence ontologique». Comme il l'expose dans le séminaire du Thor de 1969, «Différence, διαφορά, c'est tenir à l'écart l'un de l'autre. La différence ontologique maintient à distance l'un de l'autre l'être et l'étant». <sup>521</sup> La compréhension de cette « différence » permettant une entente *propre* de la différence des sexes.

## §17.Finitude et sym-bole : différence des sexes et différence ontologique

### 1. Mort, symbole et sépulture

Trouvant rapport dans et par la résolution à l'« énigme de la source », c'est à la source originnaire du temps – et de l'espace –, que le *Dasein* s'ouvre, G.Guest mettant en évidence que cette source est nommée, sans être pensée thématiquement, dès *Être et Temps*, aux pages 38 et 437, comme « ouverture de l'être ». <sup>522</sup> En ce sens, Heidegger dira dans les *Apports à la philosophie*, comme l'indique E.Mejía, que la mort n'est pas d'abord la plus haute et la plus extrême possibilité de l'homme, mais «le plus haut et le plus extrême témoignage (*Zeugnis*) de l'estre» (traduction rendant ici la graphie *Seyn*) ; <sup>523</sup> elle est, comme il le développe dans la première conférence – *La chose* – du cycle *Regard dans ce qui est*, l'«Arche du Rien» («*der Schrein des Nichts*») en tant qu'elle constitue le «secret de l'être lui-même» en «[abritant] en elle le déploiement de l'être (*das Wesende des Seins*)» ; <sup>524</sup> comme telle, Heidegger la pense comme le «massif» ou l'«abri» («*Gebirg*») le plus haut «qui recueille la vérité de l'estre même en l'abritant», le massif qui «recueille l'estre en l'abritant dans le dire qui recueille le monde comme poème». <sup>525</sup> Le penseur nomme ainsi les hommes «les mortels» parce qu'ils «peuvent mourir», «mourir» signifiant «être capable de la mort en tant que la mort», l'homme seul en étant capable, l'animal «périssant» ; <sup>526</sup> «les mortels habitent, écrit-il dans *Bâtir, habiter, penser*, lorsqu'ils conduisent leur être propre – pouvoir la mort comme mort – alors qu'ils le conduisent dans la préservation et l'usage de ce pouvoir (*in den Brauch dieses Vermögens*),

---

521VSem, p.346/434.

522Cfr G.GUEST, *Le Tournant – dans l'histoire de l'Être*, op.cit., p.194.

523BzP, p.284/325. Cité et traduit in E.MEJÍA, *Parole et finitude dans la pensée de Martin Heidegger*, in Heidegger, *Linguagem e Tradução*, op.cit., p.362.

524Dg, p.18/212. Traduction modifiée.

525Gf, p.56/30-31.

526Dg, p.17/212.

afin qu'une bonne mort soit». <sup>527</sup> Comme le met en évidence E.Mejía, l'«être-vers» de l'«être-vers-la-mort» désigne alors un «séjour» («*Aufenthalt*») nommé par Heidegger le «voyage jusqu'à la mort». <sup>528</sup> Et c'est en rapport à ce «secret de l'être lui-même» que le décès (*Ableben*) peut ainsi prendre une forme humaine au travers des rites funéraires rassemblant les proches autour du défunt. «Séjournant auprès de [ce dernier] dans le deuil et le souvenir, écrit-il à cet égard dans *Être et Temps*, les survivants *sont avec lui*, sur un mode de sollicitude honorifique» («*in einem Modus der ehrenden Fürsorge*»). <sup>529</sup> De par cette sollicitude, la présence du défunt – ainsi que Heidegger l'écrira à H. Jonas au moment du décès de Hannah Arendt – «au gré de la métamorphose à laquelle [il] est appelé», peut encore «rayonner». <sup>530</sup> Et il est remarquable à cet égard que Lacan puisse considérer, dans un séminaire précédant immédiatement la rédaction du *Rapport de Rome* (1953), qu'au lieu de partir de la parole pour penser la question du symbole, l'on pourrait partir du tumulus au-dessus d'une sépulture ; «ce qui caractérise l'espèce humaine, avance-t-il, c'est justement d'environner le cadavre de quelque chose qui constitue une sépulture, de maintenir le fait que ceci a duré. Le tumulus ou n'importe quel autre signe de sépulture mérite très exactement le nom de "symbole". C'est quelque chose d'humanisant». <sup>531</sup> «Le premier symbole où nous reconnaissons l'humanité dans ses vestiges, écrit-il ainsi dans le *Rapport de Rome*, est la sépulture, et le truchement de la mort se reconnaît en toute relation où l'homme vient à la vie de son histoire». <sup>532</sup> Et c'est très spécifiquement à l'être-vers-la-mort que le psychanalyste se réfère alors pour penser le rapport entre la parole, la mort – c'est-à-dire le temps – et l'«intersubjectivité» : «la limite [de la fonction historique du sujet], écrit-il, est la mort, non pas comme échéance éventuelle de la vie de l'individu, ni comme certitude empirique du sujet, mais selon la formule qu'en donne Heidegger, comme "possibilité absolument propre, inconditionnelle, indépassable, certaine et comme telle indéterminée du sujet", entendons-le du sujet défini par son historicité». <sup>533</sup> «*Consubstantielle à l'être parlant*» est «*la tombe*», écrit à cet égard Yves Bonnefoy, «*puisque'elle préserve un nom, puisque'elle dit la présence, là où on pourrait décider qu'il n'y a plus que le rien*». <sup>534</sup>

«Symbole» vient de «*σύμβολον*», les *σύμβολα* étant, comme le précise P.Legendre, deux moitiés ou deux parties bien ajustables d'un même osselet ou d'une même monnaie, permettant à

---

527BWD, 152/178.

528E.MEJÍA, *Parole et finitude dans la pensée de Martin Heidegger*, op.cit., p.363. Cfr S, p.20/25.

529SZ, p.238[317]/177-178.

530H.ARENDT-M.HEIDEGGER, *Lettres et autres documents 1925-1975*, op.cit., p.249-250.

531J.LACAN, *Le symbolique, l'imaginaire et le réel*, in *Des Noms-du-Père*, Paris, Seuil (coll.Paradoxes de Lacan), 2005, p.42.

532ID., *Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse*, op.cit., p.317.

533ID., p.316.

534Y.BONNEFOY, *La présence et l'image*, op.cit., p.158. Nous soulignons.

deux personnes, liées par l'hospitalité ou par relation contractuelle, de se reconnaître.<sup>535</sup> Si Lacan peut écrire que le premier symbole où reconnaître l'humanité est la sépulture, c'est précisément parce que dans le rapport à la mort l'être humain découvre sa *finitude*, c'est-à-dire son essentielle *non complétude*, en d'autres termes sa *division*, celle-ci apparaissant ainsi comme «ce qui fait loi pour le sujet parlant».<sup>536</sup> «Ce qui fait loi» signifiant ici l'exigence au sens de l'appel, dans les termes de l'analytique existentielle, à l'ouverture à Soi, à autrui et au monde, la psychanalyse désignant spécifiquement comme «pulsion de mort» (ou «instinct de mort», comme la nomme Lacan dans le *Rapport de Rome*), la pulsion d'«autoconservation», ressortissant à ce que l'auteur des *Écrits* pense comme «structure narcissique».<sup>537</sup> L'espace de déploiement de cette pulsion apparaissant donc pensé chez Heidegger, comme le met en évidence M.Casanova dans son article *De la pulsion de mort à la finitude des mortels*, comme celui de la compréhension d'être «impropre» et «déracinée», c'est-à-dire ouverte à partir de l'étant.<sup>538</sup> Cette question étant plus spécifiquement développée au chapitre 7 (§25.1), on notera seulement ici que si cet espace de déploiement est celui de la souffrance – subie et infligée –, Heidegger pensera dans ses textes plus tardifs l'ouverture de la *διαφορά* de l'être et de l'étant non plus seulement dans et par la tonalité de l'angoisse, mais – comme on l'a déjà noté – dans et par celle de la douleur (*Schmerz*), qu'il distingue ainsi très rigoureusement de la souffrance (*Leid*).<sup>539</sup> Et de la même manière qu'il décrit l'angoisse comme n'étant pas le contraire de la joie, il comprend la douleur comme accordant en elle-même tristesse et joie, et peut noter à cet égard que «la déchirure qu'ouvre la douleur arrache à son cours indistinct l'allure de la faveur (*Gunst*) en la faisant venir comme une grâce dont il n'est pas d'emploi».<sup>540</sup>

Si le «symbole» pensé à partir de la relation du langage et de la mort est ce qui divise l'être humain, c'est dans l'horizon de la division anthropologique de base que sa compréhension se trouve reconduite, à savoir celle de la différence des sexes. «Le principe de division anthropologiquement agissant a nécessairement pour horizon, écrit ainsi P.Legendre, la construction, mais aussi, si j'ose dire, la réconciliation des deux termes de l'opposition homme/femme en tant que parties indissociables non seulement d'une seule et même économie sociale, mais aussi d'une seule et même économie subjective, qu'il s'agisse d'un sujet de sexe masculin ou d'un sujet de sexe féminin. Ce

535Cfr P.LEGENDRE, *De la Société comme Texte*, op.cit., p.30.

536ID., p.23.

537Sans entrer ici dans une analyse approfondie de cette question, on notera simplement, en suivant A.Green, que si « le narcissisme fut d'une certaine manière une parenthèse dans la pensée de Freud », il est au contraire « une pièce maîtresse de l'appareil théorique » chez Lacan. (A.GREEN, *Narcissisme de vie, narcissisme de mort*, Paris, Minuit [coll.Reprise], [1983] 2007, p.11 et 14).

538Cfr M.CASANOVA, *Da pulsão de morte à finitude dos mortais : Freud e Heidegger em torno da questão da mortalidade*, in *A Morte e a Origem*, op.cit., p.263-278.

539Cfr en particulier Gf, p.57/31.

540Ibid.

noyau logique, ajoute-t-il, irradie l'ensemble des systèmes d'opposition symbolique».<sup>541</sup> Le symbolisme sexuel s'impose ainsi avec plus ou moins d'évidence, note pour sa part J.Beaufay, «partout où il y a précisément quelque place pour l'activité symbolique», dans la mesure, poursuit l'auteur de *La philosophie religieuse de J.Nabert*, où l'union sexuelle représente le premier symbole (grec syn-ballein : conjindre)», apparaissant ainsi comme «la base naturelle des activités symboliques dans la sphère du sacré et du religieux, l'art, la philosophie, etc. Tout symbole est sexuel, disait Freud. Pareillement, toute connaissance symbolique est nuptiale».<sup>542</sup>

## 2. Énigme de la source, énigme de la différence des sexes

Dans *Geschlecht, différence sexuelle, différence ontologique*, Derrida pose la question de l'interprétation de la différence des sexes dans l'horizon de la pensée de la différence ontologique. Dans ce texte, il esquive néanmoins, en partant dans son analyse de l'analytique existentielle, le lieu même où cette question apparaît avec le plus de netteté chez Heidegger, à savoir dans la compréhension de ce qu'il nomme précisément l'«unissant (*das Einigende*) de la *Διαφορά* »<sup>543</sup> : ce qui unit dans l'écart maintenu ouvert par la différence ontologique, le milieu pour ce qui est deux, l'être et l'étant, monde et chose, Heidegger le nomme en effet, on l'a vu, du terme allemand d'«*Innigkeit*», que F.Fédier traduit par la «tendresse intense de l'intimité». L'intimité de ce qui est deux, écrit ainsi Heidegger, «n'est pas une fusion où tous deux se perdent. Il ne règne d'intimité que là où ce qui est à l'unisson (...) devient distinction pure et demeure distinct».<sup>544</sup> Si l'unissant de la *διαφορά* de l'être et de l'étant est la parole elle-même – « le milieu qui tient ouverte la dimension de l'entre où nous avons à être »<sup>545</sup>, c'est bien le symbolisme de l'union sexuelle qui réapparaît quand il s'agit de la nommer. Et il est significatif à cet égard que Derrida interprète cet «entre» non pas comme ce qui unit, tout en pouvant être recouvert et échapper en tant que tel, mais comme ce qui «s'entretient lui-même avec la dispersion, la dissociation, la déliaison», en tant qu'il «n'aurait pas

541P.LEGENDRE, *De la Société comme Texte*, op.cit., p.194.

542J.BEAUFAY, *Le symbolisme du corps sexué*, in J.BEAUFAY, *Philosophie générale II*, Namur, Facultés Universitaires Notre-Dame de la Paix, 1998-1999, p.139-140. (Hors-commerce).

Dans *Le jeu comme symbole du monde*, E.Fink note à cet égard : « L'union de l'homme et de la femme peut être le symbole de la grande harmonie mondaine de tous les contrastes, ils se sentent ardemment pénétrés par la flamme de la vie du tout et peuvent dire avec l'*Hypérion* de Hölderlin : " ... Pareilles aux querelles des amoureux sont les dissonances du monde. La réconciliation est au milieu du conflit et tout ce qui est séparé se retrouve. Dans le cœur, les artères se séparent et se retrouvent et tout est vie une, éternelle et ardente" ». (E.FINK, *Le jeu comme symbole du monde*, traduction de H.Hildenbrand et A.Lindenberg, Paris, Minuit [coll.Arguments], 1966, p.129).

543S, p.22/27.

544Ibid.

545Cfr WSKF, p.143. Cité et traduit in H.FRANCE-LANORD, *Heidegger, Aristote et Platon*, op.cit., p.110.

lieu sans elles».<sup>546</sup> Tout en soulignant que sa lecture se trouve «aimantée» par le dialogue de Heidegger avec la poésie de G.Trakl recueilli dans *La parole dans l'élément du poème*, Derrida n'indique ainsi pas que le rapport entre les sexes est bel et bien nommé dans ce texte, à savoir précisément comme «la dualité qui se devance dans la douceur d'une simplicité dédoublée», pensée elle-même comme l'«enfance profonde».<sup>547</sup> Et Heidegger note spécifiquement à cet égard que «ce n'est pas la dualité comme telle, mais la dissension qui est plaie», en avançant que l'«insurrection de la malfaisance atteint son comble quand la fureur vient à éclater dans la dissension des genres, jusqu'entre frère et soeur».<sup>548</sup> Mais la compréhension de la différence ontologique permet d'avancer plus loin dans celle de la différence des sexes.

Dans et par la résolution, l'être humain comprenant la différence de l'être et de l'étant s'ouvre à l' « énigme de la source », énigme que Heidegger nomme du terme de «secret». Évoquant le texte *Femmes et femmes* de Sollers – se terminant par deux passages de *Sérénité* et un extrait de *L'expérience de la pensée* –, G.Guest, comprenant ce texte comme une méditation de l'«aître féminin», celui des «Femmes», de ce qui pourrait bien en être «le Secret», note «soupçonner à l'oeuvre», dans cette manière de conjoindre cette méditation à celle de la pensée heideggérienne, «une autre voie d'accès à "ce dont il s'agit"» en cette dernière.<sup>549</sup> Or si l'on a indiqué le rapport, mis en évidence par M.Casanova, entre – d'une part – «pulsion de mort» et «structure narcissique», telles qu'elles sont pensées par la psychanalyse et, – d'autre part –, ce que Heidegger entend comme la compréhension d'être «impropre», l'on peut remarquer que le texte «Femmes»...«Le Secret» auquel renvoie également G.Guest commence précisément par une réflexion de Sollers (interrogé par Ruth Menahem) rapprochant l'aphorisme de Lacan selon lequel «on est hétérosexuel quand on aime les femmes, qu'on soit un homme ou une femme», de la formule de Freud selon laquelle «le refus de la féminité est fondamental pour les deux sexes».<sup>550</sup> P.Legendre notait que «la division anthropologique de base», celle de la division entre masculin et féminin, est à l'oeuvre au sein de chaque économie subjective, que l'on soit homme ou femme, et Sollers écrit à cet égard que le rapport entre les sexes «a toujours lieu à quatre : le féminin d'une femme [n'étant] jamais le féminin d'un homme, et le masculin d'un homme [n'étant] jamais le masculin d'une femme» ; «aimer les femmes, qu'on soit un homme ou une femme», voulant donc dire «qu'on arrive à l'acceptation de la

---

546J.DERRIDA, *Geschlecht, différence sexuelle, différence ontologique*, in *Cahier de L'Herne Martin Heidegger*, op.cit., p.587.

547SG, p.46/53 et 51/58.

548ID., 46/53 et 63/69.

549G.GUEST, *Avertissement*, in *Heidegger : le danger en l'être*, op.cit., p.16. Cfr P.SOLLERS, *Femmes et femmes*, in *Éloge de l'infini*, Paris, Gallimard, 2001, p.266-285.

550ID., « Femmes » ... « Le Secret », in *Éloge de l'infini*, op.cit., p.816.

féminité, d'une double féminité».<sup>551</sup> C'est donc cette « double féminité » qui apparaît comme le « secret » de la différence entre les sexes – « secret » ressortissant ainsi au « refus » (« *Verweigerung* ») régissant l'essence de la vérité, et qui demeure voilé comme tel dans le mode d'être de l'impropriété. Comme le note Heidegger dans *D'un entretien de la parole*, « pour la superficialité des impatients non moins que pour la circonspection des méditatifs, il est nécessaire que tout semble comme si nulle part il n'y avait de secret ».<sup>552</sup> Dans l'ouverture du rapport entre parole et mort en tant que compréhension de la différence ontologique, peut ainsi véritablement *apparaître*, – en se montrant dans son voilement même –, la première différence anthropologique qui est celle de la différence des sexes, – celle-ci pouvant ainsi se déployer non sur le mode de la fusionnalité ni sur celui de la dissension, mais comme « dualité qui se devance dans la douceur d'une simplicité dédoublée ». Simplicité qui apparaît pensée par Rimbaud, en une parole véritablement historique, quand il écrit : « quand sera brisé l'infini servage de la femme, quand elle vivra pour elle et par elle, l'homme, – jusqu'ici abominable, – lui ayant donné son renvoi, elle sera poète, elle aussi ! La femme trouvera de l'inconnu ! Ses mondes d'idées différeront-ils des nôtres ? – Elle trouvera des choses étranges, insondables, repoussantes, délicieuses ; nous les prendrons, nous les comprendrons ».<sup>553</sup>

« Le corps que je suis, notait Ingrid Auriol, de sexe masculin ou de sexe féminin, lequel sexe n'est ni premier, ni second, est toujours symbole – *symbolon* – d'un corps qui, eu égard à la sexuation, est autre ». En ce que le corps vif est un existantial ajointé à la structure du souci comme être-au-monde en son entier, c'est comme homme ou comme femme que le *Dasein* fini aura à chaque fois à prendre en charge ce symbolisme du corps sexué – et précisément, dans la résolution devançante, d'une manière à chaque fois singulière. Singularité se manifestant d'une manière insigne dans la voix propre à chacun : comme l'écrit Lydia Flem, « absolument charnelle, entièrement psychique, telle est la voix, toujours à la limite du corps et de l'esprit, de l'intime et du social, du soi et du monde. La voix s'enracine dans le corps et s'en échappe. De toutes les substances corporelles, elle est l'émanation la plus intense. Parlée ou chantée, l'émission vocale engendre le son le plus puissant que le corps puisse produire naturellement. La voix dévoile le sexe, dit l'identité, le genre, l'âge, mais elle peut aussi révéler ou confondre, imiter ou falsifier. Il y a toujours dans l'expression vocale la mise en évidence d'une intention. La voix est profondément liée à l'interpellation. Parler ou chanter, c'est s'adresser à quelqu'un, se faire connaître dans sa présence, sa souffrance, son interrogation ou sa volonté. Grave, poignant, noble, léger, voluptueux,

<sup>551</sup>ID., p.819.

<sup>552</sup>GS, p.140/136.

<sup>553</sup>A.RIMBAUD, *Lettre à Paul Demeny (15 mai 1871)*, in *Poésies, Une saison en enfer, Illuminations*, op.cit., p.92.

recueilli, cassé, ténu, vibrant, soumis, révolté, le timbre de la voix déroule à l'infini les nuances de la sensibilité ».<sup>554</sup> La fonction de la Référence étant, comme on l'a noté, de « nouer le corps à la parole » – à savoir de faire advenir, selon les termes de J.P.Lebrun, « l'énonciation, à chaque fois singulière, comme modalité constituante du lien social » –, c'est donc dans la mesure où dans son institution une société laisse apparaître en le prenant en garde le hiatus entre instituant et institué que le jeu du sens propre à ce symbolisme pourra librement se déployer. Comme le précise A.Supiot, « nos visions du corps humain et du corps social évoluent de conserve ».<sup>555</sup> Si la compréhension de la « différence ontologique » permet une entente propre de la différence des sexes, en elle devient par ailleurs lisible, dans cet espace de jeu entre instituant et institué – entre com-position et com-posé – le phénomène de la mémoire comme tel.

### 3. Énigme de la source, énigme de la mémoire

#### 3.1. *L'histoire de l'être*

«*Ereignis*» est ce mot qui, comme l'écrivait Heidegger en marge de son exemplaire de la *Lettre sur l'humanisme* «depuis 1936 (...) mène ma pensée en la mettant en mouvement».<sup>556</sup> Ce qui était compris dans *Être et Temps*, quoique non thématiquement, comme la source originariaire du temps – donnant le temps au *Dasein* –, est précisément pensé dans les *Apports à la philosophie* comme «*Ereignis* », en tant que le «Il» ou le «Ça» du «Il y a» ou «Ça donne» – «*Es gibt*» – *Temps [et Lieu] et Être* ; de «Temps et Être», l'*Ereignis* est le «et» entre les deux qui, comme le met en évidence Ingenborg Schüßler, «les fait advenir à la fois en leur déploiement propre et qui, les possibilisant ainsi, les tient à la fois ensemble (*hält sie ... zusammen*), en les entre-tenant (*unterhalten*) et les maintenant (*erhalten*) ainsi en leur déploiement. En ce sens, écrit l'auteur de *La question de la vérité*, il est le *Ver-hältnis*, le rapport ».<sup>557</sup> Ce terme peut donc être traduit en

---

554L.FLEM, *La voix des amants*, Paris, Seuil (coll.La librairie du XXe siècle), 2002, p.24-25.

555A.SUPIOT, *Homo juridicus*, op.cit., p.76.

Sur ce point, voir en particulier *Introductions*, in P.LEGENDRE, *La passion d'être un autre. Étude pour la danse*, Paris, Seuil (coll.Points), (1978) 2000, p.19-71. Voir également l'étude consacrée par Julia Kristeva à l'entente ricoeurienne de la narration : *La narration en psychanalyse : des symboles à la chair*, in *Cahier de l'Herne Ricoeur*, sous la direction de Myriam Revault d'Allonnes et F.Azouvi, Paris, L'Herne, 2004, p.140-155.

556 BH, p.316. Cité et traduit in F.FÉDIER, *Comment je traduis «Ereignis»*, in *Les Apports à la philosophie*, op.cit., p.111.

557I. SCHÜSSLER, *Le langage comme «fonds disponible» (Bestand) et comme «événement-appropriement» (Ereignis) selon Martin Heidegger*, op.cit., p.346. L'auteur référant ici *Temps et Être* (1962). (Cfr ZS, p.1-25/189-225, en particulier p.20/216 sq. ).

français, comme le soutient G.Guest, par l'«Événement» (traduction rendant par ailleurs la signification usuelle de ce mot en allemand). L'«Événement» en tant qu'«Événement», unique et singulier, de l'«histoire de l'être», c'est-à-dire de l'être *en tant qu'histoire* – au rythme de sa propre dispensation –, relevant, comme l'écrit l'auteur de *Janus, ou le visage de l'Être*, «de l'ordre de l'«Éventuel», c'est-à-dire aussi de l'«Immémorial»», et non plus, donc, de l'«Éternité».<sup>558</sup> Et c'est dès *Être et Temps* – on l'a noté –, comme le met par ailleurs en évidence G.Guest, qu'apparaît la compréhension de la «temporalité de l'Être» («*die Temporalität des Seins*»), pensée à la page 437 comme «avant-courrière, encore qu'inconceptuelle ouverture de l'Être» («*die vorgängige, obzwar unbegriffliche Erschlossenheit von Sein*»), et à laquelle répond et correspond la «temporellité de l'être-le-là» («*die Zeitlichkeit des Daseins*»).<sup>559</sup> Cette temporalité originaire, où s'enracine en dernière analyse tout *questionnement* humain relativement à l'identité et à l'appartenance, lieu donc, comme l'écrit P.Legendre, de l'«énigmatisation du monde», en rapport auquel l'être humain peut devenir «sujet du "pourquoi"?»<sup>560</sup>, est pensée par l'anthropologue comme «Temps inaugural» ou «Temps mythique» – en référence à Héraclite –, qui n'est pas le temps, note-t-il, «de la durée immédiate», mais «le médiateur de toutes les sortes de temps».<sup>561</sup> Citant le fragment 130 d'Héraclite (dans l'édition M.Conche), selon lequel «le Temps est un enfant qui joue en déplaçant les pions : la royauté d'un enfant», l'auteur de *La fabrique de l'homme occidental* note expressément que le grec «*αἰών*», rendu ordinairement par «Temps», est traduit par Heidegger comme «*Geschick des Seins*», «dispensation de l'être».<sup>562</sup>

La «vérité», l'«*ἀλήθεια*», que Heidegger traduit, comme on l'a vu, dès *Être et Temps*, comme «hors-retrait», «*Unverborgenheit*», est dans l'entente qu'en a le penseur «*Ereignis*» ; dans *ἀ-λήθεια*, *Un-verborgenheit*, «ouvert sans retrait» dans la traduction de J.Beaufret, «*Verborgenheit*» («*λήθη*»)

558G.GUEST, *L'aitrée de l'être. Avertissement du traducteur*, op.cit., p.14.

559 G.GUEST, *Le tournant – dans l'histoire de l'Être*, op.cit., p.194. Cfr SZ, p.437[577]/296.

C'est au §5, p.23-26, indique G.Guest, qu'est expressément articulée la distinction entre «temporellité» du *Dasein* et «temporalité» de l'être, selon la traduction de F.Vezin, qui seule, note l'auteur, «rend, à ce jour, cette nuance décisive pour l'architecture du Livre de Heidegger».

Voir également, relativement à la signification de cette «double ouverture» – celle du *Dasein* et celle de l'être – dans l'économie de ce dernier, G.GUEST, *Anabase. – Acheminement vers l'amont de la «présupposition» (Le chemin de Sein und Zeit)*, in *Études heideggériennes*, Berlin, vol.5, Duncker & Humblot, 1989, p.79-133.

560P.LEGENDRE, *De la Société comme Texte*, op.cit., p.93.

561ID., p.129.

562Ibid.

P.Legendre renvoie, sur la question du «Temps mythique» compris à partir d'Héraclite, à son ouvrage *La 901e Conclusion. Étude sur le théâtre de la Raison (Leçons I)*, Paris, Fayard, 1998, p.118-119.

Sur la traduction d'«*αἰών*» par Heidegger, et le rapport dans sa pensée entre temps, jeu et monde, cfr en particulier SGr, p.242-243/168-169.

Pour la possibilité de penser, en théologie catholique, la création comme « jeu », voir en particulier F.EUVÉ, *Penser la création comme jeu*, Paris, Cerf (coll.Cogitatio Fidei), 2000. Texte référé in J.TOLENTINO MENDONÇA, *O Elogio da Inutilidade. Encontros do Lumiar (Reflexão-Celebração)*, Lisboa, Monjas Dominicanas, Mosteiro de Santa Maria, 2007-2008, p.21 sq.

signifie le «retrait», ou plus précisément, comme l'indique H.France-Lanord, l'«abritement en retrait» ;<sup>563</sup> «*Entbergung*», autre traduction développée par Heidegger, dans son rapport à la «*Verbergung*», l'«occultation», peut être rendue en français par le «dévoilement» ou le «désabritement» comme «faire-sortir-du-retrait», ainsi que le note A.Préau.<sup>564</sup> Le «*Da*» de «*Da-sein*», «*le-là*» de l'«être-*le-là*» apparaissant alors comme le «*à*» de l'«*ἀ-λήθεια*» ; comme l'écrit Heidegger, «*Da-sein*» signifie, «si je puis m'exprimer en un français sans doute impossible : *être-le-là*, et *le-là* est précisément *Ἀλήθεια*, décelement – ouverture».<sup>565</sup> Si l'«*Ereignis*» nomme le «*Il*» en même temps que le «*et*» de «*Il y a Temps et Être*», l'être humain est celui qui, comme l'écrit également le penseur dans la conférence *Temps et Être*, «se tenant au coeur de la venue à lui de la *παρουσία* [*Anwesenheit*], cela pourtant de telle sorte qu'il s'ouvre pour accueillir l'avancée du déploiement – le *Il y a* – comme donation, en prenant garde à ce qui fait apparition dans le laisser-avancer-le-déploiement».<sup>566</sup> «*Παρουσία*» nommant ici «le perpétuel avoir-séjour, dont la venue à lui regarde l'homme, quiétude qui l'atteint et qui lui est offerte».<sup>567</sup> Heidegger poursuit et écrit «si l'homme n'était pas constamment celui qui accueille la donation venant du *Il y a* *παρουσία* ; si ce qui, dans la donation, est dirigé et tendu vers lui n'atteignait pas l'homme, alors, avec le défaut de cette donation, l'être ne resterait pas seulement en retrait, pas seulement non plus renfermé – l'homme resterait exclu de l'ampleur de règne du : *Il y a être*. L'homme ne serait pas homme».<sup>568</sup>

Si l'«Événement» apparaît être une première traduction possible d'«*Ereignis*», en tant qu'«Événement» de l'histoire de l'être, l'«appropriement» – comme on l'a déjà vu – peut en rendre en français un second registre sémantique, dans l'entente qu'en a Heidegger, où ce qu'il s'agit de porter à la pensée est l'appropriement de l'être et de l'être humain. Et ce, même si le rapprochement du terme «*Ereignis*» avec le radical «*eigen*» – à partir duquel sont formés un ensemble de termes, à commencer par «*eigentlich*», du registre du «propre» et de la «propriété» –, sur lequel Heidegger fait fond, n'est pas attesté par l'étymologie scientifique, mais seulement par l'étymologie populaire et spontanée, qui n'en est toutefois pas moins pleinement significative. En portugais, la traduction d'«*Ereignis*» retenue par le groupe *Heidegger en portugais* dirigé par Irene Borges Duarte est ainsi «*acontecimento-apropriativo*». Et «appropriement» ne signifie pas ici «appropriation» – comme l'adjectif «*apropriativo*» ne renvoie pas non plus à cette acception –, mais a le sens de ce qui permet à quelque chose, quel qu'il soit, de se déployer en ce qui lui est *propre*, d'être rendu propre à être ce

563H.FRANCE-LANORD, *Notes du traducteur*, in *Le péril*, p.45.

564A.PRÉAU, *Notes du traducteur*, in *Essais et Conférences*, p.17.

565Lettre à Jean Beaufret (23 novembre 1945), traduite par R.Munier, in *Questions III et IV*, p.130.

566ZS, p.16/208.

567ID., p.17/209.

568ID., p.16-17/208.

qu'il est. Et pour autant que l'homme est, en son être, humain en tant que *Da-sein*, c'est-à-dire en tant que «mortel», cela signifie qu'il est *humain*, comme Heidegger l'écrit dans *De l'essence de la parole*, en tant que le «mortel qui a la parole, pour autant que la Dite ait l'homme» ; <sup>569</sup> le premier «avoir» désignant, – on l'a déjà noté –, comme le développe E.Mejía, «l'habitation dans le déploiement de la parole qui n'est rien d'étant, sa tenue et son port, soit la reprise en charge de la parole comme réponse» et le second «l'appropriement comme tel de la parole à la Dite», c'est-à-dire au recueil où sonne le silence (*Geläut der Stille*).<sup>570</sup> Comme l'écrit par ailleurs Heidegger, le langage est «le prédominant et le portant dans la relation de l'être humain à [l'être]»<sup>571</sup>, ou encore «le mode le plus propre de l'*Ereignis*».<sup>572</sup> L'homme n'est ainsi «humain que dans la mesure où, disant oui à l'adresse de la parole, pour la parole, afin de la parler, il le faut».<sup>573</sup> Et si l'être humain est le «mortel» qui «a» la parole, c'est précisément parce que, dans les traits fondamentaux de l'*Ereignis* est à l'oeuvre une seule et même expérience fondamentale, ainsi que l'explicite Ingeborg Schübler, à savoir qu'«à l'être (...) appartient nécessairement *la dimension de l'absence*».<sup>574</sup>

### 3.2. *L'absence, l'oubli, la mémoire*

Cette dimension de l'absence appartient à l'être au sens où c'est à partir d'elle qu'il se déploie en sa propre essence, mais surtout au sens où lors de son déploiement, il est toujours *retenu* en une certaine absence, de manière à se trouver *abrité* au sein de celle-ci. Sans cet abriement, l'être serait arraché à sa propre essence, s'exposant alors à la pure disponibilité de l'étant comme fonds disponible. C'est cette dimension d'abriement en retrait qui constitue le coeur de l'*ἀλήθεια* telle que la pense Heidegger, l'*Ereignis* laissant donc advenir à la fois l'être et la dimension de l'absence en leur essence propre. Le penseur le décrit ainsi comme, «parmi l'inapparent, ce qu'il y a de plus inapparent ; parmi le simple, ce qu'il y a de plus simple ; c'est le plus proche dans le proche et le plus lointain dans le lointain où nous autres, les mortels, avons séjourné le temps d'une vie».<sup>575</sup>

569VWS, p.3. Cité et traduit par E.MEJÍA, *Parole et finitude dans la pensée de Martin Heidegger*, op.cit., p.364.

570Ibid.

571GS, p.116/115.

572WeS, p.251/251.

Cette affirmation, note Heidegger à cet égard, «sonne comme un énoncé, [et] si nous ne percevons que lui, alors il ne dit pas ce qu'il y a penser». Car «mode» ne doit pas être entendu au sens de la modalité ou du genre, mais « comme μέλος, le chant (*das Lied*), qui dit cependant qu'il chante ». « Car la Dite appropriante, poursuit-il, porte à l'éclat du paraître ce qui vient en présence à partir de ce qui lui est propre : elle le loue, c'est-à-dire l'alloue à son propre déploiement». (ID., p.255/255).

573WS, p.185/181.

574I. SCHÜSSLER, *Le langage comme «fonds disponible» (Bestand) et comme «événement-appropriement» (Ereignis) selon Martin Heidegger*, op.cit., p.346. Pour l'ensemble de cette description de l'*Ereignis* voir 2., 2.2.*Explicitation philosophique*, p.345-350.

575WeS, p.247/246-247.

«*Ereignis*» provient, selon son étymologie véritable, ainsi que le rappelle F.Fédier dans sa conférence *Comment je traduis «Ereignis»*, du verbe «*er-öugen*», formé sur le mot «*Auge*» : l'oeil, et signifie «*vor Augen stellen*» : mettre devant les yeux, faire voir, montrer, rendre manifeste.<sup>576</sup> L'entente développée par Heidegger renvoie donc, comme l'indique l'auteur de *L'art en liberté*, à l'essence du «phénomène» tel qu'il est décrit au §7 d'*Être et Temps*, à savoir comme ce qui, «d'abord et la plupart du temps, reste en retrait, et ainsi ne se montre pas – alors qu'il donne assise et sens à tout ce qui se montre» ;<sup>577</sup> la phénoménologie pensée par Heidegger étant ainsi «phénoménologie de l'inapparent». *L'Ereignis* est «parmi l'inapparent, ce qu'il y a de plus inapparent», d'une inapparence «foncière, inextirpable», écrit F.Fédier – et en ce sens il est «secret» («*Geheimnis*»). Ce qui se montre n'est en effet pas, note l'auteur de *Regarder Voir*, la véritable présence, qui ne se fait voir que figurativement dans ce que nous prenons pour les «choses» : «la véritable présence vient en présence, elle entre en présence, et de telle manière qu'elle ne cesse en retour de nous obliger à entrer en présence à notre tour, en déployant notre propre façon d'être».<sup>578</sup> L'expérience de *L'Ereignis* est donc celle d'une «approche», mais d'une approche «qui a lieu comme un souffle où vous vous trouvez baignés, comme une évidence d'aménité qui vous atteint»,<sup>579</sup> l'auteur d'*Entendre Heidegger* ayant ainsi proposé de traduire ce terme par l'«avenance», «renonçant» ainsi à l'«appropriement», la «merveille», l'«éclair» ou encore la «sidération».<sup>580</sup> Dans cette entente, l'accent est donc mis sur la dimension de «retenue» de *L'Ereignis*, en tant qu'«appel à une réponse qui pourrait ne jamais venir» et qui laisse ainsi être «entièrement privilège notre pauvreté».<sup>581</sup>

Sont ainsi conjugués, dans les registres profonds de la langue allemande, dans le vocable même d'*Ereignis*, tel que le donne à entendre Heidegger, ainsi que l'écrit G.Guest, «le registre de la "révélation" et du "dévoilement" (celui de l'"événement qui montre"), d'une part, avec celui de l'"y-appropriement" de ce qui "conjoint", "ajointe" et fait "convenir" le disjoint, en une intime "unité

576 F.FÉDIER, *Comment je traduis «Ereignis»*, in *Les Apports à la philosophie*, op.cit., en particulier p.114-122.

577 ID., p.115

578 ID., p.117.

579 ID., p.119.

580 Cette traduction est développée, ainsi que l'explique F.Fédier, en suivant une indication donnée par Heidegger relativement à la traduction française de «*das Ankommende*» dans la *Lettre sur l'humanisme* (BH, p.363/126). Cft, ID., p.117-119.

Voir également, relativement à ce choix, apparu dans un dialogue avec H.Crétella, de ce dernier H.CRETELLA, *Autonomie et philosophie*, Paris, SPM Lettrage, 2004, p.44-45.

Sur les réserves formulées par G.Guest eu égard au caractère trop univoquement «amène» de la dispensation de *L'Ereignis*, que donne à entendre cette traduction (défendue également par P.Arjakovsky et H.France-Lanord), voir G.GUEST, *Le tournant – dans l'histoire de l'Être*, op.cit., p.220. Dans *L'épreuve du « danger en l'Être » et le revers de l'impensé*, l'auteur écrit à cet égard : « le Heidegger que je lis n'est pas celui de l'«avenance» ». (G.GUEST, *L'épreuve du « danger en l'Être » et le revers de l'impensé*, op.cit., p.163).

581 ID., p.119.

d'entr'appartenance"». <sup>582</sup> En tenant compte de ces trois aspects fondamentaux que sont celui de l'«Événement», celui de la «révélation» – qu'il rend en français par la «Merveille» –, et celui de l'«appropriement», G.Guest propose ainsi, en les articulant à ces trois registres sémantiques essentiels, de démêler dans leur entrelacement même trois grandes movimentations de l'*Ereignis* : celle propre aux mouvements de voltes et de retournements, de cycles et de spirales, inhérents à la dispensation de la vérité de l'être ; celle, «anadyomène», propre au jeu du retrait et de la parution ; et enfin celle, propre au «chiasme» de l'entr'appartenance de l'être et de l'être-le-là. <sup>583</sup> Ces trois aspects comme ces trois movimentations relevant tous de cette expérience fondamentale de l'absence, l'*Ereignis* est décrit par Heidegger comme «*Ab-grund*», «fond abyssal» ; il est aussi en ce sens, en ce qu'il se retire, se soustrait, se retient, «*Ent-eignis*», «dé-propriement», comme l'écrit le penseur dans *Temps et Être* : «par ce dernier, note-t-il, l'*Ereignis* ne se délaisse ni ne s'abandonne lui-même, mais au contraire sauvegarde ce qui lui est propre». <sup>584</sup> Et c'est cette dimension d'absence au coeur de la vérité de l'être que prend précisément en garde la parole pensée en tant qu'elle «montre», c'est-à-dire comprise originellement comme *Dichtung*. Par cette parole, l'oubli de l'être n'est pas dépassé, mais au contraire, comme l'indique Françoise Dastur, en tant qu'il appartient essentiellement à sa vérité, «commémoré». <sup>585</sup> Cette commémoration est le sens, précise l'auteur, – ainsi que Heidegger le développe dans *Qu'est-ce qui appelle à penser ?* – de l'«*Andenken*», la «pensée fidèle», laissant apparaître à partir de l'écoute de la langue allemande les rapports unissant la pensée, la mémoire et le remerciement : «*Denken*», «*Andenken*», «*Gedächtnis*» et «*Danken*».

La pensée de l'*Ereignis*, à partir de laquelle apparaît l'histoire comme histoire de l'être, n'outrepasse donc pas le caractère destinal de l'être, mais le pense comme ce qui se réserve dans l'abritement en retrait de l'*ἀλήθεια*. Cette pensée ne signifie donc pas une sortie de l'oubli lui-même de l'être, en tant que l'oubli appartient à l'être, mais permet au contraire de le « commémorer ». La tradition (*Überlieferung*) n'est pas pure et simple passation, écrivait Heidegger dans *Langue technique, langue de tradition*, mais « préservation de l'initial, sauvegarde de nouvelles possibilités de la langue déjà parlée. C'est celle-ci qui renferme l'informulé et en fait don ». Parce que la parole, en tant qu'elle dit, prend en garde la ressource de toute parole à partir de l'abritement en

582G.GUEST, *L'aitrée de l'Être. Avertissement du traducteur*, op.cit., p.15.

583Cfr ID., *Le Tournant – dans l'histoire de l'Être*, op.cit., p.215-217.

584ZS, p.28/223.

Dans une lettre à Sartre (28 octobre 1945), Heidegger évoque ainsi «l'abyssale profondeur [avec laquelle] la richesse de l'être s'abrite dans le néant essentiel». (Publié in *Martin Heidegger, les chemins d'une pensée*, op.cit., p.93).

585F.DASTUR, *Histoire, historicité et Ereignis*, in *Heidegger et la pensée à venir*, op.cit., p.205. Cfr WHD, p.153 sq. Voir également à ce sujet la lecture du texte de Heidegger *La diction. Φιλοσοφία – Ποίησις. L'entretien de la parole* (in *Études heideggériennes*, n°19, Duncker&Humblot, 2003, p.9-28), proposée par H.FRANCE-LANORD, in *Heidegger, Aristote et Platon*, op.cit., *Avant-propos*, p.17sq.

retrait de l'être, l'histoire (*Geschichte*) peut être dialogue ou entretien (*Ge-spräch*), et donc tradition (*Überlieferung*). En tant que « tradition », l'histoire est donc une exigence – pour l'être humain en tant que « mortel » – de reprendre à neuf à partir de son présent ce qui a été, en maintenant ainsi ouvert le rapport à ce qui est « à venir ». L'homme n'a pas tant par conséquent une histoire, comme le souligne H.France-Lanord, qu'il n'est son histoire, en ayant à l'être en tant qu'il a à en *répondre*, à en assumer donc la *responsabilité*.<sup>586</sup> Mais précisément, l'histoire ne peut rester ouverte, c'est-à-dire tradition au sens ici pensé, qu'en tant que l'homme est tenu dans l'écoute d'un appel qui ne vient pas de lui et qu'aucune réponse ne peut jamais épuiser. « Il n'y a diversité de l'histoire, note à cet égard G.Vattimo, que s'il y a un Même qui ne se laisse pas réduire à l'Égal, *c'est-à-dire* qui demeure non-dit et non-pensé, et cependant toujours Même ; sinon les différences ne pourraient pas même apparaître comme telles, il n'y aurait ni *Gespräch* ni *Überlieferung*. Cependant, poursuit l'auteur, l'être du Même et justement parce qu'il reste non-dit, ne se " prouve " que par le fait même de la transmission ».<sup>587</sup> Et à ce titre, l'homonymie en français comme en portugais entre l'histoire en tant que « ce qui a lieu » et l'histoire en tant que « ce que nous racontons », est comme l'indique H.France-Lanord, « lourde de sens » : elle nous rappelle en effet que « ce qui a lieu dans le passé, ce qui a été, ne peut être en son avoir-été que si nous le racontons au présent, c'est-à-dire chaque fois à neuf ».<sup>588</sup>

Dans et par la résolution devançante, que Heidegger pensera après la *Kehre* comme «détachement où se recueille tout savoir laisser», «*Gelassenheit*», ce détachement «qui rend possible une libre écoute»<sup>589</sup>, c'est ainsi à la source du temps et de toute parole que s'ouvre le *Dasein*. «Toute parole est historique (*geschichtlich*), écrit-il à cet égard, même là où l'homme ne connaît pas l'historisation (*Historie*) au sens moderne et européen» ;<sup>590</sup> en celle-ci, comme il le note par ailleurs, «chacun, chaque fois, est en dialogue avec ses ancêtres, plus encore peut-être et plus secrètement avec ses descendants».<sup>591</sup> Le premier symbole où reconnaître l'humanité, notait Lacan, est la sépulture, la présence de la mort se reconnaissant en toute relation où l'homme vient à la vie

586Cfr H.FRANCE-LANORD, *Heidegger, Aristote et Platon*, op.cit., p.42, où l'auteur réfère G.GUEST, *L'origine de la responsabilité*, op.cit.

587G.VATTIMO, *Les aventures de la différence*, op.cit., p.183.

588H.FRANCE-LANORD, *Heidegger, Aristote et Platon*, op.cit., p.42.

Sur le rapport entre « *Historie* » – la science historique – et « *Geschichte* » – le récit repris à neuf, du passé – voir du même auteur, *Histoire*, in *Le dictionnaire Martin Heidegger*, op.cit., p.606-615. Voir également, pour une approche éclairante du dialogue possible entre ces deux modalités du rapport au passé, de H.I.Marrou, – à qui Ricoeur dédie *Temps et Récit* –, *Comment comprendre le métier d'historien*, in *L'histoire et ses méthodes. Recherche, conservation et critique des témoignages*, sous la direction de C.Samaran, Gallimard (coll.Encyclopédie de la Pléiade), 1961, p.1465-1540. De Ricoeur, sur ce thème, voir en particulier *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil (coll.Points), (2000) 2003.

589WeS, p.250/250.

590WeS, p.253/253.

591GS, p.117/116.

de son histoire. La tombe est consubstantielle à l'être parlant, soulignait pour sa part Y.Bonnefoy, en tant qu'elle préserve un nom en disant la présence.

Les mortels, écrit Heidegger, «sont ceux qui ont la possibilité d'expérimenter la mort en tant que mort. La bête n'en est pas capable. Mais la bête ne peut pas non plus parler. Le rapport entre mort et parole, un éclair, s'illumine ; mais il est encore impensé. Il peut pourtant nous faire-signe et nous indiquer le mode sur lequel le déploiement de la parole nous intente en nous réclamant pour elle, et ainsi nous rapporte près de soi – pour le cas où la mort fait ensemble partie de ce qui nous intente». <sup>592</sup>

## §18. La résonance du silence : image et part maudite

### 1. L'appel de la conscience et la responsabilité

Dans la volatilisisation de la significativité du monde ambiant se configurant comme «image» totale, l'être se découvre ainsi, comme le met en évidence H.France-Lanord, comme «"l'autre pur et simple", *das schlechthin Andere* <sup>593</sup>, le "tout autre", *das ganz Andere* <sup>594</sup> – "tout simplement : l'autre", *das einfach Andere*.<sup>595</sup> Être : rien – à tel point que Heidegger dit finalement que "l'être – pensé en tant que tel – pourrait ne plus s'appeler "être". En tant que tel, l'être "est" l'autre de lui-même".<sup>596</sup> Dans cette découverte de l'être comme «tout autre», ce sont les «énoncés du fondement» comme «fondement des énoncés» qui «s'effondrent», l'angoisse mettant le *Dasein*, en l'«esseulant», «devant le "que" de son Là où celui-ci lui fait face en son inexorable énigme».

«L'angoisse esseule (*vereinzelt*) et ouvre ainsi le *Dasein* comme "*solus ipse*", écrit Heidegger. Ce "solipsisme" existantial, pourtant, transporte si peu une chose-sujet isolée (*ein isoliertes Subjekt Ding*) dans le vide indifférent d'une survenance sans-monde, qu'il place au contraire le *Dasein*, en un sens extrême, devant son monde comme monde, et, du même coup, lui-même

---

592WS, p.203/201.

Sur la différence entre l'homme et l'animal, relativement au langage, cfr en particulier J.LACAN, *Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse*, op.cit., p.294-296.

593WM, p.306/76.

594ZSF, p.419/242.

595ZH, p.38.

596H.FRANCE-LANORD, *Martin Heidegger et la question de l'autre : II. Le partage de l'être*, in *Études heideggériennes*, Duncker&Humblot, vol.21, 2005, p.131. Cfr NtII, p.320/284.

devant soi-même comme être-au-monde».<sup>597</sup> Comme le précise H.France-Lanord, «il est bien question de "*solus ipse*" et de «"solipsisme" existantial », mais les expressions ne figurent qu'entre guillemets ; la seconde phrase explique la raison d'être de ces guillemets en exposant que l'esseulement de l'angoisse ne place précisément pas le *Dasein* dans le prétendu solipsisme – parce que dans l'angoisse, le *Dasein* se voit mis en face de son être-au-monde».<sup>598</sup> Le *Dasein* placé face à lui-même, c'est sur le mode du silence que la *διαφορά* de l'être et de l'étant est comprise, c'est-à-dire le phénomène de «monde», dans ce qui est pensé dans *Être et Temps* comme «appel de la conscience» («*Ruf des Gewissens*»), par lequel le *Dasein* est convoqué, à partir de la fuite devant son Soi qu'est son immersion dans son monde ambiant, à son pouvoir-être-le-plus-propre : cet «appel» – qui est «écoute de la voix de l'ami que tout *Dasein* porte avec soi» –<sup>599</sup>, n'énonce en effet rien, n'intime à rien qui relève du registre de l'effectivité, mais, sur le mode du silence, brise le bavardage dans lequel le *Dasein* s'est de prime abord et le plus souvent dispersé.

«Ce dont nous " parle " cette " parole ", écrit G.Guest, qui vient ainsi brusquement nous " interpellier ", sans intermédiaire, et sans équivoque possible (nous savons d'emblée que c'est bien de " nous " qu'il s'agit dans l'interpellation), c'est " l'être-le-là lui-même ", qui s'entend par là " appeler " (et même " rappeler ") "en vue du soi-même qui lui est propre "».<sup>600</sup> L'auteur de *Wittgenstein et la question du Livre* précisant que «ce qu'il y a de plus singulier, à même le "caractère d'appel" de la " conscience ", c'est que "ce que dit cette parole" (son contenu et pour ainsi dire sa " teneur ") ne fait au fond qu'un avec sa forme et son aspect, sa " direction " de provenance et sa modalité caractéristique. Car l' "appel" (...) ne proclame, à proprement parler, justement – " rien " : “ Mais comment donc allons-nous bien pouvoir déterminer ce que dit cette parole ? Que proclame donc l'appel que la conscience lance à qui en est interpellé ? À proprement parler – rien. L'appel n'énonce rien ; il ne donne aucune nouvelle sur des événements du monde ; il n'a rien à raconter. Il n'aspire d'ailleurs à rien moins qu'à ouvrir au sein du soi-même qu'il interpelle quelque 'monologue intérieur'. Au soi-même interpellé, 'rien' (n')est adressé-en-rappel (*wird 'nichts' zu-gerufen*) : il s'entend, bien plutôt, appeler à lui-même, c'est-à-dire : à son pouvoir-être le plus propre. L'appel, répondant bien en cela à ce à quoi tend un appel, n'invite pas le soi-même qui en est interpellé à quelques 'pourparlers' : en tant qu'appel l'appelant au pouvoir-être soi-même le plus propre, il est bel et bien une pro-vocation (vocation vers-l' 'avant') de l'être-le-là (*ein Vor-[nach- 'vorne'-] Rufen des Daseins*) à ses possibilités les plus propres ” ».<sup>601</sup>

597SZ, p.188[250]/145.

598H.FRANCE-LANORD, *Martin Heidegger et la question de l'autre : I. Considérations préliminaires*, op.cit., p.65.

599SZ, p.163[217]/130.

600G.GUEST, *L'Origine de la Responsabilité*, op.cit., p.41.

601ID., p.41-42. Cfr SZ, p.273[363]/198. Cité et traduit par l'auteur.

En l'appel de la conscience «parlant» sur le mode du silence se situe ainsi l'«origine de la responsabilité», «responsabilité» nommée, comme le met en évidence G.Guest, au §9 d'*Être et Temps*, où Heidegger note qu' «il est de l'être de cet étant que celui-ci s'y rapporte lui-même à son être. Comme étant de cet être, *il est remis à la responsabilité de son propre être (Als Seiendes dieses Seins ist es seinem eigenen Sein überantwortet)*. C'est de l'*être*, que, pour cet étant-même, il y va toujours à chaque fois». <sup>602</sup> Le verbe «*überantworten*» (employé ici à la voix passive) signifie, écrit G.Guest, dans son usage juridique, «l'acte de "remettre en mains propres", ou de "remettre" une personne (ou une affaire), voire une "responsabilité", "entre les mains" d'une personne morale ou juridique, ou de quelque autre "instance de droit", donc de "remettre" (ou de "transmettre") "à qui de droit", c'est-à-dire à l'"autorité légitimement compétente", et qui aura "à en répondre", la "charge" de quelque chose ou de quelqu'un –, ce verbe donc, emprunté à la "vie du droit", où il exprime un transfert et une imputation de "responsabilité", laisse tout à la fois apparaître en lui, à même le mode conjugué du verbe, quelque chose d'un "transfert de responsabilité" (*Verantwortung*), mais aussi bien d'une "réponse" due (*Antwort*) à qui de droit, et – plus discrètement, il est vrai – le vocable de la "parole", du "Verbe" : "das Wort" ! – ». La phrase ne signifie donc pas que le *Dasein*, «"remis aux mains de son propre être" y serait "livré à lui-même"», mais au contraire que «tout en n'y étant "remis" à rien d'autre qu'"à la responsabilité de son propre être" (au double sens du génitif), poursuit G.Guest, il aura par là même, – *ipso facto & de jure* – "à répondre de" son propre être et "à en répondre devant" son propre être». <sup>603</sup>

En tant que l'appel de la conscience, – comme «écoute de la voix de l'ami que tout *Dasein* porte avec soi –, en ce qu'il dit («son contenu et pour ainsi dire sa "teneur"») «ne fait au fond qu'un avec sa forme et son aspect, sa "direction" de provenance et sa modalité caractéristique», il est «mise en chemin» («*Be-wägung*») au sens pensé dans *Acheminement vers la parole*, entendu donc comme «intention» («*Be-lang*») : «ce qui, tendu vers notre être, prétend après lui et ainsi lui fait atteindre la place où il appartient». «Cette transposition de l'"appel du souci" en "appel de l'être" semble se faire, écrit G.Guest, selon un schème de symétrie qui vient faire "correspondre" l'"Entwurf des Daseins" d'*Être et Temps* à ce qui est désormais à penser comme l'"Événement", proprement "inouï" (...) de quelque secret "envoi de l'être" ("Wurf des Seins")». <sup>604</sup> La dimension propre à l'«ajointement» à l'égard de l'homme et de l'être laissant apparaître de l'un à

602SZ, p.41-42[56]/54. Cité et traduit in G.GUEST, *L'Origine de la Responsabilité*, op.cit., p.35. L'auteur souligne «il est remis à la responsabilité de son propre être».

603ID., p.36.

604ID., p.53.

l'autre, «comme un " chemin "», on l'a noté, qui «n'est autre que le " *chemin de la parole* "» –<sup>605</sup> en lequel se découvre, comme l'écrit M.Caron, «la profonde unité de la pensée heideggerienne».<sup>606</sup> L'«amitié» propre à l'appel du souci nommant dès *Être et Temps*, ainsi qu'on le développera plus avant (cfr chapitre 7, §24), la «promesse et alliance» propre à la *Zusage*, – terme issu, comme le verbe «*überantworten*», de la vie du droit, et lui faisant écho –, comme lien, «relation» en la double acception mise en évidence par H.Gougaud, «changeant» et «souple», déliant l'entre-appartenance de l'homme et de l'être ; «déliant», c'est-à-dire ouvrant, en tant qu'«entretien» recueillant le monde en son inépuisable altérité, le *Da* de *Da-sein*, en une circularité originellement herméneutique, comme *questionnement*. Renonçant, dans l'appel du souci, à toute certitude concernant son origine et à tout savoir relativement à son avenir, le *Dasein* est ramené de sa fuite dans le On vers son Soi-même propre ; «*en tant qu'il fait-silence, l'être-Soi-même propre (das eigentliche Selbstsein als schweigendes)*, écrit Heidegger, ne dit justement pas "Je-Je", mais il " *est* " dans la ré-ticence (*Verschwiegenheit* – le fait de " garder silence ") cet étant jeté comme lequel il peut être proprement».<sup>607</sup> Le silence est donc le mode «propre» du parler – l'ouverture de la Parole (*Sage*) comme promesse et alliance (*Zusage*) –, en tant qu'il articule originellement la compréhensivité du *Dasein*, de lui provenant, comme on l'a déjà noté, le «véritable pouvoir-écouter et l'être-l'un-avec-l'autre translucide».<sup>608</sup> En tant qu'être-au-monde compréhensif avec autrui originellement articulé au silence et à l'écoute, le *Dasein* « *est* " obédient " (" *hörig* ")", écrit Heidegger, à l'être-le-Là-avec et à lui-même, et c'est en cette obédience que se fonde pour lui toute appartenance ( "*[es ist] in dieser Hörigkeit zugehörig* ") ».<sup>609</sup>

Dans la volatilisation de la totalité de tournure, le Je «naturel» accomplissant le On-même se découvre ainsi, selon la célèbre parole de Rimbaud comme «autre» ;<sup>610</sup> en tant que «temporalité», c'est comme «chemin» qu'il se révèle à lui-même, comprenant par conséquent que ce qu'il est en propre, il ne le possède pas, mais qu'il nécessite, pour être approprié, du «détour par l'étranger».<sup>611</sup> L'autre entre tous les autres, l'étranger entre tous les étrangers - «le *Fremde* pur et simple» – apparaissant ainsi, comme l'écrit H.France-Lanord, comme «l'être même» ;<sup>612</sup> et se manifestant

605Ibid.

606M.CARON, *Heidegger. Pensée de l'être et origine de la subjectivité*, op.cit., p.86.

607SZ, p.322-323[427]/228.

F.Vézin traduit ici : « Le propre *être-soi-même en gardant silence* ne dit justement pas "moi-je", mais il " *est* ", dans le silence gardé, l'étant jeté qu'il est en son pouvoir d'être proprement ».

608ID., p.165[219]/131.

609ID., p.163[217]/130.

610A.RIMBAUD, *Lettres à G.Izambard (13 mai 1871) et à P.Demeny (15 mai 1871)*, in *Poésies, Une saison en enfer, Illuminations*, op.cit., p.84 et 88.

611H.FRANCE-LANORD, *S'ouvrir en l'amitié*, op.cit., p.56.

612ID., p.173.

ainsi, comme le note J.Porée, comme «*ce qui préserve l'ouvert du temps*». <sup>613</sup> Le détour «pour " s'être soi-même " ou " être à soi "» – en tant que temporalité originare ouverte dans la résolution devançante – correspond ainsi, note l'auteur de *Heidegger, Aristote et Platon*, «à la structure même de la finitude». <sup>614</sup> La «*Vereinzelung*», l'«esseulement» ouvrant l'être-vers-la-mort, ne peut donc en aucune façon, être compris comme un «isolement», en tant qu'il est découverte de «cette limite primordiale qui ramène chacun à ce qu'il a d'unique» –, <sup>615</sup> «limite» qui, comme l'écrit Heidegger, «met en liberté dans l'ouvert». <sup>616</sup> Parce que le «contenu» de l'injonction du silence ne fait qu'un avec sa «forme», la parole comme écoute ne peut se configurer en une «image» totale supportant toute compréhension de l'être comme «identité» : elle ne renvoie, comme l'écrit Catherine Malabou, «à rien d'autre qu'à [elle-même], c'est-à-dire à l'autre en [elle]». <sup>617</sup> En ce sens, la parole comme «entretien» est «expérience» : «faire l'expérience» signifiant, notait Heidegger, «en allant, atteindre quelque chose en chemin, y arriver grâce à la marche sur un chemin», faire l'expérience avec quoi que ce soit voulant dire «le laisser venir sur nous, qu'il nous atteigne, nous tombe dessus, nous renverse et nous rende autre» ; la parole est donc en son être même «métamorphose», et à ce titre, Heidegger apparaît bien «par excellence [comme] le phénoménologue de la rencontre». <sup>618</sup>

## 2. Solitude et solidarité propre : la liberté comme laisser être

C'est donc pour autant que la différence, la *διαφορά*, de l'être et de l'étant en tant que «Différence» ou «Dis-jonction» («*Unter-schied*») – le «*Unter*», le «*Dis*» de la Dis-jonction nommant ce qui «ouvre l'écart» («*eröffnet*»), l'«entre-deux» («*Zwischen*»), où l'étant peut apparaître dans l'allégie de l'être – pour autant que la différence de l'être et de l'étant se manifeste, que «la parole, recueil où sonne le silence, est» <sup>619</sup> ; comme l'écrit également Heidegger, la parole «tient ouverte la dimension de l'entre (*das Inzwischen*) où nous avons à être». <sup>620</sup> Cet écart ou *distance* est pensé, dans cette perspective, par P.Legendre comme «ce à travers quoi nous est donné de pouvoir vivre notre

613J.PORÉE, *La philosophie à l'épreuve du mal. Pour une phénoménologie de la souffrance*, op.cit., p.275.

614H.FRANCE-LANORD, *S'ouvrir en l'amitié*, op.cit., p.173.

615H.FRANCE-LANORD, *Notes du traducteur*, in *Le péril* op.cit., p.59.

616UK, p.71/66

617C.MALABOU, *Le change Heidegger*, op.cit., p.252.

618H.FRANCE-LANORD, *Paul Celan et Martin Heidegger*, op.cit., p.82.

619S, p.27/34.

620WSFK, p.143. Cité et traduit in H.FRANCE-LANORD, *Heidegger, Aristote et Platon*, op.cit., p.110.

L'auteur réfère par ailleurs que «dès *Être et Temps*, Heidegger écrit [*Sein und Zeit*, p.176] : «l'être-le-là est l'être de cet "entre"», et renvoie par ailleurs «sur le *Zwischen* dans son sens le plus plein» aux textes suivants : les *Apports à la philosophie* (BzP, p.26/42-43, 86/112, 299/342, 428/487) et *Les Hymnes de Hölderlin* «*La Germanie*» et «*Le Rhin*» (HHGR, §21).

condition [d'êtres humains en tant qu'êtres parlant]», et qu'il réfère quant à lui à la «diaphanéité» (du verbe «*διαφαίνω*», «faire voir à travers») pensée par Aristote, en tant que «ce qui sépare ou déchire, ce qui permet une traversée», mais aussi à ce que Platon nomme «*μεταξύ*» pour désigner «l'intervalle comme *ce qui se trouve entre*». <sup>621</sup> Cet intervalle, écart, hiatus, étant pensé par l'auteur de *L'amour du censeur* – on l'a déjà noté – comme rapport au «Rien», au sens de l'«*absolu*, littéralement le délié, laissé libre, dégagé de toute créance ou dette (du latin " *absolutum* ", participe passé du verbe " *absolvere* " : délier complètement)» ; <sup>622</sup> en tant que tel, le «Rien» est «espace qui n'a pas de nom», lieu toujours insaisissable de l'origine et en ce sens de l'«énigmatisme du monde». <sup>623</sup> Il est donc ce «vertige du politique» désigné par Myriam Revault d'Allonnes, ce «défi irréductible à toute signification établie» se configurant, au sens pensé par Heidegger des termes «*Gesetz*» – «constitution» – et «*Ge-stell*» – «com-position» – comme Tiers, mais Tiers «absolu», ou «originaire», c'est-à-dire déliant le On comme contrat narcissique, en l'ouvrant comme «jeu du sens» – «métamorphose» –, et ainsi, comme «monde commun aux hommes». <sup>624</sup>

Si c'est dans la compréhension de la différence ontologique, en tant qu'écoute articulée au silence que «le langage existe réellement comme langage», cela signifie que lorsque celui-ci advient ainsi en mode «propre», il est toujours le fait d'une singularité, insubstituable ; fait d'une singularité mais qui n'est précisément pas «isolée», Heidegger distinguant spécifiquement «solitude» et «isolement», la solitude rendant possible l'ouverture véritable à l'être-le-Là-avec d'autrui. «Ne peut être solitaire, écrit-il à cet égard dans *Le chemin vers la parole*, que ce qui n'est *pas* seul ; pas seul, c'est-à-dire pas séparé, isolé, sans aucun rapport. Or dans la solitude, c'est justement le défaut du commun qui règne en tant que le rapport le plus liant à la communauté (*In Einsamen west dagegen gerade der Fehl des Gemeinsamen als der bindenste Bezug zu diesem*). Solitaire. *Einsam*. *Sam*, le gotique *sama*, le grec ἄμα. *Einsam* veut dire : soi, dans ce qu'a d'unifiant le fait de s'entre-appartenir (*Einsam besagt : das Selbe im Einigenden des Zueinandergehörenden*)». <sup>625</sup> Le défaut du commun en tant que «*rapport le plus liant à la communauté*» nommant donc la *déliation* du On comme contrat narcissique, c'est-à-dire ce qui était nommé dans *Être et Temps* «*solidarité propre*» («*eigentliche Verbundenheit*»).

621 P.LEGENDRE, *De la Société comme Texte*, op.cit., p.29 et 31.

Le texte cité d'Aristote est le traité *De l'âme*, 418b, 4-9, et cette compréhension de la «diaphanéité» renvoie à l'exégèse proposée par A.Vasiliev in *Du Diaphane. Image, milieu, lumière, dans la pensée antique et médiévale*, préface de J.Jolivet, Vrin, 1997, p.44sq. Le texte référé de Platon est *Le Banquet*, 202a.

622 ID., p. 124.

623 Pour ces différentes caractérisations du «Rien», cfr ID., p.124 et 93.

624 Pour la caractérisation du «Rien» comme «Tiers absolu», cfr ID., p.134.

625 WeS, p.254/254.

Dans la première élaboration de la question de l'être, ce dernier est pensé par Heidegger comme «transcendant» : «être et structure d'être excèdent tout étant et toute détermination étant possible d'un étant. *L'être est le transcendant par excellence*», écrit-il au §7 de l'oeuvre de 1927 ;<sup>626</sup> dans *Ce qui fait l'être-essentiel d'un fondement ou « raison »*, il note : «ce vers quoi le *Dasein* comme tel transcende, nous l'appelons le monde, et la transcendance, nous la définissons maintenant comme *être-au-monde*. Le monde appartient à la structure unitaire de la transcendance, et c'est en tant que faisant partie de cette dernière que le concept de monde est appelé concept *transcendantal*».<sup>627</sup> Or c'est cette conception transcendantale du monde qui sera *dépassée* avec la seconde élaboration de la question de l'être, ce dépassement ne signifiant pas, comme le met en évidence Françoise Dastur, « la suppression de la capacité projective du *Dasein*, comme s'il s'agissait d'inverser la manière transcendantale de penser, le monde recevant le rôle actif jusque là conféré au *Dasein*, et celui-ci s'abandonnant à ce qui lui est destiné ». Il s'agit bien plutôt, note l'auteur de *La phénoménologie en question*, de «penser dans son intimité l'identité du monde et du *Dasein*, de sorte qu'il n'y ait pas deux instances séparées reliées l'une à l'autre par une relation de causalité, mais un seul "événement" auquel le *Dasein*, poursuit l'auteur " participe " essentiellement».<sup>628</sup> Si l'appel originnaire ne vient pas de l'homme, il faut néanmoins celui-ci pour y répondre, ce que Heidegger pense précisément comme «appropriement» («*Ereignis*») de l'homme et de l'être. La graphie «ek-sistence» indique ainsi que l'ouverture du monde advient «non plus *par* le *Dasein*, écrit Françoise Dastur, mais bien *pour* celui-ci, en tant qu'endurance (*Ausstehen*) de l'ouverture de l'être». « Que signifie " existence " dans *Être et Temps* ? », demande le penseur dans *L'Introduction à Qu'est-ce que la métaphysique ?* – texte datant de 1949. Et répond : « Le mot désigne un mode de l'Être, à savoir l'être de cet étant qui se tient pour l'ouverture de l'Être, dans laquelle il se tient, tandis qu'il la soutient. Ce soutenir est *expérimenté* sous le nom de " souci " ». (« *Was bedeutet " Existenz " in S.u.Z. ? Das nennt eine Weise des Seins, und zwar das Sein desjenigen Seienden, das offen steht für die Offenheit des Seins, in der es steht, indem es sie aussteht. Dieses Ausstehen wird unter dem Namen " Sorge " erfahren* »).<sup>629</sup>

Cette «endurance» comme «résolution» («*Entschlossenheit*») et «maintien du Soi-même» («*Selbständigkeit*») dans *Être et Temps*, est ainsi pensée, à partir des *Apports à la philosophie*, comme «*Gelassenheit*» : le «détachement où se recueille tout savoir laisser», comme le traduit F.Fédier, et que Heidegger décrit comme «détachement qui rend possible *une libre écoute*»

626SZ, p.38[51]/48.

627VWG, p.139/107.

628F.DASTUR, *Heidegger et la pensée à venir*, op.cit., p.34/41.

629EWM, p.374/34. Nous soulignons.

(« *Gelassenheit zum freien Hören* »).<sup>630</sup> Peut-on opposer, demande à cet égard M.Caron, «le Heidegger de l'*Entschlossenheit* à celui de la *Gelassenheit*, et n'y a-t-il aucune continuité pensable entre ces deux concepts fondamentaux ? L' *Entschlossenheit* n'est-elle qu'une "résolution" au sens banal et volontariste du terme, et la *Gelassenheit* un laisser-faire également au sens banal et passif du terme, ou bien peut-on au contraire les lire l'un dans l'autre en pensant chacun de ces concepts dans toute leur teneur ? Peut-on parler d'une abolition du soi, d'un dangereux anti-humanisme, d'une personnalité humaine demeurée infondée (...) ? N'y existe-t-il pas, au contraire, une raison profonde et rigoureusement spéculative à cet effacement de la notion, une raison liée à la conquête et à la manifestation progressive de son sol?». <sup>631</sup> La découverte de ce sol – l'appropriement – «réconciliant [ainsi] les significations obvies de " *Entschlossenheit* " et " *Gelassenheit* " ». <sup>632</sup>

La compréhension de la «propriété» («*Eigentlichkeit*») telle qu'elle est pensée dans *Être et Temps* en rapport avec l'«impropriété» («*Uneigentlichkeit*») relative au On comme «contrat narcissique» apparaît donc non comme un obstacle, comme le met en évidence H.France-Lanord, mais comme un «seuil» à la pensée de l'appropriement.<sup>633</sup> Le remaniement de l'analytique existentielle dans la pensée de l'histoire de l'être «implique donc moins son rejet, écrit l'auteur, que son creusement en un mouvement d'*anabase* qui remonte le *chemin* de *Être et Temps* jusqu'à son *pays*». <sup>634</sup> Ce «creusement» implique ici, poursuit-il, «que la propriété du *Dasein* dans *Être et Temps* soit " refondée " (il faudrait risquer : *défondée* – comme J.Beaufret parlait de *défenestration* du *Dasein*) à partir de ce qui, en deçà de toute propriété, donne à voir (*äugen*) la provenance de toute propriété. Il s'agit, comme l'écrit F.Fédier, de " voir la secondarité du propre à la faveur d'une désappropriation ostensive "». <sup>635</sup> H.France-Lanord, conclut en notant que «c'est l'unique questionnement d'*Être et Temps* (la question du sens de être et de sa vérité) qui rend possible que propriété et impropriété soient pensées en tant que guises d'être-le-là, c'est-à-dire comme modulations de l'ouvertude, ou encore, ce que Heidegger ne voit pleinement que quelques années après 1927, comme *ajointement* à même soi dans l'avenance (*Ereignis*) de la vérité de l'estre». <sup>636</sup> Comme Heidegger l'écrit dans la *Lettre sur l'humanisme*, le renversement [de *Sein und Zeit* en *Zeit und Sein*] «n'est pas une modification du point de vue de *Sein und Zeit*, mais en lui seulement la

630WeS, p.250/250. Nous soulignons.

631M.CARON, *Heidegger. Pensée de l'être et origine de la subjectivité*, op.cit., p.86.

632Ibid.

633Cfr H.FRANCE-LANORD, *Martin Heidegger et la question de l'autre : I. Considérations préliminaires*, op.cit., p.71-72.

634ID., p.72. Cfr G.GUEST, *Anabase. – Acheminement vers l'amont de la «présupposition» (Le chemin de Sein und Zeit)*, op.cit.

635Ibid. Cfr F.FÉDIER, *Regarder Voir*, op.cit., p.117.

636ID., p.72-73. Nous soulignons.

pensée qui se cherchait atteint la région dimensionnelle à partir de laquelle *Sein und Zeit* est expérimenté, et expérimenté à partir de l'expérience fondamentale de l'oubli de l'Être». <sup>637</sup>

La compréhension de la liberté comme «liberté vers la mort passionnée, déliée (*gelösten*) des illusions du On, factive, certaine d'elle-même et angoissée», <sup>638</sup> décrite dans *Être et Temps*, est ainsi pensée, dans la conférence *De l'essence de la vérité*, comme «laisser être» en tant que renoncement à toute certitude garantie par les énoncés du fondement ; <sup>639</sup> comme Heidegger l'écrit dans *La dévastation et l'attente*, «c'est dans la possibilité de laisser être (...) que repose la liberté». <sup>640</sup> Et d'une élaboration à l'autre, la liberté demeure «lien déliant» au sens du terme «responsabilité» tel qu'il est pensé dans l'oeuvre de 1927 – avoir à «répondre de» et à «répondre devant». Être libre, écrit H.France-Lanord, c'est être «tellement lié à ce qui est que nous le laissons être ce qu'il est ; être tellement lié à ce qui est que nous ne sommes plus ob-ligés que par l'allégie – mieux encore : que nous sommes *ob-ligés de l'allégie* (génitif subjectif). L'ob-ligation est alors moins la contrainte nécessaire, que le " lien de *reconnaissance* " (Littre), c'est-à-dire proprement le fait d'être lié (*ligatus*) en vue de (*ob*) [la vérité de l'être] ». <sup>641</sup>

---

637BH, p.328/85.

638SZ, p.266[353]/194. Nous soulignons.

639Cfr VWW, p.189/177, où le penseur écrit : «Avant tout cela (la liberté " négative " et " positive "), la liberté c'est : se laisser engager dans le dévoilement de l'étant comme tel». Cité et traduit in H.FRANCE-LANORD, *Martin Heidegger et la question de l'autre : III. Être ensemble. IV. Le souci mutuel*, op.cit., p.95.

640AbG, p.230/55.

641H.FRANCE-LANORD, *Martin Heidegger et la question de l'autre : III. Être ensemble. IV. Le souci mutuel*, op.cit., p.95-96.

Dans les *Conférences d'Haïti*, prononcées en 1946 (au cours de son retour des États-Unis vers la France, le voyage aller lui ayant fait découvrir la Martinique et permis de rencontrer Aimé Césaire), Breton note à cet égard, – dans une interprétation située toutefois dans l'horizon de l'hégélianisme, et en se référant aux textes de la première élaboration de la question de l'être –, que «la liberté ne peut en rien être conçue à l'exclusion de la nécessité – pas plus que le bien à l'exclusion du mal –, qu'elle doit être résolument dialectique (c'est-à-dire *dépassement*) de l'antinomie même : *nécessité-liberté*. Je dis aussi que cette idée jusqu'ici n'a pas été dépassée». Et il ajoute : «or, selon Heidegger, la liberté réside encore dans le dépassement de ce conflit même : la liberté, selon lui, ne peut être envisagée que sous une forme *transcendante* qui l'amène à dire : " La liberté se révèle en même temps comme possibilité d'obliger et d'être obligé ". La liberté, dira-t-il encore, " est l'abîme sans fond de l'être humain " ». (A.BRETON, *Conférences d'Haïti, IV*, in *Oeuvres Complètes III*, Gallimard (coll.Bibliothèque de La Pléiade), 1999, p.270-271).

Sur le rapport Breton-Heidegger, voir S.BARSACQ, *Breton*, op.cit. Rappelons simplement ici qu'en 1957, Breton publie *l'Art magique*, dont l'élaboration fut accompagnée d'une enquête envoyée à différentes personnalités (poètes, penseurs, ethnologues, etc.), dont les réponses sont reproduites dans l'ouvrage ; « la *mise en avant* de la formule "art magique" n'étant pas notre fait, écrit-il dans leur présentation, nous a valu des remarques qui touchaient de façon dérobée, comme il convient, à son *essence*, remarques dues à quelques-uns des esprits les mieux qualifiés de ce temps » ; la première réponse présentée est celle de Heidegger, suivie de celles de Blanchot, Malraux et Bataille. (A.BRETON, *L'Art magique*, in *Oeuvres complètes IV*, Paris, Gallimard [coll.Bibliothèque de la Pléiade], 2008, p.115). Sur le rapport Breton-Césaire, voir en particulier M.KUNDERA, *Beau comme une rencontre multiple*, in *L'Infini*, n°34, Paris, Gallimard, Été 1991, p.50-62, republié in *Une rencontre*, Gallimard, 2009.

### 3. Une « identité d'énigme »

Dans la compréhension, sise au cœur d'*Être et Temps*, du silence – s'articulant à l'ouverture à la mort – comme mode propre du parler, s'accomplit donc, en sa première élaboration, le « Tournant » (« *Kehre* ») dans l'histoire de l'être, à savoir le « dépassement » (« *Überwindung* ») du nihilisme en tant que « mouvement de fond de l'histoire de l'Occident » ; ce « dépassement » s'y accomplit – en vertu de la circularité herméneutique – en ce que le rapport du mot à la chose y est entendu comme « forme » ne faisant qu'*un* avec son « contenu », ne renvoyant donc « à rien d'autre qu'à elle-même, c'est-à-dire à l'*autre* en elle ». Cette compréhension ébranlant donc la conception de la vérité, apparue avec le platonisme et déterminante pour toute l'histoire de la métaphysique, selon laquelle ce rapport, – entre le mot et la chose –, est pensé comme « adéquation » : « ajustement » du regard en une « vue » correcte. Dans cet ajustement du regard, « ce qu'il s'agit de prendre en vue (*thêôrein*), écrit H.France-Lanord, c'est l'être de l'étant qui se donne à voir comme *eîdos*, mot que Platon a arraché au langage courant (où il signifie visage, aspect) pour lui faire dire comment le regard de l'*eîdos* ouvre les yeux aux êtres humains. Pensé dans la lumière de l'*eîdos*, cet être, c'est-à-dire ce qui est pour de bon, se révèle alors être la " configuration (*das sich bildende Gebilde*) qui, se figurant par elle-même, se présente en tant que telle dans la figure (ce qui s'offre à la vue : *Anblick*) ", dit Heidegger». <sup>642</sup> Se détermine ainsi une compréhension *duelle* du sens de « être », s'articulant comme rapport entre sensible et intelligible, et de laquelle procède la hiérarchie canonique entre philosophie et poésie, la première, seule, permettant l'accès au véritablement étant. Comme l'écrit J.Taminiaux, en cette compréhension naît « l'onto-théo-logie en son pouvoir oblitérant. L'Être, dont la φύσις et l'ἀλήθεια sont d'autres noms, tend à être oblitéré dans son essence polémique au bénéfice d'une hiérarchie ontique : les étants sensibles, les étantités intelligibles (les Idées), l'étant suprême. L'équivoque inhérente à l'ἀλήθεια initialement entendue comme dé-cèlement tend alors à s'effacer dans la clarté sans reste de l'Idée. Désormais, le dé-cèlement, puisqu'il engloutit son équivoque initiale dans la clarté univoque de l'Idée, est une affaire de vue correcte, d'ajustement du regard (θεωρία)». <sup>643</sup> Dans le « dépassement » du nihilisme s'accomplissant comme *chemin* de pensée chez Heidegger, en tant que *retour* à l'impensé du premier commencement grec de la pensée occidentale, la compréhension du sens de « être » ne se dit donc plus comme « adéquation » mais comme « ajointement », se « produisant » comme « défondation » de l'être de l'être humain pensé comme *Da-sein* – dont l'unité, comme « rythme » qui la porte, se fait « irrécupérable » et « imprévisible ».

642 H.FRANCE-LANORD, *Image*, in *Le dictionnaire Martin Heidegger*, op.cit., p.651. Cfr VWW, p.119.

643 J.TAMINIAUX, *L'essence vraie de la technique*, op.cit., p.269.

Dans l'angoisse et sur le mode du silence révélant au *Dasein* son être-vers-la-mort – dans l'expérience de la « transgression » chez Bataille (cfr chapitre 7, §26) – « s'effondre » le On se configurant comme image « totale », cet « effondrement » constituant la révélation du Rien d'étant, de l'être comme « tout Autre », c'est-à-dire de la parole comme « mise en chemin ». « Mise en chemin » en laquelle se découvre ce que D.R.Dufour nomme « l'inéminable *part mal dite* » de la langue, « mal dite et maudite au sens de Bataille », « lieu » « d'où la parole prend son régime », « lieu » toujours manquant et « qui oblige à continuer [à parler] ». Cette révélation de l'étrang(èr)eté comme modalité originaire de l'être-au-monde, en tant qu'appel silencieux de la « conscience » ne se configure donc plus comme image « totale », mais, une fois de plus, comme « forme » ne faisant qu'*un* avec son « contenu », en d'autres termes ne renvoyant à rien d'autre qu'à elle-même, c'est-à-dire, comme le notait Catherine Malabou, à *l'autre* en elle. L'être comme « tout Autre » – la Parole – se manifeste donc en sa vérité comme une « unité » non « totalisable », en ce qu'en elle s'y révèle une irréductible altérité. L'être, notait Heidegger dans *D'un entretien de la parole* : « la présence du présent, la venue en présence de ce qui vient en présence –, c'est-à-dire la duplication des deux à partir de sa simplicité » (« *Anwesen des Anwesenden, d.h. die Zwiefalt beider aus ihrer Einfalt* »). Simplicité qu'il évoque dans le texte *Cézanne*, dédié à Char : « Il donne à penser, le repos de la figure, tranquille / dans l'ouvert, du vieux jardinier Vallier, / lui qui cultivait l'inapparent tout au long / du chemin des Lauves. / Dans l'oeuvre tardive du peintre, la différence / de ce qui vient dans la présence et de la présence elle-même / s'unifie en simplicité, elle est « réalisée » et / simultanément remise à elle-même, / transfigurée en identité d'énigme. (« *Im Spätwerk des Malers ist die Zwiefalt / von Anwesendem und Anwesenheit einfältig / geworden, « realisiert » und verwunden zugleich, / verwandelt in eine geheimnisvolle Identität* ».) / Un sentier s'ouvre-t-il ici, qui mènerait à une commune / présence du poème et de la pensée » ? <sup>644</sup> Cette compréhension marque ainsi une rupture par rapport à l'entente du sens de « être », dans l'horizon de la *θεωρία*, apparue avec Platon et demeurée déterminante pour toute l'histoire de la philosophie occidentale. Ce sens ne s'articulant plus comme « adéquation », « ajustement du regard » au véritablement étant, mais comme « ajointement rythmique » à l'être en son allégie. <sup>645</sup> C'est cet « ajointement rythmique », en tant qu'y

---

644Gt, p.182/183.

645Relativement à la compréhension de l'image comme « forme » ne faisant qu'*un* avec son « contenu », c'est-à-dire ne renvoyant à rien d'autre qu'à elle-même, sinon à l'autre en elle, on ne peut manquer de rapprocher cette entente heideggérienne de ce que donne à penser le chapitre II du *Tao-tö king*, où Lao-tseu écrit : « Tout le monde tient le beau pour le beau, / c'est en cela que réside sa laideur. / Tout le monde tient le bien pour le bien, / c'est en cela que réside son mal ». (LAO-TSEU, *Tao-tö king*, traduction de Liou Kia-hway, Paris, Gallimard [coll.Connaissance de l'Orient], 1967, p.34).

Sur le rapport entre Lao-tseu, Heidegger et Cézanne, voir en particulier la *Cinquième méditation* de F.Cheng, in *Cinq méditations sur la beauté*, Paris, Albin Michel, 2006, p.91-122, – spécifiquement p.105.

est en question l'entente de l' « unité » de l'être et du *Dasein*, qu'analysera plus en détails le chapitre 6. Ceci permettant de clarifier la compréhension renouvelée du concept d' « universalité » dans la pensée heideggérienne, dans l'horizon du dialogue de cette dernière avec la poésie.

## Chapitre 6. Unité de l'être, unité du *Dasein* et sens de l'universalité

« Paquets de solitudes ossifiés au-dehors et bouleversés au-dedans par les ouragans du passé, du présent et de l'avenir soumis sans condition à la coulée colossale du Temps, car celui-ci ne saurait être cadré par personne dans sa perspective exacte ».

Dominique Rolin

### §19. Unité de l'être et négativité

Comme le fait remarquer F.Fédier, Heidegger traduit la formulation aristotélicienne désignant l'être en son unité « τὸ ὄν ἢ ὄν καθόλου » – dans la question du *fondement* de l'«étant en tant qu'étant» en son unité : « τί τὸ ὄν ἢ ὄν καθόλου » : «qu'est-ce que l'étant en tant qu'étant dans la perspective du tout»? – par «das Seiende als solches *im Ganzen*». <sup>646</sup> L'adverbe «καθόλου» est formé à partir de l'adjectif «ολος», «qui forme un tout, tout entier, entier», qui au neutre devient «τὸ ὅλον», «le tout», «l'entier», termes traduits en allemand par «*ganz*» et «*Ganzheit*». Il est donc possible de rendre en français la traduction de Heidegger du « τὸ ὄν ἢ ὄν καθόλου » aristotélicien par «l'étant comme tel en totalité», mais F.Fédier met en évidence que si la langue allemande ne permet pas cette distinction, la fidélité à l'esprit des langues latines exige de ne pas traduire «*Ganzheit*» par «totalité», mais bien par «entièreté». <sup>647</sup>

---

<sup>646</sup>Cfr F.FÉDIER, *Totalitarismo e nichilismo*, op.cit., p.67-70 et 213-219.

<sup>647</sup>Cfr ID., p.218-219.

Heidegger n'utilise en effet pas le terme «*Allheit*», «totalité», qui est, comme concept, pensé par Kant dans *La critique de la raison pure* au §11 de l'*Analytique transcendantale*, comme un des douze concepts purs de l'intellect, et qui, comme tel, décrit l'une des trois catégories de la quantité entendue au sens logique, aristotélien, c'est-à-dire non comme un concept mathématique ni comme un concept du sens commun, mais comme «système de quantification, c'est-à-dire un rapport d'équilibre, dans le jugement, entre sujet et prédicat». <sup>648</sup> La définition en est la suivante : «la totalité est la pluralité considérée en tant qu'unité» (B, 111), définition qui est, dans la tradition, précise F.Fédier, celle du concept lui-même. <sup>649</sup> «*All-heit*», «total-ité», est par ailleurs dans la tradition en étroite proximité, poursuit l'auteur d'*Interprétations*, avec le concept d'«*Allgemeinheit*», la racine «*allgemein*» signifiant littéralement «le tout commun», mais désignant dans sa traduction classique «l'universel». Ceci permettant donc de saisir le fait que pensé catégorialement, c'est-à-dire à partir de l'étant, «l'universel» désigne «ce qui est commun à tous les étants considérés». <sup>650</sup> «Universel» provient quant à lui du latin «*universalis*», terme par lequel Quintilien a traduit le grec «*καθολικόν*», tel qu'il est employé par les logiciens stoïciens, et qui n'apparaît pas en tant que tel chez Aristote, celui-ci entendant précisément, pour nommer «ce qui a rapport au tout» l'adverbe «*καθόλου*». <sup>651</sup>

Le neutre grec *το ὅλον* a ainsi été traduit par le neutre «*universum*», dérivé de l'adjectif «*universus*». Or en sa signification première (cfr A.Ernout et A.Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*), cet adjectif caractérise ce qui est «proprement "tourné tout entier (d'un seul élan) vers ..."». L'élément «*uni*» de «*universus*», note ainsi F.Fédier, ne désigne pas ce vers quoi est tourné le regard, mais la modalité du regard lui-même : en son mode «universel», celui-ci est «entièrement tourné» vers ce qu'il a en vue. <sup>652</sup> En son entente latine native, le terme fait ainsi signe en direction de ce qu'Aristote a lui en vue quand il décrit le regard proprement philosophique, raison pour laquelle Heidegger traduit précisément, comme on l'a vu, par le neutre «*Ganzes*» le «*καθόλου*» de la question «*τί τὸ ὅν ἢ ὅν καθόλου*». Il n'utilise donc ni «*Allheit*», ni «*Allgemeinheit*», le regard philosophique dans sa description aristotélienne étant précisément, écrit F.Fédier, «*tourné tout entier (d'un seul élan) vers le Tout*». <sup>653</sup> Le Tout, en ce sens, ne précède pas le regard qui le vise, pas plus que ce dernier ne le précède lui-même, mais le Tout «n'est pas pensable indépendamment du

648Cfr ID., op.cit., p.67sq.

649Cfr ID., p.75.

650Ibid.

651Cfr «*La bellezza salverá il mondo*», in ID., p.213 sq.

652ID., p.214.

653Ibid.

regard lui-même».<sup>654</sup> Ce qui signifie que ce Tout «n'est absolument pas pensable dans une perspective de sommation, c'est-à-dire à partir de l'addition d'éléments qui viennent s'ajouter les uns aux autres» ;<sup>655</sup> en d'autres termes, si la «pluralité considérée en tant qu'unité» est la définition même du concept, il n'est pas possible de penser ce Tout *conceptuellement*. Comme l'écrit F.Fédier, «toute pensée conceptuelle est une pensée de la totalité», à laquelle échappe, par principe, le Tout en tant qu'entièreté.<sup>656</sup> Et tel est précisément le sens de l'interprétation heideggérienne d'une «mutation dans l'être de la vérité» survenue avec le platonisme, et de la transformation de la philosophie en «onto-théo-logie» comprenant l'être à partir de l'étant, c'est-à-dire l'«entièreté» comme fondement ultime et un de la multiplicité de l'étant. Le cœur de cette mutation touchant à l'interprétation des phénomènes de temps et être en leur co-appartenance, dans l'interprétation de l'être comme présence constante, et dans l'opposition qui s'en est suivie entre l'être et le devenir, et entre l'intelligible et le sensible.

Comme le rappelle le penseur dans *La question de la technique*, Socrate et Platon comprennent ce qu'est «être» pour quoi que ce soit qui est comme «ce qui dure au sens de ce qui perdure (*das Währende als das Fortwährende*) (ἀεὶ ὄν) », en pensant «ce qui perdure» au sens de «ce qui demeure et se maintient quoi qu'il advienne», découvrant ce dernier dans l'aspect (εἶδος), c'est-à-dire dans l'idée (ἰδέα) de chaque étant.<sup>657</sup> Pourtant, note Heidegger, «on ne pourra jamais établir que ce qui dure doit résider uniquement et exclusivement dans ce que Platon conçoit comme idée, Aristote comme τὸ τί ἦν εἶναι ("ce que toute chose était déjà ") et la métaphysique, avec les interprétations les plus diverses, comme *essentia*».<sup>658</sup> «Ce qui dure», demande-t-il, n'est-il donc interprétable que comme «ce qui perdure» ? En pensant l'«essence», «*Wesen*», dans sa dérivation du verbe «*wesen*», et celui-ci dans son apparentement avec le verbe *währen*, durer, lui-même en étroite proximité avec le verbe *gewähren*, accorder, octroyer, il peut ainsi écrire que «seul dure ce qui a été accordé. Ce qui dure à l'origine, à partir de l'aube des temps, c'est cela même qui accorde» («*Nur das Gewährte wärht. Das anfängliche aus der Frühe währende ist das Gewährende*»)<sup>659</sup> «*Ge-währende*» – «ce qui accorde» – à partir de la valeur de rassemblement, de recueillement, donc, en mode unitaire, du préfixe «*ge-*», doit ici être compris, écrit A.Préau, comme «ce qui dure en mode rassemblé». Seul dure – donc seul est – ce qui a été accordé. Et ce qui accorde (*gewährt*), c'est ce qui dès l'origine est et dure en mode rassemblé (*ge-währt*) : ce qui

---

654ID., p.215.

655Ibid.

656ID., p.75.

657FT, p.31/41.

658Ibid.

659ID., p.32/42.

constitue pour les autres choses la garantie (*Gewahr*) de leur être». <sup>660</sup> Le préfixe «*ge-*» nomme donc ici le «*Es*» du «*Es gibt*», le «*Il*» du «*Il y a Temps et Être*», l'*Ereignis* en tant qu' *ἀ-λήθεια*, dont l'abritement en retrait constitue la dimension la plus propre. Ce qu'est «être» pour quoi que ce soit qui est n'est donc plus pensé dans l'horizon de l'opposition entre être et devenir, mais à chaque fois comme «advenue de temps», «venue en présence» – *Anwesen* –, à partir de la donation originare de Temps et Être – *Anwesenheit* : «le perpétuel avoir-séjour, dont la venue à lui regarde l'homme, quiétude qui l'atteint et qui lui est offerte». <sup>661</sup> Compréhension du sens de «*Wesen*» que permet par conséquent d'entendre le terme «aître», dans la traduction qu'en a proposé G.Guest. L'unissant de la *διαφορά* de l'être et de l'étant, le Tout en tant qu'entièreté – se manifestant comme Parole –, ne peut donc ici être compris comme identité ultime de la présence pensée comme présence constante, mais justement comme «entre-appartenance de l'ouvert sans retrait et de l'abritement en retrait». Cette «tension» nommée par F.Fédier entre écoute articulée au silence et prononciation de mots, signant la parole en sa phénoménalité et faisant d'elle un «entretien», apparaît ainsi comprise dans la *Lettre sur l'humanisme* comme «le Litigieux» («*das Strittige*»), dont Heidegger note «qu'en lui se cèle la provenance essentielle du néantiser. Ce qui néantise, poursuit-il, s'éclaircit comme ce qui a en lui le : ne ... pas» («*in ihm verbirgt sich die Wesensherkunft des Nichtens. Was nichtet, lichtet sich als das Nichthafte*»). <sup>662</sup>

Le *nihil* du nihilisme, en tant que ce dernier est pensé par Heidegger comme le «mouvement fondamental de l'histoire de l'Occident» signifie donc un «ne pas entendre le néantir», en tant que ce dernier est «tenu pour rien». Ceci signifiait donc que par le mouvement même du recouvrement de l'abritement en retrait, qui est l'échéance – le déval – elle-même, que l'entièreté du phénomène de «être» est toujours davantage compris sur le mode de la totalité, jusqu'à l'accomplissement même de la métaphysique dans la technique où il n'est plus interprété que comme sommation unitaire, c'est-à-dire comme dispositif unitaire de la consommation. Cet accomplissement commence donc avec la seconde mutation advenue dans l'essence de la vérité, c'est-à-dire quand, avec les Temps Modernes, le monde devient «image conçue». Et comme l'écrit Heidegger dans *L'époque des conceptions du monde*, la «condition lointaine, historique, souveraine dans le retrait d'une secrète médiation, pour que le Monde ait pu devenir image (*Bild*)», est la compréhension platonicienne de l'être de l'étant comme *εἶδος* (ad-spect, «vue»). <sup>663</sup> L'«*εἶδος*» écrit à cet égard P.Lacoue-Labarthe, «← ou plus largement le figural – est le présupposé même de l'identique», <sup>664</sup> en vertu duquel, en sa

660A.PRÉAU, *Notes du traducteur*, in *Essais et Conférences*, p.42.

661ZS, p.17/209.

662BH, p.359/121.

663ZW, p.91/82.

664P.LACOUÉ-LABARTHE, *La fiction du politique*, Paris, Bourgois (coll.Détroits), 1987, p.125.

métamorphose moderne, le monde peut devenir ce sur quoi l'homme peut s'orienter, ce qu'il peut avoir sous les yeux en l'arrêtant en une représentation. «Là où le monde devient image, image pensée, c'est-à-dire image, chez Descartes, *conçue*, écrit P.Jacérme, à ce moment-là, la totalité de l'étant est fixée comme quelque chose que l'homme peut dominer. C'est une totalité qui est dominable en tant qu'elle est *fixée*. Ce qui est très important, c'est de bien voir la relation entre ce qui est *fixé* et ce qui est *représenté*».<sup>665</sup> L'on peut donc ici accentuer le propos, en soulignant la relation entre *totalité*, ce qui est *fixé* et ce qui est *représenté*. Si c'est en dernière analyse dans le rapport au temps, comme on a pu le noter, que s'enracine tout questionnement humain relatif à l'identité et à l'appartenance, lieu donc, comme l'écrit P.Legendre, de l'«énigmatisation du monde» en rapport auquel l'être humain peut devenir «sujet du "pourquoi"», il devient ainsi plus manifeste qu'au sein du déploiement de plus en plus irrépressible de la technique, l'identité soit toujours davantage comprise comme relevant de l'identique, et l'universalité comme relevant de l'uniformité.

Repensant à neuf dans *Être et Temps* la question, tombée dans l'oubli, du sens de «être», à partir des trois préjugés essentiels ayant guidé, dans la tradition, l'horizon de sa compréhension – à savoir que l'«être» est le concept «le plus universel», qu'il est «indéfinissable» et qu'il est «évident» –,<sup>666</sup> Heidegger entend, avant de pouvoir apporter une réponse à cette interrogation, «commencer par élaborer de façon satisfaisante la *position* de la question».<sup>667</sup> L'enjeu fondamental de l'oeuvre de 1927, en tant qu'analytique de la finitude de l'être humain, étant de montrer que la compréhension onto-théo-logique de la vérité, en tant qu'oblitération du phénomène de «monde», procède de l'échéance du *Dasein* inhérente à l'«impropriété», c'est-à-dire au On, en vertu de laquelle il tend à appréhender son être et l'être à partir de l'étant, sous la figure catégoriale de la totalité. Le *λόγος*, que le penseur traduit par *Rede*, étant le lieu originaire de la vérité, il peut montrer que c'est d'abord comme énoncé qu'il a été saisi au premier commencement grec de la philosophie, sa «logique» s'étant articulée, comme logique apophantique, à partir des «catégories de significations».<sup>668</sup> En découvrant le silence comme articulation originaire du parler en tant qu'écoute, c'est-à-dire comme forme unitaire non totalisable, ne ressortissant pas au concept, le penseur peut ainsi «destituer» la *θεωρία* comme site de la vérité, en «dé-truisant» la compréhension d'être qui lui est sous-jacente, configurée comme rapport hiérarchique entre être et devenir, intelligible et sensible. Si c'est avec la seconde élaboration de la *question* de l'être, initiée avec la conférence *De l'essence de la vérité*, que Heidegger pourra penser le sens de celui-ci comme «ajointement rythmique», c'est-à-dire la

665P.JACERME, *Monde, déracinement, présence des dieux*, op.cit., p.21.

666Cfr SZ, §1. *La nécessité d'une répétition expresse de la question de l'être*.

667SZ, p.4[6]/28.

668Cfr SZ, p.165[220]/132.

différence ontologique comme *Ereignis*, le *Da* de *Da-sein* est déjà compris dès *Être et Temps*, comme le mettait en évidence G.Guest, comme ouverture de l'être-le-là à laquelle vient «répondre et correspondre» l'«ouverture de l'être» – nommée aux pages 38 et 437.<sup>669</sup> Et à la dernière page du livre, en présentant la recherche qui y est développée comme un *chemin*, c'est bien comme «non conceptuelle» («*unbegriffliche*») que Heidegger décrit cette «ouverture de l'être».<sup>670</sup> La compréhension non catégoriale de l'être de l'être humain et de l'être interdisant de les saisir, comme le notait F.Fédier, «dans une perspective de sommation», c'est-à-dire à partir de l'addition d'éléments qui viennent s'ajouter les uns aux autres», c'est donc la question de l'unité du *Da-sein* en tant qu'«espace de jeu» entre impropriété et propriété – entre configuration d'une image totale et volatilisation de celle-ci – qui peut être reposée à neuf.<sup>671</sup>

## §20. L'unité du *Dasein* : Identité du Moi et Mêmété du Soi

La question de cette unité apparaît ainsi formulée à la page 325, Heidegger demandant : «qu'est-ce qui rend possible cet être-tout propre du *Dasein* quant à l'unité de son tout structurel articulé ?».<sup>672</sup> La réponse se trouvant à la page 327, soulignée dans le texte : «*l'unité originaire de la structure du souci réside dans la temporalité*»,<sup>673</sup> les quatre caractères fondamentaux de cette dernière se trouvant résumés en quatre points : 1) le temps est originairement comme temporalisation de la temporalité en tant que laquelle il possibilise la constitution (*Konstitution*) de la structure du souci ; 2) la temporalité est essentiellement ekstatique ; 3) la temporalité se temporalise originairement à partir de l'avenir ; 4) le temps originaire est fini».<sup>674</sup> Les existentiels fondamentaux de l'existence, de la factivité et de l'échéance ne sont donc nullement, pas plus que la temporalité ne se compose comme relation de l'avenir, de l'être-été et du présent, «mis bout à bout».<sup>675</sup> L'unité du *Dasein* résidant dans la temporalité, et cette dernière n'étant rien d'étant, le *Dasein* est ainsi en son être, en tant que projet jeté : «l'être-fondement (nul) d'une nullité» – «l'être- (négativement)-à-l'origine d'une négative », dans la traduction de F.Vézin («*Das (nichtige) Grund-*

669Cfr G.GUEST, *Le tournant – dans l'histoire de l'Être*, op.cit., p.194.

670SZ, p.437[577]/296.

671Sur l'ensemble de cette problématique, voir M.de FARIA BLANC, *O fundamento em Heidegger*, Lisboa, Instituto Piaget, 1998.

672SZ, p.325[430]/229. F.Vezin traduisant : « Qu'est-ce qui rend possible ce propre être-entier du *Dasein* en ce qui concerne l'unité de son tout structurel articulé » ?

673ID., p.327[433]/230.

674ID., p.331[438]/232.

675Ibid.

*sein einer Nichtigkeit*)».<sup>676</sup> Et le penseur précise que pas plus qu'elle n'a «le caractère d'une privation, d'un défaut par rapport à un idéal tout tracé que le *Dasein* manquerait d'atteindre», la «nullité existentielle» n'est une «qualité obscure» qui s'attacherait à lui occasionnellement et «qu'il pourrait, à condition de progresser suffisamment, éliminer».<sup>677</sup> Interrogeant alors «l'origine ontologique de la néantité (*Nichtigkeit*) », Heidegger pose la question des «conditions de possibilité sur la base desquelles le problème du ne-pas, de sa néantité et de la possibilité de celle-ci» se laisse poser, en répondant que c'est seulement «dans la clarification thématique du sens de l'être en général» que celles-ci pourront être trouvées.<sup>678</sup> C'est donc avec le «saut en l'*Ereignis*» accompli avec la rédaction des *Apports à la philosophie* que cette clarification pourra se déployer complètement, ainsi qu'en témoignera publiquement, dès 1947, la *Lettre* à Jean Beaufret.

Que la temporalité se temporalise originairement à partir de l'avenir et que le temps originaire soit fini, signifie donc que le «maintien du Soi-même», – ou «constance à être intimement soi» –, en lequel le *Dasein* est «entièrement» soi, n'est «existantialement rien d'autre que la résolution devançante». Le *Dasein* «est proprement lui-même», écrit Heidegger, dans l'esseulement de cette résolution ré-ticente (qui garde silence) qui s'intime à elle-même l'angoisse. *En tant qu'il fait silence, l'être-Soi-même propre ne dit justement pas "Je-Je", mais il "est" dans la ré-ticence comme cet étant jeté comme lequel il peut être proprement*».<sup>679</sup> La constance de la «constance à être intimement soi», écrit ainsi H.France-Lanord, désigne le «sistence» de l'«ek-sistence», c'est-à-dire «l'endurance (*Ausstehen*) dans la factivité» ; cette endurance est donc «tout à fait autre chose que la quête d'un je», puisque, précise l'auteur de *Heidegger, Platon et Aristote*, «dans la mesure où nous avons chaque fois à y être, nous sommes sans cesse exposés au péril de ne justement pas y être (...), c'est-à-dire de dévaler».<sup>680</sup>

S'ouvrant à la possibilité éminente de son être qu'est la mort, le *Dasein* peut reprendre à neuf son «passé» en tant qu'être-été, dans la «répétition » («*Wiederholung*») en tant que «délivrance [tradition] expresse (*ausdrückliche Überlieferung*), c'est-à-dire le retour des possibilités du *Dasein* qui a été Là».<sup>681</sup> En ce retour, le *Dasein* n'est pas seulement ramené de la dispersion dans le On, mais il est «tenu» («*gehalten*») dans l'avenir et l'être-été. Cette « tenue », qui est donc l'endurance dans la factivité, dont Heidegger dit qu'il est «fondamentalement impossible» de la comprendre à

676ID., p.285[378]/205.

677ID., p.285[379]/205-206.

678ID., p.285[379]/206.

679ID., p. 322-323[427]/228.

680H.FRANCE-LANORD, *S'ouvrir en l'amitié*, op.cit., p.120.

681SZ, p.385[509]/265.

partir du «maintenant», est caractérisée comme l'«instant» («*Augenblick*») en tant que l'«échappée résolue, mais tenue dans la résolution (*die entschlossene, aber in der Entschlossenheit gehaltene Entrückung*), du *Dasein* vers ce qui lui fait encontre dans sa situation en fait de possibilités ou de circonstances de préoccupation». <sup>682</sup> Cette tenue étant pensée par ailleurs comme la «fidélité (*Treue*) de l'existence envers le Soi-même propre», c'est-à-dire comme «possible respect de l'*unique autorité (mögliche Ehrfurcht vor der einzigen Autorität)* que puisse avoir un libre exister, c'est-à-dire des possibilités répétables de l'existence ». <sup>683</sup> En son entièreté, le Soi est donc contenu dans la résolution, «qui n'est donc pas effective en tant que "vécu", indique Heidegger, qu'aussi longtemps que "dure" l'"acte" de décision», mais qui a «déjà anticipé tout instant possible né d'elle». <sup>684</sup> Autrement dit, la «constance», «maintien» ou «stabilité» («*Ständigkeit*»), c'est-à-dire la «continuité» («*Stätigkeit*») du Soi ne se forme «pas d'abord par et à partir de l'ajointement d'"instants", mais ceux-ci naissent au contraire de la temporalité déjà étendue (*schon erstreckten*) de la répétition en tant qu'étant-été de façon avenante». <sup>685</sup>

Le temps propre de l'existence apparaît ainsi, comme l'écrit H.France-Lanord, comme «le temps du "à chaque fois"», qui n'est donc «plus linéaire, ni décomposable en unités successives» –, <sup>686</sup> faisant ainsi que le *Dasein* n'existe que «de temps en temps». Le temps présent existantial proprement dit, poursuit l'auteur, est «le temps de l'instant, c'est-à-dire un temps qui m'engage en ce qu'il est *décisif*. L'instant m'engage à la fois par rapport au futur, et par rapport à tout mon passé. Dans la décision réelle de chaque instant, mon passé est à chaque fois repris et réengagé à nouveau dans quelque chose, alors même que je me laisse ouvrir par le futur». <sup>687</sup> Comme Heidegger le note dans *La logique en tant que question en quête de la pleine essence du langage* – premier cours professé après la démission du rectorat, en 1934 –, «la plus haute possibilité pour chacun qu'est cette constance à être intimement soi est, à vrai dire, tout à fait autre que la quête d'un *je*» – au §27 de l'oeuvre de 1927 ce «tout à fait autre» est décrit comme «un *abîme*» séparant ontologiquement «la mêmeté (*Selbigkeit*) propre au Soi-même existant proprement» de l'«identité (*Identität*) du Moi tel qu'il se maintient dans la multiplicité des vécus». <sup>688</sup> Le rapport à la mort propre apparaissant ainsi comme «le véritable universel», le *Dasein* en tant que souci est le terme même, écrit F.Fédier, permettant de «penser l'universalité en tant que possibilité pour chaque particularité de ne pas être

682ID, p.338[447]/237.

683ID., p.391[516]/268. Nous soulignons.

684ID., p.391[516]/269.

685Ibid.

686H.FRANCE-LANORD, *S'ouvrir en l'amitié*, op.cit., p.103 et 106.

687ID., p.106.

688LFWS, p.59. Cité et traduit in H.FRANCE-LANORD, *S'ouvrir en l'amitié*, op.cit., p.118, et SZ, p.130[173]/110. Nous soulignons.

"particulière" » ;<sup>689</sup> être pleinement accompli dans sa particularité signifiant «être *tout* – au sens de l'entièreté –, dans sa particularité».<sup>690</sup>

De par la tendance propre à l'échéance à appréhender l'être de l'être humain et l'être de l'étant sous la figure catégoriale de la totalité, «depuis toujours, écrit Heidegger, le "Moi" et le "Soi" ont [pourtant] été conçus par l'"ontologie" de cet étant comme le fond portant (substance ou sujet)».<sup>691</sup> C'est donc le «Moi» «qui *paraît* tenir ensemble l'entièreté du tout structurel du *Dasein*» («*Das "Ich" scheint die Ganzheit des Strukturganzen zusammenzuhalten* »).<sup>692</sup> Comprenant son être de prime abord et le plus souvent à partir de l'étant dont il se préoccupe, c'est donc comme «être-sous-la-main» («par soi subsistant») que celui-ci est saisi, l'auto-explicitation quotidienne du *Dasein* s'exprimant ainsi dans le «dire-Je», et ce qui est ex-primé et interpellé dans ce dernier est, écrit Heidegger, «*toujours rencontré comme se maintenant le même*».<sup>693</sup> Si Kant a pu, «plus rigoureusement que ses devanciers», montrer que les thèses ontiques sur la substance psychique déduites des caractères de la «simplicité», de la «substantialité» et de la «personnalité» sont illégitimes, il comprend néanmoins toujours catégorialement, – en pensant l'être du Je comme sujet «logique», c'est-à-dire en tant que *res cogitans* –, cet être comme sous-la-main.<sup>694</sup>

Parce qu'il n'a pas aperçu, dans *La critique de la raison pure*, le phénomène du monde, Kant n'a pu qu'à nouveau comprendre le Je, en tant que «sujet du "Je pense" », comme « un sujet *isolé* » («*ein isoliertes Subjekt*»), c'est-à-dire en tant que «forme de la représentation» – comme «ce qui, en tant qu'*εἶδος*, fait de tout représenté et de tout représentant ce qu'il est».<sup>695</sup> Dans le dire-Je quotidien, le *Dasein* n'est pas ouvert au phénomène du monde, mais se comprend à partir du monde ambiant. Dans ce «Je» s'exprime donc le «Soi-même que, de prime abord et le plus souvent, je *ne suis pas* proprement. Par l'identification à la diversité quotidienne et la chasse à l'étant offert à la préoccupation, le Soi-même du Je-me-préoccupe oublieux de soi se montre comme le simple constamment même, mais indéterminé et vide».<sup>696</sup> Fuyant devant lui-même dans le On, le comprendre impropre projette le pouvoir-être à partir de ce dont On peut se préoccuper, ceci

---

689F.FÉDIER, *Totalitarismo e nichilismo*, op.cit., p.203 et 184.

690ID., p.190.

691SZ, p.317[420]/225.

692Ibid. Nous soulignons.

693SZ, p.318[421]/225. Nous soulignons.

694Sur l'interprétation heideggérienne de la pensée kantienne, voir en particulier I.BORGES DUARTE, *La presencia de Kant en Heidegger: Dasein, Transcendencia, Verdad*, Madrid, Universidad Complutense, Facultad de Filosofía, 1994, ainsi que, du même auteur *El idioma de la interpretación.. Kant en los Beiträge*, in *Les Apports à la philosophie*, op.cit., p.153-170.

695ID., p.321[425]/227 et p.319[423]/226.

696ID., p.322[426]/227.

signifiant qu'il se temporalise à partir du «présentifier» («*Gegenwärtigen*»). Le *Dasein* est donc «attentif (*gewärtig*) à soi à partir de ce qu'offre ou refuse ce dont il se préoccupe», l'avenir impropre ayant le caractère du «s'attendre» («*Gewärtigen*»).<sup>697</sup> Ceci n'étant possible que pour autant que le *Dasein* s'est oublié (*vergessen*) en son pouvoir-être jeté le plus propre ; l'«oubli» («*Vergessenheit*») apparaissant donc comme le mode impropre du rapport du *Dasein* à son être-été.<sup>698</sup> Le «s'attendre oublieux-présentifiant» est donc le mode unitaire en lequel se temporalise la temporalité du pouvoir-être impropre du *Dasein*, en lequel donc la temporalité de la répétition en tant qu'étant-été de façon avenante est «retirée» («*verborgen*»).<sup>699</sup> Se dispersant dans ce dont il se préoccupe, le *Dasein* comprend ce mode unitaire comme «unité de la chaîne des vécus entre naissance et mort», cette unité étant décrite par Heidegger comme «*unité englobante*» («*umgreifende Einheit*») que le *Dasein* a à «*inventer*» («*erdenken*»), garante donc, en tant qu'image «totale», de l'identité du Moi tel qu'il se maintient dans la multiplicité des vécus.<sup>700</sup>

Se comprenant à partir de son immersion dans son monde ambiant, et en tant que tel «dispersé», le *Dasein* se perd dans ce dont il se préoccupe, et y «perd» ainsi «son temps», d'où le fait qu'il n'«ait» pas «le temps». Le temps étant compris comme ce qui est calculable, et les traits d'être principaux de la familiarité du monde ambiant étant la protection, la sécurité, l'assurance de direction, la prévisibilité et la calculabilité, l'ouverture impropre de l'être-au-monde se déploie sur le mode de la planification. Et comme le met en évidence J.M.Esquirol, ce avec quoi coïncide la domination absolue de la planification «est l'égoïsme» : «les plans nombreux et étendus que le moi projette et élabore [laissent en effet] de côté, écrit l'auteur, les invitations qui procèdent de l'unicité de chaque instant».<sup>701</sup> L'existence résolue, s'ouvrant véritablement à l'être-Là-avec d'autrui et au monde, «a» au contraire toujours «le temps», étant en ce sens comprise par Heidegger comme une «*dé-présentification* (*Entgegenwärtigung*) de l'aujourd'hui et une désaccoutumance (*Entwöhnung*) de l'ordinaire du On».<sup>702</sup> En faisant référence à la remarque de P.Lacoue-Labarthe selon laquelle l'*εἶδος*, ou plus largement le figural, est le présumé de l'identique, est apparue plus clairement, en suivant P.Jacarme, la relation entre la totalité, ce qui est fixé et ce qui est représenté ; poursuivant ses analyses, l'auteur de *l'Éthique, à l'ère nucléaire* met en évidence que c'est grâce à une «image globale» que nous constituons notre identité, «ce que nous appelons "le monde" – à entendre ici au

697ID., p.337[446]/237.

698ID., p. 339[449]/238.

699ID., p.391[517]/269.

700ID., p.390[515-516]/268.

701J.M.ESQUIROL, *El respirar de los días. Una reflexión filosófica sobre el tiempo y la vida*, Barcelona, Buenos Aires, Mexico, Paidós, 2009, p.118.

702SZ, p.391[517]/269.

sens de "monde ambiant" – n'étant que la projection de cette image». <sup>703</sup> Et c'est à Lacan et à son analyse développée dans *Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je* qu'il se réfère pour saisir ce phénomène. <sup>704</sup>

## §21. Identité du Moi et structure narcissique

Dans ce texte tel qu'il est prononcé l'année même – 1949, donc après sa première exposition écourtée en 1936 – où Heidegger rend public à Brême le cycle *Regard dans ce qui est*, Lacan décrit la première «identification» du sujet, terme qu'il définit précisément comme «la transformation produite chez celui-ci quand il assume une image». <sup>705</sup> Au travers de cette première identification, qui a lieu, comme l'on sait, selon le psychanalyste, chez le nourrisson entre 6 et 18 mois dans la reconnaissance, accompagnée de jubilation, de sa propre image reflétée dans le miroir, Lacan met au jour une «structure ontologique du monde humain» – la «structure narcissique», qui est celle du «Je» ou du «Moi», en ce qu'en sa permanence elle se constitue comme «identité aliénante». <sup>706</sup> Le passage du nourrisson, alors qu'il ne maîtrise pas encore la marche, voire la station debout et doit s'accompagner d'un appui humain ou matériel, devant le miroir, constituant la «matrice symbolique» où cette structure «se précipite en sa forme primordiale». <sup>707</sup> Cette forme est la «forme totale du corps», que l'enfant «fixe en un aspect instantané de l'image», par quoi «il devance dans un mirage la maturation de sa puissance». <sup>708</sup> Cette forme est en effet un «mirage», Lacan indiquant qu'elle situe l'instance du moi «dans une ligne de fiction». <sup>709</sup> En tant que telle, elle a deux principales caractéristiques : en premier lieu, elle n'est donnée à l'enfant que comme forme, – *Gestalt* –, c'est-à-dire «dans une extériorité», «plus constituante que constituée», précise l'auteur des *Écrits* ; en second lieu, elle lui apparaît «dans un relief de statue qui la fige», et sous une symétrie donc inverse

---

703P.JACERME, *Monde, déracinement, présence des dieux*, p.24-25.

704Cfr *Entièreté du phénomène «monde» et besoin d'une image totale du monde*, in ID., p.24-30.

705J.LACAN, *Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je telle qu'elle nous est révélée dans l'expérience psychanalytique*, in *Écrits I*, op.cit., p.93.

Sur l'histoire de ce texte, présenté pour la première fois au XIVe congrès international de psychanalyse à Marienbad en 1936, mais dont l'exposition fut interrompue au bout de 10 minutes par E.Jones, et qui fut réexposé dans une version différente au XVIe congrès à Zurich en 1949, voir P.L.ASSOUN, *Lacan*, Paris, PUF (coll. Que sais-je?), (2003), 2011, p.19 et G.LE GAUFEY, *Le lasso spéculaire. Une étude traversière de l'unité imaginaire*, Paris, EPEL, 1997, p.70 sq.

706J.LACAN, *Le stade du miroir*, op.cit., p.93 et 96.

707ID., p.93.

708Ibid. Nous soulignons.

709Ibid.

par rapport à la turbulence des mouvements qui sont les siens et qu'il éprouve en la contemplant.<sup>710</sup> Cette forme «totale» en laquelle la structure «narcissique» du moi se «précipite», sera décrite par Lacan, comme le met en évidence G.Le Gaufey, – en tant qu'unité «*imaginaire*» ou «*spéculaire*» –, par le terme d'«unien» (néologisme forgé au début des années septante, dont il fait remarquer qu'il est l'anagramme d'«ennui»), pour désigner une «unité "ensembliste", apte à regrouper un nombre indéfini d'éléments», relevant donc d'«un "un" englobant, un "un" qui délimite un intérieur d'un extérieur, donc par essence "quelque chose" d'indéfiniment divisible».<sup>711</sup> Cette unité apparaissant donc comme la figure catégoriale de la totalité, c'est-à-dire du concept, au sens où Kant la décrit comme «pluralité considérée en tant qu'unité», et au travers de laquelle l'être de l'être humain a, dans les termes d'*Être et Temps*, «depuis toujours» été conçu comme substance ou sujet, passant outre à l'«abîme» séparant la mêmeté du Soi-même et l'identité du Moi. En tant qu'extériorité en laquelle le sujet – de l'inconscient – s'appréhende comme identité fixe et figée, la forme totale du corps reflétée dans le miroir «symbolise donc la permanence mentale du *je* en même temps qu'elle préfigure sa destination aliénante», Lacan notant qu'«elle est grosse encore des correspondances qui unissent le *je* à la statue où l'homme se projette comme aux fantômes qui le dominent», mais aussi – et c'est l'année des *Conférences de Brême* que ce texte est reformulé – «à l'automate enfin où dans un rapport ambigu tend à s'achever le monde de sa fabrication».<sup>712</sup>

Douze ans plus tard (au cours du séminaire *Le transfert*), comme le développe G.Le Gaufey, est reformulée, à partir de la compréhension de la triade «symbolique-imaginaire-réel» apparue entre temps, une nouvelle élaboration théorique du stade du miroir en tant que «stade du miroir généralisé».<sup>713</sup> Lacan va alors être amené à distinguer l'unité imaginaire «unienne» d'une autre unité – «symbolique» –, pour la description de laquelle il forgera (au cours du séminaire *L'identification*, donné l'année suivante) le terme d'«unaire». Dans ce stade du miroir généralisé, la jubilation de l'enfant devant sa propre image est en effet décrite comme suivie d'un retournement de celui-ci en direction du regard de l'adulte l'accompagnant ; ce regard est décrit lui-même d'abord, au moyen d'une expression freudienne, comme «trait unique» («*einziger Zug*»), qui devient ensuite «trait unaire», la caractéristique de l'unité en tant qu'unaire étant d'être, au contraire de l'unienne, «absolument simple, sans aucune partie ni partition possible».<sup>714</sup> Est donné par l'adulte à l'enfant, en ce trait unaire qu'est son regard, son assentiment rendant possible l'assomption chez ce dernier d'un «Idéal du moi», que Lacan distingue donc rigoureusement du «Moi idéal», le premier relevant d'une

710ID., p.94. Nous soulignons.

711G.LE GAUFEY, *Le lasso spéculaire*, op.cit., p.110 et 109.

712J.LACAN, *Le stade du miroir*, op.cit., p.94.

713Cfr *La complexification du schéma optique*, in G.LE GAUFEY, *Le lasso spéculaire*, op.cit., p.81-105.

714ID., p.112.

«introjection symbolique» et n'étant pas une image, le second relevant d'une «projection imaginaire», et se constituant donc au contraire comme image.

L'unité «unaire», «absolument simple», ressortissant par conséquent à l'unité non englobante, c'est-à-dire non catégoriale, signifiée, comme le notait F.Fédier, par l'élément «uni» de l'adjectif «*universus*» en sa signification latine native, à savoir comme une modalité du regard en laquelle celui-ci est «tourné *tout entier* (d'un seul élan) vers ce qu'il a en vue»; en tant que «symbolique», l'unité unaire apparaît donc proche de ce que Heidegger décrit comme la parole en tant que «rapport même d'entre-tien» («*das Verhältnis selber* »)<sup>715</sup>, lieu où se joue, à chaque fois, la possibilité de reconnaître ou d'abolir l'autre comme sujet de l'énonciation. Et de la même manière que le Soi-même propre et le Moi en tant que On ne sont pas deux *Dasein* substantiellement différents, mais, comme le notait Françoise Dastur, «deux manières différentes d'être le *même Dasein*», G.Le Gaufey met en évidence le rapport «fragile et incertain» de ces deux types d'unité au sein du sujet du désir.<sup>716</sup> Caractère fragile et incertain que l'émotion esthétique laisse apparaître, l'art du portrait – comme Hegel a pu le décrire dans son *Esthétique* – consistant précisément à produire «peu ou prou une unité (indivisible) de l'expression, du "regard" » au sein même «de l'unité (divisible) de la face».<sup>717</sup>

Le stade du miroir dégageant des «structures ontologiques», G.Le Gaufey note que l'assomption de l'unité symbolique présente «la même facture» que la structure de la métaphore paternelle (qui est, elle, élaborée au cours des années 1958-1960), où l'enfant suit dans un premier temps «ce miroir aliénant qu'est pour lui le "Désir de la Mère" », avant que le «Nom-du-Père» l'entraîne «hors du champ de visibilité» de cette identification.<sup>718</sup> Dans le retournement suivant la jubilation de l'enfant, la «précipitation» de l'unité imaginaire se réalise ainsi en même temps qu'elle est décomplétée, la structure narcissique unienne se trouvant dotée de son trou, ce «trou du symbolique» que signifie le « Nom-du-Père », en tant que signifiant de la négativité. La *relation* entre « Désir de la mère » et « Nom-du-Père » en tant que « structures ontologiques », – que P.Legendre réinterprète à partir des concepts de « *Muttertum* » (« empire de la Mère ») et « *Vattertum* » (« empire du Père »), emprunté à l'historien du droit et anthropologue J.Bachofen (1815-1887) –<sup>719</sup>, peut donc être lue ici comme l'entre-appartenance de l'ouvert sans retrait et de l'abritement en retrait, jouant à même la parole comme « entretien ». La relation entre les parents de

---

715WS, p.177/172.

716G.LE GAUFEY, *Le lasso spéculaire*, op.cit., p.112.

717Ibid.

718ID., p.105.

719Cfr P.LEGENDRE, *De la Société comme Texte*, op.cit., p.184.

sexes différents – chacun lui-même divisé dans son économie psychique individuelle – et l'enfant se déployant ainsi, en vertu de la structure du *Dasein* et dans cette entre-appartenance même, de manière à chaque fois *singulière*. L'approfondissement de la compréhension de ce concept lacanien de « Nom-du-Père », dans les deux paragraphes suivants, va nous permettre maintenant de consolider notre entente de l'« unité » du *Dasein* en tant que « temporalité », dans sa relation à l'« unité » de l'être.

## §22. Nom-du-Père et « signifiant flottant »

La notion de « Nom-du-Père », formulée pour la première fois en 1951 dans le séminaire donné par Lacan sur « l'homme aux loups », et qui apparaît, avec l'orthographe « nom du père », deux ans plus tard dans le *Rapport de Rome* (c'est à partir de 1957-1958, notamment dans *D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose*, qu'elle sera orthographiée comme « Nom-du-Père »), est une reprise, comme l'a mis en évidence M.Zafirooulos, de la notion de « signifiant flottant » à « valeur symbolique zéro », développée par Lévi-Strauss dans son *Introduction à l'oeuvre de M.Mauss*.<sup>720</sup> L'ethnologue décrit par ces termes une fonction sémantique, dont l'expression consciente est présente dans les vocables de « *mana* », « *wakan* » ou « *orenda* », qui sont autant de noms de cet « esprit des choses », doté de « puissance secrète » et de « force mystérieuse », dont selon Lévi-Strauss, ni Mauss ni Durkheim ne parviennent à dégager la véritable signification, leur démarche tendant encore à réduire « la réalité sociale à la conception que l'homme, même sauvage, s'en fait ». <sup>721</sup> L'auteur des *Structures élémentaires de la parenté* s'attache donc à montrer la valeur inconsciente de ces vocables, dont la fonction sémantique est « de permettre à la pensée symbolique – on l'a noté – de s'exercer, malgré la contradiction qui lui est propre ». <sup>722</sup>

Cette contradiction est décrite par Lévi-Strauss comme « relevant de la condition humaine », c'est-à-dire comme « servitude de toute pensée finie » – mais qui en fait aussi, précise-t-il, « le gage de tout art, toute poésie, toute invention mythique et esthétique » ; elle consiste dans l'inadéquation entre signifiant et signifié, « résorbable par l'entendement divin seul, et qui résulte dans l'existence

---

<sup>720</sup> Sur l'apparition de la notion et les manières de l'orthographier, voir E.PORGE, *Les noms du père chez Jacques Lacan. Ponctuations et problématiques*, Toulouse, Érès, 1997, p.23, et M.ZAFIROPOULOS, *La question féminine, de Freud à Lacan*, Paris, PUF (coll.Philosophie d'aujourd'hui), 2010, p.11-12.

Sur sa genèse à partir du texte de Lévi-Strauss, voir M.ZAFIROPOULOS, *Lacan et Lévi-Strauss ou le retour à Freud 1951-1957*, Paris, PUF (coll.Philosophie d'aujourd'hui), 2003, p.179-181.

<sup>721</sup> C.LÉVI-STRAUSS, *Introduction à l'oeuvre de M.Mauss*, op.cit., p.XLVI.

<sup>722</sup> ID., p.XLIX-L.

d'une surabondance de signifiants, par rapport aux signifiés sur lesquels elle peut se poser». <sup>723</sup> La fonction sémantique d'un «signifiant flottant» tel celui de *mana* relève, en maintenant le rapport de complémentarité entre signifiant et signifié, de «l'exigence d'une totalité non perçue», «synthèse immédiatement donnée à et par, la pensée symbolique», en tant que capable de saisir le «caractère relationnel initial» constitutif de cette totalité. <sup>724</sup> Le signifiant flottant a donc une «valeur symbolique zéro» en tant qu'il «s'oppose à l'absence de signification, sans comporter par soi-même aucune signification particulière». <sup>725</sup> Et Lévi-Strauss prend ici comme modèle de cette fonction sémantique le «phonème zéro» tel que l'a mis en évidence Jakobson ; si le «phonème», comme le développe F.Keck, peut être défini comme un «faisceau d'écart différentiels» en tant qu'«opposition phonétique distinctive d'une langue dont les combinaisons avec d'autres oppositions phonétiques produisent l'ensemble des sons signifiants» <sup>726</sup>, le «phonème zéro», comme le *e* muet en français, «s'oppose, écrit Jakobson, à tous les autres phonèmes du français en ce qu'il ne comporte aucun caractère différentiel et aucune valeur phonétique constante. Par contre, le phonème zéro a pour fonction propre de s'opposer à l'absence de phonème». <sup>727</sup> Or cette référence à Jakobson n'est ici nullement un hasard, car comme le met en évidence F.Keck, la compréhension de la fonction du phonème zéro a eu un rôle décisif dans la possibilité même par Lévi-Strauss d'une «anthropologie structurale». <sup>728</sup>

L'auteur de *La pensée sauvage* doit en effet au linguiste la perception que l'ensemble des langues sont en rapport les unes avec les autres dans un fonds commun à toute l'humanité, mais que «c'est seulement depuis un phénomène négatif que ce fonds commun peut être atteint. C'est ce phénomène négatif que Saussure appelle "signe" et Jakobson "phonème zéro"». <sup>729</sup> Or, comme le remarque G.Agamben, «en tant qu'il constitue le fondement négatif du langage, le problème du *lieu* du phonème ne peut être résolu dans le cadre de la science du langage et Jakobson à juste titre, avec un humour non exempt de sérieux, le renvoyait à l'ontologie». <sup>730</sup> Et l'auteur d'*Homo Sacer* poursuit : «en tant que "son de la langue" (c'est-à-dire de ce qui, par définition, ne peut avoir de son), il

723ID., p.XLIX.

Dans la discussion suivant l'intervention de Julia Kristeva, *Le sujet en procès : le langage poétique*, au cours du séminaire interdisciplinaire *L'identité*, tenu par l'anthropologue au Collège de France en 1974-1975, celui-ci précise qu'il comprend « l'entendement divin » « au sens tout à fait théorique du terme », à savoir comme « une totalité de possibles au sein desquels une société a choisi une solution, et une autre société une solution différente ». (C.LÉVI-STRAUSS [séminaire dirigé par], *L'identité*, op.cit., p.250. Nous soulignons).

724ID., p.XLVI.

725ID., p.L.

726F.KECK, *Claude Lévi-Strauss, une introduction*, Paris, Pocket (coll.Agora), 2005, p.46 et 45.

727 R.JAKOBSON et J.LOTZ, *Notes on the French Phonemic Pattern*, in *Word*, vol.5, n°2, New York, août 1949, p.155. Cité in C.LÉVI-STRAUSS, *Introduction à l'oeuvre de M.Mauss*, op.cit., p.L.

728Cfr *La révélation de la linguistique structurale*, in F.KECK, *Claude Lévi-Strauss, une introduction*, op.cit., p.41-48.

729ID., p.42.

730G.AGAMBEN, *Le langage et la mort*, op.cit., p.151.

apparaît singulièrement proche de l'idée heideggérienne d'une "Voix silencieuse" et d'un "son du silence"». <sup>731</sup>

Si c'est bien l'humanité de l'homme qui fait l'objet de l'anthropologie telle que la pense Lévi-Strauss, qu'elle atteint dans ce qui est déterminé comme l'inconscient linguistique des sociétés humaines, elle peut être dite «structurale» en ce que, s'inspirant de la linguistique structurale, elle cherche «les invariants dans un champ de différences, c'est-à-dire les lois qui régissent la répartition de ces différences». <sup>732</sup> Or la loi première rendant structurellement possible une société humaine en tant qu'ensemble de différences, Lévi-Strauss la découvre, comme, à l'instar du phonème zéro, une forme vide et négative permettant la mise en communication de ces différences. Comme il l'expliquera à D.Eribon, «comme le phonème, moyen sans signification propre pour former des significations, la prohibition de l'inceste devait m'apparaître comme la charnière entre deux domaines. À l'articulation du son et du sens répondait ainsi, sur un autre plan, celle de la nature et de la culture». <sup>733</sup> L'universalité ne repose donc pas dans des formes communes aux différentes sociétés humaines, mais dans une *négativité* rendant structurellement possible la diversité. Comme il l'écrit dans *Les structures élémentaires de la parenté*, «l'universalité exprime seulement le fait que la culture a, toujours et partout, empli cette forme vide, comme une source jaillissante comble d'abord les dépressions qui entourent son origine». <sup>734</sup> Et les «signifiants flottants» à valeur symbolique zéro attestent précisément du caractère indicible de la dimension relationnelle initiale, en tant que lieu d'une négativité originaire, «contradiction inhérente à toute pensée finie», «inadéquation» résorbable par « l'entendement divin seul ».

Précédent la réflexion anthropologique, l'*expérience* de l'ethnologie, comme le met par ailleurs en évidence F.Keck, atteste du caractère structural de la négativité en tant que condition de possibilité de l'échange. C'est en effet la rupture avec sa propre société – ainsi que Lévi-Strauss le décrit dans *Tristes Tropiques* – qui pousse l'ethnologue vers l'étude d'autres sociétés, en lui faisant découvrir, par le fait même que la société étrangère puisse être exposée à un regard extérieur, que l'élément commun à l'humanité est «ce qui en chaque société la fait rompre avec elle-même ou la déséquilibre par rapport à elle-même». <sup>735</sup> Si le «signifiant flottant» est le nom même de l'écart qui déséquilibre chaque société par rapport à elle-même, Lévi-Strauss peut néanmoins écrire – où

---

731ID., p.151/152.

732F.KECK, *Claude Lévi-Strauss, une introduction*, op.cit., p.41.

733C.LÉVI-STRAUSS, *Le regard éloigné*, Paris, Plon, 1983, p.196. Cité in ID., p.77.

734C.LÉVI-STRAUSS, *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris-La Haye, Mouton, 1949, p.37. Cité in ID., p.81.

735ID., p.29. Pour l'ensemble de ce développement, voir *L'expérience ethnographique et ses déceptions*, p.27-35.

s'atteste une tension et une ambivalence traversant toute son œuvre – que la «connaissance scientifique [est] capable, sinon de l'étancher, au moins de le discipliner partiellement».<sup>736</sup> Ainsi, dans le même texte où il peut noter que la servitude de toute pensée finie est aussi le gage de tout art, toute poésie, toute invention mythique et esthétique, il formule l'espoir, en référant les travaux de N.Wiener, C.E.Shannon et W.Weaver, de la «mathématisation progressive» des sciences sociales.<sup>737</sup> Ce qui a pu faire dire à Lacan que se jouait dans son œuvre un «retour à ce que l'on pourrait appeler une sorte de matérialisme primaire dans toute la mesure où à la limite, dans ce discours, le jeu même de la structure, de la combinatoire tellement puissamment articulée par le discours de Claude Lévi-Strauss ne ferait que rejoindre par exemple la structure elle-même du cerveau, voire la structure de la matière, n'en représenterait, selon la forme dite matérialisme au XVIIIe siècle que le doublet, même pas la doublure ...».<sup>738</sup> Sans entrer ici plus avant dans l'enjeu de cette critique formulable à l'encontre de la pensée de l'anthropologue, c'est bien le rapport à la négativité qui rend possible chez lui, en cette période de la première édition des *Structures élémentaires de la parenté*, l'universalité.<sup>739</sup>

Revenant à l'*Essai sur le don* de Mauss, M.Hénaff, dans un article – reprenant les thèses développées dans *Le prix de la vérité. Le don, l'argent, la philosophie* – où il entend mettre en

736C.LÉVI-STRAUSS, *Introduction à l'oeuvre de M.Mauss*, op.cit., p.XLIX.

737ID., p.XXXVI. Les travaux cités sont N.WIENER, *Cybernetics*, New York et Paris, 1948, et C.E.SHANNON et W.Weaver, *The Mathematical Theory of Communication*, University of Illinois Press, 1949.

738J.LACAN, *L'angoisse (SX, 1962-1963)*, Seuil, 2004, séance du 28 novembre 1962, cité in M.ZAFIROPOULOS, *Lacan et Lévi-Strauss*, op.cit., p.239.

739Pour situer cette question, voir en particulier C.H.PRADELLES de LATOUR, *La conception lévi-straussienne de la prohibition de l'inceste : sa pertinence et ses prolongements*, in *Cahier de l'Herne Claude Lévi-Strauss*, sous la direction de M.Izard, Paris, L'Herne, 2004, p.179-184, ainsi que, du même auteur, *La psychanalyse et l'anthropologie sociale au regard de la loi*, in M.DRACH et B.TOBOUL, *L'anthropologie de Lévi-Strauss et la psychanalyse. D'une structure l'autre*, Paris, La Découverte (coll.Recherches), 2008, p.45-55. Voir également J.M.BENOIT, *Facettes de l'identité*, in C.LÉVI-STRAUSS (séminaire dirigé par), *L'identité*, op.cit., p.13-24, U.ECO, *La structure et l'absence*, op.cit., P.RICOEUR, *Structure et herméneutique*, suivi de C.LÉVI-STRAUSS, *Réponses à quelques questions*, in *Esprit*, n°322, Paris, novembre 1963, p.596-653, ainsi que G.DELEUZE, *À quoi reconnaît-on le structuralisme ?*, in *L'île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953-1974*, Paris, Minit (coll.Paradoxe), 2002, p.238-269.

Pour situer d'une façon générale la « contradiction » dans l'œuvre de Lévi-Strauss entre « science » et « poésie », voir en particulier E.DELRUELLE, *Claude Lévi-Strauss et la philosophie*, Bruxelles, De Boeck (coll.Le point philosophique), 1989.

Pour préciser le rapport de Lévi-Strauss à la poésie, et spécifiquement à l'œuvre de Rimbaud et au surréalisme, voir J.MEUNIER, *Les pois sauteurs du Mexique*, in D.LECOQ et J.L.LORY (textes réunis par), *Écrits d'ailleurs. Georges Bataille et les ethnologues*, Paris, Maisons des Sciences de l'Homme, 1987, p.205-212, qu'on lira en particulier avec C. LÉVI-STRAUSS, *L'efficacité symbolique*, in *Anthropologie structurale*, Paris, Pocket (coll.Agora), (1958) 1974, p.213-234, et ID., *Jean-Jacques Rousseau, fondateur des sciences de l'homme*, in *Anthropologie structurale II*, Paris, Plon, 1973, p.45-56. Pour une approche générale des rapports anthropologie-littérature, voir en particulier F.LAPLANTINE, *L'anthropologie*, Paris, Payot & Rivages (coll.Petite Bibliothèque Payot), (1987) 1995, p.173-180.

Pour préciser le rapport de Lacan à la poésie, voir en particulier B.SICHÈRE, *Bataille, Lacan*, in *Pour Bataille. Être, chance, souveraineté*, Paris, Gallimard (coll.L'Infini), 2006, p.139-164, ainsi que J.A.MILLER, *Mégère Modernité*, in *Le neveu de Lacan. Satire*, Paris, Verdier, 2003, p.130-151. De B.Sichère, voir également *Le moment lacanien*, Paris, Grasset (coll.Figures), 1983.

évidence que le don cérémoniel, en tant que «geste de réciprocité selon une loi», est la genèse même de la relation politique, souligne que l'interdit de l'inceste tel que l'a compris Lévi-Strauss, «en est la clef»,<sup>740</sup> l'épouse cédée représentant «le don par excellence»<sup>741</sup>, en tant que lieu structural du passage de la nature à la culture, cet interdit est donc d'abord un impératif de réciprocité : «on est humain, écrit M.Hénaff, à proportion d'une reconnaissance et d'une alliance avec l'autre que soi : nécessité de reconnaître ce que l'on n'est pas pour être ce que l'on est».<sup>742</sup> C'est donc dans la reconnaissance que mon existence est en jeu dans celle d'autrui, dans la reconnaissance d'une coexistence fondatrice, que se décide l'humanité de l'homme. Celle-ci apparaît ainsi comme devant être instituée : en tant qu'engagement à coexister, où est reconnue publiquement l'existence du groupe autre, est transcendé, par le don cérémoniel, «le *lien social* qui existe dans toute société animale».<sup>743</sup> Et cette institution de la vie humaine en tant qu'impératif de réciprocité est décrite par l'auteur du *Don des philosophes* en tant que structure de jeu et de mise en jeu, reposant sur un «pari de la confiance» : entrer dans le jeu signifie devoir répliquer et ne pas le faire, se mettre hors jeu ; «le donneur parie la confiance et l'obtient par la réplique de l'autre qui se fait sous la garantie des choses – et des êtres – donnés».<sup>744</sup> Mais parce qu'ils viennent de *soi* et valent pour soi en attestant de l'engagement pris, ces êtres et ces choses ont le statut, sur le modèle du *sym-bolon*, d'«*[êtres]/choses tiers*», déterminant ainsi la relation politique originaire en tant que non réductible à une relation d'intérêt. En mettant ainsi en évidence «l'articulation entre don [cérémoniel], la loi (au sens de *nomos*) et le concept d'espace public», l'auteur du *Prix de la vérité* peut ainsi écrire que cette institution du lien politique originaire – dont la clef, donc, est l'interdit de l'inceste – assurée dans les sociétés traditionnelles par l'échange rituel de dons, se retrouve, dans les sociétés de type étatique, «affirmée et garantie par la loi et par l'ensemble des institutions politiques et juridiques».<sup>745</sup> Si l'interdit de l'inceste en tant qu'impératif de réciprocité ne peut être «nommé» que par un «signifiant flottant à valeur symbolique zéro», celui-ci indiquant l'écart qui déséquilibre chaque société par rapport à elle-même, il apparaît donc que c'est, dans nos sociétés structurées politiquement par l'État de droit, l'ensemble des institutions politiques et juridiques, en tant que garant du *Tiers*, qui porte et ouvre cet «écart». L'on peut préciser ici : en tant que garant du *Tiers* «absolu» ou «originaire», ménageant, en le prenant en garde, le hiatus non résorbable entre instituant et institué, c'est-à-dire la «part maudite» inhérente à tout ensemble social. Or c'est

---

740M.HÉNAFF, *Repenser la réciprocité et la reconnaissance : Relecture de l'Essai sur le don de Marcel Mauss*, in *O Dom, a Verdade, e a Morte*, op.cit., p.881. Cfr M.HÉNAFF, *Le prix de la vérité. Le don, l'argent, la philosophie*, Paris, Seuil (coll.La couleur des idées), 2002.

741C.LÉVI-STRAUSS, *Les structures élémentaires de la parenté*, Mouton, (1949), 1967, p.552. Cité in Ibid.

742Ibid.

743ID., p.884.

744Ibid.

745ID., p.877 et 884.

précisément ce «garant du Tiers», «nommant» l'interdit de l'inceste en tant qu'impératif de réciprocité, que Lacan pense comme «Nom-du-Père». «Le repérage de la valeur linguistique et inconsciente du "signifiant flottant" qui permet à la pensée symbolique de s'exercer, écrit ainsi M.Zafirooulos, est – selon nous – une élégante définition de ce que Lacan dépliera à partir de 1953 sous la notion de *nom du père*». <sup>746</sup>

## §23. Le Rien comme lien à l'Autre

Rappelant, dans le *Rapport de Rome*, qu'«identifié au *hau* sacré ou au *mana* omniprésent», Lévi-Strauss nomme ce qui permet à la pensée symbolique de s'exercer «symbole zéro (...) réduisant à la forme d'un signe algébrique le pouvoir de la Parole», Lacan écrit que «c'est dans le *nom du père* qu'il nous faut reconnaître le support de la fonction symbolique» ;<sup>747</sup> et précise que les symboles enveloppent la vie de l'homme d'un réseau total, la déterminant ainsi de part en part, avant sa naissance et au-delà de sa mort – «sauf à atteindre, ajoute-t-il, à la réalisation subjective de l'être-pour-la-mort». <sup>748</sup> Cette «réalisation subjective de l'être-pour-la-mort», qui est celle du sujet de l'inconscient, Lacan la situe expressément par rapport au sujet cartésien en tant que «sujet supposé savoir» ; comme il le note dans le séminaire *L'identification*, «le vrai support de tout ce développement de la philosophie, dont on peut dire qu'il est la limite au-delà de laquelle notre expérience est passée, la limite au-delà de laquelle commence la possibilité de l'inconscient ... c'est qu'il n'a jamais été dans la lignée philosophique qui s'est développée à partir des investigations cartésiennes dites du cogito, qu'il n'a jamais été qu'un seul sujet, que j'épinglerai, pour terminer, sous cette forme : le sujet supposé savoir». <sup>749</sup> Si le Nom-du-Père en tant que support de la fonction symbolique est le nom «d'une faille, et qui reste béante»<sup>750</sup>, Lacan peut écrire que «la psychanalyse est essentiellement ce qui réintroduit dans la considération scientifique le Nom-du-Père»<sup>751</sup> – en ne se proposant donc pas d'«étancher» ou de «discipliner» la dite faille. Ainsi, comme le rappelle P.-L.Assoun, «Freud, dans sa parabole célèbre, situe le sujet inconscient dans l'après-coup de la révolution copernico-darwinienne, la psychanalyse rappelant que l'homme, après avoir perdu sa position "géocentrique" et "biocentrique", se trouve destitué par la psychanalyse en sa propre

---

746M.ZAFIROPOULOS, *Lacan et Lévi-Strauss*, op.cit., p.181.

747J.LACAN, *Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse*, op.cit., p.277 et 276.

748ID., p.277.

749ID., *L'identification (SIX, 1961-1962)*, inédit, séance du 15 novembre 1961. Cité in E.PORGE, *Les noms du père chez Jacques Lacan*, op.cit., p.108.

750ID., *D'un Autre à l'autre (SXXVI, 1968-1969)*, Paris, Seuil, 2006, séance du 4 décembre 1968. Cité in ID., p.105.

751ID., *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p.875. Cité in ID., p.79.

psyché, sa conscience étant devenu un satellite de l'inconscient. Lacan, lui, n'estime pas que, après cette révolution cosmo-biologique, l'homme se sente moins "au-dessus du panier" : il acquiert au contraire une présomption imaginaire, que la croyance humaniste en l'autonomie vient couronner. Il renchérit donc sur la destitution et réexamine le rapport entre savoir et vérité». <sup>752</sup>

Si c'est la lecture de Lévi-Strauss qui permet à Lacan l'élaboration de la notion de Nom-du-Père, et d'une manière générale, lui rend possible, au cours des années 1951-1957, son «retour à Freud», on hésitera néanmoins à considérer, comme le fait M.Zafirooulos, que le recours à une terminologie directement issue de la religion chrétienne marquerait précisément son abandon définitif de ce qu'il avait dû jusque là – dans l'élaboration de sa théorie du père – à cette même tradition chrétienne. <sup>753</sup> Comme le met en évidence E.Porge, le Nom-du-Père est chez Lacan l'équivalent du complexe d'Oedipe chez Freud ; réinterprétant le mythe de *Totem et Tabou*, Lacan identifie, dans le séminaire *La relation d'objet*, le Nom-du-Père au «père symbolique», c'est-à-dire au « père mort ». Or comme l'indique l'auteur de *Se compter trois*, «au lieu de se servir de la psychanalyse et de l'Oedipe pour situer Dieu, comme le fait Freud, Lacan, à l'inverse, importe dans la psychanalyse un terme religieux, pour ensuite analyser l'Oedipe». <sup>754</sup> En tant qu'il a la fonction sémantique du «signifiant flottant» décrite par Lévi-Strauss, Lacan peut écrire du père symbolique qu'il est «celui qui pourrait dire comme le Dieu du monothéisme – *Je suis celui qui suis*. Mais cette phrase que nous rencontrons dans le texte sacré ne peut être littéralement prononcée par personne». <sup>755</sup> Cette phrase, – le «*èhiè asher èhiè*» formulé par Dieu à Moïse, au cours de l'épisode dit « du buisson ardent », dans Exode 3 –, Lacan la traduira, à partir de *L'éthique de la psychanalyse* (1959-1960), non plus par «Je suis celui qui suis», mais par «Je suis ce que je suis», en accentuant le fait qu'il ne cherche pas à identifier Dieu à l'être, mais à mettre en évidence le *refus* de Dieu de répondre à la question de Moïse, c'est-à-dire à souligner l'installation au cœur de la réponse d'«un

---

752 P.L. ASSOUN, *Lacan*, op.cit., p.120-121.

Sur la compréhension de la négativité chez Lacan et sur l'influence de la pensée heideggérienne sur cette compréhension, voir en particulier *Différence et négativité*, in B.TOBOUL, *Le sujet et la différence de la psychanalyse*, in M.DRACH et B.TOBOUL, *L'anthropologie de Lévi-Strauss et la psychanalyse. D'une structure l'autre*, op.cit., p.290-294.

Voir également J.F.AENISHANSLIN, *Lógos : le lien, le legs. À propos de la traduction par Lacan du Lógos de Heidegger*, in *Heidegger, Linguagem e Tradução*, op.cit., p.505-516.

753 «L'équivoque [de la notion de *nom du père*], écrit le psychanalyste et sociologue, peut porter ceux qui ignorent Lévi-Strauss et Lacan à imaginer un Lacan réalisant une sorte de "point de croix" entre le corpus freudien et celui du catholicisme romain. Nous l'avons souligné, poursuit-il, c'est très précisément au contraire, au moment même où il endosse la théorie structuraliste du signifiant d'exception, que Lacan congédie les assises claudelo-durkheimiennes soutenant jusque là sa théorie du père» (M.ZAFIROPOULOS, *Lacan et Lévi-Strauss*, op.cit., p.181).

754 E.PORGE, *Les noms du père chez Jacques Lacan*, op.cit., p.25.

755 J.LACAN, *La relation d'objet (SIV, 1956-1957)*, Paris, Seuil, 1994, p.210. Cité in E.PORGE, *Les noms du père chez Jacques Lacan*, op.cit., p.35.

trou, un vide, une barre» ; <sup>756</sup> quinze ans plus tard, Lacan réaffirme que «Je suis ce que je suis» est un trou : «ce qu'il faut arriver à bien concevoir c'est que c'est le trou du symbolique en quoi consiste cet interdit [de l'inceste]». <sup>757</sup>

En tant que support de la fonction symbolique, et en tant que tel le nom d'un trou, d'un vide, d'une barre, c'est-à-dire d'une faille qui reste béante, le Nom-du-Père est la condition structurale de possibilité de la «réalisation subjective de l'être-pour-la-mort», c'est-à-dire de ce que Lacan nomme le «désir» ; comme le précise C.Melman, «chaque signifiant, du fait de renvoyer non pas à un objet mais à un autre signifiant (F.de Saussure), est symbolique du manque – c'est-à-dire de la négativité – qu'il introduit dans l'être. Un signifiant va se trouver délégué pour signifier cet effet tout en le transformant : le Nom-du-Père, dans la mesure où il rend ce manque apte à *supporter* et à *entretenir* le désir». <sup>758</sup>

Signifiant sans signifié, il est «garant du phallus» <sup>759</sup>, en ce qu'il faut entendre par ce terme non un objet parmi le monde des objets mais, comme l'indique J.-D.Causse, «ce qui fait défaut à chaque objet», c'est-à-dire «un *rapport* qui empêche que l'objet – n'importe quel objet – puisse signifier une totalité», <sup>760</sup> l'enjeu de la question phallique, note donc à cet égard P.Legendre, «s'avère en dernière analyse voile de la finitude humaine». <sup>761</sup> Parce qu'il signifie la négativité en tant que rapport, le «Nom-du-Père» lacanien, comme le «signifiant flottant» chez Lévi-Strauss, est donc proche, – comme le faisait apparaître Agamben relativement à la compréhension du phonème zéro chez Jakobson –, de ce qui est pensé par Heidegger comme le «secret» – indicible et ne pouvant être su – de la relation entre le mot et la chose.

Du signifiant flottant, Lévi-Strauss peut dire qu'il signifie une contradiction propre à la pensée humaine finie ; que Lacan s'inspire directement de cette compréhension en lui donnant pour nom un terme issu du judéo-christianisme (la première strophe du *Notre Père* où est invoqué son «Nom» étant elle-même directement inspirée du *Qaddish* juif), ne peut donc être interprété, comme le fait M.Zafirooulos, dans les termes d'une opposition entre «valeur de l'opérateur théorique *nom du père*, qui assure inconsciemment pour Lacan (lecteur de Lévi-Strauss) le capitonnage entre les

---

756E.PORGE, *Les noms du père chez Jacques Lacan*, op.cit., p.168.

757J.LACAN, *RSI (SXXII, 1974-1975)*, inédit, séance du 15 avril 1975. Cité in ID., p.168.

758C.MELMAN, *Nom-du-Père*, in *Dictionnaire international de la psychanalyse*, sous la direction d'A.de MIJOLLA, vol.II, Paris, Hachette Littératures (coll.grand Pluriel), 2005, p.1120. Nous soulignons.

759Ibid.

760J.D.CAUSSE, *Figures de la filiation*, Paris, Cerf (coll.La nuit surveillée), 2008, p.110. Nous soulignons.

761P.LEGENDRE, *De la Société comme Texte*, op.cit., p.201.

signifiants et les signifiés» et «le Nom du Père de l'église qui n'est qu'un autre nom de baptême monothéiste, évoquant cet "esprit des choses" qui permet consciemment à la pensée névrotique de fonctionner». <sup>762</sup> Comme l'indique plus pertinemment à nos yeux J.-P. Lebrun, le point incontournable sur lequel se rejoignent religion et psychanalyse est «la présence irréductible du Tiers – originaire – impliquant qu'on ne peut pas mettre la main sur l'altérité ; l'Autre nous vient toujours d'ailleurs, mieux encore, l'altérité s'impose toujours à nous comme un donné indépendant de notre bon vouloir ; l'Autre toujours nous entame et notre réaction spontanée est plutôt – il nous faut bien le reconnaître – d'y être rebelle et de tenter d'exorciser l'intrus». <sup>763</sup>

Si désir il y a, en tant que «réalisation subjective de l'être-pour-la-mort», il est nécessairement «désir de l'Autre». Pour habiter le monde médiatisé des mots, écrit J.P.Lebrun, le sujet humain a dû consentir à «perdre la jouissance immédiate des choses. Paradoxalement, la nature de l'homme, c'est donc d'avoir perdu le naturel». <sup>764</sup> Cette *perte* est le nom de la Loi en tant qu'interdit primordial de l'inceste, «la jouissance immédiate des choses» étant pensée par Lacan comme «la Chose», et identifiée à la Mère, non en tant que femme du père, mais comme «plénitude mythique du corps maternel», ou plutôt, comme l'écrit plus précisément Julia Kristeva, comme «*continuum* bio-psychique » mère-enfant. <sup>765</sup> La Loi n'est ainsi pas, comme l'a mis en évidence Lévi-Strauss, à partir duquel Lacan revient à Freud, une loi substantielle, mais une forme vide et négative, condition structurale non plus ici seulement de l'«échange» mais du «désir». L'assomption du désir en tant que désir de l'Autre se fait donc par la loi, et la loi est supportée, comme l'écrit Lacan dans les *Problèmes cruciaux pour la psychanalyse*, «par quelque chose qui s'appelle le Nom-du-Père». <sup>766</sup> L'assomption du désir est assomption d'une parole «pleine», par opposition à une parole «vide», distinction que Lacan forge sur celle développée dans *Être et Temps* entre mode «propre» et «impropre» de la parole (et que Merleau-Ponty reformulera quant à lui en opposant

762M.ZAFIROPOULOS, *Lacan et Lévi-Strauss*, op.cit., p.181.

763J.P.LEBRUN, *Un monde sans limites*, op.cit., p.289.

La question, à nos yeux, n'est alors pas tant celle de prendre acte de la «mort de Dieu» – J.-P.Lebrun notant que c'est «dans son refus de faire appel au Père ou à une quelconque référence transcendante pour rendre compte des processus de symbolisation» que la psychanalyse «rejoint la science en se disjoignant de la religion» – que de réinterroger la nature du «Dieu» qui a ainsi pu «mourir» : ce que permet précisément, en particulier, la pensée de Heidegger. (J.P.LEBRUN, Ibid.). Cfr à ce sujet P.CAPELLE, *Philosophie et théologie dans la pensée de Martin Heidegger*, op.cit.

Sur la prière du *Notre Père* et son inspiration du *Qaddish* juif, voir *Les trois premières demandes du Notre Père et le Qaddish*, in M.PHILONENKO, *Le Notre Père. De la prière de Jésus à la prière des disciples*, Paris, Gallimard (coll.Bibliothèque des histoires), 2001, p.41-52.

764J.P.LEBRUN, *Un monde sans limites*, op.cit., p.281.

765A.JURANVILLE, *Lacan et la philosophie*, Paris, PUF, (1984) 1988, p.161 et J.KRISTEVA, *L'érotisme maternel*, in *Pulsions de temps*, op.cit., p.206.

766J.LACAN, *Problèmes cruciaux pour la psychanalyse (SXII, 1964-1965)*, inédit, séance du 3 février 1965. Cité in E.PORGE, *Les noms du père chez Jacques Lacan*, op.cit., p.94.

«parole parlante» et «parole parlée») ; comme le rappelle A.Juranville, «la parole pleine est celle qui présente au sujet la révélation de sa vérité, qui effectue l'*ἀλήθεια*, le dévoilement dont parle Heidegger». <sup>767</sup> Or de l'Autre qui est l'«objet» du désir ouvert et porté dans la parole pleine, le psychanalyste peut dire qu'il est «le lieu où se constitue le je qui parle avec celui qui entend». <sup>768</sup>

Le langage, indique ainsi J.-D.Causse, place l'humain en situation de *secondarité* : «nul ne prend la parole en premier, de manière inaugurale, mais chacun "répond à" et "répond de" ce qui toujours est déjà là et qui doit sans cesse être repris en fonction d'une nouvelle histoire. La position première est celle de l'écoute qui ouvre sur la capacité de prendre la parole en son nom propre». <sup>769</sup> Les deux moments de «l'écoute qui ouvre», en tant qu'«appel», et de la réponse, ne décrivent pas ici un déploiement temporel, note l'auteur de *Vérité, savoir et croyance*, mais une structure propre à la «logique du sujet» ; <sup>770</sup> l'appel en effet n'est pas repérable en lui-même, mais seulement à partir du lieu de la réponse, la réponse singulière de chacun témoignant de ce qu'il a écouté en lui-même. L'appel de l'Autre ne consiste donc pas dans la communication d'un contenu de savoir, il ne renvoie pas à un *énoncé* mais à un *sujet de l'énonciation*, «c'est-à-dire à l'auteur d'une adresse qui est porteur d'un désir vivant» ; <sup>771</sup> il est signifiant dans la mesure où il «rend présent quelqu'un pour quelqu'un d'autre», c'est-à-dire où il donne à reconnaître quelqu'un «dans son irréductible singularité». <sup>772</sup> Comme l'écrit Lacan dans le *Rapport de Rome*, la fonction de la parole dans le langage «n'est pas d'informer, mais d'évoquer. Ce que je cherche dans la parole, c'est la réponse de l'autre. Ce qui me constitue comme sujet, c'est ma question» ; la fonction décisive de la réponse ne résidant pas ainsi seulement dans le fait d'être reçue par le sujet comme approbation ou rejet de son discours, «mais vraiment de le reconnaître ou de l'abolir comme sujet». <sup>773</sup> S.Weil note également à cet égard que dans le geste du don vis-à-vis de celui qui se trouve dans un état de «malheur», seule importe la manière de donner et non ce qui est donné, le «malheur» étant précisément «essentiellement destruction de la personnalité, passage à l'anonymat». <sup>774</sup> Si l'«Autre» est le lieu où se constitue le je qui parle avec celui qui entend, ce qui est en jeu dans l'«évocation» en quoi consiste la parole, c'est donc la reconnaissance ou l'abolition de l'autre en tant que sujet du désir ; comme y insiste J.-D.Causse, cette abolition n'est pas simplement une perte de confiance dans le sens de ce que nous

---

767A.JURANVILLE, *Lacan et la philosophie*, op.cit., p.114.

768J.LACAN, *La chose freudienne*, in *Écrits I*, op.cit., p.428.

769J.D.CAUSSE, *Figures de la filiation*, op.cit., p.13-14.

De J.D.Causse, voir également, à ce sujet *Naître ou la puissance des commencements*, in *Études*, Paris, SER, Janvier 2014, p.39-47.

770ID., p.14.

771ID., p.16.

772Ibid.

773J.LACAN, *Fonction et champ de la parole et du langage*, op.cit., 297-298.

774S.WEIL, *L'amour de Dieu et le malheur*, in *Oeuvres*, op.cit., p.710.

disons. «L'enjeu est plus profond et plus vital : c'est de perdre la confiance dans *le fait même de pouvoir dire* et de pouvoir répondre de la parole elle-même. Il n'est question de rien d'autre que de perdre confiance dans la capacité de faire confiance à l'acte même de parole».<sup>775</sup> Si la fonction du langage est de «relier à la communauté humaine»<sup>776</sup>, et si le sujet de l'inconscient peut ainsi être pensé par Lacan comme «proprement le sujet du collectif»<sup>777</sup>, il apparaît ainsi que ce qui soutient le lien humain originaire qu'est l'échange de la parole est la *confiance*, «confiance qui ne porte pas sur quelque chose, sur un objet de croyance, mais *sur le langage lui-même comme lien à l'Autre*».<sup>778</sup> En d'autres termes, si le «Nom-du-Père» nomme la négativité en tant que ce lien, il est le nom même de cette confiance ne portant littéralement sur rien, et ne pouvant par conséquent jamais être assurée par un savoir certain. Lacan, en reprenant Freud, définira en ce sens, comme le note J.-D.Causse, la paranoïa comme une «non-foi» («*Unglauben*»), c'est-à-dire par l'incapacité de croire en ce «rien», l'incapacité de croire au lien de la parole, l'impossibilité d'avoir confiance dans la possibilité de faire confiance.<sup>779</sup> Si le *sum-bolon* est ce qui rassemble ou unifie – l'«unissant de la *διαφορά* de l'être et de l'étant» –, le mal peut ainsi être pensé comme reposant dans cette incapacité même, à partir de l'étymologie de «*διάβολος*» : «*διά-βολος*» étant «ce qui divise».<sup>780</sup> Et Sollers note à cet égard dans sa conférence *Du Diable*, prononcée au Collège des Bernardins, en se référant au *Traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine* de Schelling et au commentaire qu'en a donné Heidegger, que si le Diable peut être pensé comme «l'esprit qui toujours nie», c'est précisément «parce qu'il ne peut pas faire l'épreuve du néant» ; «il ne peut pas accepter de se tenir dans la richesse abyssale de l'être, précise l'écrivain, puisqu'à ce moment-là il faut accepter qu'elle soit abritée par le *néant*».<sup>781</sup>

775J.D.CAUSSE, *Figures de la filiation*, op.cit., p.15.

776J.LACAN, *Les écrits techniques de Freud (SI, 1953-1954)*, Paris, Seuil, 1975, p.119. Cité in M.ZAFIROPOULOS, *Lacan et Lévi-Strauss*, op.cit., p.81.

777P.L.ASSOUN, *Lacan*, op.cit., p.121.

778J.D.CAUSSE, *Figures de la filiation*, op.cit., p.41.

779J.LACAN, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse (SXI, 1964)*, Paris, Seuil, 1973, p.215-216. Cité et commenté in ID., op.cit., p.41-42.

780Cfr *Incarnation et mort de Dieu*, in ID., p.60.

781P.SOLLERS, *Du Diable*, in *L'Infini*, n°111, Paris, Gallimard, Été 2010, p.40. Texte republié in *Fugues*, Paris, Gallimard (coll.Folio), (2012) 2014, p.770-790.

Cfr F.W.SCHELLING, *Recherches philosophiques sur l'essence de la liberté humaine et les objets qui s'y rattachent (1809)*, in F.W.SCHELLING, *Recherches sur la liberté humaine*, traduction de M.Richir, Paris, Payot (coll.Critique de la politique), 1977, et Ga42, *Schelling :De l'essence de la liberté humaine*, et sa traduction française due à J.F.Courtine, *Schelling. Le traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*, Paris, Gallimard (coll.Bibliothèque de Philosophie. Série Martin Heidegger), 1977.

## Chapitre 7. L'amour dans la différence des sexes et des générations : poésie et négativité

« Calme et berce ô ma parole l'enfant qui ne sait pas que la carte du printemps est toujours à refaire »

A.Césaire

### §24. Amour et amitié

#### 1. La parole, l'amitié, l'hospitalité

«Selon une circularité originellement herméneutique, écrit H.France-Lanord, le *Dasein* est approprié à son pouvoir-être le plus propre en même temps qu'il se met à l'écoute de la voix de ce qui vient s'adresser à lui («*Stimme des Zuspruchs*», dit la conférence *Qu'est-ce que cela – la philosophie ?*), cette voix silencieuse de l'être ("die lautlose Stimme"), qu'il hospite (φιλεῖν) en lui ouvrant l'espace de sa résonance».<sup>782</sup> «Hospiter», précise l'auteur de *Paul Celan et Martin Heidegger*, est un néologisme proposé par Benveniste pour traduire le verbe φιλεῖν, à propos duquel il donne l'explication qui suit : «le verbe *phileîn* exprime la conduite obligée de celui qui accueille à son foyer le *xénos* et le traite selon la coutume ancestrale.»<sup>783</sup> « Le *xénos* entre tous les *xénoi*, poursuit H.France-Lanord, le *Fremde* pur et simple pourrait dire Heidegger, n'est autre que l'être même dont le *Dasein* est l'hôte et l'ob-ligé».<sup>784</sup>

---

782H.FRANCE-LANORD, *Φιλία et Φιλοσοφία. L'«aître à venir de la philosophie»*, in *S'ouvrir en l'amitié*, op.cit., p.173. Cfr WP, 307.

783Cfr E.BENVENISTE, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, t.I, Paris, Minuit (coll.Le sens commun), 1969, p.341.

784H.FRANCE-LANORD, *Φιλία et Φιλοσοφία*, op.cit., p.173.

Pensant le secret du rapport entre le mot et la chose, dans son dialogue avec le poème de S.George *Le mot*, Heidegger indique que ce rapport se révèle comme secret «là où le poète aimerait nommer un joyau qui repose dans sa main»; précisant que le poète ne dit rien du genre de ce joyau, le penseur avance qu'«il est pourtant permis de penser au sens ancien de joyau – *joiel*, qui veut dire le joli cadeau destiné à un hôte ; ou bien aussi le cadeau comme signe de faveur particulière, et que le donataire désormais portera sur lui». Joyau, conclut-il, – «*sa place est au milieu de tout ce qui tourne autour de la faveur et de l'hospitalité* » («*Kleinod – gehört in die Bezüge zu Gunst und Gast*).<sup>785</sup> Le mot, comme il l'écrit dans la seconde conférence du *Déploiement de la parole* est «le donnant lui-même, ce donnant qui n'est jamais donné».<sup>786</sup> En tant qu'«unissant de la *διαφορά* de l'être et de l'étant», le mot, écrit H.France-Lanord, «favorise et laisse croître ce qui vient à aître dans la tension tendrement réciproque de l'abritement et du désabritement» ;<sup>787</sup> mais cette faveur, précise-t-il, «ne donne, ni n'accorde, à proprement parler, rien. Au sens premier, explique en effet F.Martin dans *Les mots latins, faveo, ere*, signifie "favoriser la croissance". [Le mot] est ce qui favorise la con-crétion [de *concrescit* : croître ensemble] de l'abritement et du désabritement».<sup>788</sup> En écrivant que le mot est «cette faveur en laquelle règne la tension du Même», cette tension «tendrement réciproque», H.France-Lanord fait ici référence à l'«*Innigkeit*», le «milieu pour ce qui est deux», dont F.Fédier notait, en traduisant ce terme par «tendresse intense de l'intimité», qu'il nomme «le cœur du recueillement, cette intense liaison où ce qui est lié est ensemble dans la mesure où l'un est d'autant plus lui-même qu'il est uniquement pour et par l'autre, dans l'exigeante fidélité à *soi*»; cette compréhension renvoyant à l'entente que Heidegger développe du «combat» («*Streit*»), en particulier dans *L'origine de l'oeuvre d'art*, où cette dernière est pensée comme lieu du combat entre «monde» et «terre», et où celui-ci peut être ainsi décrit par le penseur comme «intimité d'une appartenance réciproque par ceux qui s'affrontent en lui» («*der Streit ist die Innigkeit des Sichzugehörens der Streitenden* »).<sup>789</sup>

Comme on l'a déjà noté, le dépassement de la conception transcendantale du monde ne signifie pas, selon les termes de Françoise Dastur, «la suppression de la capacité projective du

785WS, p.173/167. Nous soulignons.

786ID., p.182/178.

787H.FRANCE-LANORD, *Φιλία et Φιλοσοφία*, op.cit., p.175.

788ID., p.174.

L'auteur cite ici *Alèthéia*, où Heidegger décrit le «*τό μὴ δδνόν ποτε*» – «ce qui ne sombre jamais» – du fragment 16 d'Héraclite, en notant qu'«en lui prend son essor et croît ensemble (*concrescit*) tout ce qui a son appartenance dans l'avenance [*Ereignis*] du désabritement bien éprouvé». (Alt, p.280/330).

Il fait également référence au cours du semestre d'été de 1943 sur Héraclite, dans lequel le penseur écrit : «... ce qui est à penser, lequel s'appelle depuis les temps les plus anciens : l'être, est en lui-même transi par une faveur [*Gunst*] et un octroi [*Gönnen*] ». (Hk, p.129).

789UK, p.51/49.

*Dasein*, comme s'il s'agissait d'inverser la manière transcendantale de penser, le monde recevant le rôle actif jusque là conféré au *Dasein*, et celui-ci s'abandonnant à ce qui lui est destiné. Il s'agit bien plutôt, notait l'auteur de *La phénoménologie en question*, de «penser dans son intimité l'identité du monde et du *Dasein*, de sorte qu'il n'y ait pas deux instances séparées reliées l'une à l'autre par une relation de causalité, mais un seul "événement" auquel le *Dasein*, poursuit l'auteur, "participe" essentiellement». <sup>790</sup> Et c'est bien sur cette dimension «agonistique» qu'insiste également G.Guest en évoquant les «lois de l'hospitalité» liant l'être et l'être humain au sein du «milieu pour ce qui est deux» qu'est la parole, c'est-à-dire la «maison de l'être». Si «chacun à sa manière en ce partage, de l'Être" lui-même et de l'être humain", y est l'"hôte" de l'"autre" – et au double sens du mot "hôte" : "hospes" vs. "hostis" », ce partage, écrit l'auteur du *Tournant – dans l'histoire de l'Être*, «pourrait bien aussi devoir quelques-uns de ses traits de structure à l'impétuosité réglée d'une "joute", receler quelque chose d'"agonistique" – d'y-essentiellement "conflictuel" – peut-être même "le Litigieux" par excellence : " das Strittige " ! ». <sup>791</sup> En ce sens également, H.France-Lanord peut écrire que «le laisser-être – la *Gelassenheit* –, souvent si mal compris, nomme la tâche la plus haute et la plus exigeante, la plus éprouvante aussi, de l'existence humaine». <sup>792</sup>

Que la parole soit en elle-même le lieu de la faveur et de l'hospitalité est explicitement pensé par Heidegger dès *Être et Temps*, comme on l'a déjà noté, quand il écrit à la page 163 que «l'écouter constitue même l'être-ouvert [*Offenheit*] primaire et propre du *Dasein* pour son pouvoir-être le plus propre, en tant qu'écoute de la voix de l'ami que tout *Dasein* porte avec soi». <sup>793</sup> L'«ami» dont il s'agit ici, souligne H.France-Lanord, n'est donc pas une image, puisqu'«il s'agit bien en effet d'une expérience tout à fait originale de la *φιλία* qui nous renvoie ici à la primordiale entre-appartenance (*Zugehörigkeit*) de l'être et du *Dasein*, en laquelle le *Dasein* n'est à l'écoute (*hören*) de l'être que parce qu'il est, de prime abord, d'appartenance avec lui (*ihm zugehörig*)». <sup>794</sup> En tant qu'elle se déploie comme écoute articulée au silence – celle de la voix de l'ami que tout *Dasein* porte avec soi –, la compréhension de la différence ontologique «est en tant que telle, avons-nous noté, "amour" », celui-ci désignant, dans la formulation des *Séminaires de Zollikon*, «la constitution ekstatique-temporelle du trait fondamental du *Dasein*, à savoir l'entente de l'être». <sup>795</sup> Comme l'indique Irene Borges Duarte dans sa conférence *La fécondité ontologique de la notion de souci*, en faisant

790 F.DASTUR, *Le concept heideggérien de monde après Être et Temps*, in *Heidegger et la pensée à venir*, op.cit., p.34 et 41. Nous soulignons.

791 G.GUEST, *L'aitrée de l'Être – ce dont il s'y agit*, op.cit., 449.

792 H.FRANCE-LANORD, *Heidegger, Aristote et Platon*, op.cit., p.23.

793 SZ, p.163[217]/130.

794 H.FRANCE-LANORD, *Φιλία et Φιλοσοφία*, op.cit., p.173.

795 Zsem., p.237/262.

référence à *Qu'est-ce qui appelle à penser ?* : « "veiller sur", "prendre soin de" ("*cuidar*") est le même que "comprendre l'être", écrit-elle, et comprendre est "aimer" (*lieben*), "désirer" (*mögen*) ». <sup>796</sup> Faisant référence, lui, au début de la *Lettre sur l'humanisme*, H.France-Lanord met ainsi pour sa part en évidence que l'«expérience tout à fait originale de la *φιλία*» pensée dans *Être et Temps* désigne ce que Heidegger comprend dans la *Lettre à Jean Beaufret* comme le « "*mögen*" – parlant lui-même à partir de "*lieben*" – du "*vermögen*" ». <sup>797</sup>

Si la pensée est pensée de l'être, y écrit le penseur, le génitif doit être entendu en un double sens : «la pensée est de l'Être, en tant qu'advenue par l'Être, elle appartient à l'Être». <sup>798</sup> Mais «la pensée est en même temps pensée de l'Être, en tant qu'appartenant à l'Être, elle est à l'écoute de l'Être. La pensée est [ainsi] ce qu'elle est selon sa provenance essentielle, en tant qu'appartenant à l'Être, elle est à l'écoute de l'Être. La pensée est – cela signifie : l'Être a, selon sa destination, chaque fois pris en charge de son essence». <sup>799</sup> Et Heidegger précise alors que «prendre en charge d'une "chose" ou d'une "personne" en leur essence, c'est les aimer, les désirer (*einer "Sache" oder einer "Person" in ihrem Wesen sich annehmen, das heißt : sie lieben : sie mögen*). Ce désir, poursuit-il, signifie, si on le pense plus originellement : don de l'essence (*das Wesen schenken*). Un tel désir est l'essence propre du pouvoir (*Vermögen*) qui peut non seulement réaliser ceci ou cela, mais encore faire se déployer (*wesen*) quelque chose dans sa pro-venance, c'est-à-dire faire être (*Sein lassen*) ». <sup>800</sup>

On comprend donc ici que le *vermögen* «s'éclaire, écrit H.France-Lanord, à partir de *mögen*, qui parle lui-même à partir de *lieben*, entendu au sens de : "offrir, faire don de l'aître" ». <sup>801</sup> L'auteur et traducteur met ainsi en évidence que «*vermögen*» (comme le signale le dictionnaire Grimm à l'article «*ver*»), signifiant le plein accomplissement du *mögen*, ne désigne, comme le laisse entendre la traduction de R.Munier, «ni un pouvoir ni une puissance», mais bien une «capacité» qui, «parce qu'elle n'est pas ontique, reste inépuisablement ce qui s'offre et se dispense». <sup>802</sup> Or c'est dans l'amour, écrit H.France-Lanord, qu'une telle capacité trouve la mesure de son déploiement : « – l'amour : ce qui chaque fois à neuf s'offre en libérant à son propre aître ce qui est aimé et qui puise

796I.BORGES DUARTE, *A fecundidade ontológica da noção de cuidado*, in *Ex Aequo*, n°21, Oeiras, Celta Editora, 2010, p.124. Cfr WHD, p.5.

797H.FRANCE-LANORD, *Φιλία et Φιλοσοφία*, op.cit., p.175.

798BH, p.316/70.

799ID., p.316/70-71.

800ID., p.316/71.

801H.FRANCE-LANORD, *Notes du traducteur* in *Le péril*, op.cit., p.62.

802ID., p.62-63.

dans cette libération de l'aimé l'inépuisable ressource de son don».<sup>803</sup> En tant que voix de l'ami, la parole, recueil où sonne le silence, est à proprement parlé «terre» ou «sol» *natal*, «ce don qui de manière instante fait être la terre natale» ; les termes de «terre» ou de «sol» désignant, comme le notait G.Vattimo, «un fond d'où quelque chose peut "naître" (non pas : dériver causalement), [nommant ainsi] la présence dans son caractère de *provenance*». Un tel «faire naître» ressortit donc au «*vermögen*», en tant que «*Sein lassen*», et apparaît donc dans son étroite proximité avec le verbe «*welten*» tel que l'entend Heidegger, dans sa consonnance avec «*walten*». Méditant le mot de Novalis selon lequel «la parole ne se soucie que d'elle-même», le penseur précise que cela ne signifie pas qu'elle se raidit sur elle-même «au sens d'une contemplation de soi narcissique et oublieuse de tout. En tant que Dite, poursuit-il, le déploiement de la parole est monstration appropriante, qui justement détourne le regard de soi-même afin de pouvoir ainsi libérer ce qui est montré dans le propre de son apparition» ;<sup>804</sup> elle est «*le lien déliant qui relie cependant qu'il approprie* » («das entbindende Band, das verbindet, indem es er-eignet »).<sup>805</sup>

En tant que *φιλία* ainsi comprise, la parole, accordée au ton de la pudeur (*Scheu*), écrit H.France-Lanord, est «endurance dans le *διά* de la *διαφορά* de être et étant. Et dans son rassemblement, le *ge-* de *Gespräch* marque l'entre-appartenance, dans la différence, de l'être et de la pensée, que la forme participiale *das Zu-denkende* indique à elle seule».<sup>806</sup> Et l'auteur de *Paul Celan et Martin Heidegger*, peut ainsi mettre en évidence que si chez Platon, la *φιλία* est interprétée à partir de l'*ἔρω*, c'est-à-dire comme «tension désirante vers une transcendance», le nom propre de la «philo-sophie» apparaissant alors comme «quelque chose comme "éro-sophie"», la «philosophie dans l'autre commencement» évoquée par Heidegger dans les *Apports à la philosophie*, – où le mot «philosophie» est donc maintenu comme non synonyme de «métaphysique» –<sup>807</sup>, est «cette endurance dans le *διά* de la *διαφορά* de être et étant », et où la *φιλία*, «à la différence de l' *ἔρω* qui est intermédiaire, tient le milieu ; en tant qu'horizon de l'appartenance réciproque, elle ouvre et déplie l'entre-deux».<sup>808</sup> Dans cette modification de la compréhension de l'«amour» telle qu'elle est en jeu dans cette entente de la *φιλία*, est donc en jeu toute l'interprétation directrice pour l'ensemble de la tradition occidentale de l'entre-appartenance des phénomènes de «temps» et «être», c'est-à-dire

803ID., p.63.

804WeS, p.251/251.

805Ibid. Nous soulignons.

806H.FRANCE-LANORD, *Φιλία et Φιλοσοφία*, op.cit., p.177.

Relativement à la question de la pudeur, l'auteur renvoie au *Vocabulaire des institutions indo-européennes*, où Benveniste explique que la *φιλία* chez Homère s'éclaire à partir de l'*αἰδώς* : la retenue ou la pudeur (E.BENVENISTE, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, t.1, op.cit., p.341. Cité p.176) ; voir à ce sujet la référence à l'*Odyssée* dans *Aléthéia* (Alt, p.269sq./316 sq.).

807Cfr BzP, p.436/495-96.

808H.FRANCE-LANORD, *Φιλία et Φιλοσοφία*, op.cit., p.167 et 176.

toute l'interprétation de l'être comme présence constante. Mais si c'est cette interprétation qui s'accomplit à l'époque de la technique, dans la compréhension de l'être en tant que «sommation unitaire», comme l'écrivait F.Fédier, c'est-à-dire comme «dispositif unitaire de la consommation», où l'être humain est lui-même compris en son être comme «fonds disponible», quelle incidence cette interprétation de la *φιλία* peut-elle avoir sur la compréhension des relations inter-humaines, c'est-à-dire sur l'« institution » de l'humanité de l'homme à l'époque qui est la nôtre ?

## 2.Sollicitude devançante-libérante et sollicitude substitutive-dominatrice

«Les êtres humains ignorent justement, écrit Heidegger à Hannah Arendt, dans une lettre datée du 22 juin 1925, que le fait de se consacrer à des expériences avec soi-même, toute tendance à pactiser, toutes les techniques, toute évaluation moralisante comme toutes les échappatoires visant à ne plus avoir à en découdre avec soi-même n'ont qu'un seul sens : entraver et fausser le sens de ce qui vous est destiné dans l'existence. Et cette falsification tient au fait que, quel que puisse être l'abondance des succédanés de "croyances", nous n'avons plus aucune *foi en l'existence elle-même*, et nous ne nous y entendons plus à garder une telle foi. (...) *Seule une telle foi, laquelle est foi en l'autre – et qui est amour –*, elle seule est à même de vraiment prendre au sérieux un "toi". Et Heidegger poursuit en notant que la foi en l'autre est foi «en tout ce qui va être [son] histoire. (...) C'est seulement alors que l'amour est aussi fort par rapport à l'avenir (...), alors que *la possibilité de l'autre* s'y trouve également saisie. (...) L'amour capable d'éprouver par avance la joie de l'avenir, cet amour-là a déjà pris racine».<sup>809</sup>

Cette compréhension de l'amour en tant que foi – confiance – en l'existence, laquelle est foi en l'autre ouvrant à la rencontre d'un «toi», laissant celui-ci être en sa possibilité, c'est-à-dire «à tout ce qui va être son histoire», ainsi que l'interprétation de la possibilité de sa «falsification» est donc très précisément ce qui est pensé dans *Être et Temps* (que le penseur est alors en train de rédiger), non thématiquement sous le nom d'«amour», mais comme «sollicitude» («*Fürsorge*») en sa modalité positive et selon ses deux «possibilités extrêmes».<sup>810</sup> La foi en l'autre en laquelle un «toi» est vraiment pris au sérieux, est décrite au §26 comme «sollicitude devançante-libérante»

---

809H.ARENDT-M.HEIDEGGER, *Lettres et autres documents 1925-1975*, op.cit., p.40.

Sur la relation Hannah Arendt-Heidegger, voir en particulier le livre d'Antonia Grunenberg, *Hannah Arendt et Martin Heidegger: Histoire d'un amour*, traduction de C.Cohen Skalli, Paris, Payot & Rivages, 2009.

810SZ, p. 122[163]/105.

(« *vorspringend-befreiende Fürsorge* », «souci mutuel qui devance et libère», dans la traduction de F.Vezin), en tant qu'elle «*devance* l'autre en son pouvoir-être existentiel, non point pour lui ôter le "souci", mais au contraire et proprement pour le lui restituer. Cette sollicitude, qui concerne essentiellement le souci propre, c'est-à-dire l'existence de l'autre, et non pas *quelque chose* dont il se préoccupe, aide l'autre à se rendre transparent *dans* son souci et à devenir *libre pour lui*». <sup>811</sup> Mais comme l'indique la lettre à Hannah Arendt, c'est la foi en l'existence elle-même qui «*seule (...)* est foi en l'autre», et «à même de vraiment prendre au sérieux un "toi"» ; au §60, Heidegger écrit en effet : «en tant qu'être-Soi-même propre, la résolution ne coupe pas le *Dasein* de son monde, elle ne le réduit pas à un Moi flottant en l'air. Comment, du reste, le pourrait-elle quand, en tant qu'ouverture propre, elle n'est rien d'autre, mais *proprement*, que l'*être-au-monde*. Au contraire : la résolution transporte justement le Soi-même dans ce qui lui est à chaque fois son être préoccupé auprès de l'à-portée-de-la-main, et elle le rejette dans la sollicitude de son être-avec avec autrui. À partir du en-vue-de-quoi du pouvoir-être choisi par lui-même, le *Dasein* résolu se rend libre pour son monde. La résolution à soi-même place pour la première fois le *Dasein* dans la possibilité de laisser "être" les autres dans leur pouvoir-être le plus propre et d'ouvrir conjointement celui-ci dans la sollicitude qui devance et libère. Le *Dasein* résolu peut devenir "conscience" d'autrui. C'est de l'être Soi-même propre de la résolution que jaillit pour la première fois l'être-l'un-avec-l'autre propre – et non pas des ententes équivoques et jalouses ou des fraternisations verbeuses dans le On et dans ce que l'on veut entreprendre». <sup>812</sup> En ce sens, la traduction de « *Fürsorge* » par «souci mutuel» plutôt que par « sollicitude » rend ici plus fidèlement le phénomène mis en évidence par Heidegger, de la foi en l'existence *en tant que* foi en l'autre, c'est-à-dire de la solitude *en tant que* «rapport le plus liant» à autrui.

La «falsification» de la foi en l'existence en tant que foi en l'autre, touche à la seconde «possibilité extrême» de la sollicitude en ses deux modes positifs, l'être-l'un-avec-l'autre quotidien, précise Heidegger, se tenant «entre ces deux positions extrêmes de la sollicitude positive». <sup>813</sup> Cette seconde possibilité est nommée par le penseur «sollicitude substitutive-dominatrice» (« *einspringend-beherrschende Fürsorge* ») et consiste à «ôter pour ainsi dire le "souci" à l'autre, et, dans la préoccupation, se mettre à sa place, se *substituer* à lui. Cette sollicitude assume pour l'autre ce dont il y a à se préoccuper». <sup>814</sup> Expulsé de son souci, celui-ci peut alors recevoir l'objet de préoccupation comme quelque chose de prêt et disponible, ou en être complètement déchargé. Le

---

811Ibid.

812ID., p.298[395]/213.

813ID., p.122[164]/105.

814ID., p.122[163]/105.

risque d'une telle sollicitude est de voir l'autre, écrit Heidegger, «devenir dépendant et assujéti, cette domination demeurerait-elle même silencieuse au point de lui rester voilée». <sup>815</sup> C'est cette sollicitude «substitutive-dominatrice» qui détermine l'être-l'un-avec-l'autre dans la plus large mesure, en tant qu'elle concerne le plus souvent la préoccupation pour l'à-portée-de-la-main. En effet, comme le précise Heidegger, l'être-l'un-avec-l'autre se fonde «de prime abord, et même souvent exclusivement, dans ce qui fait l'objet d'une préoccupation commune dans cet être». <sup>816</sup> Or, comme les analyses de l'être-l'un-avec-l'autre dans le On l'ont déjà mis en évidence, et comme le rappelle l'évocation des «ententes réciproques et jalouses ou des fraternisations verbeuses dans le On et dans ce que l'on veut entreprendre», c'est dans des «limites extérieures» et sur le mode de «la distance et de la réserve», et même souvent «de la méfiance» que se tient un tel être-ensemble dans une préoccupation commune. Par conséquent, la seconde possibilité extrême de la sollicitude positive peut facilement, dans le On, là où chacun est l'autre et nul n'est lui-même, se transformer en un mode déficient de la sollicitude, sur le mode du «contre et du sans ... les uns les autres», ou du «passer indifféremment les uns à côté des autres», ces modes de la déficience et de l'indifférence caractérisant précisément l'être-l'un-avec-l'autre quotidien moyen ; <sup>817</sup> ces modes manifestant ainsi le caractère de « non-imposition » (« *Unauffälligkeit* ») et d'«évidence» (« *Selbstverständlichkeit* ») propre aussi bien «à l'être-le-Là-avec quotidien intramondain d'autrui, qu'à l'être-à-portée-de-la-main de l'outil dont on se préoccupe chaque jour». <sup>818</sup> À l'inverse de l'être-l'un-avec-l'autre déterminé par une préoccupation commune, c'est seulement – on l'a noté plusieurs fois – par le *Dasein* «à chaque fois saisi de manière propre», que peut être déterminé un «engagement commun pour la même chose» («gemeinsame Sicheinsetzen für dieselbe Sache»); et c'est seulement cette «solidarité propre» («*eigentliche Verbundenheit*») qui «rend possible la "pragmaticité" vraie (*die rechte Sachlichkeit*) qui libère l'autre, sa liberté, vers lui-même (die den anderen in seiner Freiheit für ihn selbst freigibt)». <sup>819</sup> Cette «solidarité propre» constituant donc ce qui est nommé au §74 «co-destin destinal» («*schicksalhafte Geschick*») du *Dasein* – le terme «co-destin» désignant le «provenir de la communauté, du peuple» – en tant que «provenir plein, propre du *Dasein*» («*volle, eigentliche Geschehen*»). <sup>820</sup>

Dans le premier cours professé après sa démission du rectorat, *La logique en tant que question en quête de la pleine essence du langage*, Heidegger redéploie l'ensemble de la pensée de

---

815Ibid.

816Ibid.

817ID., p.121[162]/104.

818Ibid. Nous soulignons.

819ID., p.122[163]/105. Nous soulignons, à l'exception du « propre » de « solidarité propre ».

820ID., p.384[508]/265. Nous soulignons.

*Être et Temps* relative au rapport à autrui, en évoquant en particulier thématiquement, comme le développe H.France-Lanord dans *S'ouvrir en l'amitié*, sous le terme d'«amitié» la compréhension du souci mutuel qui devance et libère. « L'amitié (*Freundschaft*), écrit-il en effet, ne prend son essor qu'à partir de la plus haute possibilité pour chacun qu'est cette constance à être intimement soi (*Selbstständigkeit*), ce qui, à vrai dire, est tout à fait autre que la quête d'un *je*». <sup>821</sup> Il poursuit en notant : «malgré ce qui sépare chacun des individus eu égard à leur décision d'être soi, ici, dans l'amitié, est porté à sa plénitude l'unisson abrité en retrait d'une harmonie (*ein verborgener Einklang*), à l'aître duquel l'être-abrité en retrait est essentiel. Cet unisson, quant au fond, est toujours ce en quoi se rassemble le fait d'être proprement chez soi à demeure : secret» («*Dieser Einklang ist im Grunde immer ein Geheimnis*»). <sup>822</sup> «*Einklang*», écrit H.France-Lanord, signifie littéralement l'«unisson», celui-ci produisant une harmonie, sonnante de façon une ; mais précisément, «cette unité n'est pas une fusion, ni une confusion ; c'est plutôt l'unité d'un accord». <sup>823</sup> La parole en tant que voix de l'ami «enjoint» – «*verfügt*» – l'homme à l'être, une telle injonction – *Fügung* – étant ce qui «porte et lie», comme le note Heidegger dans la *Lettre* à Jean Beaufret ; «*Fügung*», qui signifie plus littéralement la «jointure», sens du mot grec «*ἀρμός*», dont dérive «harmonie», est le terme, comme on l'a indiqué, par lequel Heidegger, dans le texte *Le mot*, désigne le «rythme» («*ῥυθμός*») en tant que «ce qui ajointe, et dispose la mise en chemin de la danse et du chant», en les laissant reposer en soi. La parole, «mélodie de l'*Ereignis*», est ce «milieu pour ce qui est deux», en tant que «tendresse intense de l'intimité» dont n'est jamais absente la dimension «agonistique» – l'harmonie, précisait F.Midal en se référant à J.Lohmann, garde en effet toujours la tension au sein de l'accord même. Autrement dit, parce qu'elle est accordée au ton de la pudeur, la parole préserve, au cœur même de la proximité, le lointain. C'est pourquoi, Heidegger peut dire de l'unisson de l'harmonie liant les deux amis, qu'il est «abrité en retrait», en précisant qu'à son être, l'être-abrité en retrait est «essentiel» ; et en ce sens il repose dans le «secret». De la musique en tant qu'harmonie, c'est-à-dire en tant que «tout entier», S.Celidibache, – dont H.France-Lanord analyse les textes dans *Paul Celan, Martin Heidegger* –, peut précisément dire que, pas plus qu'«elle ne dure», parce qu'«elle n'a rien à faire avec le temps de l'horloge», elle «n'apparaît, car elle n'est pas quelque chose». <sup>824</sup>

Parce que la parole n'est plus pensée par Heidegger comme une «ex-pression», au sens d'un mouvement allant d'un intérieur vers un extérieur, mais comme l'ouverture même – c'est-à-dire le

821LFWS, p.59. Traduction de H.FRANCE-LANORD, in *S'ouvrir en l'amitié*, op.cit., p.118.

822LFWS, p.59.Traduction in Ibid.

823ID., p.122.

824Celidibache. *Man will nichts – man läßt es entstehen*, Texte zum Film, hrsg. von Jan Schmidt-Garre, München, PARS, 1992, p.77. Cité in H.FRANCE-LANORD, *Paul Celan, Martin Heidegger*, op.cit., p.174.

*διά* de la *διαφορά* de l'être et de l'étant – au sein de laquelle existe l'être humain, «la relation, l'être-ensemble, la sollicitude et l'amour [ne sont plus compris], comme l'écrit F.Midal, à partir de la rencontre de deux sujets, d'une rencontre interpersonnelle ou intersubjective – mais [comme] l'espace ouvert de la rencontre dont la garde est l'exigence éthique la plus résolue» ;<sup>825</sup> cet «espace ouvert», l'ouverture – ou «l'ouvertude» –, étant précisément «en retrait», parce qu'il n'est rien d'étant. Il est donc «cette présence irréductible du Tiers», évoquée par J.-P.Lebrun dans sa référence au Nom-du-Père lacanien, impliquant «qu'on ne peut pas mettre la main sur l'altérité». En ce sens, H.France-Lanord peut écrire que «pour que l'ouvertude soit la dimension propre où deux êtres humains sont harmonieusement ensemble, il faut que cette ouvertude reste, pour ces deux amis, l'autre par excellence».<sup>826</sup> La suppression du retrait supprimant en même temps toute possibilité d'ouverture, vouloir «mettre la main» sur cette irréductible altérité signifie donc «annihiler – au sens strict : ex-terminer – l'être humain. C'est le crime contre la finitude de l'homme. La tentation totalitaire à l'état pur n'est rien d'autre que ceci : la négation de "je" est un autre».<sup>827</sup>

La «foi en l'existence», dont parle Heidegger dans la lettre à Hannah Arendt du 22 juin 1925, nomme ainsi la confiance dans le Rien qu'est le «ek-» de l'ek-sistence ; en ce sens elle est «foi en l'autre – et amour →», elle seule étant à même de «vraiment prendre au sérieux un "toi" » ; ce «prendre au sérieux» signifiant précisément garder ce «toi» dans sa possibilité, c'est-à-dire dans sa liberté. Dans la réciprocité du souci mutuel, chacun offre ainsi à l'autre ce qu'il ne possède pas, parce que ce qui est offert n'est rien d'étant. L'amitié, écrit Heidegger dans son cours sur Héraclite, «est la dispensation de la bienfaisante faveur, qui offre quelque chose qui en son fond ne lui appartient pas, et qui a pourtant pour devoir de faire don de l'octroi qui prend garde afin que l'âtre de l'autre puisse demeurer dans ce qui lui est propre».<sup>828</sup> Dans l'octroi qui est fait à l'autre d'entrer dans le rien qu'est l'ouverture, celui-ci reçoit, écrit H.France-Lanord, «la possibilité d'être pleinement soi, d'être à demeure en son secret, de séjourner dans ce qui lui est propre, d'habiter son *Dasein*».<sup>829</sup> «*Ge-heim-nis*» : «ce en quoi se rassemble le fait d'être proprement chez soi à demeure : secret», traduit l'auteur de *Paul Celan, Martin Heidegger*, en mettant en évidence que là où se rassemble effectivement ce en quoi chacun se sent pleinement soi-même est secret, et qu'il nécessite, pour être approprié, du détour par l'étranger ; ce détour «pour "s'être soi-même" ou "être à soi" [correspondant] à la structure même de la finitude humaine».<sup>830</sup> La vie est «polyphonique, note

825F.MIDAL, *Conférences de Tokyo. Martin Heidegger et la pensée bouddhique*, op.cit., p.139.

826H.FRANCE-LANORD, *S'ouvrir en l'amitié*, op.cit., p.123.

827Ibid.

828Hk, p.128-129. Traduction in ID., p.125.

829ID., p.125.

830ID., p.56.

ainsi J.Tolentino Mendonça, elle est un horizon de multiples déplacements, beaucoup d'entre eux inachevés et imparfaits, elle est un trafic de rencontres et de retrouvailles, de blessures et de reconstructions. Les amitiés les plus fortes sont celles qui acceptent la fragilité de leurs chemins, l'humilité de leurs coutures». <sup>831</sup> Cette compréhension du souci mutuel comme «amour» croise aussi en une certaine mesure la perspective qui est celle de Lacan quand il écrit que «l'amour, c'est donner ce qu'on n'a pas à quelqu'un qui n'en veut pas», J-D.Causse précisant qu'«entre ce que le sujet "veut" et ce qu'il "désire", il n'y a pas simple adéquation. Entendre le désir de l'autre ne consiste donc pas à répondre à ce qu'il veut, mais – et c'est tout le paradoxe – à ce qu'il ne veut pas et que pourtant il appelle». <sup>832</sup> Elle croise également ce que Lévinas évoque, en conclusion d'un texte sur Rosenzweig recueilli dans *À l'heure des nations*, comme la «séparation liante que l'on appelle, d'un mot usé, l'amour». <sup>833</sup>

### 3. L'amour comme lien déliant : l'Indemne – et la Fureur

Si la compréhension qu'a Heidegger de l'amour peut être décrite avec les termes mêmes de Lévinas comme «séparation liante», c'est parce que la «constitution ekstatique-temporelle de la compréhension de l'être», c'est-à-dire ce que désigne le terme même d'«amour» dans la description des *Séminaires de Zollikon*, est en elle-même séparation liante, ou lien déliant. En tant qu'ouverte dans la résolution devançante, la décision d'être soi est «foi en l'autre» – foi dans le fait que ce que je suis en propre, je ne le possède pas ; en ce sens, comme l'écrit F.Midal, l'amour «n'est pas ce qui vient se surajouter à mon être, dans la relation avec un autre, mais la dimension première», c'est-à-dire «la dimension même d'accomplissement de l'existence humaine», ou encore, en d'autres termes, «le nom même de la liberté». <sup>834</sup> Liberté de soi et d'autrui dans l'espace ouvert de la rencontre, dans le Là de l'être en tant qu'altérité irréductible. La parole en tant que ce Là est le lieu de la faveur et de l'hospitalité ; elle ne peut donc être «voix de l'ami» qu'en tant qu'elle a toujours à chaque fois à faire l'épreuve de cette altérité, c'est-à-dire à préserver, dans la proximité qu'elle constitue, le lointain. La parole est donc elle-même «amour» – désigné par conséquent également du terme d'«amitié» –, H.France-Lanord notant à cet égard qu'il n'y a pas, chez Heidegger, de différence radicale dans l'emploi de ces termes, chacun d'eux désignant «le partage d'une ouverture

831J.TOLENTINO MENDONÇA, *Nenhum caminho será longo. Para uma teologia da amizade*, Prior Velho, Paulinas (coll.Poéticas do viver crente), 2012 (2e éd.), p.205.

832 Cfr J.LACAN, *Problèmes cruciaux de la psychanalyse (SXII, 1964-1965)*, leçon du 17 mars 1965. Cité in J.D.CAUSSE, *Figures de la filiation*, op.cit., p.112.

833Cité in S.ZAGDANSKI, *L'Impureté de Dieu. La lettre et le péché dans la pensée juive*, Paris, éditions du Félin (coll.Philosophie), 1991, p.181.

834F.MIDAL, *Et si de l'amour, on ne savait rien ?*, Paris, Albin Michel, 2010, p.112, 11 et 157.

commune»;<sup>835</sup> en tant que «constitution ekstatique-temporelle de la compréhension de l'être», l'amour est le «rapport lui-même» : ce qui «tient, main-tient, entre-tient» l'être de l'être humain dans l'Ouvert de l'être ; «lien déliant qui relie cependant qu'il approprie», il est, pensé en toute rigueur, «ce qui sauve».

Compris comme «séparation liante» et en tant qu'il désigne la parole elle-même, le terme d'«amour» signifie par ailleurs, comme on l'a déjà noté, le premier symbole qu'est l'union sexuelle dans la différence des sexes, ce noyau logique, pour reprendre les termes de P.Legendre, «irradiant l'ensemble des systèmes d'opposition symbolique». Le mot «sexe», comme l'indique J.-D.Causse, a pour probable racine le latin «*secare*», signifiant couper ou séparer, «*secare*», «*secatum*», désignant la marque faite par une entaille : le sexe est donc, remarque-t-il, «expression d'une coupure ou d'une division».<sup>836</sup> Marque, entaille, coupure, division : on se rappelle que pour désigner l'unité de la parole, Heidegger entend le terme «*Aufriss*», parlant à partir du «déchirement», le mot «*Riss*» lui-même disant, précise F.Fédier, «à la fois la *déchirure* et le mouvement de taille, d'entaille, l'arrachement par lequel la déchirure apparaît en se dessinant».<sup>837</sup> Ce que signifie la différence des sexes, en quoi la sexualité humaine est essentiellement différente de la sexualité animale, – comme Lévi-Strauss a pu le mettre en évidence en faisant précisément apparaître, dans la détermination de l'humanité de l'homme, le lien entre sexualité et institution –, est «l'incomplétude de l'être» ;<sup>838</sup> incomplétude ouvrant le désir comme désir de l'Autre, et faisant du désir sexuel «un langage»,<sup>839</sup> ou, comme le note Sollers, de l'érotisme «un désir profond de langage».<sup>840</sup>

Ce qui se trouve ainsi «coupé en deux, scindé, déchiré sans aucune réconciliation possible [par la division des sexes], n'est rien d'autre, note J.D.Causse, que *le registre du sens*. Le sexe décomplete le sens. Il est l'inadéquation du mot et de la chose. Il signifie qu'aucun signifiant ne peut jamais nommer l'être qu'il s'efforce de désigner».<sup>841</sup> Le «Nom-du-Père», qui à l'instar du «signifiant flottant» chez Lévi-Strauss, est le signifiant de la négativité en tant qu'écart déséquilibrant toute existence par rapport à elle-même, mais la déséquilibrant tout en la rendant apte à supporter et à entretenir cet écart *comme désir*, est ainsi chez Lacan le nom d'une *faille*. Cette faille désignant, chez Heidegger, le caractère «interdit» du secret de la relation entre le mot et la

---

835 H.FRANCE-LANORD, *S'ouvrir en l'amitié*, op.cit., p.118.

836 J.D.CAUSSE, *Figures de la filiation*, op.cit., p.101.

837 F.FÉDIER, Notes du traducteur, in *Acheminement vers la parole*, op.cit., p.180.

838 J.D.CAUSSE, *Figures de la filiation*, op.cit., p.101.

839 Ibid.

840 P.SOLLERS, *De la conversation criminelle. Entretien avec F.Gouzon*, in *L'Infini*, n°111, Paris, Gallimard, Été 2010, p.25. Republié in *Fugues*, op.cit., p.668-681.

841 J.D.CAUSSE, *Figures de la filiation*, op.cit., p.102.

chose, et l' « erroire » ou le « péril », par conséquent, comme trait d'essence de la vérité (sur ce point, cfr Chapitre 9, §31, 1.). Son revers apparaissant ainsi comme la « précipitation » en tant que « prétention rassurée de tout posséder ou atteindre », ressortissant à la fuite du *Dasein* devant lui-même, c'est-à-dire au recouvrement de l'«ek-» de l'ek-sistence, de l'abritement en retrait. Ce revers étant pensé, chez Lacan, à la suite de Freud, comme « pulsion de mort » en tant que rapport – impossible – à la Chose. Ce revers, qui apparaît comme le lieu du terrifiant, du mal et de la souffrance, ressortissant dans les deux cas à une prétention d'assurer, de mettre en sûreté, de transformer en certitude, ce qui ne peut jamais l'être : le rien du « rapport lui-même », de la parole en tant que lien à l'Autre.

«Le penseur dit l'être. Le poète nomme le sacré». La parole comme *Dichtung* ne dit pas en *un* mode insigne, mais en *deux*, ces deux modes étant maintenus à distance l'un de l'autre par une «tendre mais claire différence» ; l'un et l'autre reposent néanmoins dans le même secret de la relation du mot et de la chose, dans la Dite (*Sage*), c'est-à-dire dans l'*Ereignis*. «La vraie proximité, celle qui rend proche, écrit Heidegger, est elle-même l'*Ereignis* depuis lequel poésie et pensée sont renvoyées à ce qui est propre dans leur manière, à chacune, d'être»<sup>842</sup>. L'unité de ces deux modes du dire est le «rapport même d'entre-tien» («*das Verhältnis selber*»), en tant que Rien d'étant. Penser l'unissant de la Dif-férence de l'être et de l'étant est donc penser l'appropriement lui-même en tant que l'entre-appartenance de l'être humain et de l'être, entre-appartenance qui est celle de l'ouvert sans retrait et de l'abritement en retrait. Cette entre-appartenance est, dans les termes de la *Lettre sur l'humanisme*, «le Litigieux» («*das Strittige*»), le «lieu du combat», dans la traduction de R.Munier, en lequel «s'abrite la provenance d'aître du néantir» («*die Wesenherkunft des Nichtens*»).<sup>843</sup> Heidegger précise ainsi que, en même temps que l'Indemne (*das Heile*), apparaît dans l'allégie de l'être, le Mal (*das Böse*), dont l'essence «ne consiste point dans la simple mauvaiseté de l'agir humain, mais repose dans ce qu'a de maléfique (ou : de malfaisant) la Fureur (*im Böartigen des Grimmes*)».<sup>844</sup> Fureur que le penseur comprend dans *La dévastation et l'attente*, comme «fureur concentrée du soulèvement» («*Ingrimm des Aufruhrs*»), le «soulèvement» nommant l'enfermement, – ressortissant à «ce qui terrifie» au sens du recouvrement complet de l'abritement en retrait –, de l'être humain en lui-même, c'est-à-dire sa «précipitation de lui-même en lui-même, dans l'absence de sol».<sup>845</sup> Penser l'unissant de la Dif-férence de l'être et de l'étant signifie donc penser le néantir «comme ce qui a en lui le : ne ... pas», celui-ci «ne provenant aucunement du dire-non de la

842WS, p.185/181.

843BH, p.359/121. Nous suivons ici la traduction de ce passage proposée par G.Guest in G.GUEST, *La courbure du mal*, op.cit., p.250-251.

844Ibid. Traduction in ID., p.250.

845Cfr AbG, p.208/21.

négation. Tout "non", note alors Heidegger, qui ne se confond pas avec une manifestation du pouvoir qu'a la subjectivité de se poser elle-même, mais reste un laisser-être de l'ek-sistence, répond à la revendication du néantir qui s'est éclairci (*antwortet auf den Anspruch des gelichteten Nichtens*)<sup>846</sup>. Comprendre l'unité de la parole en tant que l'appropriement, en lequel s'abrite le néantir, empêche donc de penser l'unité catégorialement comme «totalité» – « l'Indemne » traduisant ici, substantivé, l'adjectif «*heil*», «sauf», désignant on l'a vu un «tout entier». Parce que la parole, c'est-à-dire l'« amour », porte en elle-même cette « inéliminable part mal dite » et « maudite », sa capacité ajointante est en elle-même « la plus délicate, mais aussi la plus fragile » (« *zarteste, aber auch anfälligste* »), selon les termes du *Principe d'identité*. En ce sens, comme l'écrit Heidegger dans *Hölderlin et l'essence de la poésie*, le langage, – dans l'articulation de la propriété et de l'impropriété, de l'ajointement et du désajointement jouant à même le *Da* de *Da-sein* –, « cache nécessairement en lui-même et pour lui-même un danger permanent » (« [*die Sprache*] *birgt in sich selbst für sich selbst notwendig eine fortwährende Gefahr* »)<sup>847</sup>. L'apparaître de cet espace de jeu entre ouvert sans retrait et abriement en retrait se manifestant comme « espace libre du temps », c'est en tant qu'il est pris en garde par la pensée et la poésie en leur dialogue que pourra se déployer le passage des générations comme « tradition ». Cet apparaître étant celui du hiatus entre institué et instituant, ou entre com-posé et com-position.

## §25. La différenciation nécessaire au déploiement des générations

### 1. Loi interdictive et négativité

Comme M.Casanova le développe dans *De la pulsion de mort à la finitude des mortels*, l'articulation entre « impropriété » et « propriété » jouant à même le *Da* de *Dasein* est pensée chez Freud, dans sa dernière topique, comme rapport entre « pulsion de mort » et « pulsion de vie » ou « pulsion sexuelle ». Et l'auteur de *Rien en chemin* montre précisément que la compréhension du Soi en tant que On peut être interprétée à partir de la description freudienne de la pulsion de mort en tant que pulsion d'auto-conservation. Celle-ci décrit en effet une tendance du psychisme pour lutter contre toutes les possibilités de voir la mort survenir par une voie qui ne soit pas la voie endogène –

---

846BH, p.359/121.

847HWD, p.36/46.

déterminant pour tout vivant un retour à l'état, inorganique, ayant précédé son émergence en tant qu'organisme –, c'est-à-dire «pour empêcher que la mort ne s'instaure de l'extérieur».<sup>848</sup> Cette description peut ainsi éclairer le mode d'être impropre du *Dasein* en tant qu'en celui-ci, écrit M.Casanova, en fuyant la confrontation avec «sa nullité structurelle et l'historicité de son monde», il tend à «s'approcher au maximum du mode d'être inorganique», et à chercher «une cristallisation de son existence».<sup>849</sup> Cristallisation qui est la fuite même dans le On, c'est-à-dire dans des interprétations déjà sédimentées de l'étant en son entier, auxquelles le *Dasein* se remet, et auxquelles il se soumet. Si la «pulsion sexuelle» est pensée quant à elle par Freud comme «pulsion qui aspire et impose une nouvelle fois la rénovation de la vie»<sup>850</sup>, sa description peut quant à elle éclairer l'ouverture de l'être-au-monde dans la résolution devançante, en tant que «rénovation du monde même comme horizon de manifestation de l'étant en son entier» – M.Casanova précisant que tout comme chez Freud «pulsion de mort» et «pulsion sexuelle» cohabitent au sein d'une même économie psychique, l'existence est comprise par Heidegger comme espace de jeu, «tension continue» entre propriété et impropriété.<sup>851</sup> L'auteur de *l'Instant extraordinaire* conclut son étude en notant que si ce rapprochement entre pensées freudienne et heideggérienne apparaît possible, le concept même de *Dasein* rend au sens strict irrecevable le concept freudien de «pulsion» au sens d'une «traduction psychique de stimuli organiques», la reprise rigoureuse des thèmes de la psychanalyse freudienne à partir de l'analytique existentielle exigeant par conséquent une élaboration beaucoup plus développée.<sup>852</sup> Et c'est précisément à une élaboration de ce type qu'a procédé Lacan, son «retour à Freud» étant passé non seulement par Lévi-Strauss, mais également par la compréhension de la négativité sise au cœur d'*Être et Temps*.

Comme l'écrit A.Juranville, le débordement de la structure «ternaire» oedipienne au profit d'une articulation «quaternaire» de la structuration du désir, est «le cœur de la pensée de Lacan», le quart élément étant précisément «la mort», c'est-à-dire le rapport à la finitude en tant qu'être-vers-la-mort ;<sup>853</sup> la «réalisation subjective de l'être-pour-la-mort» apparaissant dans le *Rapport de Rome* comme la description même du sujet de l'inconscient. Au cœur de la critique de Lacan à Freud se trouve ainsi la compréhension de la notion même d'interdit, telle qu'elle s'articule essentiellement à

848M.CASANOVA, *Da pulsão de morte à finitude dos mortais*, in *A Morte e a Origem*, op.cit., p.265-273.

849ID., p.271 et 274.

850S.FREUD, *Studienausgabe*, S.Fischer, 1989, vol.3, p.255. Cité et traduit in ID., p.274.

851Ibid.

852Sur la critique heideggérienne de la pensée freudienne, voir en particulier F.NICOLAS, *S.Freud*, in *Le Dictionnaire Martin Heidegger*, op.cit., p.507-509.

Sur cette critique dans la perspective de la *Daseinsanalyse*, voir en particulier P.CABESTAN, F.DASTUR, *Daseinsanalyse*, Paris, Vrin (coll.Bibliothèques des philosophies), 2011, ainsi que LAURIOL, *Daseinsanalyse*, in *Le dictionnaire Martin Heidegger*, op.cit., p.305-311.

853A.JURANVILLE, *Lacan et la philosophie*, op.cit., p.160 et 163.

l'interdit premier, qui est celui de l'inceste. Pour Lacan, en effet, la loi interdictive dont le père est le garant dans la structuration du complexe d'Oedipe relève seulement, pour reprendre les termes de la *Lettre sur l'humanisme*, du «non» en tant que «manifestation du pouvoir qu'a la subjectivité de se poser elle-même», et voilant, en tant que tel, le «ne...pas» propre au néantir de l'Être. En d'autres termes, comme le développe A.Juranville, l'Oedipe en sa formulation freudienne est «refoulant avant d'être refoulé», refoulant de la castration symbolique elle-même, c'est-à-dire du «terrible de l'absence de la Chose». <sup>854</sup>

En tant que «manifestation du pouvoir de la subjectivité», l'interdit procède essentiellement de celui qui l'énonce, ses deux moments principaux ressortissant, d'une part, à la force dont dispose l'interdicteur et par conséquent à la menace qu'il incarne, et d'autre part, au contenu positif de la demande exigée à celui à qui il s'adresse. Par conséquent, le désir interdit – celui de la mère, dans la triangulation oedipienne – procède de l'opposition effective avec l'interdicteur, et en tant qu'il ne peut qu'en rester au fantasme, fait donc, écrit A.Juranville, «le sujet toujours coupable» ; <sup>855</sup> ce désir interdit est par conséquent «le symptôme», en vertu duquel s'aimer signifie «se haïr, comme aimer et haïr l'autre». <sup>856</sup> Le versant «pervers» apparaissant comme le revers du versant «névrotique» de la loi interdictive, où celle-ci est alors interprétée comme injonction radicale à jouir. En ce sens, l'interdit tel qu'il est compris par Freud ne désigne pas la Chose – la jouissance absolue du corps maternel – comme «impossible», mais laisse accroire «qu'il suffirait de la mort du père» pour qu'elle devienne réalisable. <sup>857</sup> Par conséquent, le conflit avec le père – imaginaire – dissimule la castration symbolique, qui n'implique elle «aucune violence, ni potentielle, ni effective», <sup>858</sup> mais qui est en revanche toujours le plus difficile à porter, ce en quoi il est toujours le plus difficile de *se tenir*. Le père réel lacanien n'est ainsi pas l'interdicteur se réservant pour lui seul l'objet interdit, mais celui qui ouvre au désir en tant que désir de l'Autre, et qui ne peut le faire qu'en tant qu'il est lui-même «vers-la-mort» ; «ce qui compte, écrit A.Juranville, ce n'est pas l'aspect de rivalité, qui renvoie à l'imaginaire, mais le caractère effectif du désir du père. Désirant, il se pose comme castré. Et c'est la castration du père qui est castratrice pour l'enfant». <sup>859</sup>

La «pulsion de mort» ne peut plus alors être décrite dans le cadre d'une interprétation de l'humanité de l'homme cherchant encore ses fondements dans la biologie, mais désigne chez Lacan

---

854ID., p.199-200.

855ID., p.204.

856ID., p.205.

857ID., p.207.

858ID., p.200. Nous soulignons.

859ID., p.206.

«le mode essentiel selon lequel est présente en l'homme la négativité impliquée par le signifiant» ;<sup>860</sup> elle désigne donc le rapport *impossible*, et non interdit, à la Chose – comprise comme « continuum bio-psychique » mère-enfant, dans les termes de Julia Kristeva. L'épreuve de la castration est par conséquent inséparablement rencontre avec celle-ci, c'est-à-dire avec le terrible de son absence, et de la même manière que pulsion de mort et pulsion sexuelle, impropiété et propriété cohabitent chez Heidegger, le désir n'existe chez Lacan qu'en rapport avec la pulsion de mort. Ce rapport au terrible de l'absence de la Chose, G.Le Gaufeuy l'a fait apparaître – sans que cela soit expressément développé par Lacan – comme ce que Freud a nommé «*eine geheim Motiv*», un «motif» ou un «thème» «secret», faisant approcher, note le psychanalyste, «de la pierre philosophale», en ce que nous est désignée par là une négativité, quelque chose dont la caractéristique fondamentale est de *ne pas* apparaître, de rester en deça du monde phénoménal qu'elle n'en continue pas moins d'organiser localement».<sup>861</sup> «*Geheim*, poursuit-il : le caché, le secret, le dérobé, l'occulte, l'inconnu, le clandestin, l'intime, le privé : autant d'adjectifs qui visent à cerner le trou dans la représentation», c'est-à-dire le «trou du symbolique» signifié par le «Nom-du-Père».<sup>862</sup> En ce que la pulsion de mort désigne «la négativité impliquée par le signifiant», ce n'est qu'en rapport avec cette dimension «secrète» que peut avoir lieu l'assomption d'une «parole pleine», celle-ci impliquant donc une essentielle modification du rapport au temps chez le sujet de l'énonciation. Parce que le cœur de la parole pleine est le lieu d'une perte, le sujet du désir peut être décrit par Lacan comme «représenté par un signifiant pour un autre signifiant» : non plus «sujet supposé savoir» en tant qu'il supporte le lien du signe à son référent, mais «un sujet qui fait *lien* entre les signifiants "*comme tels*", de sorte que d'un signifiant à un autre il y ait du *rapport*, un rapport non médié par le monde référentiel, ses "objets" et ses "choses" ». <sup>863</sup>

L'assomption du «motif secret» scellant le passage de la pulsion – non reconnue comme telle – au désir, «concerne, écrit A.Juranville, en son principe le temps : il s'agit dans l'un et l'autre cas de modes différents de la temporalité».<sup>864</sup> Si l'inconscient en tant que «chapitre censuré» est «ce chapitre de mon histoire qui est marqué par un blanc ou occupé par un mensonge»,<sup>865</sup> induisant un

860ID., p.228.

861G.LE GAUFEUY, *L'incomplétude du symbolique*, op.cit., p.168-169.

862ID., p.169.

863ID., p.165. Nous soulignons «lien» et «rapport».

864A.JURANVILLE, *Lacan et la philosophie*, op.cit., p.171.

L'auteur précise à cet égard que «ni Freud, qui a introduit la notion de pulsion, ni même Lacan, n'ont fait de cette distinction [entre pulsion et désir en tant que modes différents de la temporalité] quelque chose d'essentiel. Et pourtant, poursuit-il, c'est elle qui permet de donner le fondement d'où découlent les divers caractères que Freud attribue à la pulsion, c'est elle aussi qui se déduit de la conception de l'inconscient et du signifiant» (Ibid.). Ce recentrage de la question du désir autour de l'axe de la temporalité apparaît ainsi comme caractérisant précisément l'élaboration de la question de la loi par P.Legendre.

865J.LACAN, *Fonction et champ de la parole et du langage*, op.cit., p.257.

mode essentiellement répétitif et circulaire de la temporalité, l'ouverture au désir, c'est-à-dire à la castration est toujours redécouverte, – «répétition» également, mais au sens de la « *Wiederholung* » dans *Être et Temps* – de la vérité censurée, c'est-à-dire «oubliée», mais précisément jamais «passée». L'interdit de l'inceste, en tant qu'il rend possible l'ouverture du désir, apparaissant donc comme la condition structurale de possibilité de l'ouverture du temps, en laquelle peuvent s'articuler la différence des sexes et des générations. Il rend donc possible ce que P.-C.Racamier nomme «la pensée» – elle-même «récit» – «des origines», en laquelle s'inscrit la «bigénérie», à savoir «la propriété de provenir de deux parents de sexes différents et de relever de deux générations distinctes» ;<sup>866</sup> propriété signifiant donc la *division*, en tant que «ce qui fait loi pour le sujet parlant». Si la non-différenciation des sexes et des générations commence là où le fil des origines est «sectionné»,<sup>867</sup> ce fil, qui est récit, est toujours, précise P.-C.Racamier, «mélange de vérité et de légende», ce qui importe le plus étant que «ce fil ne soit pas un fil coupé».<sup>868</sup> Cette coupure procédant toujours, met-il en évidence, d'une «absence de deuil», qui est en tant que tel «déli d'une possibilité de perte».<sup>869</sup>

## 2. Récits des origines et rapport à l'imparlé

Comme l'écrit F.Vigouroux en évoquant l'*Antigone* de Sophocle, la nécessité de donner aux morts une sépulture relève de celle de les reconnaître « afin de *se séparer* d'eux ». <sup>870</sup> P.-C.Racamier indique qu'un non-deuil ne provient pas nécessairement d'un décès, mais de tout événement douloureux – comme une disparition, une incarcération ou un internement – qui aurait dû faire l'objet d'un travail de deuil ; dans le cas d'un décès, c'est parce que la mort apparaît – cet «apparaître» étant plus décisif que la vérité objective des faits – aux yeux des proches comme suspecte, c'est-à-dire ignominieuse ou criminelle, ou au contraire idéalisée, glorifiée et «pour ainsi dire divinisée», qu'un tel travail n'est pas accompli.<sup>871</sup> Ce ne sont plus alors des liens qui se transmettent entre les générations, mais des coupures, la mémoire qui se perpétue n'étant pas celle

---

866P.C.RACAMIER, *L'inceste et l'incestuel*, Paris, Dunod, (1995) 2010, p.22.

Cfr, du même auteur, *Le génie des origines*, Paris, Payot (coll.Bibliothèque scientifique), 1992.

867ID., p.101.

868ID., p.157.

869ID., p.105 et 111.

Sur ces thèmes, voir F.DASTUR, *La mort. Essai sur la finitude*, Paris, PUF (coll.Épiméthée), 2007, ainsi que L.TENGELYI, *Histoire d'une vie et sa région sauvage*, Grenoble, Millon (coll.Krisis), 2005.

870F.VIGOUROUX, *L'empire des mères*, Paris, Hachette Littératures (coll.Psychanalyse), 1998, p.127. Nous soulignons.

871P.C.RACAMIER, *L'inceste et l'incestuel*, op.cit., p.105.

du mort, mais «*celle du non-deuil de sa mort*». <sup>872</sup> Ce non-deuil devenant alors un «fétiche», c'est-à-dire un secret qui est à la fois «jamais ignoré et jamais reconnu», auquel le groupe familial va s'accrocher en tant qu'il devient «garant de vie», «preuve de survivance», la menace de sa disparition étant «menace de mort». <sup>873</sup> Les liens, en tant que «coupures» se font alors «ligatures» : «rêver, associer, fantasmer n'est plus possible, puisqu'il y faut des liens intrapsychiques ; se distinguer sans se déchirer n'est plus possible, puisqu'il y faudrait des liaisons interpersonnelles. Tout est contrainte et clôture, poursuit le psychanalyste ; l'autonomie se fait meurtrière. La vie psychique devient un champ clos, et cerné de dangers». <sup>874</sup>

Dans cette même perspective, l'ensemble de l'oeuvre de P.Legendre porte à la pensée ce phénomène qu'«il n'est de sujet humain qu'institué » ; <sup>875</sup> or «instituer, écrit l'anthropologue, c'est faire régner l'interdit, et l'interdit n'est rien d'autre qu'imposer la part de sacrifice qui revient à chacun pour rendre possible la différenciation nécessaire au déploiement des générations». <sup>876</sup> Parce qu'il traduit, «subjectivement et socialement, la structuration du temps, inscrivant la réalité comme devenir», l'interdit de l'inceste, à ce titre structural, peut être défini comme «fondateur de toute société», en débordant par conséquent «les interprétations sociologiques, économiques, écologiques, des montages de la parenté et de l'alliance». <sup>877</sup> Le rapport au temps étant le lieu même où se joue le questionnement humain relativement à l'identité et à l'appartenance, c'est non seulement toute famille mais toute société qui a à symboliser le rapport même à son identité en tant que «conquête sur l'opacité et l'indifférenciation». <sup>878</sup> Plus précisément, l'on peut dire ici que toute famille symbolisera sa relation à son identité par rapport à la manière dont la société en laquelle elle s'inscrit se sera instituée : par rapport, donc, à la Référence propre à cette société.

Ce «rapport même» à l'identité en tant qu'essentiellement agonistique, signifiant ainsi «la dialectisation des figures de soi et de l'autre, la métamorphose de l'entrelacement en reconnaissance des termes d'une division», dialectisation et métamorphose que P.Legendre pense donc grâce aux concepts, – empruntés à J.Bachofen –, de «*Muttertum*» (l'«empire de la Mère») et de «*Vattertum*» (l'«empire du Père»). <sup>879</sup> Dans la relation du sujet au *Muttertum* est inscrite une indifférenciation,

---

872Ibid.

873ID., p.108 et 111.

874ID., p.127.

875P.LEGENDRE, *Le crime du caporal Lortie. Traité sur le Père (Leçons VIII)*, Paris, Flammarion (coll.Champs), (1989) 2000, p.136.

876ID., p.137.

877ID., *De la Société comme Texte*, op.cit., p.208-209.

878ID., *Le crime du caporal Lortie*, op.cit., p.173.

879ID., *De la Société comme Texte*, op.cit., p.184.

c'est-à-dire une aliénation constitutive, la dialectisation de cette dernière étant rendue possible grâce au Tiers, c'est-à-dire «l'*intervalle* ou "ce qui se trouve entre", autrement dit l'irruption de la négativité, dont structurellement le *Vattertum* a pour charge de répondre».<sup>880</sup> Cet «intervalle» étant désigné chez Heidegger comme l'«entre» en tant que Dis- de la Dis-jonction, le rapport entre *Muttertum* et *Vattertum* peut donc être lu comme l'espace de jeu même entre ouvert sans retrait et abriement en retrait, c'est-à-dire comme le «Litigieux», «en lequel s'abrite la provenance d'être du néantir». La symbolisation de cet espace de jeu, que nomme l'adage «mère certaine, père incertain», est donc la symbolisation du vide de la séparation d'avec la mère, en lequel est surmonté l'angoisse de l'anéantissement, vide «auquel tout sujet *doit* faire face lorsqu'il s'extrait de l'opacité, c'est-à-dire sort de l'indifférencié».<sup>881</sup>

Afin que l'être humain «ne meure pas de rester collé à sa mère, à l'image de sa mère, ou ce qui revient au même, collé à lui-même, à l'image de lui-même, écrit P.Legendre dans *La fabrique de l'homme occidental*, les sociétés ont échafaudé les édifices de la Vérité, les monuments des textes écrits ou des paroles transmises qui séparent l'homme de lui-même, qui le blessent, qui le marquent au feu des mythes, des religions, de la poésie tragique».<sup>882</sup> Mythes, religions, poésie tragique, qui sont donc, pour chaque société autant de «récits des origines», propres à la langue en tant que «langue de tradition» ; l'être humain étant cet être «noué à une origine indécidable qui ne cesse d'avoir besoin de savoir d'où il vient, de savoir où il est, de se situer – de se nommer», comme l'écrivait F.Midal, la langue en tant que *Dichtung* est ce «rapport même» qui nous rappelle «cette origine qui nous tient, nous conduit au centre où nous demeurons et nous permet ainsi de devenir un être humain». Les rites funéraires en tant que rites de deuil apparaissant donc à chaque fois comme des moments décisifs dans la narration même de ces récits.

Si ce qu'inscrit fondamentalement l'interdit de l'inceste est «la réalité comme devenir», signifiant l'impossibilité d'un rapport de transparence à soi, les fantasmes propres à l'inceste apparaissent, note P.-C.Racamier, comme «*les figurations parmi les plus fortes qui soient, de l'éternel combat de l'homme contre la peur de la mort et de la castration*».<sup>883</sup> Indiquant pareillement «comment l'inceste répond au désir d'immortalité», F.Héritier a pu également décrire l'aspiration à la parthénogenèse (c'est-à-dire à l'auto-engendrement : à partir du grec, «parthénogenèse» signifie littéralement «genèse vierge»), en tant qu'expression la plus accomplie de «la notion d'identique, ce

880ID., p.186-187.

881ID., *Le crime du caporal Lortie*, op.cit., p.207.

882ID., *La fabrique de l'homme occidental*, Paris, Mille et Une Nuits, (1996) 2000, p.41.

883P.C.RACAMIER, *L'inceste et l'incestuel*, op.cit., p.51.

fameux désir de l'entre-soi», comme «l'impensable absolu». <sup>884</sup> Si M.Hénaff, en suivant Lévi-Strauss, met en évidence le don cérémoniel comme instituant le lien politique proprement humain, la clef de cette institution étant l'interdit de l'inceste lui-même, on peut noter, – ici à titre seulement indicatif, et en suivant F.Keck –, que le rapport au temps apparaît aussi, bien que discrètement, dans les *Structures élémentaires de la parenté* comme déterminant cet interdit fondateur. C'est en effet parce que l'instinct sexuel est chez l'homme «le seul dont la satisfaction puisse être différée», que l'échange des épouses en tant que «don par excellence» est le lien structural – bien notifié par Lévi-Strauss comme forme vide et négative – du passage de la nature à la culture, ou en d'autres termes du passage du lien social existant dans toute société animale à l'institution, qui est la marque de l'humanité. <sup>885</sup>

Parce que la Loi des lois est la négativité en tant que condition structurale de possibilité de la différenciation des sexes et des générations, l'auteur des *Leçons* peut décrire la fonction institutionnelle comme «fonction discriminante», adjectif dérivant du latin «*crimen*», lui-même provenant du grec «*κρίνω*»; «*κρίνω*», comme l'indique le dictionnaire Chantaine, signifie en premier lieu «séparer, trier, choisir», puis «discerner, distinguer, interpréter, juger», et de là «porter au jugement», synonyme d'«accuser». Le substantif «*κρίμα*» désignant ainsi la procédure de jugement et le forfait à juger. <sup>886</sup> Le *Vattertum* ayant structurellement à ouvrir, et à faire tenir en cette ouverture même, la négativité, la catégorie du «Père mythique» – identique à celle du «Père mort» – apparaît donc comme la notification du «principe fondateur», c'est-à-dire de la Loi des lois, en tant qu'elle est «*indisponible*» et qu'elle signifie, comme telle, «*la limite*». <sup>887</sup>

C'est ce «principe fondateur», en tant qu'il symbolise, c'est-à-dire «met en scène» le *vide* permettant la différenciation, que l'anthropologue nomme «principe de paternité», «principe de Raison», ou encore «Référence», celle-ci désignant donc «la construction culturelle d'une image fondatrice, grâce à laquelle toute société définit son propre mode de rationalité, c'est-à-dire son attitude devant la question humaine de la causalité». <sup>888</sup> Comme il l'écrit aussi dans *La fabrique de l'homme occidental* : «l'humanité porte ses pas, sachant l'Abîme. Elle civilise l'espace, pour

---

884F.HÉRITIER (sous la direction de), *De l'inceste*, Paris, Odile Jacob (coll.Bibliothèque), (1994) 2010, p.18-19. L'anthropologue précise ainsi que si la procréation médicalement assistée fait «toujours intervenir l'autre, le donneur de semence ou la donneuse d'ovocyte», le clonage relève lui «de l'identique pur, du rêve parthénogénétique devenu réalité» (ID., p.19).

885C.LÉVI-STRAUSS, *Les structures élémentaires de la parenté*, op.cit., p.73. Cité in F.KECK, *Claude Lévi-Strauss, une introduction*, op.cit., p.83.

886P.LEGENDRE, *Le crime du caporal Lortie*, op.cit., p.77.

887ID., p.209.

888ID., p.57.

l'habiter. Elle célèbre le vide, peuplé de ses paroles ; et là où elle parle, elle réside». <sup>889</sup> En tant que fonction «discriminante» signifiant la limite, la Référence signifie indissociablement, avec l'interdit de l'inceste, l'interdit du meurtre, celui-ci apparaissant comme la première limite à imposer. Elle met donc l'«absolu» au sens de la «toute-puissance» à distance, le meurtre accompli étant en effet «l'expression la plus pure de la toute-puissance, du rapport à l'absolu». <sup>890</sup>

Mettant en scène la négativité originaire, c'est-à-dire le «Nom-du-Père» symbolique, pensé d'une façon proche par Heidegger comme «secret de la relation entre le mot et la chose», la Référence «*donne ainsi statut à l'imparlable*» – ou, en termes heideggériens, à l'«imparlé» («*das Ungesprochene*»), entendu comme «ce qui doit rester imparlé au sens de ce qui est en réserve pour le parler – l'indicible en tant que tel». <sup>891</sup> Citant la dernière proposition du *Tractatus* de Wittgenstein, P.Legendre peut ainsi distinguer deux modes du «faire-silence» : le premier, en lequel «la chose opaque» («*das Ding*») est mise à distance, en d'autres termes, est «métabolisée, c'est-à-dire symbolisée» ; <sup>892</sup> un second, où elle n'est pas mise à distance, et qui est un «ce dont ne peut parler sauvage», caractérisé comme «déracinement de la parole», dont tout meurtre procède ; <sup>893</sup> déracinement qu'H.Crétella évoque pour sa part comme «ce ravage du langage qui constitue le préalable confusionnel de tous les actes criminels». <sup>894</sup> Deux modes du faire-silence renvoyant donc aux deux modes du «secret» décrits par P.-C.Racamier : celui qu'il nomme le «secret libidinal sur l'origine», et son contraire le «secret anti-libidinal de non-origine», qui est «machine à non-dits comme à non-pensées», rompant «ce fil auquel nous tenons par-dessus tout, qui est celui des origines. De *nos* origines». <sup>895</sup> À ces deux modalités du faire-silence et du secret correspondent donc deux types de rapport à la négativité : le premier, qui est relation à ce que Heidegger nomme le «Rien», «*das Nichts*», – c'est-à-dire «la plénitude du Rien d'étant qui se déclôt quand être se déploie» – ; <sup>896</sup> et le second, qui n'est que le revers de la prétention à la toute puissance, pensé par Heidegger comme «*das Nichtige*», à savoir «le néant de la dévastation, la nullité de ce qui a été réduit à néant». <sup>897</sup> Le premier, comme l'écrit R.Esposito, «est celui de la relation – la lacune, ou l'espacement, qui fait de l'être commun non un être mais un rapport →», le second étant au contraire

---

889ID., *La fabrique de l'homme occidental*, op.cit., p.16.

890ID., *Le crime du caporal Lortie*, op.cit., p.41.

891ID., p.168. Nous soulignons. Et WS, p.240/237.

892ID., p.168 et 170.

893ID., p.168 et 144.

894H.CRÉTELLA, «*L'affaire Heidegger*» : un triple transfert, in *Heidegger à plus forte raison*, sous la direction de F.Fédier, Paris, Fayard, 2007, p.464.

895P.C.RACAMIER, *L'inceste et l'incestuel*, op.cit., p.100.

896H.FRANCE-LANORD, *Notes du traducteur*, in *Le péril*, p.48.

897Ibid.

«celui de la dissolution : la dissolution de la relation dans l'absoluité du sans-rapport».<sup>898</sup> Définition de la «dissolution» qui est précisément celle de ce que Heidegger pense, dans les *Conférences de Brême*, comme l'«effroyable» («*das Entsetzliche*»), ou «ce qui terrifie» («*das Entsetzende*»). Ces deux types du rapport à la négativité correspondant donc aux deux modes de la temporalisation du temps, – propre et impropre –, qui sont eux-mêmes deux modes du langage lui-même, c'est-à-dire deux modes de compréhension de l'unité du Soi, pensés par Lacan comme ressortissant aux registres de l'«unien» et de l'«unaire». La notion d'«inceste» désignant ainsi, comme le mettent en évidence l'ensemble des auteurs ici référés, non pas d'abord une relation sexuelle prohibée, mais bien une modalité même du rapport au temps et au langage, c'est-à-dire de la compréhension du sens de l'«un» – du sens de « être » –, pouvant avoir secondairement pour conséquence un tel type de relation sexuelle. «Tout inceste est une emprise, écrit en ce sens P.-C.Racamier, et cette emprise est fondamentalement narcissique. (...) L'abus sexuel ne fait que succéder à l'abus narcissique ; il le complète en prenant sa relève».<sup>899</sup> L'interdit de l'inceste, en tant qu'indissociablement lié à celui du meurtre, apparaît ainsi simultanément comme injonction ou appel à la confrontation à la négativité en tant que le Tiers - « absolu » –, c'est-à-dire au don et à l'«amour», ou encore, en d'autres termes, à la réalité comme « devenir ».

«Toute relation à deux, écrit Lacan, est toujours plus ou moins marquée du style de l'imaginaire»,<sup>900</sup> c'est-à-dire du narcissisme, en vertu duquel le deux lui-même doit former une unité «unienne», englobante ; le psychanalyste notant précisément à cet égard que «cet Un dont tout le monde a plein la bouche est d'abord de la nature de ce mirage de l'Un qu'on se croit être».<sup>901</sup> P.-C.Racamier met à cet égard en évidence les trois fantasmes qui sous-tendent toute relation à deux sans médiation du tiers comme ceux de «la suffisance dans la complicité», de «la toute-puissance dans l'unité», et de «mort dans la différenciation», en insistant donc eu égard à ce dernier qu'«au fond de toute relation narcissique pèse la menace de mort».<sup>902</sup> L'affect permettant à une relation de prendre sa valeur symbolique, en tant qu'il est «toujours lié à une perte» est ainsi décrit par Lacan comme «l'angoisse», en cette «perte» se jouant «une transformation du moi, c'est-à-dire une relation à deux sur le point de s'évanouir, et à laquelle doit succéder quelque chose d'autre que le sujet ne peut pas aborder sans un certain vertige».<sup>903</sup> Dans *Le stade du miroir* est évoqué à cet égard «le

898R.ESPOSITO, *Communauté, immunité, biopolitique*, op.cit., 77.

899P.C.RACAMIER, *L'inceste et l'incestuel*, op.cit., p.36.

900J.LACAN, *Symbolique, réel, imaginaire*, op.cit., p.38.

901J.LACAN, *Encore (SXX, 1972-1973)*, Paris, Seuil, 1975, p.46. Cité in J.D.CAUSSE, *Figures de la filiation*, op.cit., p.104.

902P.C.RACAMIER, *L'inceste et l'incestuel*, op.cit., p.13.

903J.LACAN, *Symbolique, réel, imaginaire*, op.cit., p.39.

nœud de servitude imaginaire que l'amour doit toujours redéfaire ou trancher», offrant à cette occasion au sujet la révélation du «chiffre de sa destinée mortelle».<sup>904</sup> Dans une étude de la nouvelle de Barbey d'Aurevilly *Le bonheur dans le crime*, – étude pouvant s'inscrire à la suite des *Variations sur l'interdit majeur* de B.d'Astorg –, J.-L.Chrétien analysant le «désir de fusion et de confusion» en tant que figure «mortelle et funeste» de l'amour, dont la possibilité «qu'elle soit forte ou ténue, doit en nous, d'une certaine façon, être toujours surmontée ou vaincue», évoque, comme archétype de ce désir, la sphère formée par les amants dans le mythe d'Aristophane du *Banquet*, en tant qu'elle nécessite, pour sa constitution, «d'une façon ou d'une autre l'élimination du tiers».<sup>905</sup> Et note précisément que c'est «le thème de l'inceste» comme figure de l'autarcie et de l'identique, qui est «essentiel à cette possibilité de l'érôs».<sup>906</sup> Si l'identité du Moi est séparée ontologiquement par un abîme de la mêmeté du Soi, l'«inceste», pensé essentiellement, apparaît ainsi comme le revers, jamais définitivement surmonté, de l'«amour» en tant que «constitution ekstatique-temporelle du trait fondamental du *Dasein*» qu'est la compréhension de l'être. Pour reprendre une formulation de P.van Meerbeeck, l'amour est «un espace de jeu entre l'imaginaire et le symbolique», la haine apparaissant, à l'opposé, en tant que non-rapport au Tiers originaire, «à la jonction entre l'imaginaire et le réel».<sup>907</sup>

### 3. La conquête sur l'opacité et l'indifférenciation

L'«ek-sistence» nomme l'«endurance dans l'entre où nous avons à être», «entre» qui est l'espace de jeu entre ouvert sans retrait et abriement en retrait, lui-même pensé par P.Legendre comme rapport entre «*Muttertum*» et «*Vattertum*». Cette endurance, Heidegger la comprend dans *Être et Temps* comme «fidélité de l'existence envers le Soi-même propre», qui est «le possible respect de l'*unique autorité* que puisse avoir un libre exister», c'est-à-dire «des possibilités répétables de l'existence». Cette fidélité, en tant qu'endurance, est nommée au §74 du terme de «destin» («*Schicksal*»), en tant qu'«auto-délivrance devançante, contenue dans la résolution, au Là de l'instant» («*Das in der Entschlossenheit liegende vorlaufende Sichüberliefern an das Da des*

904ID., *Le stade du miroir*, op.cit., p.99.

905J.L.CHRÉTIEN, *De l'affirmation à la négation du monde dans la parole érotique*, in *Philosophie*, n°114, Paris, Minit, Été 2012, p.49 et 43.

De B.d'Astorg, voir *Variations sur l'interdit majeur. Littérature et inceste en Occident*, Paris, Gallimard (coll.Connaissance de l'inconscient), 1990.

Par rapport à cette thématique, dans le cadre de l'analyse de *L'Ève future*, de Villiers de l'Isle Adam, voir également G.ALBAC, *Amor y Muerte. Variaciones sobre lo Unheimlich freudiano*, in *A Morte e a Origem*, op.cit., p.29-47.

906ID., p.45-46.

907P.van MEERBEECK, *L'infamille ou la perversion du lien* (avec la collaboration d'Anne Mikolajczak), Bruxelles, De Boeck (coll.Oxalis), 2003, p.140.

*Augenblicks*)<sup>908</sup> «L'auto-délivrance devançante» qu'est le «destin» est décrite en ce même paragraphe comme «sur-puissance» («*Übermacht*») propre de la liberté finie du *Dasein*, qui est elle-même «im-puissance» («*Ohnmacht*»), en tant qu'en cette sur-puissance, celui-ci a à assumer sa nullité existantiale, en devenant «clairvoyant pour les contingences de la situation ouverte».<sup>909</sup> Heidegger précise donc que la condition ontologique de possibilité de la «sur-puissance impuissante, prête à l'obstacle, du se-projeter ré-ticent, prêt à l'angoisse, vers l'être-en-dette propre» est «la temporalité» ; autrement dit, c'est seulement si co-habitent co-originaires «la mort, la dette, la conscience, la liberté et la finitude» que le *Dasein* «peut exister selon le mode du destin, c'est-à-dire être historial dans le fond de son existence».<sup>910</sup> Et c'est «dans» le destin ainsi compris que se fonde conjointement le «co-destin» («*Geschick*», dans *Être et Temps*), c'est-à-dire «le provenir du *Dasein* dans son être-avec avec autrui» («*das Geschehen des Daseins im Mitsein mit Anderen*»), qui est le «provenir de la communauté, du peuple».<sup>911</sup>

Le «co-destin» désigne ainsi la «solidarité propre» («*eingentliche Verbundenheit*»), comme «engagement commun pour la même chose», rendant possible la « "pragmaticité" vraie» («*die rechte Sachlichkeit* »),<sup>912</sup> et qui n'apparaît par conséquent déterminé que par le *Dasein* «à chaque fois saisi de manière propre» («*aus dem je eigens ergriffenen Dasein*»).<sup>913</sup> Il ne s'ouvre donc jamais au sein de l'être-l'un-avec-l'autre fondé en une préoccupation commune, c'est-à-dire au sein du On, ce que Heidegger reformule dans son dernier livre, *Acheminement vers la parole*, quand il note que «dans la solitude, c'est justement le défaut du commun – c'est-à-dire du On – qui règne en tant que rapport le plus liant à la communauté ».<sup>914</sup> Le co-destin «ne se compose pas de destins individuels, écrit-il dans l'oeuvre de 1927, pas plus que l'être-l'un-avec-l'autre ne peut être conçu comme une co-survenance de plusieurs sujets». Mais, poursuit-il, «dans l'être-l'un-avec-l'autre dans le même monde et dans la résolution pour des possibilités déterminées, les destins sont d'entrée de jeu déjà guidés».<sup>915</sup> C'est dans «la communication qui partage» («*Mitteilung*»), poursuit Heidegger, – à savoir le troisième moment structural du langage décrit au §34, en lequel se constitue «l'articulation de l'être-l'un-avec-l'autre compréhensif», par le partage «expresse» de l'être-avec, celui-ci étant toujours déjà, même s'il n'est pas saisi et approprié en un tel partage –,<sup>916</sup> c'est donc dans la

908SZ, p.386[510]/266. En tant qu'« embrasser en marche le là de l'instant comme l'exige la résolution », dans la traduction de F.Vezin.

909ID., p.384[508]/265.

910ID., p.385[509]/265. Nous soulignons.

911ID., p.386[510]/266 et 384[508]/265.

912SZ., p.122[163]/105.

913Ibid.

914WeS, p.254/254.

915SZ, p.384[508]/265. Nous soulignons.

916SZ,p.162[215]/130.

«communication qui partage» et dans le «combat» («*Kampf*») que se libère la «puissance du co-destin» («*Macht des Geschickes*»).<sup>917</sup> En tant que le terme «combat» désigne dans l'oeuvre de 1927 ce qui est nommé dans *La lettre sur l'humanisme* le «Litigieux», c'est-à-dire l'espace de jeu entre abriement en retrait et ouvert sans retrait, le terme de «puissance» désignant lui «la sur-puissance im-puissante» du *Dasein*, cette formulation désigne donc la dimension même de l'être où nous avons à être, c'est-à-dire le «Dis-» de la Dis-jonction, en ce qu'elle est tenue ouverte par la parole : l'«amour», donc, dont le revers, pensé essentiellement, est l'«inceste». Le co-destin destinal dans et avec sa «génération», ajoute le penseur en se référant à Dilthey, constitue «le provenir plein, *propre* du *Dasein*» («*das volle, eigentliche Geschehen des Daseins*»).<sup>918</sup>

Tout questionnement humain relatif à l'identité et à l'appartenance s'enracinant dans le rapport au temps en tant que principe «discriminant», c'est-à-dire différenciant, l'identité est, à l'époque du nihilisme à son comble, toujours davantage comprise, on l'a noté, comme relevant de l'identique et l'universalité comme relevant de l'uniformité. Là où le néantir de l'être, abritant en lui le «ne ...pas», c'est-à-dire cet «Inutile qu'on ne peut faire entrer dans aucun calcul», est «tenu pour rien», c'est en effet le mode de la «non-imposition» – «*Unauffälligkeit*» – qui tend à s'imposer toujours plus irrésistiblement comme mode d'entrée en présence de l'étant ; mode décrivant, comme le met en évidence H.France-Lanord, «ce qui ne se remarque pas, ce qui n'est pas voyant parce que cela ne trouble pas l'ordre établi de la normalité», et auquel Heidegger fait référence aux §16 et 51, mais aussi 26 d'*Être et Temps*, pour comprendre à la fois le rapport à autrui, le fonctionnement de l'outil à-portée-de-la-main et le rapport à la mort dans le *On*.<sup>919</sup> Comme on l'a noté, dans l'être-l'un-avec-l'autre en tant qu'il est déterminé par la préoccupation, le mode de la sollicitude positive comme «sollicitude substitutive-dominatrice» se transforme facilement en un mode déficient de l'être-ensemble, celui du «passer indifféremment les uns à côté des autres», voire du «contre et du sans ...les uns les autres» ; Heidegger précisant qu'en ces modes déficients, se manifeste «la non-imposition» relative aussi bien à «l'être-Là-avec quotidien intramondain d'autrui qu'à l'être-à-portée-de-la-main de l'outil dont on se préoccupe chaque jour». <sup>920</sup> Manifestation qui sera pensée après les *Apports à la philosophie* comme ressortissant au mode de l'entrée en présence du «fonds», l'interchangeabilité, la remplaçabilité, l'uniformité et l'identité constituant les traits ontologiques principaux de ce dernier. Le «combat», décrit dans *Être et Temps* comme inhérent à la «solidarité propre» qu'est le co-destin, apparaît ainsi relever de ce que P.Legendre nomme pour sa part «la

917SZ, p.384-385[508]/265.

918SZ, p.385[508]/265. Nous soulignons.

919Cfr H.FRANCE-LANORD, *Notes du traducteur* in *Le péril*, p.60.

920SZ, p.121[162]/105.

conquête sur l'opacité et l'indifférenciation» propre à l'identité humaine en tant que processus de différenciation.

En faisant référence au fragment 53 d'Héraclite, Heidegger reprend, dans *L'origine de l'oeuvre d'art*, cette même compréhension du «combat» («*Streit*»), en notant que celle-ci est «faussée» quand elle est confondue avec «la discorde et la dispute», c'est-à-dire appréhendée comme «trouble et destruction».<sup>921</sup> Dans le «combat essentiel», au contraire, écrit-il, «les parties adverses s'élèvent l'une l'autre dans l'affirmation de leur propre essence. L'auto-affirmation (*Selbstbehauptung*) de l'essence n'est cependant jamais le raidissement dans un état accidentel, mais l'abandon de soi dans l'originalité réservée de la provenance de l'être propre». Dans le combat, poursuit-il, où apparaît ainsi la description de la dimension agonistique inhérente à l'«*Innigkeit*», «chacun porte l'autre au-dessus de lui-même. Le combat devient ainsi de plus en plus combat, de plus en plus ce qu'il est en propre. Plus âprement le combat s'exalte lui-même, plus rigoureusement les antagonistes se laissent aller à l'intimité du simple s'appartenir à soi-même» («*Je härter der Streit sich selbständig übertreibt, um so unnachgiebiger lassen sich die Streitenden in die Innigkeit des einfachen Sichgehörens los*»)<sup>922</sup> Et c'est précisément en tant qu'il a lieu dans la parole elle-même, qu'en ce combat un «peuple» historial, – une «communauté» –, «se retrouve pour l'accomplissement de sa destinée».<sup>923</sup> De la même manière qu'ont été mis en évidence en tant que modalités du rapport au Rien, c'est-à-dire au Tiers originaire, deux modes du silence et du secret, apparaissent ainsi deux modalités du «conflit», que F.Fédier distingue dans *Critique et soupçon*, en opposant «la lutte» au «combat» – le terme de «lutte» étant compris dans son étude au sens du «combat» jusqu'ici abordé.

Dans la «lutte», les ennemis sont métamorphosés en «adversaires», écrit l'auteur de *L'art en liberté*, la loyauté veillant à donner «toute son ampleur au différend» : il s'agit donc d'un «affrontement où l'ennemi est d'autant moins à abattre que son opiniâtreté à résister offre la chance unique d'agrandir, c'est-à-dire d'approfondir et d'élever en même temps ce qui est en débat».<sup>924</sup> Dans le «combat» au contraire, «le différend s'estompe, et finit par disparaître». Sans la médiation du Tiers originaire, «fait rage une opposition de pure altérité», qui doit donc nécessairement s'achever par «la mise hors combat de l'ennemi».<sup>925</sup> En tant qu'ils impliquent «la mort, la dette, la conscience, la liberté et la finitude», le «combat» et la «puissance» décrits dans *Être et Temps* ressortissent donc

---

921UK, p. 35/37.

922UK, p.35/37-38. Nous soulignons.

923ID., p.28/32.

924F.FÉDIER, *Regarder Voir*, op.cit., p.261.

925Ibid.

à la «tension du Même», et non au «soulèvement reposant dans la Fureur» propre à l'essence du mal, c'est-à-dire à la prétention à la toute-puissance dont le revers est le Néant entendu comme «*das Nichtige*». Second sens où ils apparaissent compris en toute clarté, dans un texte dont les notes remontent à la rédaction des *Traité impubliés, Dépassement de la métaphysique*, où l'on peut lire que «la lutte (*Kampf*) entre ceux qui sont au pouvoir (*Macht*) et ceux qui veulent s'en emparer : des deux côtés on se bat pour la puissance. (...) Par cette lutte pour la puissance, l'essence de la puissance est placée des deux côtés dans l'essence de sa puissance absolue. (...) La puissance a dès le début pris ces luttes en main. Seule la volonté de volonté donne pouvoir à ces luttes».<sup>926</sup> Évoquant dans *La parole dans l'élément du poème*, le rapport entre les sexes, Heidegger notait que «l'insurrection de la malfaisance atteint son comble quand la fureur vient à éclater dans la dissension des genres, jusqu'entre frère et soeur », en précisant que « ce n'est pas la dualité comme telle, mais la dissension qui est plaie ».<sup>927</sup> La proximité du questionnement heideggérien avec la pensée de Bataille apparaissant ici éclairant pour comprendre «ce dont il s'y agit», – pour reprendre une expression de G.Guest –, dans la possibilité du «dépassement» du nihilisme.

## §26.L'expérience érotique : expérience de l'angoisse, expérience de la transgression

### 1. La danse paradoxale de l'interdit et de la transgression

«Que Bataille n'ait pas lu sérieusement Heidegger, qu'il l'ait massivement méconnu, écrit B.Sichère, est (...) de peu d'importance : ce qui reste historiquement à penser ici, c'est cette intersection fascinante entre la destruction de la métaphysique selon Heidegger, l'a-théologie selon Bataille», à quoi il ajoute «la récusation de l'ontologie traditionnelle par Lacan».<sup>928</sup> Si Bataille a pu confesser en effet n'«avoir jamais eu, pour Heidegger, autre chose qu'un attrait énervé», lui «[arrivant] de le lire (c'est vrai, sauf exception, pas en allemand)»,<sup>929</sup> on a vu de quelle manière il était lié, – notamment par ses relations avec Lacan, Corbin, Kojève et Koyré –, avec le penseur, et il reconnaît dans les inédits, comme l'indique F.Warin, qu'on pourrait «déterminer un parallèle» entre

926UM, p.89/104.

927SG, p.63/69 et 46/53.

928B.SICHÈRE, *Bataille, Lacan*, in *Pour Bataille*, op.cit., p.152.

929G.BATAILLE, *Oeuvres Complètes IV*, Paris, Gallimard, 1971, p.365. Cité in M.SURYA, *Georges Bataille, la mort à l'oeuvre*, op.cit., p.356.

la pensée de Heidegger et la sienne.<sup>930</sup> F.Warin, en considérant Heidegger et Bataille comme «les penseurs les plus radicaux de la finitude»,<sup>931</sup> dégage trois déterminations de leurs pensées respectives les rapprochant : la première consiste en la compréhension de la pensée comme «expérience» ; la seconde, à partir du moment où essentiellement cette expérience est celle du Rien d'étant, – «qui n'est pas de l'ordre de la représentation mais de la présence»<sup>932</sup> –, consiste en une remise en question de la détermination de la pensée comme «savoir qui, comme tel, aurait à répondre aux règles de la logique [classique]» ; la troisième, enfin, consiste à penser cette expérience du néant en dialogue avec la tradition de la philosophie : par la remémoration (*Andenken*) de l'histoire de la métaphysique chez Heidegger, et par une réitération de la philosophie (l'hégélianisme) comme système, chez Bataille.<sup>933</sup>

L'expérience du Rien d'étant, advenant, dans et par l'angoisse, comme volatilisation de la significativité du monde ambiant articulée en tant que totalité aux énoncés du fondement comme fondement des énoncés, a lieu chez Bataille – dont on a vu comment l'homogénéité de la structure sociale comme totalité de tournure est proche des analyses du monde ambiant chez Heidegger – dans ce qu'il nomme «expérience de la transgression». L'homogénéité est en effet ce mode de compréhension d'être au sein duquel «les rapports humains peuvent être maintenus par une réduction à des règles fixes basées sur la conscience de l'identité possible de personnes et de situations définies», cette «réduction» étant «réduction tendancielle du caractère humain à une entité abstraite interchangeable, reflet des choses *homogènes* possédées» ;<sup>934</sup> au sein de celle-ci, «chaque élément doit être utile à une autre sans que jamais l'activité *homogène* puisse atteindre la forme de l'activité *valable en soi*» («est chose, note-t-il dans *L'érotisme*, ce qui, pour son propre compte, n'est rien»)<sup>935</sup> En tant qu'articulée comme monde total aux énoncés du fondement garantis par ce qu'il nomme, dans *La structure psychologique du fascisme*, l'instance hétérogène pure-impérative – ressortissant, en tant qu'hétérogène, à ce qu'il définira, en référence notamment aux travaux de R.Caillois, comme domaine du «sacré» – elle permet à l'homme de «s'[identifier] à la mise en ordre qu'[opère] le travail».<sup>936</sup> Cette «identification» procédant de l'exclusion de l'hétérogénéité impure ou basse, se produisant comme «multitude» et se déterminant comme «déchet» – «part maudite» ou

930G.BATAILLE, *Oeuvres Complètes V*, Paris, Gallimard, 1973, p.474. Cité in F.WARIN, *Nietzsche et Bataille*, op.cit., p.322-323.

931F.WARIN, *Nietzsche et Bataille*, op.cit., p.323.

932ID., p.328-329.

933Cf ID., p.328.

934G.BATAILLE, *La structure psychologique du fascisme*, op.cit., p.340-341.

935ID., p.340 et ID., *L'érotisme*, Paris, Minuit (coll.Arguments), 1957, p.175.

936ID., *L'érotisme*, op.cit., p.152.

Sur la référence aux travaux de R.Caillois, eux-mêmes appuyés sur ceux de Mauss, dont il fut l'élève, cfr en particulier ID., p.284.

«pacte dénégatif», dans les termes de R.Käes – de la structure sociale.

Or Bataille montre que dans leur articulation, homogénéité sociale et hétérogénéité impérative se modifient réciproquement en leur structure ; si l'hétérogénéité «impure» apparaît comme le «fondement» de l'hétérogénéité «pure», cette dernière s'est accomplie, en son caractère total, dans l'histoire de l'Occident, comme forme «parfaite» logiquement articulée.<sup>937</sup> «L'Être suprême des théologiens et des philosophes, écrit-il, représente l'introjection la plus profonde de la structure propre de l'*homogénéité* dans l'existence *hétérogène* : Dieu réalise ainsi dans son aspect théologique la forme souveraine par excellence».<sup>938</sup> Bataille nomme donc ici la constitution de l'onto-théologie «en son pouvoir oblitérant», comme le notait J.Taminiaux, en laquelle «l'équivoque inhérente à l'*ἀλήθεια* initiale entendue comme dé-cèlement tend alors à s'effacer dans la clarté sans reste de l'Idée». Bataille comprend donc de la « même manière » que Heidegger l'oblitération du phénomène de «monde» comme «impropriété», à savoir comme compréhension d'être pensée à partir de l'étant et comme identification au monde ambiant comme totalité de tournure : «l'action, note-t-il dans *L'expérience intérieure*, introduit le connu (le fabriqué), puis l'entendement qui lui est lié rapporte, l'un après l'autre, les éléments non fabriqués, inconnus au connu».<sup>939</sup> Il comprend donc d'une manière proche de Heidegger l'oblitération du phénomène de «monde» comme «mouvement de fond de l'histoire de l'Occident», s'accomplissant au cours de la Modernité avec la naissance du capitalisme procédant de l'esprit de la Réforme, et se déployant spéculativement dans les philosophies de Descartes puis de Hegel – «sommet de l'intelligence positive».<sup>940</sup>

«Connaître veut dire, écrit-il dans *L'expérience intérieure*, rapporter au connu, saisir qu'une chose inconnue est la même qu'une autre connue. Ce qui suppose soit un sol ferme où tout repose (Descartes), soit la circularité du savoir (Hegel)».<sup>941</sup> Mais si la connaissance «en rien n'est distincte» de l'existence, celle-ci «ne lui est pas réductible : cette réduction demanderait que le connu soit la fin de l'existence et non l'existence la fin du connu. Il est dans l'entendement, poursuit-il, une tache aveugle : qui rappelle la structure de l'oeil. Dans l'entendement comme dans l'oeil on ne peut que difficilement la déceler. Mais alors que la tache aveugle de l'oeil est sans conséquence, la nature de l'entendement veut que la tache aveugle ait en lui plus de sens que l'entendement même. Dans la mesure où l'entendement est auxiliaire de l'action, la tache y est aussi négligeable qu'elle est dans l'oeil. Mais dans la mesure où l'on envisage dans l'entendement *l'homme lui-même, je veux dire une*

937Cfr ID., p.134 et ID., *La structure psychologique du fascisme*, op.cit., p.361.

938ID., *La structure psychologique du fascisme*, op.cit., p.361.

939ID., *L'expérience intérieure*, Paris, Gallimard (coll.Tel), (1943) 1954, p.129.

940ID., p.128.

941ID., p.127.

*exploration du possible de l'être*, la tâche absorbe l'attention : ce n'est plus la tâche qui se perd dans la connaissance, mais la connaissance en elle. L'existence de cette façon ferme le cercle, mais elle ne l'a pu sans inclure la nuit d'où elle ne sort que pour y rentrer. Comme elle allait de l'inconnu au connu, il lui faut s'inverser au sommet et revenir à l'inconnu». <sup>942</sup> Cette mise en question de la philosophie comme «somme des connaissances» caractérisant le mouvement, comme il le note dans *L'érotisme*, de «la philosophie moderne dans son ensemble, mettons, sans parler de Kierkegaard, de Nietzsche à Heidegger». <sup>943</sup>

Il s'agit donc pour Bataille, en accompagnant ce mouvement même, de restituer à l'homme et à l'être leur vérité : vérité de l'homme comme «exploration du possible de l'être», c'est-à-dire comme «souveraineté de la dépense», et vérité de l'être comme «excès [excédant] le fondement». <sup>944</sup> Il s'agit donc très précisément de penser *l'articulation*, – se donnant comme «jeu alternatif» ou «danse paradoxale» de l'«interdit» et de la «transgression» –, <sup>945</sup> entre compréhension «homogène» et compréhension «hétérogène» de l'être à même l'être de l'être humain, c'est-à-dire, en termes heideggériens, l'«ajointement» rythmique entre «propriété» et «impropriété» en tant que «guises d'être-le-là» ou «modulations de l'ouverture». Et le lieu de cette articulation, comme «jeu» ou «danse», est comme chez Heidegger le langage lui-même. Comme il l'écrit dans *L'érotisme*, en tant qu'espace de configuration de la totalité signifiante qu'est l'«homogénéité», «le langage fragmente en aspects séparés, liés dans la cohésion d'une explication, mais se succédant sans se confondre dans son mouvement analytique. Ainsi le langage, *assemblant* la totalité de ce qui nous importe, en même temps la *disperse*». <sup>946</sup> La «totalité de ce qui nous importe» désignant la révélation de l'être «*en son entier*», son «unité» ou sa «continuité», <sup>947</sup> se manifestant, dans l'expérience de la transgression, dans et par l'angoisse, sur le mode du *silence*. Évoquant le langage de cette expérience comme «un langage qui [est] l'équivalence de rien, un langage qui retourne au silence», Bataille précise qu'il «ne parle pas du néant, qui [lui] semble parfois un prétexte pour ajouter au discours un chapitre spécialisé, mais de *la suppression de ce que le langage ajoute au monde*», cette suppression se donnant comme «*expérience de la vie jaillissante – et de la mort*», et comme telle, comme «joie». <sup>948</sup>

---

942ID., p.129. Nous soulignons.

943ID., *L'érotisme*, op.cit., p.285-286.

944ID., p.297.

945ID., p.77 et 79.

946ID., p.304. Nous soulignons.

947ID., p.306 et 305.

948ID., p.292. Nous soulignons. Et ID., *Discussion sur le péché*, in *Oeuvres Complètes VI*, Paris, Gallimard, 1973, p.350.

Cette expérience se révèle comme «transgression» en ce que la compréhension d'être homogène déterminant l'être de l'être humain comme «connaissance»<sup>949</sup> ou «conscience claire»<sup>950</sup>, c'est-à-dire comme «image» totale garante d'une identité fixe – procédant de «cet incessant effort visant à nous situer dans le monde d'une manière claire et distincte»<sup>951</sup> –, est l'«interdit» lui-même. Voir ce dernier comme un «mécanisme extérieur, intrus dans notre conscience», et par conséquent «maladif», comme «une erreur dont nous serions la victime»,<sup>952</sup> – en d'autres termes, comprendre l'«idéologie» qu'est le On comme ressortissant d'abord au «leurre» et à la «conscience faussée du réel» –, *ferme* en effet la compréhension d'être hétérogène, se produisant comme «multitude» ; car l'interdit *en tant que* le On-même est fondé sur l'angoisse dont il dérobe l'«objet» – l'«excès excédant le fondement» – en recouvrant l'angoisse elle-même comme mode d'ouverture à cet «objet».<sup>953</sup> L'angoisse n'est donc pas un sentiment maladif, note Bataille, elle est, «dans la vie d'un homme, ce qu'est la chrysalide à l'animal parfait. L'expérience intérieure de l'homme est donnée dans l'instant où, brisant la chrysalide, il a conscience de *se déchirer lui-même*, non la résistance opposée du dehors. Le dépassement de la conscience objective, que bornaient les parois de la chrysalide, est lié à ce renversement».<sup>954</sup>

Ce «déchirement» de l'homme est donc déchirement de lui-même comme «conscience claire» ou «image» totale garante d'une identité fixe, et découverte de lui-même comme «autre», c'est-à-dire comme «chemin» nécessitant, pour être approprié, du «détour par l'étranger» – ce «premier» étranger parmi tous les étrangers qui n'est autre que le Rien d'étant comme excès excédant le fondement. Dans cette expérience comme expérience de l'être «*en son entier*», le langage en tant qu'articulation homogène, assemblant cette entièresité tout en la dispersant, se fait alors «manquant» : «le langage manque, répond Bataille à Hyppolite au cours de la discussion ayant suivi son exposé sur le péché du 5 mars 1944 chez M.Moré, parce que le langage est fait de propositions qui font intervenir des identités, et à partir du moment où, du fait du trop-plein de sommes à dépenser, on est obligé de ne plus dépenser pour le gain, mais de dépenser pour dépenser, on ne peut plus se tenir sur le plan de l'identité».<sup>955</sup> Le «trop-plein de sommes à dépenser», devant

949ID., *L'expérience intérieure*, op.cit., p.129.

950ID., *L'érotisme*, op.cit., p.44.

951ID., *La littérature et le mal*, Paris, Gallimard (coll.Folio essais), 1957, p.149.

952ID., *L'érotisme*, op.cit., p.43 et 45.

953Cfr ID., p.44.

954ID., p.45. Nous soulignons «instant» et «se déchirer lui-même».

955ID., *Discussion sur le péché*, in *Oeuvres Complètes VI*, op.cit., p.350.

Cet exposé, repris légèrement modifié comme deuxième partie du *Sur Nietzsche*, avait été suivi d'un second exposé du futur cardinal et académicien Daniélou (1905-1974), puis d'une discussion à laquelle assistèrent entre autres, – outre Hyppolite –, Camus, Sartre, Simone de Beauvoir, Merleau-Ponty, Blanchot, Adamov, Klossowski, Paulhan, Leiris, mais aussi Couturier, Burgelin, de Gandillac, Marcel, ainsi que M.Hafez et Massignon. (Cfr *Le sommet et le déclin*, in *Sur Nietzsche, volonté de chance*, in *Oeuvres Complètes VI*, op.cit., p.39-63, et *Discussion sur le péché*,

être dépensé «en pure perte», comme dépense «improductive», désignant donc ici *l'altérité* constituant notre être même, en termes heideggériens, le *Da* du *Da-sein* en l'être humain, à savoir *l'espace libre du temps comme tel*. Et cette expérience du manque du langage en tant que parole articulée sur le mode apophantique de *l'énoncé*, est expérience de la joie, d'une «joie démesurée», comme le précise Bataille à Hyppolite.<sup>956</sup> La possibilité même de cette joie, et la manière dont elle se libère, distinguant précisément l'humanité du monde animal.

## 2. Humanité et animalité

Dans son texte consacré aux *Structures élémentaires de la parenté* de Lévi-Strauss, Bataille analyse les trois «négations» fondant la compréhension d'être homogène ou «profane».<sup>957</sup> La première est celle du monde donné comme «nature» : l'homme, écrit-il, est «l'animal qui n'accepte pas simplement le donné naturel, qui le nie», en changeant le monde extérieur naturel, en en tirant des outils et des objets fabriqués «qui composent un monde nouveau, le monde *humain*».<sup>958</sup> La seconde est celle de sa propre «animalité» : «l'homme se nie lui-même, il s'éduque, note-t-il, il refuse par exemple de donner à la satisfaction de ses besoins animaux ce cours *libre*, auquel l'animal n'apportait pas de réserve».<sup>959</sup> Cette réserve, c'est-à-dire «la pudeur»,<sup>960</sup> même si ses critères varient en fonction des sociétés et des époques, signe donc le passage de l'animal à l'homme, et caractérise ainsi la spécificité du rapport de l'être humain à son corps. Et c'est elle que Bataille comprend comme véritablement universelle, et dont procède l'interdit de l'inceste : analysant la compréhension du don telle que la développe Lévi-Strauss à la suite de Mauss, il note que «si, comme l'acte sexuel, le don soulage, ce n'est plus *en aucune mesure* à la manière dont l'animalité se libère : *l'essence de l'humanité se dégage de ce dépassement*. Le renoncement du proche parent – la réserve de celui qui s'interdit la chose même qui lui appartient – définit l'attitude *humaine*, tout à l'opposé de la voracité animale».<sup>961</sup> La pudeur fondant parallèlement le rapport à la beauté et au désir, en son intensité

---

op.cit., p.315-359).

956Ibid.

957Cfr ID., *L'énigme de l'inceste*, in *L'érotisme*, op.cit., p.238-239.

Pour situer la relation Bataille-Lévi-Strauss, on se rappellera que l'anthropologue considéra l'expérience du Collège de Sociologie comme une «réussite». (Cfr C.LÉVI-STRAUSS, *La sociologie française*, in G.GURVITCH, *La sociologie du XXe siècle*, Paris, PUF, 1947, p.517. Cité in D.HOLLIER, *Le Collège de Sociologie, 1937-1939*, op.cit., p.879-880 ; sur ce sujet, voir en particulier I.RIEUSSET, *Le Collège de Sociologie : Georges Bataille et la question du mythe, de l'ethnologie à l'anthropologie : un décentrement épistémologique*, in D.LECOQ et J.L.LORY [textes réunis par], *Écrits d'ailleurs. Georges Bataille et les ethnologues*, op.cit., p.119-138).

958ID., p.238.

959Ibid.

960ID., p.241.

961ID., p.243. Nous soulignons «en aucune mesure» et «l'essence de l'humanité se dégage de ce dépassement».

propre, caractéristique du monde humain. La troisième négation déterminant la compréhension d'être «profane» est celle relative à la mort, dont l'ambiguïté est similaire à celle touchant au corps. Si l'homme a le soin d'entourer les cadavres d'une sépulture, c'est par souci pour le défunt, mais également (et peut-être principalement, note Bataille, au moment de l'apparition de l'humanité au cours des temps préhistoriques), pour préserver le monde homogène de la violence introduite par la mort sous la forme de la décomposition du cadavre, les peuples archaïques voyant ainsi, précise-t-il, dans le dessèchement des os la preuve d'un apaisement de cette violence.<sup>962</sup> Le sens de cette protection par rapport à cette dernière, en quoi se révèle l'ambiguïté de cette troisième négation, apparaît ainsi véritablement dans le fait que la mort exerce un attrait sur l'être humain, – moins comme appétence pour le corps mort, l'existence du cannibalisme étant néanmoins attestée –, mais en l'espèce du désir de meurtre. La violence dont la mort est pénétrée n'induit véritablement en tentation, écrit Bataille, que «s'il s'agit de l'incarner en nous *contre* un vivant, si nous prend le désir de *tuer*».<sup>963</sup> Et il montre ici encore précisément que la «négation» de la mort, fondée dans l'interdit de laisser un mort sans sépulture et de tuer, implique une attitude humaine essentiellement différente de l'animal dans le meurtre lui-même, l'être humain définissant des règles pour accomplir cet acte et déterminant des critères à partir desquels il peut être considéré comme licite ou non ; parallèlement il institue des règles et des rites d'«expiation» et de «purification», notamment dans les sociétés archaïques ou «primitives» pour permettre à ceux qui l'ont accompli de réintégrer la société profane. «Le meurtre est recevable, note-t-il ainsi, – en fonction des sociétés – dans le duel, dans la vendetta et la guerre. Il est criminel dans l'assassinat. L'assassinat relève de l'ignorance ou de la négligence de l'interdit. Le duel, la vendetta et la guerre violent l'interdit connu, mais conformément à une règle».<sup>964</sup>

Autrement dit, si la compréhension d'être homogène est *fermée* à l'«excès excédant le fondement», l'excès qui est «cela même par quoi l'être est d'abord, avant toutes choses, hors de toutes limites»,<sup>965</sup> le rapport humain à cet excès «*n'a rien à voir avec la liberté première de la vie animale*», la transgression «[ouvrant] un accès à l'au-delà des limites ordinairement observées, *mais [en réservant] ces limites. La transgression excède sans le détruire*, écrit Bataille, *un monde profane, dont elle est le complément*».<sup>966</sup> L'interdit n'abolit donc pas la nécessité de la transgression, mais «il [la] soumet à des limites, et il en règle les formes».<sup>967</sup> En d'autres termes, il permet de

---

962Cfr ID., p.52 sq.

963ID., p.54.

964ID., p.81.

965ID., p.297.

966ID., p.76. Nous soulignons.

967ID., p.82.

rendre *habitable* le rapport à l'excès de l'être en sa vérité, c'est-à-dire à l'ouvert du temps, – ou encore, pour reprendre les termes de P.Legendre, de «frayer une ouverture» entre «temps de la préoccupation» et «temps originaire», Bataille distinguant pour sa part (en se référant aux travaux de R.Caillois) le «temps profane», qui est le «temps ordinaire, celui du travail et du respect des interdits», du «temps sacré», celui «de la transgression des interdits».<sup>968</sup> «La possibilité humaine dépendit, écrit-il, du moment où, se prenant d'un vertige insurmontable, un être s'efforça de répondre *non* [à l'ouverture du temps sacré]. Un être s'efforça ? Jamais en effet les hommes n'opposèrent à la violence (à l'excès dont il s'agit) un *non* définitif. En des moments de défaillance, ils se fermèrent au mouvement de la nature : il s'agissait d'un *temps* d'arrêt, non d'une immobilité dernière».<sup>969</sup> Découvrant ainsi, comme l'écrit F.Warin, que «la négation n'est pas l'origine du néant, [que] ce n'est pas le néant qui est le fait de l'homme mais l'homme qui est le fait du néant».<sup>970</sup>

Si toute structure sociale se configure comme «monde total», elle ne devient «totalitaire» que si elle cesse de ménager un hiatus entre instituant et institué – dans l'«illusion forcenée» de s'identifier à elle-même –, c'est-à-dire de penser ses propres énoncés du fondement comme «flottant», en d'autres termes questionnables. Comme le notait A.Supiot, une dogmatique inconsciente d'elle-même est condamnée à dégénérer en fondamentalisme – ceci signifiant, en termes batailliens : un régime d'interdits inconscient de lui-même est condamné à réduire toujours davantage l'être humain «à une entité abstraite interchangeable, reflet des choses homogènes possédées». Restituer l'être de l'être humain et l'être en leur vérité, – à l'époque où, comme l'écrit Habermas dans son rapprochement entre les pensées de Heidegger et de Bataille, se déchaîne «le subjectivisme qui accable le monde de sa violence réifiante» –<sup>971</sup>, voulant dire *penser* l'espace de jeu entre compréhensions d'être homogène et hétérogène, dont le lieu est le langage lui-même, c'est-à-dire rendre possible le «*jeu du sens*» au sein de la structure sociale. Comme «condition normative de la perte» – de la «dépense» au sens bataillien –, l'institutionnel «nous arrache, écrit dans cette perspective P.Legendre, à la fascination de l'image de soi, en d'autres termes à l'exclusivité

968ID., p.284.

969ID., p.70.

L'évocation ici par Bataille du «mouvement de la nature» pour désigner l'excès de l'être en sa vérité témoigne d'une difficulté inhérente à une partie de son œuvre comme telle ; si l'expérience de la transgression relève bien de l'ordre de la présence et non de la représentation, comme l'indique F.Warin, il n'en demeure pas moins que Bataille a voulu, dans certains de ses ouvrages, ressaisir en une représentation cette expérience de «présence». Dans ces livres, en particulier *La part maudite* et *L'érotisme*, tout en précisant chaque fois que c'est la description de l'«expérience intérieure» et non un savoir objectif qui est première dans sa démarche, il cherche néanmoins à donner un fondement scientifique à la compréhension d'être hétérogène. La difficulté de lecture de ces œuvres procède d'une relative indistinction entre ces deux plans : celui – phénoménologique – de l'expérience et celui de la représentation, ou entre ces deux «logiques» que sont la logique «existentielle» et la logique «catégoriale».

970F.WARIN, *Nietzsche et Bataille*, op.cit., p.329.

971J.HABERMAS, *Le discours philosophique de la modernité. Douze conférences*, traduit par C.Bouchindhomme et R.Rochlitz, Paris, Gallimard (coll.Bibliothèque de Philosophie), 1988, p.251.

narcissique porteuse d'auto-destruction».<sup>972</sup> Pour concilier compréhensions d'être homogène et hétérogène jouant à même l'être de l'être humain, il est nécessaire, note à cet égard Bataille, de «ne plus ignorer l'un des termes d'un *accord*, faute duquel nos œuvres tournent rapidement à la catastrophe».<sup>973</sup>

### 3. Exprimer la violence

Bataille pensant l'expérience de la transgression comme expérience du «mal», compris comme «la blessure inguérissable de l'être»<sup>974</sup>, – le «bien» relevant de la conservation de l'être dans sa durée profane –,<sup>975</sup> la «catastrophe» à laquelle tournent les œuvres humaines à ignorer la *limite* de la compréhension d'être homogène apparaît ainsi comme «mal profane», à savoir : «la violation des règles qui garantissent raisonnablement, rationnellement, la conservation des biens et des personnes ».<sup>976</sup> Le «mal profane» est donc *l'utilisation* au service de la compréhension d'être homogène, articulée comme totalité, d'une violence ressortissant précisément à ce qui excède toute limite. Cette compréhension rapprochant encore une fois sur ce point Bataille et Heidegger. Ce dernier comprend en effet également le mal comme non-rapport à la finitude – dans l'horizon de son analyse du On comme «précipitation du *Dasein* de lui-même en lui-même dans l'absence de sol», pensée comme «tourbillon» –, c'est-à-dire comme «prétention» ou «illusion» à la totalisation du sens de «être» ; ce non-rapport ou fermeture à la finitude ressortissant à ce qu'il nomme dans le cycle *Regard dans ce qui est* la dimension du «terrifiant» («*das Entsetzende*»). Le langage étant l'espace de jeu de l'ajointement et du dés-ajointement, de l'accord et du dés-accord, entre «propriété» et «impropriété» ou «homogénéité» et «hétérogénéité», il s'agit donc pour Bataille comme pour Heidegger de porter au langage ce qui lui échappe en son articulation propre à la logique apophantique de l'énoncé, pour l'ouvrir – le délier – en une autre articulation : celle propre à la logique herméneutique de l'énonciation ; en d'autres termes, de porter au langage ce qui lui échappe comme Autre, ou «étrang(èr)eté», de manière à lui restituer sa dimension propre d'«espace de jeu».<sup>977</sup>

---

972P.LEGENDRE, *Le crime du caporal Lortie*, op.cit., p.131.

973G.BATAILLE, *La part maudite*, précédé de *La notion de dépense*, Paris, Seuil (coll.Points), 1967, p.60.

974ID., *Le coupable*, suivi de *L'Alleluiah*, Paris, Gallimard (coll.L'imaginaire), (1944) 1961, p.110.

975Cf en particulier ID., *Le sommet et le déclin*, op.cit..

976ID., *L'érotisme*, op.cit., p.138.

977Apparaît donc aussi ici à nouveau le rapport entre les pensées de Bataille et Heidegger, et celle de Wittgenstein, «la vérité à laquelle ressortit l'ensemble du travail de penser» de ce dernier étant, comme l'écrit G.Guest, «de l'ordre de ce qui "ne saurait être dit", mais qui ne saurait jamais être que "montré" en cela même qu'il "se montre" de lui-même – en silence →». (G.GUEST, *Wittgenstein, Ludwig (1889-1951)*, in *Le Dictionnaire Martin Heidegger*, op.cit.,

Dans le langage lui-même, que Heidegger considère, dans son interprétation de Hölderlin, comme «péril de tous les périls» qui «abrite nécessairement en soi-même et pour soi-même un péril permanent»<sup>978</sup>, repose donc tout l'enjeu de la question du mal ; comme «abri» de l'être de l'homme et de l'être même, le langage et l'être apparaissant ainsi, comme l'écrit G.Guest, comme «autant de "lieux" propices au déploiement de l'"aître du mal" – sur lesquels il nous faut veiller comme sur nous-mêmes, plus qu'à la prunelle de nos yeux».<sup>979</sup> La négation rationnelle de la violence, écrit à cet égard Bataille, «envisagée comme inutile, et dangereuse, ne peut pas supprimer ce qu'elle nie, plus que ne le fait la négation irrationnelle de la mort. Mais *l'expression de la violence* se heurte (...) à la double opposition de la raison qui la nie et de la violence elle-même, qui se borne au mépris silencieux des paroles qui la concernent».<sup>980</sup> «Exprimer la violence» signifie donc, comme le note B.Sichère, ouvrir «un espace qui n'"est" pas l'hétérogène mais où l'hétérogène (...) travaille» ;<sup>981</sup> ou encore , pour reprendre les termes de Julia Kristeva, faire du langage «une contradiction hétérogène».<sup>982</sup> Selon son étymologie, l'adjectif «diabolique» dérive du grec «διάβολος», comme le mettait en évidence J.-D.Causse, signifiant «ce qui divise», «ce qui détruit»<sup>983</sup>, c'est-à-dire, pour reprendre la description donnée par Bataille du langage en tant qu'articulation selon la logique apophantique, «ce qui disperse en rassemblant » sous la figure – toujours illusoire – de la totalité ; l'être en son unité, c'est-à-dire comme Autre, ne pouvant précisément jamais faire l'objet d'une représentation, être porté au concept. En considérant le langage comme le «lieu» du déploiement de l'«être du mal» – en tant que celui-ci ressortit à une «prétention» ou «illusion» à la totalité – «exprimer la violence» signifie donc non plus «résister» au mal, mais en accomplir la «traversée».<sup>984</sup> «Le démoniaque se reconnaît à ceci qu'il croit que rien ne lui est extérieur», écrit Sollers dans *Femmes*, le narrateur du *Portrait du joueur* notant pour sa part : «ce n'est pas résister au Mal qu'il

---

p.1381). Wittgenstein nommant précisément «Éthique» «cet élan qui porte à se jeter contre les limites du langage (...). Dans l'Éthique, poursuit-il, on fait toujours la tentative de dire quelque chose qui ne touche pas à l'essence de la chose dont il s'agit et qui ne peut pas y atteindre. (...) Quant à la tendance, à l'élan, cela fait bien signe vers quelque chose (*es deutet auf etwas hin*). C'est ce que savait bien, déjà, saint Augustin, quand il dit : Eh ! quoi, misérable vermine, tu ne veux point dire de non-sens ? Dis-en donc, allons, cela ne fait rien » ! (Cité et traduit in ID., p.1382. Cfr L.WITTGENSTEIN, *Werkausgabe*, vol.3, p.68-69).

Cfr, sur ce sujet, G.GUEST, *Wittgenstein et la question du livre*, Paris, PUF, 2003.

978HWD, p.36-37/46. Cité in I.BORGES DUARTE, *Heidegger en vilo*, op.cit., p.45 ; *Arte e Técnica em Heidegger*, op.cit., p.145.

979G.GUEST, *La courbure du mal*, op.cit., p.291.

980G.BATAILLE, *L'érotisme*, op.cit., p.208. Nous soulignons.

981B.SICHÈRE, *L'écriture souveraine de Georges Bataille*, in *Pour Bataille*, op.cit., p.43.

982J.KRISTEVA, *Bataille, l'expérience et la pratique*, in *Bataille*, sous la direction de P.Sollers, Paris, UGE (10/18), 1973, p.283.

F.Warin notant à cet égard que l'un des intérêts de la pensée de l'auteur du *Bleu du ciel* réside dans «l'épreuve obstinée de cette contradiction». (F.WARIN, *Nietzsche et Bataille*, op.cit., p.83.)

983J.-D.CAUSSE, *Figures de la filiation*, op.cit., p.60.

984J.KRISTEVA, *Bataille, l'expérience et la pratique*, op.cit., p.290.

faut, mais passer à travers».<sup>985</sup>

L'expérience de la transgression est donc expérience du mal «sacré», compris comme «blessure inguérissable de l'être» en tant que traversée du mal «profane», compris comme violation de l'intégrité des biens et des personnes au service d'une prétention à la totalité. Elle est donc expérience de la «communication» – l'hétérogénéité impure se produisant comme «multitude» –, au sens où Bataille écrit que «la communication demande un défaut, une "faille" ; elle entre, comme la mort, par un défaut de la cuirasse. Elle demande une *coïncidence* de deux déchirures, en moi-même, en autrui» ;<sup>986</sup> elle est donc, comme telle, expérience de l'«amour» : «la "communication" est l'amour», écrit Bataille.<sup>987</sup> Comme modalité du dévoilement de l'être en sa vérité c'est-à-dire de la vie jaillissante – et de la mort –, la transgression est donc phénomène «érotique» – Bataille décrivant l'être humain comme «l'animal érotique», et l'érotisme comme «approbation de la vie jusque dans la mort».<sup>988</sup> La découverte pour l'être humain, dans la transgression, de la constitution de son être comme altérité, est ainsi découverte de son être comme questionnement, – ce questionnement, irréductible, recevant chez Bataille le nom de «religion» : «la religion, note-t-il, est la *mise en question* de toutes choses. Les religions sont les édifices qu'ont formé les réponses variées : sous le couvert de ces édifices, une mise en question sans mesure se poursuit».<sup>989</sup>

La religion étant «cette scission qui, dès sa naissance, divise [l'homme] entre le profane et le sacré»,<sup>990</sup> la «perte» – la «dépense» ou le «sacrifice» – apparaît comme «le moment décisif de la religiosité»,<sup>991</sup> et la poésie, en tant que «sacrifice où les mots sont victimes»,<sup>992</sup> comme la modalité du langage en laquelle l'être de l'être humain peut s'ouvrir en tant qu'espace de jeu entre homogénéité et hétérogénéité. Le terme de poésie, écrit Bataille dans *La notion de dépense*, «peut être considéré comme synonyme de dépense : il signifie, en effet, de la façon la plus précise, création au moyen de la perte. Son sens est donc voisin de celui de *sacrifice*».<sup>993</sup> La religion,

---

985P.SOLLERS, *Femmes*, op.cit., p.362 et *Portrait du joueur*, op.cit., p.204.

986G.BATAILLE, *Le coupable*, op.cit., p.50. Nous soulignons.

987ID., *Sur Nietzsche*, op.cit., p.43.

988ID., *L'érotisme*, op.cit., p.203 et 17.

989ID., *Le coupable*, op.cit., p.122.

990F.WARIN, *Nietzsche et Bataille*, op.cit., p.134.

991G.BATAILLE, *L'érotisme*, op.cit., p.126.

992ID., *L'expérience intérieure*, op.cit., p.156.

993ID., *La notion de dépense*, in *La part maudite*, op.cit., p.29-30.

Nous n'avons pas ici développé de recherche spécifique sur cette compréhension du terme par Bataille.

On notera par ailleurs ici que le rire est également pour l'écrivain une modalité essentielle du rapport à la dépense – F.Warin montrant ainsi qu'il a une fonction similaire dans sa pensée à celle de l'angoisse chez Heidegger. (Cf F.WARIN, *Nietzsche et Bataille*, op.cit., p.321-323). «La vérité, l'aléthèia, écrit-il, aurait pu dire Bataille, éclate avec le rire et se retire en lui. La vérité s'encrypte en se dévoilant. On ne décryptera pas le secret du rieur ; ou encore : la vérité est femme et penser sera toujours "comme une fille enlève sa robe" : en apparaissant, elle se "dérobe"».

comme nom de l'être en sa vérité, est donc «poétique» et la poésie «religieuse» ; évoquant, dans son texte consacré à *Tristes tropiques* de Lévi-Strauss, la poésie comme «la dimension de l'homme», Bataille écrit : «la recherche – c'est-à-dire "la réflexion la plus vaste" – qu'est sans nul doute en son essence l'expérience de la religion est fondée sur le libre mouvement de la sensibilité (...). Jamais son expression ne peut aller sans la forme poétique».<sup>994</sup>

Décrivant la transgression comme «une expérience dont Bataille, dans tous les détours et retours de son œuvre, a voulu faire le tour », expérience qui a le pouvoir «de mettre tout en cause (en question), sans repos admissible et d'indiquer là où elle se trouve, au plus proche d'elle-même, "l'être sans délai"», Foucault remarque ainsi que «rien ne lui est plus étranger que la figure du démoniaque qui justement "nie tout"» – «elle est l'envers solaire de la négation satanique, écrit-il ; elle a partie liée avec le divin, ou plutôt elle ouvre, à partir de cette limite qu'indique le sacré, l'espace où se joue le divin».<sup>995</sup> Et l'on ne peut manquer encore une fois de rapprocher cette description de la manière dont Heidegger pense le rapport entre «vérité de l'être», «sacré» et «divin», le penseur notant en effet dans *La lettre sur l'humanisme* que «le sacré, seul espace essentiel de la divinité qui a son tour accorde seule la dimension pour les dieux et le dieu, ne vient à l'éclat du paraître que lorsque au préalable, et dans une longue préparation, l'Être s'est éclairci et a été expérimenté dans sa vérité».<sup>996</sup> Interrogeant le sens de la transgression tel que nous l'a donné à penser Bataille, Foucault écrit encore qu'elle n'est «peut-être rien d'autre que l'affirmation du partage» – en entendant dans ce terme «ce qui en lui peut désigner l'être de la différence» –,<sup>997</sup> mettant ainsi en jeu «ce rapport de la finitude à l'être», «l'espace d'appartenance du langage et de la mort, là où le langage découvre son être dans le franchissement de ses limites».<sup>998</sup> Ainsi, «peut-être un jour, avance-t-il, apparaîtra-t-elle aussi décisive pour notre culture, aussi enfouie dans son sol, que l'a été naguère, pour la pensée dialectique, l'expérience de la contradiction. Mais malgré tant de signes épars, le langage est presque entièrement à naître où la transgression trouvera son espace et son être illuminé».<sup>999</sup>

---

(F.WARIN, *Nietzsche et Bataille*, op.cit., p.323-324. L'auteur renvoyant, comme à son leitmotiv, la formule « la vérité est femme », à toute la première partie – entre autres textes de Nietzsche – du *Gai savoir*: La formule « penser comme une fille enlève sa robe » provient quant à elle de Bataille, dans *Méthode de méditation*).

En le pensant comme mode d'être de la parole, il est donc possible de considérer aussi le rire comme modalité ouvrant l'être de l'être humain comme espace de jeu, entre homogénéité et hétérogénéité.

994ID., *Un livre humain, un grand livre*, in *Critique* n°105, Paris, Minuit, février 1956, p.102.

995M.FOUCAULT, *Préface à la transgression*, in *Hommage à Georges Bataille*, *Critique* n°195-196, Minuit, août-septembre 1963, p.757.

996BH, p.338-339/97-98.

997M.FOUCAULT, *Préface à la transgression*, op.cit., p.756.

998Ibid., p.766.

999Ibid., p.754.

Si cette « illumination » est, en termes heideggériens, la révélation de l' « espace libre du temps », alors dans sa prise en garde se ménage la possibilité de l'institution « démocratique » de la société au sens où l'entend Pierre Legendre, par l'inscription « de la succession de la vie et de la mort », « de la limite et du primat de la parole sur le meurtre », et enfin « de la préservation du questionnement à travers l'évolution des systèmes d'interprétation ». Afin d'élaborer avec plus de précision cette possibilité dans l'horizon de la différence ontologique, on commencera, dans le chapitre qui suit, par clarifier la pensée politique de Heidegger, en la situant par rapport à son engagement en 1933 en faveur du national-socialisme, et à sa position relativement à l'antisémitisme – questions rouvertes par la publication, à partir de 2014, des *Carnets noirs*.

## Chapitre 8. La beauté, l'habitation, l'institution

« "Change nos lots, crible les fléaux, à commencer par le temps", te chantent ces enfants. "Élève n'importe où la substance de nos fortunes et de nos vœux", on t'en prie.

Arrivée de toujours, qui t'en iras partout»

A.Rimbaud

### §27. « Il faut des révolutions » – l'engagement de Heidegger en 1933 et l'antisémitisme

#### 1. Communauté et histoire : entre héritage reçu et tâche à accomplir

Tout questionnement humain relatif à l'identité et à l'appartenance s'enracinant dans le rapport au temps en tant que principe « discriminant », c'est-à-dire différenciant, l'identité est, à l'époque du nihilisme à son comble, toujours davantage comprise comme relevant de l'identique, et l'universalité comme relevant de l'uniformité. Comme « combat », c'est-à-dire « conquête sur l'opacité et l'indifférenciation », le « peuple » en tant que communauté historique, est ainsi le nom d'une « tâche ». « Le "peuple", en effet, écrit à cet égard G.Guest, ne se comprend jamais autrement, chez Heidegger, qu'à partir de la "responsabilité d'une histoire", c'est-à-dire de tout un "avent d'aventures", d'"événements" qui "lui adviennent", de "tâches" à accomplir et dont il aura "à répondre", ainsi que d'un "héritage historique" (lequel n'est évidemment rien de "biologique") ».<sup>1000</sup>

<sup>1000</sup>G.GUEST, *Heidegger censuré !*, in *Heidegger à plus forte raison*, op.cit., p.305.

Ce texte, comme l'ensemble de ceux composant le volume *Heidegger à plus forte raison*, est une réponse au livre d'E.Faye, *Heidegger, l'introduction du nazisme dans la philosophie. Autour des séminaires inédits de 1933-1935*,

Responsabilité finissant par prendre «pour un "peuple", poursuit l'auteur du *Tournant – dans l'histoire de l'Être*, la configuration "événementielle" de l'"avènement d'un destin" qui lui soit propre», en tant qu'il est «impliqué "avec d'autres" dans son "ouverture au monde", "au temps" et "à la vérité de l'Être"». <sup>1001</sup> Cet avènement étant donc «l'histoire» elle-même, selon l'homonymie «lourde de sens» mise en évidence par H.France-Lanord, laissant apparaître que «ce qui a eu lieu dans le passé, ce qui a été, ne peut être en son avoir-été que si nous le racontons au présent, c'est-à-dire à chaque fois à neuf». Prenant en garde la ressource de toute parole à partir de l'abritement en retrait de l'être, la *Dichtung* en tant que dialogue de la pensée et de la poésie est «histoire» c'est-à-dire «tradition» («*Überlieferung*») en tant que «dialogue» («*Ge-spräch*»). «Nous ne sommes pas "dans" l'histoire, note à ce propos F.Fédier, mais nous avons une destination, autrement dit nous nous tenons dans le "Temps" dans l'exacte mesure où nous sommes capables, devenant ainsi les destinataires du destin, de discerner ce qui se destine. De le pressentir, plutôt, précise-t-il, car la particularité de la situation destinale, c'est d'être *aussi peu assurée* de se tenir comme il faut que personne, selon les poètes grecs, ne peut déclarer heureuse la vie d'un homme avant qu'elle n'ait atteint son terme». <sup>1002</sup> Faisant remarquer ironiquement, comme le rappelle G.Guest, à la fin du cours du semestre d'hiver 1933-1934, intitulé *De l'essence de la vérité*, qu'«il est beaucoup question, aujourd'hui, *de sang et de sol*, comme des forces dont on se réclame beaucoup», Heidegger poursuit en notant que «c'est le savoir qui seul porte l'afflux du sang dans une direction et dans une voie, [le savoir] qui porte le sol à la fécondité de ce qu'il est capable de porter »; <sup>1003</sup> Dans cette même perspective, quelques semaines après la promulgation des lois de Nuremberg, le 13 novembre 1935, il prononcera à Fribourg la première version de la conférence sur *L'origine de l'oeuvre d'art*, en ayant soin de préciser que «souches et lignées (*Sippen und Stämme*) ne percent ni ne prennent, pour former ensemble l'unité d'un peuple, que si elles se saisissent de ce qui leur est donné pour tâche (*das Aufgegebene*), c'est-à-dire si elles deviennent historiques en se tournant vers l'à-venir». <sup>1004</sup>

La «politique» est ainsi reconduite chez Heidegger à sa dimension «d'authentique déploiement, écrit F.Fédier, qui n'est pensable qu'en tant qu'est posée la question : comment se déploie l'être même». <sup>1005</sup> Au lieu de s'enfermer dans «le présupposé ininterrogé de la "cité" réduite à un ensemble de relations strictement interhumaines – ce qui n'est jamais que l'abusives "traduction"

---

Paris, Albin Michel (coll.Bibliothèque Albin Michel Idées), 2005.

1001ID., p.306.

1002F.FÉDIER, *Anatomie d'un scandale*, Paris, Laffont, 1988, p.159-160. Nous soulignons.

Ce livre est une réponse à l'ouvrage de V.Farias, *Heidegger et le nazisme*, Paris, Verdier, 1987.

1003 *Vom Wesen der Wahrheit*, in SW, p.263. Cité in G.GUEST, *Heidegger censuré !*, op.cit., p.308.

1004M.HEIDEGGER, «*Der Ursprung des Kunstwerkes*», Philipp Reclam jun., 1960, p.37. Cité in G.GUEST, *Heidegger censuré !*, op.cit., p.309.

1005F.FÉDIER, *Hablemos, por favor, de política*, in *Heidegger*, Sileno, vol.11, op.cit., p.23.

de la *πόλις* par la Modernité –, Heidegger en ouvre au contraire, note à cet égard H.Crétella, la pensée au "site de l'histoire" – "*Geschichtsstätte*" – auquel les hommes sont ordonnés». <sup>1006</sup> La «politique» désignant alors «l'ensemble des modes d'advenue de la vérité que l'humanité, loin de les constituer, est "simplement" chargée de sauvegarder». <sup>1007</sup> Cette sauvegarde étant elle-même toujours «renouvellement», la «reprise de ce qui est donné pour tâche», nommée dans la première version de *L'origine de l'oeuvre d'art*, étant la signification de ce que le penseur comprend précisément comme «révolution» («*Umwälzung*»).

«Comme ce qui est initial demeure toujours ce qui est le plus en retrait, note-t-il dans le cours du semestre d'hiver 1937-1938, parce qu'il est inépuisable et ne cesse de prendre toute sa reculée ... *il faut des révolutions*. Révolutionnaire : bouleversement de l'habituel, il remet en liberté le statut en retrait de l'initial». <sup>1008</sup> Commentant ce passage dans un texte prononcé devant les membres de l'association Jan Hus, où il évoque la relation de Heidegger avec Patočka, F.Fédier précise que «bouleversement» traduit «*Umwälzung*», transposition du mot français «révolution», «*umwälzen*» signifiant «mettre tout c'en dessus dessous, retourner mais avec une telle ampleur qu'on en reste, comme nous disons, "tout retourné" ». <sup>1009</sup> Le «statut en retrait de l'initial» tel qu'il est «remis en liberté» par la révolution, traduit, lui, «*das verborgene Gesetz des Anfangs*». L'«initial» dont il s'agit ici étant le «commencement» de notre histoire, le «*Gesetz*» par lequel il est caractérisé est encore traduit trop étroitement, indiquait F.Fédier, par «statut», le terme le plus adéquat étant «constitution», au sens que donne à entendre le mot lui-même comme «entre-appartenance qui gouverne tout ce qui, là, se tient ensemble», en d'autres termes, «ce qui n'existe qu'à la condition de s'établir ensemble, d'être posé ensemble, de ne faire qu'un ; ce qui est ainsi uni d'avance, tient ensemble et donne sa tenue à ce qui désormais en dépend». <sup>1010</sup> La «révolution» est donc révolution du langage lui-même, en tant que la parole est cette «entre-appartenance», le «rapport au monde étant tout autant, écrivait toujours F.Fédier, apport du monde à la parole qu'apport de la parole au monde – ré-apport mutuel, rapport constitutif, ou mieux encore : *rapport de constitution* »; rapport liant donc, «dans leur entre-appartenance initiale, les deux qui toujours déjà coexistent pour peu qu'il y ait humanité : l'être humain *et* le monde». <sup>1011</sup> « Révolution » signifie ainsi pour le penseur, dans le vocabulaire de cette période, la reprise à neuf des « significations centrales » ou « premières » de manière à laisser réapparaître le hiatus non résorbable entre instituant et institué.

---

1006H.CRÉTELLA, *La politique de la pensée*, in Heidegger : le danger en l'être, op.cit., p.122-123.

1007ID., p.123.

1008GP, p. 45 et 37. Cité et traduit in F.FÉDIER, *Regarder Voir*, op.cit., p.309-310.

1009ID., p.310.

1010Ibid.

1011ID., p.313-314.

Spécifiquement, à rouvrir, au sein du plein déploiement du dis-positif, la possibilité d'une « solidarité propre » dans l'être-ensemble de la communauté, c'est-à-dire de refonder, en vue de l'être des *mortels* et dans la compréhension de la Dif-férence de l'être et de l'étant, cet être-ensemble à partir de l'héritage politique de la nation, tout en le « soustrayant » à l'empire de la subjectivité propre aux Temps Modernes. Cette méditation se développant au cours des années trente dans un dialogue avec Hegel, en tant que ce dernier est, comme l'écrit H.France-Lanord dans son article *Peuple* du *Dictionnaire Martin Heidegger*, dans l'horizon de la métaphysique de la subjectivité des Temps Nouveaux, « le seul qui parvienne à un concept de la subjectivité tel que la communauté politique ne s'obtient pas par un contrat passé entre des volontés individuelles ». <sup>1012</sup> Si Heidegger abandonnera, comme ceux de «combat» et de «puissance», le terme de «révolution», la compréhension même des phénomènes visés ne sera donc jamais abandonnée, comme en témoignent exemplairement la conférence *Langue de tradition et langue technique* mais aussi *La provenance de l'art et la destination de la pensée*, prononcées respectivement en 1962 et 1967.

Comme il l'écrit dans ce dernier texte, la remise en liberté du statut en retrait de l'initial, en tant que statut du commencement de notre histoire désigne «le pas en arrière», qui n'est aucunement «retour aux Grecs», mais qui consiste précisément à «reprendre à neuf» le questionnement de ceux-ci, reprise à neuf interprétée par le penseur comme ouverture à la *λήθη* de l'*ἀ-λήθεια*, en tant que «cet impensé au commencement de la pensée occidentale, mais qui y est également déjà nommé, et ainsi dit par avance à notre pensée». <sup>1013</sup> Cette ouverture est donc le lieu du «Tournant» lui-même, qui requiert de manière de plus en plus pressante le penseur à partir de la conférence *De l'essence de la vérité*, et en rapport auquel le dialogue avec Hölderlin va occuper une place décisive. Dans sa remise en question de la politique moderne et du concept de «nation» qui lui est inhérent, en tant que rapport au monde déterminé par la subjectivité, Heidegger médite en effet, comme le développe P.Trawny dans son étude *Avis aux barbares !*, la compréhension de ce que le poète nomme le «*Nationel*», à savoir précisément ce qui est donné à chaque peuple en héritage («*das Mitgegebenes*»), en tant qu'il a à être transformé en ce qui est «donné pour tâche» («*das Aufgegebenes*»). Ce «donné», c'est-à-dire le «propre» d'un peuple, «non seulement n'est rien de biologique, écrit P.Trawny, mais il n'est qui plus est pas non plus quelque chose que nous puissions nous procurer nous-mêmes. Le "propre" – "*das Eigene*" – d'un "peuple" lui est quelque chose de "donné", ou même, puisque cela doit encore être "appris", comme tel, quelque chose de "donné pour tâche" : il

<sup>1012</sup>H.FRANCE-LANORD, *Peuple*, in *Le dictionnaire Martin Heidegger*, op.cit., p.999.

<sup>1013</sup>HKBD, p.378.

Sur cette conférence, cfr I.BORGES DUARTE, *La mirada de Atenea. Sobre la conferencia de Heidegger en Atenas*, in *ER : Revista de filosofía* (Sevilla), v.15, 1992, p.151-168 ; texte republié et augmenté in *Arte e Técnica em Heidegger*, op.cit., p.209-228.

s'agit d'une "donation" – "eine Gabe" –».<sup>1014</sup> Ce que notait H.France-Lanord à propos de l'appropriation du propre pour chaque *Dasein* singulier vaut donc ici d'abord pour le *Dasein* d'un peuple : en vertu de la structure d'être inhérente à la finitude, cette appropriation a nécessairement à passer par le détour par l'étranger. En tant qu'il a à répondre de son histoire, comme l'indique G.Guest, c'est « avec d'autres » dans son « ouverture au monde », « au temps » et « à la vérité de l'Être », que chaque peuple historial a à se « constituer » ou se « com-poser » – Heidegger nommant ainsi l'Allemagne, dans *Introduction à la métaphysique*, cours professé en 1935, le peuple « le plus riche en voisins », à commencer par la France, avec laquelle il appelle à dialoguer au cours de ces années.<sup>1015</sup> L'horizon de Heidegger – celui de la « tâche de la pensée » – se dégageant alors progressivement avec de plus en plus de clarté, dans la compréhension de la « fin de la philosophie », est ainsi, dans la répétition du premier commencement grec de la pensée, de préparer l'Europe alors confrontée au rapport de force triangulaire entre fascisme, communisme et libéralisme, à devenir « pays d'un soir » (« *Land eines Abends* » – l'Occident se disant en allemand *das Abendland*), comme il l'écrit dans *Terre et Ciel de Hölderlin*, « à partir duquel un autre matin du destin mondial prépare son orient ».<sup>1016</sup> Le dialogue avec le monde grec n'étant pas dans cette perspective suffisant : comme il l'écrit dans ce même texte, « ce qui se métamorphose n'en est capable que par la grandeur en réserve de son commencement, (...) [mais cette métamorphose] ne peut non plus persévérer dans son isolement occidental. Il s'ouvre aux rares autres commencements, eux qui, avec ce qui leur est propre, ont place dans le Même du commencement de l'appartenance in-finie – la où la terre est tenue et contenue ».<sup>1017</sup> Cette ouverture aux « rares autres commencements » ayant concerné pour le penseur, de manière privilégiée, le monde extrême-oriental : Japon, Chine et Inde.<sup>1018</sup> Dans son texte de 1945, *La pauvreté*, il note encore, dans cet horizon, que « c'est seulement si les nations européennes s'accordent à la tonalité fondamentale de la

---

1014P.TRAWNY, *Avis aux barbares ! «Ces barbares qui tout calculent...»*. Heidegger – de l'Allemagne à l'Europe, in *Heidegger : le danger en l'être*, op.cit., p.77.

1015EM, p.41/49. Cité in H.FRANCE-LANORD, *Europe*, in *Le dictionnaire Martin Heidegger*, p.460-63, où l'auteur cite en particulier le texte *Pour en venir à s'expliquer ensemble sur le fond*, de 1936 (WeA).

Dans ses notes de traduction, F.Fédier précise, relativement à ce dernier, qu'il « a été rédigé très probablement vers la fin de l'année 1936. Cette année-là, poursuit-il, Henry Corbin a entrepris le travail de traduction qui aboutit – en 1938 – à la publication, chez Gallimard (coll.*Les Essais VII*), du volume *Qu'est-ce que la métaphysique ?*. Henry Corbin écrit plusieurs fois à Martin Heidegger et vient même le visiter. Le présent texte est manifestement écrit, au moins en partie, sous l'influence stimulante de cet échange. (F.FÉDIER, *Notes du traducteur*, in *Écrits politiques*, p.306-307).

Voir à ce sujet F.MIDAL, *Corbin, Henry (1903-1978)*, in *Le dictionnaire Martin Heidegger*, op.cit., p.280-281, où sont référées M.HEIDEGGER, *Lettres à H.Corbin*, in *Cahier de L'Herne Henry Corbin*, sous la direction de C.Jambet, Paris, L'Herne, 1981.

1016HEH, p.177/231.

1017ID., p.177/231-232.

1018En ce qui concerne le rapport au Japon et à la Chine, voir les indications données dans la note 286 ; en ce qui concerne le rapport à l'Inde, voir en particulier M.BORGHI, *Pannikar Raimon (1918-2010)*, in *Le dictionnaire Martin Heidegger*, p.947-948.

pauvreté qu'elles deviendront des peuples riches de l'Occident, lequel n'est pas en déclin, et ne peut pas décliner parce qu'il n'a même pas encore pris son essor ».<sup>1019</sup> Cet accord à la « tonalité de la pauvreté » s'étant donc joué de façon centrale dans son dialogue avec Hölderlin, en ceci, comme l'écrit H.France-Lanord, « qu'il est le seul à avoir assumé l'héritage de l'aube grecque sans simplement l'imiter, mais en frayant la voie à l'Hespérie, dans une explication de fond avec cette aube ». <sup>1020</sup>

Hölderlin mettant en évidence que si le «donné» des Grecs résidait dans «l'excitante proximité du feu du ciel», interprétée par Heidegger comme le fait d'«être frappé par la violence de l'Estre», leur tâche étant de transformer ce donné par l'apprentissage de la «clarté de la représentation», pour les Allemands au contraire, le propre est cette clarté même, leur tâche étant de faire l'expérience «du feu du ciel», à savoir d'«être frappés [*sc.* atteints] par l'Estre». <sup>1021</sup> Et c'est ce rapport d'un peuple à ce qui lui est propre, en tant que «libre usage du National», que Hölderlin pense comme «patriotique» («*vaterländische*). «*Vater-Land*», écrit F.Fédier, ne signifie pas chez l'auteur d'*Hypérion*, «le pays de nos pères, c'est-à-dire la terre des ancêtres», mais, comme l'a interprété Heidegger, «le pays dans son rapport au Père, qui est le Père des dieux». <sup>1022</sup> Dans une note pour le texte *Terre et Ciel de Hölderlin*, le penseur écrit en effet que «*das Vaterländische*» interprété comme «la relation du pays au Père qu'est le plus haut des dieux», entend ce « "rapport" vivifiant au sein duquel se tient l'être humain dans la mesure où il a un "destin" » (« *dieses lebenspendende "Verhältnis", worin der Mensch, indem er ein "Geschick" hat, steht* »). <sup>1023</sup> Ce «rapport», qui est le rapport de «constitution», note F.Fédier, est «la dimension qui déploie la possibilité que s'entre-appartiennent les divers éléments en rapport», l'adjectif «vivifiant» ou «dispensateur de vie» – « *lebenspendende* » – sous-entendant que «l'effacement ou la disparition de l'entre-appartenance est mortifère». <sup>1024</sup> Faisant «ressortir le nom du Père», écrit l'auteur d'*Interprétations*, Hölderlin donne donc à entendre le mot «patrie» à contresens du sens de «l'enracinement dans un sol où sont enterrés les ancêtres», à savoir comme «pays qui devient habitable que si les hommes de ce pays savent en toute pureté *quel* est le Père avec lequel le pays est en rapport vivifiant». <sup>1025</sup> Ce «nom du Père» nommant donc dans l'interprétation de Heidegger le «rapport même d'entre-tien» en tant que «secret de la relation entre le mot et la chose», ce que

---

1019Am, p.10. Cité in H.FRANCE-LANORD, *Europe*, op.cit., p.462.

1020Ibid.

1021P.TRAWNY, *Avis aux barbares !*, op.cit., p.76-77.

1022F.FÉDIER, *Regarder Voir*, op.cit., p.45.

1023HEH, p.158-159/205-206. Cité et traduit in Ibid.

1024ID., p.46-47.

1025ID., p.48.

Lacan pense d'une façon proche, pour sa part, donc, comme «Nom-du-Père symbolique». Compréhension permettant de mieux saisir, à nos yeux, le sens de l'engagement politique du penseur en 1933.

## 2. L'engagement de Heidegger dans le national-socialisme en 1933

La perspective qui est celle de Heidegger étant, d'une manière toujours plus pressante à partir du début des années 30, la «remise en liberté du statut en retrait de l'initial», c'est son concept d'historialité qui, comme il le dira à K.Löwith en 1936 à Rome, ainsi que l'indique Françoise Dastur, «qui a été le fondement de son engagement dans le national-socialisme en 1933».<sup>1026</sup> En acceptant la direction de l'université de Fribourg, le but poursuivi par le penseur «n'est donc rien moins que pédagogique, écrit l'auteur de *Dire le Temps* : celui d'une réforme du savoir qui, par la déconstruction d'une tradition sclérosée, réenracinerait celui-ci dans son essence philosophique, ce qui est diamétralement opposé à la politisation du savoir prônée par les nazis, mais aussi à l'idéal traditionnel d'une scientificité qui ne verrait pas dans la théorie "la mise en œuvre la plus haute d'une praxis authentique" ». <sup>1027</sup> Autrement dit, comme elle l'indique par ailleurs, apparaît «une certaine convergence de vues entre la conférence que Husserl prononce à Vienne en 1935 et le discours que fait en 1934 le recteur Heidegger», en ce que comme son maître, celui-ci «voit dans le commencement grec le début de l'histoire proprement dite». <sup>1028</sup> Pour lui aussi, ce commencement étant «celui de l'apparition de l'attitude théorique», qu'il comprend non à la manière platonicienne en opposition à la pratique, mais précisément «de manière plus aristotélicienne, comme le plus haut accomplissement de celle-ci». <sup>1029</sup> Et «c'est encore la science, poursuit la phénoménologue, en son sens d'*epistèmè*, qui définit la position essentiellement *questionnante* de l'homme au sein de l'étant», ce sens authentique de la scientificité étant ce qu'il s'agit de «reconquérir en cette période de crise qui est celle de la technicisation et de l'émancipation des sciences par rapport à leur origine philosophique». <sup>1030</sup> Si c'est bien le concept d'historialité pensé dans *Être et Temps* qui a été le fondement de l'engagement du penseur en 1933, c'est également lui qui apparaît être celui du désengagement ayant eu lieu dix mois plus tard, avec la démission du rectorat en février 1934 : «l'échec du rectorat et le retour de Heidegger à sa tâche d'enseignant » constituant l'«aveu», note

---

1026F.DASTUR, *Heidegger et la question du temps*, op.cit., p.87.

1027RR, p.10. Cité in ID., p.87.

1028F.DASTUR, *Heidegger et la pensée à venir*, op.cit., p.15-16.

1029ID., p.16.

1030Ibid.

Françoise Dastur, d'une compréhension de sa part que ce « réenracinement » du savoir dans son essence philosophique «non seulement n'est plus possible, mais peut-être aussi qu'il n'est plus souhaitable». <sup>1031</sup> Cette compréhension ayant donc représenté dans son chemin de pensée, comme l'ont affirmé Beaufret et Char, «une expérience décisive, une épreuve radicale au sens le plus fort du terme». <sup>1032</sup> À partir de laquelle commence alors une époque, elle aussi décisive, «sous le coup, *sans nul doute*, comme l'écrit J.Taminiaux, de son égarement de 1933» – «épreuve radicale» convenant ici sans doute mieux. <sup>1033</sup>

Le langage étant le statut – la constitution même – de l'initial, c'est de «toute urgence qu'il faut le prendre en garde, écrit H.France-Lanord, et c'est précisément pour cette raison que Heidegger, dès l'instant où il voit le péril surgir sous son vrai visage – début 1934, malheureusement pas dès janvier 1933 –, commence à méditer sans relâche son être ; le premier cours thématiquement consacré à la parole est ainsi significativement professé par le penseur lors du semestre d'été 1934 (*La logique comme question en quête de la pleine essence du langage*), immédiatement après l'échec du rectorat». <sup>1034</sup> Celui-ci marquant, précise l'auteur de *S'ouvrir en l'amitié*, «une césure décisive dans l'itinéraire de Heidegger et rend également compte de sa rupture irréversible avec le régime». <sup>1035</sup> Irréversibilité que ne remettent pas en cause les compromis auxquels le penseur a dû

<sup>1031</sup>Ibid.

H.France-Lanord propose, dans cette perspective, la chronologie suivante de l'«engagement de Heidegger» entendu au sens large : «1919-1933 : engagement par et pour l'université en vue d'une refondation des sciences et des rapports qu'entretiennent les hommes au savoir, avec la conscience de la nécessité d'un renouveau de la vie spirituelle ; 1933-1934 : engagement par et pour l'université aux côtés du pouvoir nazi, en vue d'une refondation des sciences, des rapports qu'entretiennent les hommes au savoir, et pour travailler ainsi à la nécessaire institution d'une nouvelle manière d'être ensemble historiquement un peuple ; 1934-1945 : désengagement politique au sens courant, qui prend la forme originale d'un engagement par la pensée et pour le salut de la pensée, à travers les cours d'université et les traités impubliés, dans un esprit de dissidence affiché par rapport aux nazis» (H.FRANCE-LANORD, *Peuple*, in *Le dictionnaire Heidegger*, op.cit., p.1008).

<sup>1032</sup>Beaufret répondait ainsi à F.de Towarnicki l'interrogeant sur l'engagement du penseur : «René Char m'a demandé un jour : "Croyez-vous que ce qui est arrivé à Heidegger en 1933 a joué un rôle décisif dans sa vie, ou bien est-ce quelque chose qui est derrière lui et sur quoi il a tout simplement mis un point final?". J'ai hésité à répondre sur-le-champ. Puis je lui ai dit : "Je crois que ce qui s'est passé entre mai 1933 et février 1934 a été pour lui une expérience décisive, une épreuve radicale, au sens le plus fort du terme". Et René Char m'a répondu : " Je le crois aussi " ». (J.BEAUFRET [conversations avec], *Naissance d'une question*, in F.DE TOWARNICKI, *À la rencontre de Heidegger*, op.cit., 8.*L'engagement*, p.200-201).

<sup>1033</sup>J.TAMINIAUX, *L'essence vraie de la technique*, op.cit., p.266. Nous soulignons.

L'auteur est par la suite revenu sur cette compréhension développée en 1983, notamment dans son livre *La fille de Thrace et le penseur professionnel. Arendt et Heidegger*, op.cit.

<sup>1034</sup>H.FRANCE-LANORD, *Paul Celan, Martin Heidegger*, op.cit., p.177.

<sup>1035</sup>Ibid.

Dans *D'un entretien de la parole*, Heidegger note à ce propos que «c'est seulement vingt ans après l'écrit d'habilitation que je me suis risqué dans un cours à situer la question en quête de la parole. Cela se passait à l'époque où pour la première fois j'ai communiqué dans des cours des interprétations d'Hymnes de Hölderlin. Durant le semestre d'été 1934, je fis un cours dont le titre était : " Logique ". C'était en fait une méditation sur le λόγος, où je cherchais le déploiement même de la parole ». En ajoutant : «puis presque dix ans passèrent encore jusqu'à ce que je sois en mesure de dire ce que je pensais – le mot approprié fait encore aujourd'hui défaut. L'horizon et la perspective, pour la pensée qui s'efforce de répondre et correspondre au déploiement propre de la parole, cet horizon demeure, quant à son entière ampleur, encore voilé ». (GS, p. /93). À propos de son écrit d'habilitation, publié en

continuer à se prêter en décidant de continuer à enseigner dans l'Allemagne hitlérienne. «Il est significatif à cet égard, écrit Françoise Dastur, que le jugement que nous avons tendance à porter sur le comportement de Heidegger soit plus sévère que celui de ceux qui vécurent dans une société totalitaire, comme ce fut le cas de Patočka, qu'on peut pourtant estimer bon juge en la matière». <sup>1036</sup> C'est en effet au nombre des «héros de notre temps», aux côtés de Sartre, Oppenheimer, Sakharov et Soljénitsyne que le philosophe tchèque a compté celui qui fut son maître à Fribourg en 1932-1933, affirmant que «personne de nos jours n'a su questionner de façon aussi persévérante, aussi pénétrante, aussi intransigeante que Heidegger». <sup>1037</sup> Cette «période décisive», où l'interrogation du penseur se recentre sur la méditation de l'être du langage, et qui va donner le jour à l'ensemble des *Traités inédits*, apparaît ainsi, note Françoise Dastur, comme celle «d'une interrogation sur les limites de la pensée philosophique». <sup>1038</sup> Elle est celle qui voit Heidegger réélaborer le questionnement en quête du *fondement*, développé jusqu'alors comme «ontologie fondamentale», cette réélaboration répondant à ce qui était nommé dans *Être et Temps* la clarification de l'«*origine ontologique* de la néantité», ouvrant la possibilité du «saut en l'*Ereignis*». Il nous reste néanmoins, eu égard à cette perspective sur l'engagement politique du penseur en 1933, à revenir sur la relation de celui-ci à l'antisémitisme – en tenant compte de la publication récente des *Carnets noirs* comme volumes de l'édition intégrale.

---

1915, le *Traité des catégories et de la signification chez Duns Scot* (Ga1), il note que « les deux perspectives – de la parole et de l'être – ressortaient en évidence. " Doctrine des catégories ", tel est en effet le nom traditionnel pour l'examen de l'être de l'étant ; et " doctrine de la signification ", cela signifie la *grammatica speculativa*, c'est-à-dire la méditation de la métaphysique sur la parole, dans son rapport à l'être. Pourtant, toutes ces relations m'étaient à l'époque encore opaques ». (GS, p.89/91-92).

H.France-Lanord réfère, pour comprendre cette période de l'itinéraire philosophique du penseur, R.SAFRANSKI, *Heidegger et son temps*, traduction d'Isabelle Kalinowski, Paris, Le livre de poche (coll.*Biblio* essais), 1996, p.400-401. Pour une approche de la biographie de Heidegger, voir surtout H.W.PETZET, *Le chemin de l'étoile. Rencontres et causeries avec Heidegger (1929-1976)*, traduction de P.Arjakovsky et C.N.Grimbert, Paris, Éditions du Grand Est, 2014.

Sur le compte rendu de la traduction portugaise de ce cours *Logique*, due à Adelaide Pacheco et Helga Hook Quadrado, sous le titre *Logica : A pergunta pela essência da linguagem*, où A.Franco de Sá interroge la pensée politique de Heidegger telle qu'elle peut être lue suite à sa démission du rectorat, voir A.FRANCO de SÁ, *Sobre a Lógica de Heidegger em português*, in *O Dom, a Verdade, e a Morte*, op.cit., p.1337-1342 ; voir également, à propos de cette même traduction, H.H.QUADRADO, *Heidegger, a lógica, a linguagem e o «Zeitgeist»*, in *A Morte e a Origem*, op.cit., 189-194.

1036F.DASTUR, *À propos de l'engagement politique de Heidegger*, in *Heidegger à plus forte raison*, op.cit., 452.

1037J.PATOČKA, *Liberté et sacrifice*, op.cit., p.330. Cité in F.DASTUR, Ibid.

1038F.DASTUR, *Heidegger et la pensée à venir*, op.cit., p.16.

### 3. Les Carnets noirs : « un moment de défaite de la pensée », la relation historique au judaïsme : « une dette à nous laissée à penser »

Relativement à la question de la place de l'antisémitisme dans la pensée de Heidegger, on notera pour commencer que jusqu'à la publication de ces *Carnets*, à partir de 2014, « il n'y a, comme l'écrit H.France-Lanord, dans toute l'oeuvre de Heidegger (...) pas une seule ligne antisémite » – ceci concernant en particulier les textes et allocutions rédigés en 1933-1934.<sup>1039</sup> À cet égard, P.Lacoue-Labarthe, dans *La fiction du politique*, souligne qu'« en aucun cas on ne peut confondre [le discours] que tient Heidegger sur l'oeuvre d'art, la *Dichtung*, le peuple et l'histoire [avec l'idéologie nazie] », en précisant : « et de toute façon l'antisémitisme fait une distance infranchissable ».<sup>1040</sup> F.Fédier, qui revient – dans son texte *Martin Heidegger et le monde juif* – sur cette question après la publication des *Carnets noirs*, précise dans cette perspective qu'il ne peut y avoir de place dans l'harmonique de la pensée de Heidegger pour l'antisémitisme, parce que la manière dont il pratique la phénoménologie ne laisse aucune place à une quelconque pensée ressortissant à l'« anti » – son mouvement même cherchant toujours à trouver, dans le dévoilement du phénomène comme tel, un rapport libre à lui ; et cite à cet égard le *Parménide*, cours du semestre d'hiver 1942-1943, où Heidegger note : « tout "anti " pense dans le sens de cela contre quoi il est "anti " ».<sup>1041</sup>

G.Guest avance quant à lui, relativement à ces textes, que même si l'antisémitisme s'y trouve

---

1039H.FRANCE-LANORD, *Antisémitisme et Peuple*, in *Le dictionnaire Martin Heidegger*, op.cit., p.85 et p.997.

Les *Carnets noirs* publiés jusqu'à présent constituent les volumes suivants de l'édition intégrale : Ublg :

Ga94/95/96 et Ank : Ga97/98.

1040P.LACOUÉ-LABARTHE, *La fiction du politique*, op.cit., p.139-140.

1041F.FÉDIER, *Martin Heidegger et le monde juif*, op.cit., p.203.

On notera également que M.Boss, qui se lia d'amitié avec Heidegger après guerre et entreprit de travailler avec lui, raconte dans *L'Avant-propos aux Séminaires de Zollikon*, qu'il n'aurait cependant pas accepté de le faire si on lui avait démontré que le penseur avait commis «quoi que ce soit d'abject à l'égard d'autrui» ; ayant donc mené (dans le cadre de ce qui était possible à ce moment-là) des «investigations poussées» auprès des autorités françaises d'occupation et des instances supérieures de l'université de Fribourg, le psychiatre acquit de part et d'autre «la certitude que Martin Heidegger, "prenant ses rêves pour réalité", s'est fourvoyé pendant une brève période dans une activité pleine de faux pas. Il a vraiment cru que Hitler et les siens seraient en mesure de construire un rempart contre les ténèbres menaçantes du raz de marée bolchévique. Toutefois, de sa part, aucun acte délictueux concrètement et sciemment exercé à l'encontre d'autrui n'a pu être produit». (ZSem, p.VIII-IX/10-11).

E.Fink – l'assistant, donc, de Husserl, qui retravaillera après guerre avec Heidegger – , d'après le témoignage recueilli par F. de Towarnicki, a indiqué pareillement que «durant toutes ces années [sous le régime nazi], à l'université, [il] n'avait jamais entendu Heidegger tenir des propos antisémites ou s'en prendre à Husserl, pas plus qu'à d'autres collègues parce qu'ils étaient juifs». S'il s'était «plié à des compromis», «[on] ne pouvait pourtant pas ignorer qu'il avait tenté de retarder ou d'adoucir l'effet de certaines mesures arbitraires ou discriminatoires ; et même de protéger plusieurs collègues ou étudiants juifs». (Rapporté in F.de TOWARNICKI, *À la rencontre de Heidegger*, op.cit., p.53-54).

En 1937, le penseur déclarera, au cours d'un séminaire restreint, que le rectorat fut «une *erreur*, de quelque manière que l'on veuille prendre la chose». (BW, p.187).

condamné par Heidegger comme « insensé et détestable », ou comme « insensé et abject » (« *töricht und verwerflich* »), y apparaît également « *l'affleurement de certains préjugés ou clichés "antisémites" (ou "antijudaïques") caractérisés* », constituant bien « *une marque indélébile* dans l'oeuvre de Heidegger : un moment de *défaite de la pensée* ». <sup>1042</sup> Il peut ainsi mettre en évidence « ce qui fut sans doute l'une des "limites intimes" (et peut-être aussi *la plus lourde de conséquences*), ainsi que peut-être, en un autre sens, le "point aveugle" de la pensée de Heidegger : la limite de sa culture "biblique" (...), manifestement limitée – faute de tout accès à la "langue hébraïque" – à ce qu'en aura retenu la "tradition chrétienne", "catholique", "romano-ecclésiale", puis "protestante" (luthérienne, évangélique) : essentiellement "néo-testamentaire" ». Et ceci « alors même que, par ailleurs, sous de nombreux aspects, centraux et décisifs, il est possible de reconnaître à l'oeuvre, au cœur de la pensée de Heidegger, de *très puissantes analogies* (sans doute pourtant alors "insues", "inaperçues" de lui ?) avec la plus haute pensée hébraïque ». <sup>1043</sup> Apparaît

1042G.GUEST, *L'épreuve du « danger en l'Être » et le revers de l'impensé*, op.cit., p.142 et 136.

« Outre le cliché récurrent (auquel le jeune Marx avait lui-même succombé) du "Juif calculateur" et par là supposé particulièrement voué à la "gestion comptable" et à la "machination de l'étant" (au détriment de "l'Être"...), l'une des thématiques de ces quelques textes erratiques m'est apparue clairement ressortir à la représentation fantasmatique, sinon d'une "conjuración" (le mot "*Verschwörung*" n'est jamais présent dans les textes), du moins d'une sorte de "pôle de puissance" (d'aspect "géopolitique") supposé constitué par le "judaïsme international" ou le "judaïsme mondial" (placés entre guillemets dans le texte) au cœur des enjeux de puissance d'un "monde" en proie à "la métaphysique de la volonté de puissance" jusqu'à prendre partout la figure de la "Guerre mondiale". La découverte de pareils affleurements dans des textes de Heidegger, même destinés à demeurer les "*Cahiers secrets*" du penseur, même s'ils ne constituent donc nullement, à mon sens, éditorialement parlant, des "textes antisémites" (destinés à avoir à ce titre une quelconque "efficacité criminelle"), mais de par la *vulnérabilité* qui s'y révèle, de la part du penseur "à part lui" (dans ce qui semble avoir été le silence des nuits), à la possibilité même de tels affleurements, montrent que Heidegger, à certains instants, n'a pas su demeurer "indemne" de l'emprise de tels "clichés antisémites" et qu'il s'en est laissé *atteindre*, au risque d'y compromettre sa pensée en une "typologie" aussi évasive que dangereuse. J'ai exprimé, à ce sujet, ma tristesse, ma déception, ma condamnation – ma colère ». (ID., p.142-143). Cette prise de position, précise l'auteur, ayant été exprimée au cours des séances XXXIII à XXXV du séminaire *Investigations à la limite*, consacrées à *Faire face à l'ouverture des Carnets noirs de Martin Heidegger*, dont l'essentiel est disponible sur le site *Paroles des jours* de S.Zagdanski. (ID., p.142).

Dans *L'épreuve du « danger en l'Être »*, l'auteur discute par ailleurs la lecture de ces passages proposée par P.Trawny in *Heidegger et l'antisémitisme. Sur les « Cahiers noirs »*, Paris, Seuil, 2014. De ce dernier, voir également *La liberté d'errer, avec Heidegger*, Montpellier, Indigène éditions (coll.Ceux qui marchent contre le vent), 2014.

1043ID., p.160-161.

L'auteur poursuit : « Ainsi, par exemple : la manière dont la pensée heideggérienne souligne les dangers afférents à la prépondérance, accentuée jusqu'à l'extrême, au cours de l'"histoire de la métaphysique occidentale" et à la faveur des succès de la "science mathématique de la nature" des Temps modernes, d'une "pensée calculatrice", "cybernétique" au sens propre du terme, au détriment d'une "pensée méditante"; ou le "règne" oppressant du "Nombre" au détriment d'une pensée "méditante", consacrée à la "nomination" des choses et des êtres (...). Ou bien encore toute la structure "herméneutique" de l'"Appel" (du "souci" comme aussi de l'"appel de l'Être"), structure "kérygmatische", il est vrai elle-même intégrée en régime "chrétien" jusque dans la puissante et paradoxale "accoustique" de la "voix de la conscience" qui gît au cœur même d'Être et Temps. Ainsi encore, la pensée même de ces étranges "mouvements" de l'"Ereignis", des turbulences de l'"Événement" singulier dont il "s'agit", du "retrait de l'Être" au cœur même de la "parution", au fur et à mesure de la "dispensation de l'Être" : celle du creusement de l'"Enteignis" au sein de l'"Ereignis". Cette pensée, donc, ne serait pas sans analogie (ne fût-ce qu'en réserve d'abyssalité) avec la pensée du "tsimsum", de ce mouvement comme de "rétraction" de l'"Infini" sans fond, de l'"Eyn sof", donnant lieu à l'expansion explosive du "Shevirat ha-kélim", de la "brisure des vases", et à la création des "mondes" – selon la tradition de la Kabbale lourianique –, s'ouvrant à l'oeuvre de réparation du "tiqqun" – dont il "s'agit" alors, à chaque "instant", pour chacun des humains. N'y aurait-il pas lieu, ici, d'évaluer, au cœur même de la pensée de Heidegger (selon les analyses fécondes, déjà anciennes, de Marlène Zarader), la place de quelque très profonde "dette impensée" (aux

ainsi « l'une des limites intimes » de la pensée de Heidegger, – la limite de sa culture « biblique » – en même temps que « cette "part d'ombre" de la métaphysique occidentale », à l'emprise de laquelle le penseur « n'a pas toujours su échapper » : « la tradition d'"antijudaïsme philosophique" plus ou moins subrepticement *inscrite dans les textes* de la "métaphysique occidentale" : ainsi chez Spinoza, chez Kant ou chez Hegel, chez Nietzsche ou bien encore chez Marx ... ».<sup>1044</sup> La découverte de cette limite et de cette « part d'ombre » manifestant à même le texte heideggérien ce que l'auteur de *Wittgenstein et la question du Livre* appelle le « revers de l'impensé » de l'histoire occidentale – impensé mis à jour par Heidegger lui-même – : "revers" multiple, sans aucun doute, et *traîtreusement feuilleté dans la trame de l'étoffe dont est faite la civilisation d'Occident*, mais dont l'un des *feuilletés* (de ce "revers de l'impensé" : le feuillet assurément le plus honteux, le plus cruel, le plus lourd de conséquences désastreuses) fut, a été et demeure, le *refoulement de l'"héritage hébraïque"* – et ce qui par là a favorisé et favorise encore *le mode criminel de ce refoulement* : "antijudaïsme" et "antisémitisme" ».<sup>1045</sup> Comment se fait-il et que signifie, poursuit-il, – ces questions se posant également, mais d'une autre manière, chez Simone Weil – « que le penseur qui s'est ainsi lui-même constitué comme le découvreur des *effets massifs et dévastateurs* d'un tel "impensé" (celui de ce qui apparut alors dans toute son étrangeté comme "la métaphysique occidentale") et qui a été si constamment attaché à pareil *Avertissement*, soit manifestement resté *aveugle au "revers" de cet "impensé" de la civilisation d'Occident* : *aveugle à "l'oubli"* et à l'"occultation", *aveugle à la "persécution"* – éventuellement *meurtrière* – d'une "humanité juive" et d'une "pensée hébraïque" dont la "chrétienté", "l'Occident romano-canonique", massivement, et au cours d'une longue histoire, n'a rien voulu savoir d'autre que ce que le "

---

étranges" effets en retour", peut-être) : "dette" sans doute (pour autant qu'il puisse être question d'une "dette" ... demeurée "insue" en son fond), et "impensée", c'est-à-dire à nous "donnée à penser" ? Voici venu le temps, sans doute, si malheureuse puisse nous en être l'occasion, de n'en pas laisser passer plus longtemps *l'occasion* ». G.Guest indiquant, « parmi les médiations qui pourraient être à l'origine de la "dette impensée", celle de Maître Eckhart, le "vieux maître de lecture et de vie" », comme « l'une de celles qui méritent d'être prises en considération. La "théologie" eckhartienne (au cœur de la "mystique rhénane"), poursuit-il, – avec laquelle certaines des structures portantes de la pensée des mouvements de l'"Ereignis" et des voies de la "Gelassenheit" semblent présenter des traits d'analogie ou de réverbération – puise [en effet] l'essentiel de ses sources d'inspiration spéculative dans l'esprit de l'école de Cologne (Albert le Grand) et de la tradition *augustinienne*, ainsi que dans la tradition de la patristique *grecque* (Denys l'Aéropagite, Grégoire de Nysse, Grégoire de Naziance, Basile de Césarée), du *néo-platonisme* et même de l'*aristotélisme* juif et arabe (Philon, Averroès et Maïmonide) – toutes traditions qui semblent avoir fortement marqué de leur *empreinte hellénisée* la pensée spéculative de la Kabbale ». (ID., p.161-162).

Sur la critique du livre de M.Zarader, voir en particulier *Du retrait en théologie*, in P.CAPELLE, *Philosophie et théologie dans la pensée de Martin Heidegger*, op.cit, p.235-239 ; sur le rapport à Maître Eckhart chez Heidegger, voir également *Le modèle mystique de Maître Eckhart*, in ID., p.217-221. Sur Maître Eckhart – considéré par A.de Libera comme « le Dante allemand » –, voir également M.A.VANNIER, *Spéculation et mystique chez Eckhart*, in P.CAPELLE, *Expérience philosophique et expérience mystique*, Paris, Cerf [coll.Philosophie et Théologie], 2005, p.191-204. (Cfr A.de LIBERA, *Introduction*, in *Eckhart. Traités et sermons*, Paris, GF Flammarion, 1995, 3e édition, p.23). Voir par ailleurs R.SCHÜRMAN, *Maître Eckhart ou la joie errante*, Paris, Payot & Rivages (coll.Petite Bibliothèque Payot), (1972) 2005.

1044ID., p.151.

1045ID., p.166.

christianisme " s'en donnait à " croire " en l'offusquant (l' Église " y affublant d'un bandeau la " Synagogue " ...), alors même que le meilleur du christianisme s'en nourrissait et en vivait à son insu » ?<sup>1046</sup> G.Guest conclut son étude en notant que « la *faute* » à laisser se dérober ce revers de l'impensé n'est pas épargnée à Heidegger, pas plus qu'à d'autres penseurs de l'Occident – ceci la rendant « *plus digne d'être envisagée avec gravité* » ; <sup>1047</sup> en d'autres termes, « si malheureuse puisse nous en être l'occasion », le temps est venu de « ne pas laisser passer plus longtemps l'occasion [de la réparer] ». <sup>1048</sup> « Qu'il n'y ait d'humanité possible qu'au sein d'une herméneutique qui est *en elle-même* une éthique, c'est-à-dire : l'herméneutique comme espace en creux de la parole et de l'être-au-monde, tel est sans doute, écrit H.France-Lanord, le point de contact le plus intime entre la pensée de Heidegger et la pensée juive ». <sup>1049</sup> En tant que méditation sur l'être du langage, le questionnement développé dans les conférences sur *L'origine de l'oeuvre d'art* de 1935-1936, repris dans les *Apports à la philosophie* et publié pour la première fois dans *Chemins qui ne mènent nulle part*, est, dans cet horizon, capital.

## §28. Poème et institution : politique de la finitude

### 1. Le poème comme « don », « fondation » et « emprise – de l'initial »

«L'essence de l'art, c'est le Poème – *Dichtung* – », écrit Heidegger dans le texte des *Chemins* publié en 1949. Et l'essence de la *Dichtung*, «c'est l'instauration ou institution – *Stiftung* – de la vérité», entendue en un triple sens : «comme " don " – " *Schenkung* " –, comme " fondation " – " *Gründung* " –, et comme " emprise " – " *Anfang* " ». <sup>1050</sup> À propos de cette traduction d'«*Anfang*», W.Brokmeier note, en suivant l'explication même donnée par Heidegger au cours de son séminaire tenu à Aix-en-Provence en 1958 au lendemain de sa conférence *Hegel et les Grecs*, selon laquelle le terme désigne «ce qui ... nous prend et ne cesse de nous reprendre, ce qui, ainsi nous saisit en une trame ...», en signifiant ainsi «*moins annoncer par avance quelque chose de futur, que convoquer, provoquer à répondre et à correspondre*» ; en ce sens, conclut le traducteur, il dit «l'initial, non pas au sens de l'antériorité chronologique, mais au sens de la détermination historique». <sup>1051</sup> En décrivant

---

1046ID., p.167.

1047ID., p.170. Nous soulignons « plus digne d'être envisagée avec gravité ».

1048ID., p.162.

1049H.FRANCE-LANORD, *Antisémitisme*, op.cit, p.90.

1050UK p.63/59.

1051IW.BROKMEIER, *Notes du traducteur*, in *Chemins qui ne mènent nulle part*, p.60.

la «diction» comme «instauration» au sens du don, de la fondation et de l'emprise – de l'initial, Heidegger pense, comme l'indique H.France-Lanord, la «*Stiftung*» à partir du verbe ancien «*stiften*», signifiant «mettre en oeuvre» («*ins Werk setzen*»), en en entendant toutes les résonances de sens, le verbe désignant, dans le domaine ecclésiastique en particulier, à la fois «*schenken*» («*eine Masse stiften*» : offrir une messe), et «*gründen*» («*eine Kirche stiften*»: fonder une église).<sup>1052</sup> En tant que «*Schenkung*», la diction comme instauration est une «surabondance («*Überfluß*»), écrit Heidegger, : un don» ; en elle en effet, le saisissable et ce qu'on tenait pour tel est «renversé» en ouvrant par là l'insaisissable («*das Ins-Werk-Setzen der Wahrheit stößt das Un-geheure auf und stößt zugleich das Geheure und das, was man dafür hält, um*»), l'étant jusqu'alors de mise se trouvant «réfuté, démenti par l'oeuvre, quant à l'exclusivité de sa réalité» ;<sup>1053</sup> en ce qu'elle est, comme le note H.France-Lanord, «sa propre altérité dans la différence», la diction laisse éclore un espace d'ouverture où tout se montre autrement que d'habitude, elle est donc une «commutation de la lumière de l'étant, ce qui veut dire de l'être» («*Sie beruht in einem (...) geschehenden Wandel der Unverborgenheit des Seienden, und das sagt : des Seins*» ).<sup>1054</sup> Parce qu'elle ne puise pas son don dans l'habituel jusqu'à présent de mise, la diction «vient du Rien», écrit Heidegger, mais «jamais du Néant», dans le mesure, précise-t-il, «où ce qui est projeté par elle n'est autre que la détermination *retenue* de l'être-le-Là historial lui-même» («*insofern das durch ihn Zugeworfene nur die vorenthaltene Bestimmung des geschichtlichen Daseins selbst ist*») ; cette «détermination retenue» est «le fonds qui se réserve, sur lequel le *Dasein* repose avec tout ce que, caché à lui-même, il est déjà», elle est l'abritement en retrait lui-même, décrit comme «la terre» dans ces textes des années 30.<sup>1055</sup> En tant qu'instauration, la diction «fonde» le Rien lui-même, le laissant apparaître comme «fond qui porte tout». Elle est donc «fondation» – «*Gründung*»–, et par conséquent «emprise de l'initial» – «*Anfang*» –, en ce que prenant en garde la ressource de toute parole, elle tient l'être de l'être humain ouvert dans l'écoute d'un appel qui ne vient pas de lui, et qu'aucune réponse ne peut donc jamais épuiser.

La diction comme instauration n'a ainsi, écrit H.France-Lanord, «rien de fixe ou d'établi – rien de *monumental*, bien que ce soit d'elle dont il faut à chaque fois garder mémoire. En tant que mise en œuvre, elle est et demeure un événement (*Geschehnis*)», celui-ci n'étant autre que l'«histoire (*Geschichte*) elle-même comprise comme événement en lequel se destine l'allégie de la vérité».<sup>1056</sup>

1052Cfr *L'art en question*, in H.FRANCE-LANORD, *Paul Celan et Martin Heidegger*, op.cit., p.169-178. Ce développement se trouve à la p.175.

1053UK, p.63/59.

1054H.FRANCE-LANORD, *Paul Celan et Martin Heidegger*, op.cit., p.176. UK, p.60/57.

1055UK, p.64 et 63/60 et 59. Nous soulignons.

1056H.FRANCE-LANORD, *Paul Celan et Martin Heidegger*, op.cit., p.175.

Méditant le dialogue entre la pensée de Heidegger et la poésie de Celan, l'auteur de *S'ouvrir en l'amitié* cite une lettre de ce dernier à H.Bender (du 18 mai 1960) : «Les poèmes sont aussi des cadeaux offerts – cadeaux offerts à ceux qui sont attentifs. Des cadeaux, écrit le poète, qui portent avec eux un destin».<sup>1057</sup> «Destin» désigne ici, tout autant que chez Heidegger, «quelque chose qui n'est pas un étant ni aucune espèce de *fatum*, écrit H.France-Lanord, mais un advenir qui vient s'adresser à (*schicken* est de la même famille que *geschehen*)» ; en tant qu'il «recueille le surcroît qu'est la vérité qui se met en œuvre en s'offrant», le poème est «destin», exigeant pour «avoir lieu» un espace propre à l'accueillir, à savoir l'attention de «ceux qui sont attentifs» désignée par Celan, et que Heidegger nomme pour sa part, dans *L'origine de l'oeuvre d'art*, «les gardiens» («*die Bewahrenden* »).<sup>1058</sup> De la même manière que F.Fédier mettait en évidence la fragilité intrinsèque de la situation destinale, H.France-Lanord note que «rien n'est moins certain que le poème comme pour toute œuvre d'art que ce double mouvement qui constitue leur événement».<sup>1059</sup> L'art n'étant ici plus entendu au sens de savoir-faire de la *τέχνη*, en ce qu'il apparaît «étranger à toute forme de fabrication et de maîtrise», Heidegger «quittant là précisément le terrain de la pensée grecque de l'art qui a prévalu jusqu'alors», le poème, souligne l'auteur, «abrite en son aître la plus intime finitude».<sup>1060</sup> La parole ne désignant pas en premier lieu une ex-pression en tant que mouvement d'un intérieur vers un extérieur, mais l'entre-appartenance toujours déjà partagée de l'être humain et du monde, «laissant apparaître ce qui est aux yeux de tous», l'art lui-même ne peut plus être pensé comme «résultat de l'exercice d'une virtuosité géniale chez un sujet souverain».<sup>1061</sup> En tant que «commutation de la lumière de l'étant, c'est-à-dire de l'être», ouvrant le «Dis-» de la Dis-jonction, c'est-à-dire le «ek-» de l'ek-sistence, «l'art est Histoire en sens essentiel qu'il fonde l'Histoire».<sup>1062</sup> En lui, l'«Histoire commence ou reprend à nouveau».<sup>1063</sup> L'«Histoire» – c'est-à-dire «l'éveil d'un peuple à ce qui lui est donné d'accomplir, cet éveil étant vigilante insertion dans ce qui lui a été confié».<sup>1064</sup>

La vérité est vérité de l'être, note Heidegger dans ce même texte, et la beauté ne se rencontre pas à côté de cette vérité, car elle se manifeste quand celle-ci «se met à l'oeuvre» : la «commutation de la lumière de l'étant» étant la beauté elle-même. Elle est en ce sens, comme l'écrivait F.Fédier,

---

1057 Cité in ID., p.176.

1058 Ibid. UK, p.54/52.

1059 Ibid.

1060 Ibid. Nous soulignons.

1061 UK, p.63-64/59-60.

1062 ID., p.65/61.

1063 Ibid.

1064 Ibid.

Voir sur ce sujet A.PACHECO, *Língua e História em Heidegger e Pascoaes*, in *Heidegger, Linguagem e Tradução*, op.cit., p.417-432.

«un écart, un décalage, une différence – une rupture entre ce à quoi nous nous attendons par habitude et ce qui nous touche en bouleversant l'habituel». Cette description apparaissant donc comme celle de la «révolution» donnée par Heidegger dans son cours du semestre d'hiver 1937-1938 : «par le bouleversement de l'habituel, comme on l'a vu, ce qui est révolutionnaire remet en liberté le statut en retrait de l'initial». Au sein du plein déploiement du dis-positif, où la «non-imposition» tend à s'imposer toujours davantage comme mode d'entrée en présence de ce qui est, être «révolutionnaire» en ce sens signifie donc, comme l'écrit par ailleurs F.Fédier, «veiller à l'écart, savoir différencier ce qui, sous nos yeux, tend à se confondre», c'est-à-dire «continuer à différencier, précisément quand cela est devenu presque impossible».<sup>1065</sup> J.Bragança de Miranda évoquant dans cette perspective, de manière à pouvoir résister à la «performativité pure» du dispositif, l'importance de «la plus ténue et légère possibilité qu'il adviene encore une reposition plurielle, fragmentaire, avec de nouvelles différences, de nouvelles distances et de nouvelles médiations».<sup>1066</sup> La politique, chez Heidegger, insiste H.Crétella, «ne se réduit pas à "l'art de – fonder – l'État", mais inclut tous les modes d'accès à l'expérience de la vérité».<sup>1067</sup> Si dans *L'origine de l'oeuvre d'art*, la poésie apparaît en premier lieu dans la description de ces différents modes, puis la fondation de l'État, l'épreuve du sacré, le sacrifice de la vie, et enfin la pensée, cet ordre varie dans *l'Introduction à la métaphysique*, où la pensée apparaît en second lieu, et l'État en dernier lieu, H.Crétella faisant également mention d'une autre liste plus détaillée dans le texte *L'être (événement-appropriement)*, ayant fait l'objet d'une pré-publication, en 1999, dans le volume 15 des *Études heideggériennes*.<sup>1068</sup> Or il remarque que le point commun à ces trois versions est qu'à chaque fois, la première place est accordée «à ce que nous appelons " art ", " poésie " ou encore " beauté "».<sup>1069</sup> Ceci signifiant sans «nul doute, ajoute-t-il, que c'est sur ce " domaine "-là que doit s'exercer *en priorité* " la piété de la pensée " ».<sup>1070</sup> La poésie, en tant que « ce qui nous touche en bouleversant l'habituel » ayant la capacité de laisser apparaître le hiatus entre institué et instituant, com-posé et com-position.

1065 F.FÉDIER, *Totalitarismo e nichilismo*, op.cit., p.229.

1066 J.BRAGANÇA de MIRANDA, *Reflexões sobre a perfeição da técnica e o fim da política na modernidade*, in *Tecno-lógicas*, coordenação A.Duarte Rodrigues et P.J.Braumann, *Revista de Comunicação e Linguagens*, n°4, Porto, Edições Afrontamento, 1986, p.55.

1067 H.CRÉTELLA, *La politique de la pensée*, op.cit., p.138-139.

1068 *Das sein (Ereignis)*, in *Études heideggériennes*, vol.15, Berlin, Duncker & Humblot, 1999, p.9-15.

1069 ID., p.139.

1070 Ibid. Nous soulignons.

## 2. La communauté comme « fissure dans les constellations sociales fixes »

En montrant que la communauté, chez Kant, ne peut se faire concept, mais doit rester une pure idée de la raison, R. Esposito demande : «qu'est-ce que les hommes ont en commun» ? Kant répondant : «l'impossibilité de réaliser la communauté» ; ou, en d'autres termes, «leur existence finie d'êtres mortels "temporaires" ». <sup>1071</sup> Et ajoute, ayant médité la compréhension de cette impossibilité depuis Rousseau, «à la fin de ce parcours, on trouve Martin Heidegger. C'est à lui, d'ailleurs, que l'on doit l'interprétation de Kant la plus nettement centrée sur le thème de la finitude». <sup>1072</sup> En tant que l'«ek-» de l'ek-sistence est «vide essentiel», que l'auteur des *Catégories de l'impolitique* décrit ici comme «son caractère non propre parce que " commun " » – mais qu'il faudrait plus précisément décrire comme «ne pouvant faire l'objet d'aucune appropriation, parce que " toujours déjà partagé " » –, le Rien «constitue» la communauté. <sup>1073</sup> Il la «constitue» au sens où F. Fédier rend compte de la compréhension du terme «Gesetz» en le traduisant par «constitution» – comme Irene Borges Duarte rend compte de celle de « *Ge-stell* » en traduisant ce dernier terme par « com-position » – : «ce qui n'existe qu'à la condition de s'établir ensemble, d'être posé ensemble, de ne faire qu'un ; ce qui est ainsi uni d'avance, tient ensemble et donne sa tenue à ce qui désormais en dépend». La communauté n'est pas «l'entre de l'être, note R. Esposito, mais l'être comme *entre* : non pas un rapport qui modèle l'être, mais l'être même comme rapport». <sup>1074</sup> Et indique que l'étymologie du terme «*communitas*» renvoie à «*cum-munus*», «*munus*» signifiant «don», ou bien, «obligation» par rapport à un autre. Les membres de la communauté apparaissant ainsi non pas «identifiés par une appartenance commune», mais «liés par un devoir de don réciproque, par une loi qui les porte à sortir d'eux-mêmes pour se tourner vers l'autre, et presque à s'exproprier en sa faveur». <sup>1075</sup> La «*communitas*» ne peut donc plus être pensée ni comme «origine, ni comme *telos*», mais comme «la condition, à la fois singulière et plurielle, de notre existence finie». <sup>1076</sup>

La de-struction de l'ontologie de la présence constante a ainsi, pour reprendre les termes de

---

1071R. ESPOSITO, *Communauté, immunité, biopolitique*, op.cit., p.43.

1072Ibid.

Voir également, sur la compréhension de la communauté chez Heidegger, les analyses plus développées proposées dans *Communitas. Origine et destin de la communauté*, traduction de N. Le Lirzin. Précédé de *Conloquium*, de J.L. Nancy, Paris, PUF (coll. Les essais du Collège international de philosophie), 2000, en particulier *Chapitre IV : L'extase*, p.111-140, ainsi que, sur la pensée politique de Bataille, *Chapitre V : L'expérience*, p.141-166.

1073ID., p.82.

1074ID., p.75.

1075ID., p.115-116.

1076ID., p.66.

R.Schürmann, «pulvérisé» la recherche d'un «socle spéculatif où la vie trouverait son assise, sa légitimité, sa paix», à partir du moment où «penser» ne signifie plus «s'assurer un fondement rationnel sur lequel poser l'ensemble du savoir et du pouvoir», et où «agir» ne peut plus être entendu comme «conformer ses entreprises quotidiennes, privées et publiques, au fondement ainsi établi». <sup>1077</sup> Cette de-struction même ayant fait apparaître comment les «constellations de la présence» propre à la philosophie occidentale «ont prescrit, depuis toujours, les termes dans lesquels la question de l'agir peut et doit être posée (termes ontologiques, théologiques, transcendants, linguistiques), le fondement à partir duquel on peut et doit y répondre (substance, Dieu, cogito, communauté discursive) et les types de réponses qu'on peut et doit y apporter (hiérarchie des vertus, hiérarchie des lois – divines, naturelles et humaines –, hiérarchie des impératifs, et hiérarchie des intérêts discursifs : intérêt cognitif ou intérêt émancipatoire). La «métaphysique» apparaissant ainsi comme «le titre pour cet ensemble d'efforts en vue d'un modèle, d'un canon, d'un *principium* pour l'agir». <sup>1078</sup> Cet «ensemble d'efforts» ressortissant toujours à la compréhension de l'être comme présence constante, c'est-à-dire à la réduction de la multiplicité à une identité ultime, il induit en lui-même une violence, à laquelle Heidegger répond, écrit R.Schürmann, «en montrant *la fissure* que le délaissement – à savoir le laisser être – introduit dans les constellations sociales fixes». <sup>1079</sup> Ceci signifiant, comme le note R.Esposito, que «la figure de l'Autre coïncide en dernière analyse avec celle de la communauté», au sens essentiel où «l'autre nous constitue à partir du fond de nous-mêmes», où nous «*sommes* l'autre» : «nous ne sommes rien d'autre que l'autre – comme Rimbaud l'avait dit autrefois», ou «nous sommes étrangers à nous-mêmes, comme on l'a souvent répété». <sup>1080</sup> L'auteur de *Communitas* soulignant ainsi que «la nouveauté de l'analyse heideggérienne par rapport à tous ses prédécesseurs» réside dans le fait d'avoir montré que «le devoir de communauté n'est pas de se libérer du souci» – en tant que «rapport-même» à l'Autre –, mais «celui, au contraire, de le

1077R.SCHÜRMAN, *Que faire à la fin de la métaphysique ?*, in *Cahier de l'Herne Martin Heidegger*, op.cit., p.452.

Ce texte est une reprise des développements proposés in *Le principe d'anarchie. Heidegger et la question de l'agir*, Bienne-Paris, Éditions Diaphane (coll.Transpositions), (1982) 2013.

Du même auteur, voir *Les Origines : Récit*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, (1976) 2003, et *Des hégémonies brisées*, Mauvezin, TER, 1996.

1078ID., p.455.

1079ID., p.472.

Sur la pensée de R.Schürmann et son interprétation de la pensée heideggérienne, voir en particulier E.ESCOUBAS, *L'origine et l'ultime : Reiner Schürmann, héritier de Heidegger*, in *A morte e a Origem*, op.cit., p.63-74.

Dans les entretiens constituant le deuxième volume de *Heidegger en France*, la phénoménologue, décrivant son travail d'interprétation du lien entre « esthétique » et « politique » chez Heidegger, note qu'il est possible de lire les *Apports à la philosophie* comme « un texte d'esthétique au sens radical », et précise que l'« on pourrait peut-être aussi faire le lien avec une explicitation heideggérienne du politique assez différente de celle qu'on lui attribue généralement : ici serait en jeu au contraire, écrit-elle, une " politique de l'étranger " ». (D.JANICAUD, *Heidegger en France. II. Entretiens*, op.cit., p.131).

Cfr, sur cette question, E.ESCOUBAS, *Imago mundi. Topologie de l'art*, Paris, Galilée, 1986.

1080R.ESPOSITO, *Communauté, immunité, biopolitique*, op.cit., p.48.

garder comme ce qui seul la rend possible».<sup>1081</sup>

La «politique» désigne donc ici, comme le mettait en évidence H.Crétella, «le site de l'histoire», en tant que l'«ensemble des modes d'advenue de la vérité que l'humanité, loin de les constituer, est " simplement " chargée de sauvegarder». «Quelque chose de simple», tel est, comme Heidegger l'écrit dans la *Lettre sur l'humanisme*, «cela seul que voudrait atteindre la pensée qui cherche à s'exprimer pour la première fois dans *Sein und Zeit*».<sup>1082</sup> En tant que ce «quelque chose de simple», l'Être «reste mystérieux», poursuit-il, «la proximité nue d'une puissance non contraignante (*die schlichte Nähe eines unaufdringlichen Waltens*)». Cette proximité déployant son essence «comme le langage lui-même».<sup>1083</sup> Repenser la «politique» au sein du plein déploiement du dispositif, signifiant donc, comme on l'a noté, reposer la question de l'énigme de la parole pensée comme ce «régne de relation» réclamant l'homme en tant qu'il est le «mortel» ; reposer la question de l'énigme, donc, du rapport entre la mort, le silence et la parole, là où celle-ci est rendue méconnaissable en tant que telle dans le déploiement du dispositif. Question se trouvant au cœur du dialogue entre le penseur et Celan, ainsi qu'en témoigne *Paul Celan et Martin Heidegger* ; en cette possibilité d'apprendre l'«habitation dans le parler de la parole» résidant, aux yeux de Heidegger, «en retrait, la possibilité d'un tournant».<sup>1084</sup> Celle-ci portant par conséquent en elle, en continuité avec la pensée kantienne, une nouvelle entente de l'«universalité».

Le Rien, «cette proximité qui déploie son essence comme le langage lui-même» constituant, au sens même où Heidegger entend le terme «*Gesetz*», la communauté, l'universalité peut être pleinement pensée, comme le développe F.Fédier dans *Nihilisme et totalitarisme*, comme «idée d'un Tout qui ne soit pas une totalité», autrement dit, comme un Tout «qui laisse être».<sup>1085</sup> En tant que «condition, à la fois singulière et plurielle, de notre existence finie», le rapport même d'entre-tien est l'universalité elle-même, problématisant ainsi le rapport dichotomique entre «individuel» et «collectif», «particulier» et «universel». Le rapport à la mort propre apparaissant comme «le véritable universel», le *Dasein* en tant que souci est le terme même, écrivait F.Fédier, permettant de «penser l'universalité en tant que possibilité pour chaque particularité de ne pas être " particulière " » ;<sup>1086</sup> être pleinement accompli dans sa particularité signifiant «être *tout* – au sens de l'entière –,

---

1081ID., p.49.

1082BH, p.333/90.

1083Ibid.

1084Ke, p.71/313.

1085F.FÉDIER, *Nihilisme e totalitarismo*, op.cit., p.190-191.

1086ID., p.203 et 184.

dans sa particularité».<sup>1087</sup> Le *Dasein*, écrit à cet égard Françoise Dastur, «n'est pas l'essence de l'homme, l'espèce commune à laquelle tous les êtres humains appartiendraient, mais *la structure distributive à partir de laquelle il n'y a que des existences historiques singulières*».<sup>1088</sup> Le sens de la traduction française du terme allemand indiquée par Heidegger à J.Beaufret s'expliquant ainsi, comme l'indique F.Fédier, par la nécessité d'entendre transitivement le «*sein*» de *Da-sein*, traduisant précisément ce dernier par «être le là, c'est-à-dire déployer le là – donner lieu. Non pas donner lieu à quelque chose, poursuit l'auteur de *Regarder Voir*, mais tout d'abord laisser se déployer le lieu où quoi que ce soit pourra avoir lieu. La merveille des merveilles est bien ce lieu (topos), qui en un sens devrait être nommé non-lieu, puisqu'au sens le plus rigoureusement métaphysique, il *n'est pas*. Aucune " race ", aucun peuple, aucune langue ne peut réaliser " mieux " qu'une autre, l'essence de l'humanité. La pensée du *Dasein* est incompatible avec tout racisme».<sup>1089</sup> En 1934, dans une conférence sur l'histoire de l'Université allemande prononcée devant des étudiants étrangers, Heidegger peut ainsi déclarer – comme le met en évidence G.Guest – que «les peuples qui répondent d'eux-mêmes sont la suprême et unique garantie de *la paix*».<sup>1090</sup> Dans le cours du semestre d'hiver 1936-1937, il note semblablement que l'accomplissement du «surmontement» du nihilisme européen «*n'implique nullement*» pour «un peuple» donné, «de se mettre à part des autres peuples, *et encore moins de se les soumettre*».<sup>1091</sup> L'auteur de *Janus où le visage de l'Être* conclut ainsi que «le " peuple ", tel que le conçoit Heidegger pendant toute cette époque, ne se dérobe nullement à l'exigence d'un " *dialogue créateur dans l'échange entre les peuples* ", et qui requiert de chacun d'eux (notamment dans les relations franco-allemandes) " le courage retenu de sa propre détermination ", mais tout autant " *la reconnaissance du propre de l'autre* " ».<sup>1092</sup>

La communauté, en tant que le «délaissement introduit dans les constellations sociales fixes» est «fente de l'Origine même», comme l'écrit R.Esposito, «écart originel qui sépare l'existence de la communauté de sa propre essence», ou encore «limite infranchissable sur laquelle la communauté elle-même bute et rebondit sans pouvoir la franchir, ou comme la Chose – *das Ding* –, précise l'auteur de *Bios*, qu'il n'est pas possible de réaliser parce qu'elle est faite de rien et qu'on ne peut pas s'approprier car elle est constituée par l'expropriation même».<sup>1093</sup> La communauté n'est pas la Chose, poursuit-il, «mais son manque, le trou d'où sort notre *cum* et dans lequel il tend en

---

1087ID., p.190.

1088F.DASTUR, *À propos de l'engagement politique de Heidegger*, op.cit., p.449. Nous soulignons.

1089 F.FÉDIER, *Anatomie d'un scandale*, op.cit., p.214-215.

1090DU, p.307. Cité et traduit in G.GUEST, *Heidegger censuré !*, op.cit., p.310.

1091Nt36/37, p.195. Cité et traduit in ID., p.311.

1092WeA, p.15sq. Cité et traduit in Ibid.

1093R.ESPOSITO, *Communauté, immunité, biopolitique*, op.cit., p.54.

permanence à glisser».<sup>1094</sup> La suppression du retrait, indiquait H.France-Lanord, signifie la suppression de toute possibilité d'ouverture, à savoir annihiler «au sens strict : ex-terminer – l'être humain», représentant ainsi en d'autres termes «le crime contre la finitude de l'homme». La tentation totalitaire à l'état pur apparaissant donc, ajoutait-il, comme «la négation de Je est un autre». Le totalitarisme est en lui-même, écrit pour sa part R.Esposito, «l'illusion – l'illusion forcenée – d'identifier la communauté à elle-même et ainsi de l'accomplir. La tentation fantasmagorique d'abolir la limite, de combler la faille, de fermer la blessure» ;<sup>1095</sup> l'objectif du totalitarisme pouvant ainsi être mis en évidence comme celui de l'«indifférenciation absolue».<sup>1096</sup> Il apparaît bien par conséquent comme l'accomplissement total du *nihilisme*, à savoir comme compréhension accomplie de l'unité sous la figure catégoriale de la totalité – ce que F.Fédier met pleinement en évidence dans *Nihilisme et totalitarisme*, en notant que «la pensée du totalitaire est l'*extrême* transfiguration de l'ancien thème logique de l'universel».<sup>1097</sup>

Il représente ainsi la réalisation totale de l'identité de la subjectivité s'accomplissant dans le On, celui-ci caractérisant précisément le non-rapport à la négativité, en tant, comme écrivait R.Esposito, que «dissolution de la relation dans l'absoluité du sans-rapport», absoluité caractérisant elle-même «le terrifiant». Comme «illusion forcenée» du rapport à une Origine sans faille, non divisée, il peut ainsi être interprété comme la réalisation même de l'«impensable absolu» qu'est la «parthénogènesè» – l'autoproduction de l'homme – , c'est-à-dire la figure de l'«inceste» porté à sa plus haute expression. Cette auto-production de la communauté par elle-même s'étant donc révélée identique à son «auto-destruction», l'indifférenciation absolue finissant par supprimer, comme l'écrit R.Esposito, «non seulement son objet, mais le sujet lui-même qui la met en oeuvre».<sup>1098</sup> P.Legendre évoquant quant à lui à cet égard l'expérience hitlérienne comme «aveuglement du narcissisme de masse», et le «totalitaire» comme «effet logique de la totalité incestueuse».<sup>1099</sup>

Ayant montré comment Heidegger accomplit la pensée politique de Kant en ayant recentré son thème sur la question du temps et de la finitude, R.Esposito peut noter que le seul auteur qui se soit mesuré à cette question du rapport entre la communauté et le rien à l'époque du nihilisme accompli, «est G.Bataille».<sup>1100</sup> En ajoutant par ailleurs que la pensée de la communauté chez

---

1094ID., p.55.

1095Ibid.

1096ID., p.82.

1097F.FÉDIER, *Nihilismo e totalitarismo*, op.cit., p.212.

1098R.ESPOSITO, *Communauté, immunité, biopolitique*, op.cit., p.82.

1099P.LEGENDRE, *De la Société comme Texte*, op.cit., p.38 et 186.

1100R.ESPOSITO, *Communauté, immunité, biopolitique*, op.cit., p.85.

Simone Weil, Bonhoeffer, Patočka, Antelme, Mandelstam et Celan, tient dans l'horizon de cette question même posée par Heidegger.<sup>1101</sup> Évoquant Blanchot, Nancy et Agamben comme ceux qui ont su la relancer au cours des dernières décennies, et reconnaissant en l'auteur de *La communauté désœuvrée* celui à qui «plus qu'à tout autre, revient le mérite d'avoir rouvert un passage dans la clôture de la pensée de la communauté»<sup>1102</sup>, R.Esposito omet pourtant une œuvre qui, dans la pensée contemporaine, s'est mesurée avec une ampleur sans précédent à la question laissée en héritage par Heidegger, à savoir celle de P.Legendre.

## §29. Heidegger et P.Legendre autour de la question de l'institution

La question centrale que l'oeuvre du juriste et anthropologue porte à la pensée est, comme on l'a noté, qu'«il n'y a de sujet qu'institué», «instituer» signifiant principalement faire régner l'interdit de l'inceste, en tant que ce dernier traduit subjectivement et socialement la structuration du temps. Parce que l'être humain, de par sa structure d'être, pose la question de l'ultime «pourquoi?», celle de l'«énigme du monde», ce à quoi touche l'interrogation sur la «causalité» sise au cœur de la construction dogmatique de la Référence, est «la problématique de l'origine du temps», – celle-ci «rejoignant la problématique de la mort».<sup>1103</sup> Cette problématique de l'origine du temps étant pensée par l'anthropologue, comme on l'a vu, comme rapport au «Temps inaugural» ou, – en référence à l'*αἰών* héraclitéen –, au «Temps mythique» ; «*αἰών*» dont il faisait expressément remarquer la traduction heideggérienne par «*Geschick des Seins*». Au cœur de l'institution de la Référence se trouve donc le rapport au «Rien», – entendu comme l'«absolu», pensé lui-même comme «le délié, laissé libre, dégagé de toute créance et dette» –, en tant que «hiatus» irréductible, signifiant la division – c'est-à-dire la finitude – structurale du sujet parlant. En tant qu'elle a à symboliser ce hiatus, c'est-à-dire à dialectiser les figures de soi et de l'autre en les métamorphosant dans la reconnaissance des termes d'une division, toute société procède de la mise en scène sociale des images fondatrices ressortissant au *Muttertum* et au *Vattertum*, et use de cette mise en scène, note l'auteur des *Leçons*, comme du «levier politique primordial».<sup>1104</sup> La symbolisation de la différence

---

1101Cfr ID., p.89.

1102ID., p.90.

1103P.LEGENDRE, *De la Société comme Texte*, op.cit., p.56.

1104ID., p.114.

anthropologique de base qui est celle de la différence des sexes, signifiant donc, pour chaque sujet, le rapport au temps lui-même en tant que «déchirement de son être confronté à la réalité», et apparaissant donc comme telle comme «condition du pouvoir de discriminer, de la faculté de juger, c'est-à-dire comme condition de la délimitation – par la mise à distance de l' "absolu" au sens de la toute-puissance – de la sphère de la réalité». <sup>1105</sup> Toute société, en tant qu'elle inscrit, c'est-à-dire «fonde» un rapport au temps qui est à la fois rapport au Temps inaugural et à l'historicité concrète, est un «savoir assembler» faisant tenir ensemble deux scènes : celle d'une «fiction fondatrice, mythologiquement construite comme discours de Référence», et celle «de l'agencement de règles et de savoirs prenant statut d'effets de représentation toujours rapportables» à cette même fiction. <sup>1106</sup> Anthropologiquement, la «raison d'être du politique, quelles que soient de celui-ci les formes ou manifestations géohistoriques», apparaît ainsi comme «le frayage d'une *ouverture*, d'un point de passage d'un registre à l'autre (*le hiatus* liant les deux scènes)». <sup>1107</sup>

L'essence du politique peut ainsi être décrite par l'anthropologue comme «la mise en œuvre de la transformation qui aboutit à l'Interdit, par le mécanisme de la légitimité, posant ainsi *ce qui fait loi pour le sujet*», à savoir, la division elle-même. <sup>1108</sup> Ce mécanisme consiste donc à «traduire l'impossible – le hiatus irréductible – en Interdit», autrement dit à «circonscrire l'espace du fantasme en le civilisant et à ouvrir la voie aux effets normatifs du montage dans les domaines multiples de la pensée et de l'agir en société». <sup>1109</sup> Comme «faire tenir ensemble» les deux scènes, une société en tant que «procès de symbolisation sociale» est «*théâtre* de la structure ternaire», et la question centrale de sa «constitution», – qui apparaît donc ici au sens rigoureux du terme «*Gesetz*» tel que l'entend Heidegger –, est pensé par P.Legendre comme «*le pouvoir de manier la négativité*». <sup>1110</sup> Est ainsi touché «la pierre angulaire de la vie de la représentation» – au sens où G.Le Gaufeys évoquait «la pierre philosophale» en désignant le «*geheim Motiv*» – à savoir le «pouvoir de *tisser le lien*, d'abord comme *lien séparateur* d'une primitivité structurale, c'est-à-dire de faire advenir l'identité sur fond de division portant l'altérité». <sup>1111</sup> Les trois éléments du «*théâtre* de la structure ternaire» sont par conséquent, outre le scénario d'une fiction fondatrice et l'agencement de règles et de savoirs qui y sont rapportés, l'«effectuation symbolique», à savoir le rapprochement de ces deux précédents registres, «synthétisés, si l'on peut dire, note P.Legendre, par la présence en creux du troisième

---

1105ID., p.195.

1106ID., p.174 et 32.

1107ID., p.163-164.

1108ID., p.196.

1109ID., p.196 et 198.

1110ID., p.184. Nous soulignons.

1111ID., p.183. Nous soulignons.

terme, leur écart qui rend possible, *dans la tension, le jeu du sens*». <sup>1112</sup>

Ce «jeu du sens» est le «lien social» proprement dit, qui s'établit dans la mesure où le sujet «s'y retrouve», c'est-à-dire trouve à se situer eu égard aux deux scènes, c'est-à-dire aux deux registres de la temporalité, celui du «temps inaugural» – ou, en termes heideggériens, de l'ouverture du «monde» –, et celui de l'«historicité concrète», – ou, de l'ouverture du «monde ambiant» –. <sup>1113</sup> «Ce que tu as hérité de tes pères, acquiers-le pour le posséder», écrit Goethe dans le *Faust* ; commentant ces vers cités par Freud dans *Totem et Tabou*, à propos du «parricide» du caporal de l'armée canadienne D.Lortie, P.Legendre note qu'est «touché là, – relativement à cette exigence de s' approprier ce que l'on a déjà » – au point *très délicat* de l'articulation entre le registre institutionnel et le registre subjectif de l'identité». <sup>1114</sup> Au point très délicat, donc, de ce «pouvoir de manier la négativité» propre à la constitution des sociétés, duquel dépend la possibilité du «jeu du sens» – s'enracinant dans le rapport au passé comme «répétition» –, la préservation ou pas du «hiatus» ne signifiant rien d'autre, de la part de ce pouvoir, que le fait d'«aménager» la marge de manœuvre du sujet, ou de «s'en emparer». <sup>1115</sup> Comme le notait Lacan dans le *Rapport de Rome*, chaque système symbolique détermine la vie du sujet avant sa naissance et au-delà de sa mort, «servitude et grandeur où s'anéantirait le vivant, si le désir – qu'il décrit donc comme «réalisation subjective de l'être-pour-la-mort» – ne préservait sa part, dans les interférences et les battements que font converger sur lui les cycles du langage». <sup>1116</sup> La raison d'être du politique comme frayage d'une *ouverture* entre les deux scènes apparaît donc comme étroitement correspondre à la description heideggérienne de l'institution ou instauration – (*Stiftung*) – comme «don», «fondation» et «emprise de l'initial» –, inhérente à l'institution des institutions qu'est le langage pensé en son essence comme «diction». L'«institution», en tant que «Tiers délimitant» qui fait communiquer les deux scènes, est «mise en scène de l'homme et du monde», écrit à cet égard P.Legendre, qui «rend possible le jeu des effets normatifs dans l'univers fini et indéfiniment ouvert du Texte». <sup>1117</sup>

Le rapprochement entre la compréhension de la Référence chez P.Legendre et celle de l'«institution» fondant la politique en tant que «site de l'histoire» chez Heidegger, apparaît pleinement en ceci que c'est précisément dans le rapport à l'oeuvre d'art que l'anthropologue

---

1112ID., p.32. Nous soulignons.

1113ID., p.33-34.

1114«*Was du ererbt von deinen Vätern hast, erwirb es, um es zu besitzen*», écrit Goethe dans le *Faust* (vers 682-683) – Freud citant ces vers in *Totem und Tabu*, G.W., 9, p.190. Cfr ID., *Le crime du caporal Lortie*, op.cit., p.172-173. Nous soulignons.

1115ID., *De la Société comme Texte*, op.cit., p.187.

1116J.LACAN, *Fonction et champ de la parole et du langage*, op.cit., p.277.

1117P.LEGENDRE, *De la Société comme Texte*, op.cit., p.176.

comprend l'*ouverture* entre les deux scènes qu'est l'«institution». «C'est par la fiction, note-t-il en effet, qu'une société verrouille la Raison, son système de représentation de la causalité», la fonction de ce «verrouillage», c'est-à-dire de ce «faire tenir ensemble» étant précisément de «célébrer le vide, peuplée de ses paroles», c'est-à-dire de «*rendre habitable l'altérité*». <sup>1118</sup> Les deux fonctions civilisatrices qui portent l'institutionnalité apparaissant ainsi comme celle de la fonction esthétique et de la fonction politique. «On n'a encore jamais vu, on ne verra jamais, écrit pour cette raison P.Legendre, vivre et gouverner une société sans *l'utilisation du matériau fantastique* pour soutenir un monument institutionnel. Mythes et rites (fussent-ils présentés sous le dehors d'une abstractivité extrême et d'un rationalisme radical), musiques et mises en scène liturgiques des corps, récréation des choses et des territoires en objets théâtraux, poursuit-il, *les grands moyens esthétiques* sont constitutifs du politique». <sup>1119</sup> C'est par eux que peut être mis à sa place le discours garant des images et garant de la causalité, l'anthropologue faisant ainsi apparaître le rapport de sens entre le verbe «instituer» et la métaphore architecturale de la «*structure*», ou, pour parler en termes heideggériens, de la «jointure» («*Fügung*»). <sup>1120</sup> Rappelant à cet égard l'importance, dans la tradition occidentale, de la figure d'Orphée, relativement au rôle civilisationnel du poète, F.Midal note que «les hommes ne peuvent avancer sans quelqu'un qui garde le rythme du monde, nous le rend audible et nous accorde à lui» ; le poète «ouvre un monde où un ordre, même précaire, surgit et nous tient, poursuit-il en citant P.Jaccottet, – "comme s'il y avait tout de même, et en dépit de tout ce qui de plus en plus semble aller contre, hors de nous, ou dans la relation entre nous et le monde quelque chose qui autrefois pouvait être considéré comme un ordre général, une harmonie, et qui maintenant nous est de plus en plus douteux ... et dont la poésie ne serait finalement que la traduction "». <sup>1121</sup>

S'il est par ailleurs vrai que «le penseur dit l'être», tandis que le poète «nomme le sacré», et en ce sens veillent à maintenir ouvert, dans la parole, l'ouvert du monde, – c'est-à-dire le hiatus lui-même –, ni l'un ni l'autre n'ont par conséquent à s'engager pour des causes inhérentes à l'«historicité concrète» relative à l'ouverture du monde ambiant. Et s'ils y sont conduits, ce ne peut être alors qu'au seul titre de «citoyens», comme le rappelle Bataille dans son importante *Lettre à René Char sur les incompatibilités de l'écrivain*, où il note que «s'il y a quelque raison d'agir, il faut la dire le moins littérairement qu'il se peut». <sup>1122</sup> En ce sens, Heidegger ne publiera rien – jusqu'en 1943 – de

1118ID., p.147-148 et 159, et *La fabrique de l'homme occidental*, op.cit., p.16. Nous soulignons.

1119ID., *De la Société comme Texte*, op.cit., p.164.

1120ID., p.41.

1121F.MIDAL, *Pourquoi la poésie ?*, op.cit., p.27. La citation est de P.JACCOTTET, *De la poésie*, Paris, Arléa, 2007, p.32sq.

1122G.BATAILLE, *Lettre à René Char sur les incompatibilités de l'écrivain*, in *Cahiers de L'Herne René Char.*, op.cit., p.36.

ses textes sur Hölderlin, notant dans une lettre à Elisabeth Blochmann (du 20 décembre 1935) : «Hölderlin devient un auteur "à la mode" et recruté sans vergogne ; c'est la raison pour laquelle je ne souhaite rien publier à ce sujet».<sup>1123</sup> Que les arts soient devenus dans les sociétés totalitaires un instrument de maniement des masses, c'est-à-dire qu'ils soient tombés «aux mains d'un pouvoir meurtrier manoeuvrant à partir de la place structurale du fondement», c'est-à-dire en forçant la négativité de l'intervalle comme tel, n'abolit en rien que toute société «vit suspendue au-dessus du gouffre de l'insu – " à flanc d'Abîme ", selon le mot si juste de Breton –, insu non maîtrisable, seulement apprivoisé à travers les transpositions symboliques incessantes opérées entre autres par les arts».<sup>1124</sup> La fonction anthropologique du rituel, en tant que portée par la fonction esthétique, apparaissant ainsi aux yeux de P.Legendre comme «fonction d'appréhension du temps dans l'humanité», par laquelle il devient possible que «le temps de l'inaugural sous-tende, et soutienne institutionnellement l'historicité concrète».<sup>1125</sup>

C'est ce phénomène du maniement des masses par le pouvoir hitlérien qu'a étudié P.Lacoue-Labarthe dans *La fiction du politique*, au travers du concept de «fictionnement» en vertu duquel, par l'oeuvre d'art, une communauté est identifiée à elle-même, et par conséquent «accomplie». Voulant montrer que c'est pour l'essentiel la compréhension qu'a Heidegger du rapport entre «esthétique» et «politique» qui explique son engagement en faveur du national-socialisme, P.Lacoue-Labarthe note pourtant que l'«esthétisation de la politique» telle qu'elle est comprise au sein du mouvement nazi «interdit absolument qu'on [la] rabatte sur le discours que tient à la même époque Jünger sur la *Gestalt* du Travailleur et *a fortiori* sur celui que tient Heidegger sur l'oeuvre d'art, la *Dichtung*, le peuple et l'histoire», en précisant comme on l'a noté qu'«en aucun cas on ne peut confondre, et de toute façon l'antisémitisme fait une distance infranchissable».<sup>1126</sup> Ceci admis, P.Lacoue-Labarthe poursuit en avançant que néanmoins, «d'une certaine hauteur, celle-là même que nous donne aujourd'hui – après Mai 68 – notre position sans position dans l'histoire», «c'est la même chose, ici et là, qui fondamentalement cherche à se dire».<sup>1127</sup> Autrement dit, la distinction entre rapport «démocratique» et «totalitaire» à la communauté ne passe pas par deux modalités du rapport même à la Référence et à la «fiction» capable de la «mettre en scène» – toute médiation par l'art relevant de l'«archépolitique» –, mais entre la possibilité, ou non, de renoncer à toute forme d'identification collective supposant la réponse à une tâche à accomplir historiquement. Dans *L'ouvert*, G.Agamben reformule ainsi semblablement qu'«il est clair – à quelques soixante-dix ans de distance de

1123 Cité in P.ARJAKOVSKY et H.FRANCE-LANORD, *Notes des traducteurs*, in *La dévastation et l'attente*, p.103.

1124 P.LEGENDRE, *De la Société comme Texte*, op.cit., p.164-165.

1125 ID., p.55 et 54.

1126 P.LACOUÉ-LABARTHE, *La fiction du politique*, op.cit., p.139-140. Nous soulignons «en aucun cas».

1127 ID., p.140. Nous soulignons.

l'engagement de Heidegger –, pour quiconque ne fait pas preuve de mauvaise foi qu'il n'y a plus pour les hommes de tâches historiques assumables, voire seulement assignables», le penseur ayant sans doute été «le dernier philosophe à croire de bonne foi qu'il soit encore possible pour des hommes – pour un peuple – de trouver un destin historique». <sup>1128</sup> Critiques relevant donc de l'analyse proposée par J.-L.Nancy dans *La communauté désœuvrée* – telle que la résume P.Lacoue-Labarthe dans *La fiction du politique* – d'une «relative secondarité» et «relative rapidité» de l'analytique du *Mitsein* dans *Être et Temps*, laissant «au fond ininterrogé l'être-originellement-en-commun, comme indice même de la finitude» ; secondarisation entraînant une «certaine surdétermination du *Dasein* historial, par le concept, lui encore ininterrogé, de peuple». <sup>1129</sup> R.Esposito soutient lui aussi à cet égard qu'il y a dans *Être et Temps* une pensée de l'immanence de la communauté à elle-même, où Heidegger est tenté d'«historiciser celle-ci dans le "destin commun" d'un seul peuple». <sup>1130</sup>

Par l'articulation, l'ouverture, frayée entre les deux scènes, le mécanisme civilisateur «*rejoue* le temps inaugural, écrit P.Legendre, par la *répétition ritualisée*». <sup>1131</sup> «Répétition» que l'on peut entendre ici aussi au sens de la «*Wiederholung*» heideggérienne – dont le possible respect pensé comme «fidélité», est «l'unique autorité que puisse avoir un libre exister» –, celle-ci étant précisément décrite par l'auteur de *l'Empire de la vérité* comme «lien entre le présent du présent et le présent du passé, c'est-à-dire la relation entre le regard-de-l'aujourd'hui (regard construit par la culture) et sa mémoire». <sup>1132</sup> Cette articulation dans la constitution du temps se composant elle-même comme rapport au «présent du futur», compris comme «anticipation d'une attente». <sup>1133</sup> Ces trois «moments» en leur articulation valant comme «mise en ordre généalogique du temps», au sens où Heidegger peut écrire que «chacun, chaque fois, est – dans la parole – en dialogue avec ses ancêtres, plus encore peut-être et plus secrètement avec ses descendants». L'institutionnel, en tant qu'il lie entre eux le temps inaugural, le temps de la ritualité et le temps généalogique, peut ainsi être décrit comme «construction normative de la perte», et comme tel, comme «justice distributive, " art du bon et de l'égal " faisant circuler le négatif dans la société». <sup>1134</sup>

La «perte», – au sens de la «dépense» telle que la comprend Bataille –, qui est en son principe même «sacrifice de la primitivité incestueuse du sujet», est à ce titre, note P.Legendre,

---

1128G.AGAMBEN, *L'ouvert. De l'homme et de l'animal*, traduction de J.Gayraud, Paris, Payot&Rivages (coll.Bibliothèques Rivages), 2002, p.115 et 114.

1129P.LACOUE-LABARTHE, *La fiction du politique*, op.cit., p.156.

1130R.ESPOSITO, *Communauté, immunité, biopolitique*, op.cit., p.48.

1131P.LEGENDRE, *De la Société comme Texte*, op.cit., p.55.

1132Ibid.

1133Ibid.

1134ID., p.223.

«constitutive de la plausibilité même des échanges», entendue au sens le plus large : «la succession de la vie et de la mort, l'inscription de la limite et le primat de la parole sur le meurtre, enfin la conservation du questionnement à travers l'évolution des systèmes d'interprétation».<sup>1135</sup> La question du «sacrifice», en ce qu'elle touche «au point très délicat de l'articulation entre le registre institutionnel et le registre subjectif de l'identité», définira donc une société dans son rapport même à l'échange, c'est-à-dire à l'altérité : le point décisif étant «d'intégrer la négativité ou la rejeter hors de soi».<sup>1136</sup> Et il nous semble de nouveau permis de soutenir que c'est en ce sens que cette problématique apparaît dans *Être et Temps*, où Heidegger comprenant la liberté comme «liberté vers la mort» («*Freiheit zum Tode*»), la décrit également, – juste après avoir évoqué «l'unique autorité que puisse avoir un libre exister» –, comme «liberté pour le *sacrifice*, tel qu'il peut être exigé par la situation, d'une décision déterminée» («*die Freiheit für das möglicherweise situationmäßig geforderte Aufgeben eines bestimmten Entschlusses*»)<sup>1137</sup> Comme «condition normative de la perte», l'institutionnel «nous arrache à la fascination de l'image de soi, note P.Legendre, en d'autres termes à l'exclusivité narcissique porteuse d'auto-destruction».<sup>1138</sup>

C'est donc par la notion de «*justice généalogique*» – l'on peut donc dire ici, en faisant fond sur l'entente heideggérienne de la *δίκη*, d'«*ajointement généalogique*» – qu'est rendu possible le fait d'«acquérir pour le posséder ce que l'on a reçu en héritage», pour reprendre les vers de Goethe, – de «s'approprier ce que l'on a déjà», comme le reformulait P.Legendre. Parce que la généalogie «ne fonctionne pas par accumulation de places, mais à coup de pertes» – les parents devant renoncer à leurs places d'enfants pour permettre à leurs propres enfants de devenir à leur tour parents –, le «père» (à entendre ici comme les parents des deux sexes, en tant qu'ils sont tous deux soumis au «principe de paternité»), apparaît comme celui qui «lie et délie le fils (terme à entendre ici aussi en un sens générique) dans le rapport au meurtre, à la fois pour son propre compte et pour le compte du fils».<sup>1139</sup> L'anthropologue ajoutant que le prix à payer de ce «lien déliant» l'est «à l'ultime *Créancier, c'est-à-dire à la Référence fondatrice*», en tant que «renoncement à la toute-puissance de l'absolu» – en psychanalyse, précise-t-il, «la castration symbolique de tout sujet» –.<sup>1140</sup> En ce qu'il rend possible de s'approprier ce que l'on a reçu en héritage, ce que Lacan décrit pour sa part comme un «heureux développement dans le monde de la parole», où le sujet «s'intègre au système

---

1135ID., p.224.

1136ID., p.187.

1137SZ, p.391[516-517]/269.

1138P.LEGENDRE, *Le crime du caporal Lortie*, op.cit., p.131.

1139ID., p.110 et 179.

1140ID., p.180.

symbolique, s'y exerce, s'y affirme par l'exercice d'une parole véritable»,<sup>1141</sup> le «lien déliant» qu'est le «lien généalogique» est le lieu où «se noue le corps à la parole».<sup>1142</sup> Cette fonction de nouage revenant – on l'a montré – «à la fonction dogmatique des sociétés».<sup>1143</sup>

Instituant la perte comme condition structurale de l'échange, cette dernière est comme telle «justice distributive», règle de l'«échange» au sens le plus large décrit ci-dessus, mais également en son sens «économique» le plus strict, tel qu'il se fonde dans l'institution de la monnaie. L'idée de «justice» détermine essentiellement la sphère économique en ce qu'elle préside, écrit P.Legendre, à l'«ultime confrontation humaine : la confrontation entre créanciers et débiteurs».<sup>1144</sup> La métaphore de la *Balance* (terme provenant du latin populaire médiéval, formé de «bis» [deux fois] et «lanx» [plat, bassin, plateau] ), signifie ainsi «la rencontre des deux sous l'égide du tiers, l'allégorie de la Justice tenant l'instrument d'équité » ; la pratique de l'«art du bon et de l'égal» qui s'applique ici dans la répartition des créances et des dettes, apparaissant par ailleurs dans le *Digeste* comme la définition même du droit, régissant «l'ultime confrontation humaine».<sup>1145</sup> L'anthropologue peut ainsi faire remarquer que la monnaie «a rapport au plus archaïque subjectif de l'humain», c'est-à-dire au «lien d'oralité», comme lieu de constitution primitive de l'échange dans le rapport au nourrissage maternel ; rapport attesté dans des expressions populaires, en français, comme «manger son capital, manger de l'argent», pour évoquer la dépense dont aucun retour sur investissement ne peut être attendu.<sup>1146</sup> L'économie, en sa possibilité d'être «justice distributive», ressortissant donc à la question posée par la problématique du sacrifice, à savoir celle «d'intégrer la négativité ou la rejeter hors de soi». Thème qui est au cœur de *La part maudite* – publié en cette même année où Lacan reformule *Le stade du miroir*, où Lévi-Strauss publie *Les structures élémentaires de la parenté* et où Heidegger prononce le cycle *Regard dans ce qui est* –, œuvre dans laquelle Bataille montre la nécessité pour tout système économique, afin de ne pas verser dans l'auto-destruction, de s'ouvrir au-delà de la production et de l'accumulation, à la pure dépense improductive. Interrogeant les lois du marché régissant le déploiement planétaire de la techno-science-économie, au sein de laquelle la problématique de la perte est perçue comme irrecevable, l'auteur de *Filiation* note qu'elle consiste en une «gestion de la jungle, c'est-à-dire du report de la dette sur des classes sociales, sur des

---

1141J.LACAN, *Les écrits techniques de Freud* (SI, 1953-1954), op.cit., p.101. Cité in M.ZAFIROPOULOS, *Lacan et Lévi-Strauss*, op.cit., p.75.

1142P.LEGENDRE, *De la Société comme Texte*, op.cit., p.77.

1143ID., p.77.

1144ID., p.102.

1145Ibid.

Dans le *Digeste* – somme du droit romain, réalisée sous Justinien (VI<sup>e</sup> siècle) –, le terme de «droit» («*ius*») est décrit comme dérivant de celui de «justice» («*iustitia*») (Ibid.).

1146ID., p.103.

peuples entiers, sur des groupes n'ayant parfois même pas accès à la relation créance/dette». En précisant : «dans le montage gestionnaire, le tiers monétaire tient la fonction d'un despote silencieux». <sup>1147</sup> Ce «despotisme» ressortissant donc à une «dés-institution de la vie» propre à l'époque du nihilisme à son comble, c'est-à-dire à la construction «positive à tout crin» du montage dogmatique de l'ultramodernité – «dés-institution» que P.van Meerbeeck décrit pour sa part dans *L'infamille* comme «perversion du lien», à savoir «cette pathologie du lien qui rend le lien avec l'autre impossible, ce mode de lien dans lequel l'autre est nié dans sa différence, utilisé puis rejeté, ce mode d'être aux autres et à soi qui évacue l'altérité». <sup>1148</sup> La question fondamentale adressée par l'anthropologie dogmatique à l'ultramodernité apparaît ainsi comme la suivante : «*que signifie la finitude (la limite et la mort) pour la techno-science-économie* ? » <sup>1149</sup> Cette question renouvelant la problématique du rapport entre pouvoir et autorité dans la constitution d'une communauté politique, dans la perspective de la compréhension du temps.

### §30. « Un abîme de la socialité dans la constitution du vivre-ensemble » : temps et autorité

Pensant le rapport entre le mal, la liberté et l'universalité chez Kant, Myriam Revault d'Alonnes interroge la question du mal politique en montrant que c'est dans la mesure où l'institution devient «requête d'un objet entier de la volonté» qu'elle est l'occasion privilégiée de réalisation du mal. <sup>1150</sup> En d'autres termes, quand elle cesse d'être pensée comme une tâche à accomplir, au profit

---

1147ID., p.102-103.

1148P.van MEERBEECK, *L'infamille ou la perversion du lien*, op.cit., p.10.

1149ID., p.101. Nous soulignons.

Relativement à cette question, l'oeuvre de Bataille apparaît, dans le champ de la science économique, décisive ; comme l'écrit l'économiste M.Guillaume, « il semble que Georges Bataille a, par rapport à l'économie, le même statut que Sigmund Freud par rapport à la médecine ». (M.GUILLAUME, *La notion de dépense de Mauss à Bataille*, in D.LECOQ et J.L.LORY [textes réunis par], *Écrits d'ailleurs. Georges Bataille et les ethnologues*, op.cit., p.12).

Dans la même perspective, mais relativement aux questions posées par la pensée heideggerienne à cette même discipline, voir en particulier J.GEDINAT, *Économie calculante* et M.AMATO, *Économie (grâce à la gratuité)*, in *Le dictionnaire Martin Heidegger*, op.cit., p.366-368 et p.369-379. De M.Amato, voir aussi *L'énigme de la monnaie*, Paris, Cerf, 2015.

Sur le rapport entre technique et capitalisme, voir en particulier *Technique et capitalisme*, in J.VIOULAC, *L'époque de la technique. Marx, Heidegger et l'accomplissement de la métaphysique*, Paris, PUF (coll.Épiméthée), 2009, p.241-310. Dans ce même horizon, voir en particulier C.ARNSPERGER, *Critique de l'existence capitaliste. Pour une éthique existentielle de l'économie*, Paris, Cerf (coll.La nuit surveillée), 2005.

1150M.REVAULT d'ALLONNES, *Ce que l'homme fait à l'homme*, op.cit., p.64.

d'une prétention à l'accomplissement. La compréhension kantienne du fait que l'universel n'est jamais un donné – la structure humaine d'être en sa *courbure* même laissant apparaître comme déjà donné la seule antériorité insondable du mal –, dévoile, comme l'indique l'auteur de *La persévérance des égarés*, une non-coïncidence irréductible de l'instituant par rapport à l'institué, qu'elle décrit comme «une sorte d'entre-deux indépassable, un "vertige" de la chose politique que ne saurait résorber aucune construction artificialiste». <sup>1151</sup> Et c'est ce «vertige» en tant qu'«entre-deux» qu'elle pense dans *Le pouvoir des commencements* comme le temps lui-même, celui-ci apparaissant comme le «mystère de l'autorité», précédant dans l'ouverture du lien politique le rapport de commandement et d'obéissance. <sup>1152</sup> Le terme d'«*auctoritas*», rappelle-t-elle, est apparenté à celui d'«*auctor*», nom d'agent du verbe «*augeo*» habituellement traduit par «accroître» et «augmenter», Benveniste faisant remarquer que le groupe de mots apparentés à «*auctor*» relève d'une double sphère, à la fois politique et religieuse. <sup>1153</sup> Sous la source latine de l'«augmentation», le linguiste met en effet en évidence la racine indo-européenne «*aug*», désignant la «force», et tout particulièrement la force propre aux dieux. En ses emplois les plus anciens, «*augeo*» ne signifie donc pas seulement «le fait d'accroître ce qui existe déjà», souligne Myriam Revault d'Allonnes, mais un acte créateur de «production» : «acte créateur, comme l'écrit Benveniste, qui fait surgir quelque chose d'un milieu nourricier et qui est le privilège des dieux ou des grandes forces naturelles, non des hommes» ; <sup>1154</sup> toute parole prononcée avec *autorité* déterminant ainsi «un changement dans le monde, crée quelque chose ; cette qualité mystérieuse, c'est ce que *augeo* exprime, le pouvoir qui fait surgir les plantes, qui donne existence à une loi ... Des valeurs obscures et puissantes demeurent dans cette *auctoritas*, ce don réservé à peu d'hommes de faire surgir quelque chose et – à la lettre – de produire à l'existence». <sup>1155</sup> Mettant ainsi en évidence que ce à quoi touche la dimension «mystérieuse», «transcendante», «non humaine» de l'autorité, est *l'origine du temps elle-même* – «cet " avant " d'avant le temps, cette antécédence insondable eu égard à un temps successif mais qui pourtant " fonde " et assure une continuité générative»–, Myriam Revault d'Allonnes la décrit comme «le pouvoir des commencements». <sup>1156</sup>

Toute autorité «faisant appel à une *extériorité*, à une *altérité*» – qui est celle, donc, du «Temps inaugural» tel que le pense P.Legendre –, se dévoile, dans ce que la philosophe nomme sa

---

1151ID., p.71.

1152ID., *Le pouvoir des commencements*, op.cit., p.196.

1153ID., p.70-71. Cfr *Le censor et l'auctoritas*, in E.BENVENISTE, *Vocabulaire des institutions indo-européennes*, t.II, op.cit., p.148-151.

1154E.BENVENISTE, op.cit., p.149. Cité in ID., p.71.

1155E.BENVENISTE, op.cit., p.150-151. Cité in ID., p.72.

1156ID., p.72.

«nature *paradoxale*», le hiatus irréductible entre l'instituant et l'institué, qui est «à la fois obligation héritée et ressource pour l'action commençante». <sup>1157</sup> Et ce hiatus, en tant que «supplément originaire qui est à la source même de l'autorité», est précisément décrit comme relevant du phénomène – dogmatique – de la «croyance» : le rapport entre commandement et obéissance procède en effet d'une reconnaissance, note Myriam Revault d'Alonnes, l'obéissance n'étant pas seulement un effet de la capacité d'imposition du pouvoir, mais aussi «un effet de la croyance des individus en cette même capacité». <sup>1158</sup> «Croyance» nommée «croyance instituante» et en laquelle se fonde ultimement toute légitimité. <sup>1159</sup> Le «supplément originaire», en laquelle repose celle-ci, apparaît ainsi comme «ce toujours déjà-là dont nous avons la charge et la dette – parce que nous l'avons reçu, nous le transmettons – qui est en même temps la condition de nos commencements et de nos initiatives». <sup>1160</sup> En tant que telle, parce qu'elle «assure la validité du monde commun en amont et en aval, dans la mesure où elle " garantit " l'être-ensemble dans le temps, l'autorité peut donc être considérée, note Myriam Revault d'Alonnes, – beaucoup plus que comme un attribut du pouvoir –, *comme le fondement du lien social ou du lien humain*». <sup>1161</sup> Si «*le temps fait autorité*», «l'autre nom de cette autorité, c'est l'institution : l'institution politique d'un monde commun» (la philosophe référant cette compréhension au concept de «durée publique» chez Péguy). <sup>1162</sup> L'institution politique d'un monde commun comme «entre-deux indépassable» ayant lieu dans l'institution des institutions qu'est le langage, la notion de «croyance instituante» renvoie à celle d'«idéologie» chez Ricoeur, celui-ci interprétant dans *L'idéologie et l'utopie* cette croyance «comme *l'espace vide* au sein duquel prend place l'idéologie». <sup>1163</sup> Avant d'être un leurre, une conscience faussée du réel, comme on l'a déjà noté, celle-ci procède «de l'excès, de la surabondance, du débordement du symbolique sur le réel». <sup>1164</sup> L'agir humain ne peut en effet que rencontrer le symbolique, précise Myriam Revault d'Alonnes, «à commencer par ce toujours déjà-là qu'est le langage» ; «travaillé par des *médiations symboliques*, il est par conséquent «inséparable de ses *interprétations* en termes de signification, de norme, de valeur». <sup>1165</sup>

Cet «entre-deux» indépassable du temps, «tenu ouvert dans la parole», Myriam Revault d'Alonnes le décrit ainsi, en suivant Hannah Arendt, comme «le monde», en tant que «soubassement

---

1157ID, p.196 et 72.

1158ID., p.175.

1159ID., p.191.

1160ID., p.72.

1161ID., p.36. Nous soulignons.

1162ID., p.33.

1163ID., p.191. Nous soulignons.

1164ID., p.194.

1165ID., p.192. Nous soulignons.

de la phénoménalité du politique, des conditions phénoménales de l'action», et note qu'il se dit bien en termes de «lieu» ;<sup>1166</sup> il est «*l'inter-esse* qui à la fois sépare et relie les hommes en les empêchant de tomber les uns sur les autres, comme une table *rassemble, tout en maintenant à distance*, ceux qui sont assis autour d'elle». <sup>1167</sup> Lien séparant qui est donc à la fois d'ordre spatial et temporel, et que Merleau-Ponty pense lui comme «milieu de vie», qui est «milieu symbolique» et qui est «l'histoire» elle-même, ainsi atteinte «à travers l'expression qui opère la jonction de l'individu et de l'universel, du soi et d'autrui». <sup>1168</sup> Ce «milieu», l'auteur du *Visible et l'Invisible* le pense comme l'«institution», terme renvoyant, comme il le note et comme l'indique Myriam Revault d'Allonnes, «au beau mot de *Stiftung*», et qu'il décrit en référence à Husserl, pour désigner «une tradition, c'est-à-dire, dit Husserl, *l'oubli des origines*, le devoir de recommencer autrement et de donner au passé, non pas une survie qui est la forme hypocrite de l'oubli, mais l'efficacité de la reprise ou de la " répétition " qui est la forme noble de la mémoire». <sup>1169</sup> Le temps étant «le modèle de l'institution», celle-ci apparaît comme «champ des médiations symboliques», décrit en termes de «tissage» et de «texture», pour signifier une temporalité «sédimentaire» et non linéaire qui «soutient» littéralement, note Myriam Revault d'Allonnes, l'institution. <sup>1170</sup> La «transtemporalité» ainsi entendue n'étant pas celle de l'*idéal*, poursuit-elle en citant *La prose du monde*, mais «celle de la blessure la plus profonde, inguérissable». <sup>1171</sup> La politique consistant, en ce mode de temporalisation de la temporalité, «à tracer une ligne dans l'*obscurité* du symbolisme historique». <sup>1172</sup>

Si le mal politique, relativement à l'autorité et à l'institution, procède de l'«accomplissement», c'est-à-dire de la «synthèse falsifiante, de la fraude dans l'oeuvre de totalisation», Myriam Revault d'Allonnes peut noter que cette révélation, dans la pensée kantienne, du «vertige» de la chose politique n'est pas sans affinités avec une pensée «qui n'a jamais appréhendé le politique que comme élaboration infinie du vivre-ensemble et qui ne s'est pas armée de l'autorité du concept pour le surdéterminer "philosophiquement" », à savoir celle d'Aristote. <sup>1173</sup> Elle met alors en évidence comment c'est en méditant ensemble la Politique et la Poétique – dans sa compréhension de la tragédie – que le Stagirite peut penser cette élaboration, c'est-à-dire l'irréductible hiatus entre l'instituant et l'institué, en d'autres termes cette «obscurité» ou cette «courbure» indépassables du

---

1166ID., p.44.

1167ID., p.44-45. Nous soulignons.

1168ID., p.240.

1169M.MERLEAU-PONTY, *La prose du monde*, Paris, Gallimard, 1978, p.96. Cité in ID., p.241.

1170ID., p.253-254.

1171M.MERLEAU-PONTY, *La prose du monde*, op.cit., p.63. Cité in ID., p.254.

1172M.MERLEAU-PONTY, *Les aventures de la dialectique*, Paris, Gallimard (coll.Folio essais), 2000, p.279. Cité in ID., *Merleau-Ponty, la Chair du politique*, Paris, Michalon (coll.Le bien commun), 2001, p.109.

1173M.REVAULT D'ALLONNES, *Ce que l'homme fait à l'homme*, op.cit., p.63 et 71-72.

symbolisme historique, ce «fonds ténébreux du *deïnon* qu'aucune rationalité ne saurait épuiser» – «*δεινόν*» que Hölderlin traduit par «*Ungeheuer*» («gigantesque», «monstrueux», «insaisissable») dans sa traduction de l'*Antigone* de Sophocle, et Heidegger par «*Unheimlich*» («inquiétant»).<sup>1174</sup> Ce dernier étant caractérisé comme «*un abîme de la socialité dans la constitution du vivre-ensemble*»;<sup>1175</sup> abîme ressortissant à ce qu'elle pense non comme «violence», la violence impliquant ou pouvant impliquer une socialité déjà mise en forme institutionnellement, mais comme «fureur».<sup>1176</sup>

Ce terme décrit en effet – telles que les donne à lire Aristote – les deux passions anti-politiques fondamentales qui sont les «deux affects tragiques par excellence» : la pitié et la frayeur.<sup>1177</sup> Par «pitié» est donc ici entendu «l'affect fusionnel, l'affect de la communauté fusionnelle, la passion de l'immédiateté et de l'immédiation» en tant qu'«effet logique», donc, «de la totalité incestueuse» ; et par «frayeur» son revers, qui est «l'affect de la dispersion et de la dislocation, qui porté à l'extrême, se nomme, – en référence à l'analyse freudienne de *Psychologie collective et analyse du moi – panique*».<sup>1178</sup> Si comme le note Bataille, telle «une fête donnée au TEMPS qui répand l'horreur, la TRAGÉDIE figurait au-dessus des hommes assemblés les signes de délire et de mort auxquels ils pourraient reconnaître leur vraie nature»<sup>1179</sup>, elle permet précisément, écrit Myriam Revault d'Allonnes, de «contenir» – sans l'effacer – la fureur, au sens de «la comprendre et de la limiter».<sup>1180</sup> Autrement dit, elle permet, dans les termes de P.Legendre, de «rendre habitable l'altérité», d'«apprivoiser le gouffre de l'insu», à travers une transposition symbolique mettant la toute-puissance et son revers, qui est le meurtre, à distance.<sup>1181</sup>

Ces analyses montrent ainsi également en quelle mesure «fonction esthétique» et «fonction

---

1174ID., p.72.

Sur la traduction de l'*Antigone* par Hölderlin, et sa réinterprétation par Heidegger, cfr I.BORGES DUARTE, *O mais inquiétante de todos os entes*, op.cit.,p.111-132 ; *Arte e Técnica em Heidegger*, op.cit., p.111-136.

Voir également à ce sujet G.GUEST, *Catastrophes*, in *Le dictionnaire Martin Heidegger*, op.cit., p.212-214.

1175Ibid.

1176ID., p.73sq.

1177ID., p.88.

1178ID., p.90.

1179G.BATAILLE, *L'obélisque*, in *Oeuvres complètes*, t.I, op.cit., p.507. Cité in ID., p.95.

1180ID., p.95 et 85.

1181Sur la tragédie antique, voir en particulier *Épidaure et l'aube du théâtre*, in J.LACARRIÈRE, *L'été grec. Une Grèce quotidienne de 4000 ans*, Paris, Plon (coll.Terre humaine), 1975, p.149-168. Sur l'actualité de la tragédie, voir en particulier les remarques de J.P.Vernant in *Actualité de la tragédie ?*, in *Entre mythe et politique*, Paris, Seuil (coll.La librairie du XXe siècle), 1996, p.484-489.

Sur une approche générale du théâtre contemporain, dans l'horizon de notre questionnement, voir en particulier le classique P.BROOK, *L'espace vide. Écrits sur le théâtre*, Paris, Seuil (coll.Pierres vives), 1977.

Pour une pièce contemporaine exprimant pleinement le propos ici développé, voir en particulier *L'acte inconnu*, de Novarina. (Cfr V.NOVARINA, *L'acte inconnu*, Paris, P.O.L. [coll.Théâtre], 2007).

politique» sont les deux fonctions civilisatrices portant l'institutionnalité, en tant que celle-ci repose sur la «croyance instituante» prenant place au sein d'un «espace vide» ; et par conséquent dans quelle mesure l'émergence du politique, – lien social et humain en tant que «lien séparateur» –, est en elle-même «toujours fragile» et son effondrement «toujours virtuel». <sup>1182</sup> L'intrinsèque fragilité du *rapport* entre ces deux fonctions, c'est-à-dire du «faire tenir ensemble» les deux scènes – qui est l'habitation elle-même dans le parler de la parole –, apparaît ainsi relever de l'impossibilité de s'assurer, c'est-à-dire de porter au concept, la «constitution» («*Gesetz*») ou «com-position» («*Gestell*») du politique, qui n'est autre que l'entre-appartenance de l'homme et du monde, l'espace de jeu entre «ouvert sans retrait» et «abritement en retrait», pensé par P.Legendre comme rapport entre «*Muttertum*» et «*Vattertum*».

Les jugements déterminants sont inopérants en matière de philosophie politique, comme l'a montré Kant dans *La critique de la faculté de juger*, les jugements réfléchissants seuls assurant «la possibilité d'une *finalité sans fin* ou d'une liberté agissante». <sup>1183</sup> Mais «la finalité sans fin» correspond précisément dans la pensée kantienne, comme le met en évidence F.Fédier dans *Totalitarisme et nihilisme*, à «la forme de la beauté» en tant que «ce qui plaît universellement sans concept». <sup>1184</sup> Heidegger accomplissant – selon la lecture ici développée par R.Esposito – la pensée kantienne de la communauté, c'est-à-dire de l'universalité, la beauté peut apparaître chez lui, en tant qu'«institution» du monde commun aux hommes, sous la triple modalité du don, de la fondation et de l'emprise – de l'initial, comme ouverture même du «site de l'histoire» – ouverture abritant en son essence «la plus intime finitude». Celle-ci «atteinte», c'est la structure du vivre-ensemble qui est donc mise en péril, le problème de la déliaison – c'est-à-dire de la dés-institution de la vie – atteignant, comme l'écrit Myriam Revault d'Allonnes, «un point crucial». <sup>1185</sup>

«La modernité – et surtout l'"hyper" ou l'"ultra" modernité – n'est pas seulement aux prises avec la déliaison, poursuit-elle, elle la produit d'une manière intrinsèque, quasi structurelle», la crise de l'«autorité», c'est-à-dire du «vivre-ensemble» à laquelle ressortissent les expériences totalitaires apparaissant ainsi comme une «crise de la temporalité». <sup>1186</sup> Repenser la «politique» au sein du plein déploiement du dis-positif signifie pour Heidegger reposer la question de l'énigme de la parole

---

1182ID., p.100.

1183ID., p.166.

1184F.FÉDIER, *Totalitarismo e nichilismo*, op.cit., p.145sq.

1185M.REVAULT d'ALLONNES, *Le pouvoir des commencements*, op.cit., p.153.

1186ID., p.156 et 73.

L'auteur précise que les préfixes «hyper» et «ultra» «tendent avant tout à marquer la *radicalisation* des processus : ils ne prétendent en aucun cas prononcer un jugement sur la "fin" de l'époque». Nous soulignons.

pensée comme ce «règne de relation» réclamant l'homme en tant qu'il est le «mortel». Question que P.Legendre reformule à son tour en notant donc que «la question posée par la problématisation dogmatique du temps à l'ultramodernité est la suivante : que signifie la finitude (la limite et la mort) pour la techno-science-économie»? Méditant, dans *Ce que l'homme fait à l'homme*, l'expérience du mal totalitaire en tant que déchaînement des fureurs anti-politiques, Myriam Revault d'Allonnes note pour sa part que la question léguée par Aristote est celle de savoir «comment, politiquement parlant, nous conduire en humains, c'est-à-dire en mortels?», une telle conduite excédant «toute figure historiquement close». <sup>1187</sup> Le dernier chapitre redéploie cette problématique, en repartant de la description heideggérienne de la vérité comme « péril ».

---

1187ID., p.103.

## Chapitre 9. La dés-institution de la vie comme possibilité d'un tournant

« Contenir la mort, toute la mort, *avant* la vie encore, si doucement, et n'être pas méchant, cela n'est pas dicible ».

R.M.Rilke

### §31. La vérité comme péril

#### 1. Le On, l'erroire et le péril

Le rapport de jeu entre «propriété» et «impropriété» compris dans *Être et Temps* comme rapport entre vérité et non-vérité, ouverture et fermeture de l'être-au-monde, sera nommé dans l'oeuvre postérieure aux *Apports à la philosophie* par le terme de «péril» («*Gefahr*»), entente renvoyant elle-même à ce qui est nommé pour la première fois dans la conférence de 1930 *De l'essence de la vérité*, «*die Irre*», traduit par H.France-Lanord par «errire». <sup>1188</sup> Comme le fait apparaître Heidegger dans cette conférence, ainsi que l'indique l'auteur de *S'ouvrir en l'amitié*, c'est dans l'entre-appartenance de l'ouvert sans retrait et de l'abritement en retrait que s'ouvre l'errire en

---

1188A. de Waelhens et W.Biemel, en particulier, traduisant eux par «errance» (cfr *La non-vérité en tant qu'errance*, in *De l'essence de la vérité*, in *Questions I et II*, p.186sq.) ; en tant que «*die Irre*» nomme l'aspect de «dimension et d'espace de déploiement», le traducteur a formé le mot «errire» à partir du suffixe «-oire» qui indique un lieu et précisément l'endroit où se déroule une action (comme dans brûloir, miroir ou pensoir). À partir de l'entente heideggérienne du terme, l'«errire» désigne donc la «dimension de l'existence humaine où peut avoir lieu aussi bien l'errance que l'erreur» (H.FRANCE-LANORD, *Notes du traducteur*, in *Le péril*, p.52).

tant qu'«espace de jeu» («*Spielraum*») propre à l'existence humaine, et qui comme on l'a déjà dit en analysant le phénomène de l'échéance du *Dasein*, est «indépassable», au sens où le *Dasein* y est toujours reconduit. «L'erroire, écrit ainsi Heidegger, est l'espace de jeu de cette agitation au sein de laquelle l'ek-sistence in-sistante s'oublie elle-même et se manque toujours à nouveau» ; «l'agitation qui fuit le secret pour se réfugier dans la réalité courante, et pousse l'homme d'un objet quotidien vers l'autre, en lui faisant manquer le secret, est l'errer (*das Irren*)»<sup>1189</sup>. Et c'est seulement quand, note Heidegger poursuivant le questionnement d'*Être et Temps*, tout en l'approfondissant et en le déployant, par la «résolution», l'erroire est aperçu comme tel que «la question de l'essence de la vérité se trouve posée dans son originalité radicale».<sup>1190</sup> Or c'est cet «espace de jeu» propre à l'existence humaine en tant qu'être-au-monde qui va être pensé ultérieurement, et en particulier dans les *Conférences de Brême* puis dans *La question de la technique*, comme «péril» ; dans ce dernier texte Heidegger écrivant que «le destin du dévoilement (*Geschick der Entbergung*) comme tel est dans chacun de ses modes, donc nécessairement, péril. De quelque manière que le destin de dévoilement exerce sa puissance, la non-occultation (*Unverborgenheit*), dans laquelle se montre chaque fois ce qui est, recèle le péril que l'homme se trompe au sujet du non-caché (*Unverborgene*) et qu'il l'interprète mal» – le péril, en tant qu'erroire, étant bien ainsi la dimension de l'existence où peut avoir lieu l'errance et l'erreur.<sup>1191</sup> C'est pourquoi, si l'être humain doit rester libre, ainsi que l'exposait *Être et Temps* dans son ensemble, et comme le penseur le redéploie dans *De l'essence de la vérité*, le péril (comme dans les analyses antérieures le «On» et l'«erroire»), doit apparaître – ainsi que le souligne H.France-Lanord – *comme péril* ;<sup>1192</sup> ce qui signifie pour l'être humain de toujours se disposer à la dimension de l'*écoute*, – dans les termes d'*Être et Temps*, «de se tenir libre pour la reprise possible et à chaque fois factivement nécessaire [de la résolution devançante]».<sup>1193</sup>

Le penseur peut ainsi écrire que «le domaine de la vérité de l'Être est (...) la dimension libre où la liberté ménage son essence»,<sup>1194</sup> cette dernière n'étant pas en effet, comme il le note dans *La question de la technique*, «ordonnée originellement à la volonté, encore moins à la seule causalité du vouloir humain».<sup>1195</sup> L'homme ne devient libre, précise-t-il, que pour autant qu'il devient «un homme qui écoute», en prenant part au dévoilement ;<sup>1196</sup> l'acte du dévoilement, c'est-à-dire de la vérité, apparaît donc comme «ce à quoi la liberté est unie par la parenté la plus proche et la plus

1189VWW, p.196-197/186. Traduction légèrement modifiée.

1190*Ibid.*, p.198/189.

1191FT, p.27/35. Nous soulignons.

1192Cfr H.FRANCE-LANORD, *Notes du traducteur*, in *Le péril*, p.54.

1193SZ, p.308[407-408]/219.

1194BH, p.344/104.

1195FT, p.26/33-34.

1196ID., p.26/33.

intime. Tout dévoilement appartient à une mise à l'abri et à une occultation. Mais ce qui libère, le secret, est caché et toujours en train de se cacher. Tout dévoilement vient de ce qui est libre, va à ce qui est libre et conduit vers ce qui est libre. La liberté de ce qui est libre ne consiste, ni dans la licence de l'arbitraire, ni dans la soumission à de simples lois. La liberté est ce qui cache en éclairant et dans la clarté duquel flotte ce voile qui cache le déploiement («*das Wesende*» : A.Préau traduit par «l'être profond») de toute vérité et fait apparaître le voile comme ce qui cache. La liberté est le domaine du destin qui chaque fois met en chemin un dévoilement». <sup>1197</sup> En tant qu'il est la dimension où la liberté ménage son essence, l'*Ereignis* est «ce qui sauve» («*das Rettende*») – au sens du verbe allemand «*retten*» : «reconduire dans l'essence, afin de faire apparaître celui-ci, pour la première fois, de la façon qui lui est propre» – ; <sup>1198</sup> il est «ce qui sauve», c'est-à-dire *ce qui approprie* : «ce qui permet à l'homme de contempler la plus haute dignité de son être et de s'y rétablir. Dignité qui consiste à veiller sur la non-occultation et, avec elle et d'abord, sur l'occultation de tout être qui est sur cette terre (*das Rettende läßt den Menschen in die höchste Würde seines Wesens schauen und einkehren. Sie beruht darin, die Unverborgenheit und mit ihr je zuvor die Verborgenheit alles Wesens auf dieser Erde zu hüten*)». <sup>1199</sup> Et c'est dans la parole comme *Dichtung* – ayant donc trait à la beauté – qu'a lieu, chaque fois qu'elle a lieu, cette veille, d'une manière toujours singulière, c'est-à-dire unique et insubstituable. Le langage, en ce mode propre, «délivre [ainsi], comme l'écrivait Ingeborg Schüßler, l'*Ereignis*, de sorte que ce dernier se déploie en son essence propre, celui de permettre à tout ce qui est de se déployer à son tour en son essence propre». <sup>1200</sup> Si le péril est l'espace de jeu propre à l'existence humaine en tant que *Da-sein*, ce *Da* y est exposé, à l'époque du *nihilisme* à son comble, d'une manière telle que Heidegger décrit l'essence de la technique, le «dis-positif» ou «la com-position technologique», comme «péril le plus haut» («*die höchste Gefahr*») et comme «extrême péril» («*die äußerste Gefahr*»). <sup>1201</sup>

## 2. Le dis-positif comme péril le plus haut et comme péril extrême

Comme l'indique H.France-Lanord, en renvoyant ici au texte de W.F.von Herrmann *Le péril en l'avenance* (ainsi qu'aux *Chemins en l'avenance*), le dis-positif qui, en tant que mode de dispensation de la vérité de l'être, est péril, l'est en tant que «péril le plus haut» au sens où le

1197ID., p.26/34.

1198ID., p.29/38.

1199ID., p.33/43.

1200I.SCHÜSSLER, *Le langage comme «fonds disponible» (Bestand) et comme «événement-appropriement» (Ereignis) selon Martin Heidegger*, op.cit., p.347.

1201FT, p.27/36 et p.29/37.

«désabritement se déploie comme mise à disposition sur commande (*Bestellen*, le «commettre», dans la traduction d'A.Préau), et où l'homme et le monde se voient mis en demeure de venir à aître comme fonds disponible (ressources humaines et ressources naturelles, dit-on aujourd'hui, précise l'auteur)» ; <sup>1202</sup> «fonds disponible», dont les traits ontologiques principaux, sont précisément, comme on l'a déjà indiqué, l'identité, l'uniformité, la remplaçabilité et l'interchangeabilité. Ce «péril le plus haut» est donc cette «mise en péril» de l'être de l'être humain («*Gefährdung des Menschenwesens*», que Heidegger nomme également, notamment dans *La dévastation et l'attente*, «anéantissement de l'être de l'être humain», «*Vernichtung des Menschenwesens*»<sup>1203</sup>), ressortissant à la «dévastation du langage» («*Verödung der Sprache*») propre à la transformation de celui-ci en «information» au sein du dis-positif. Mais celui-ci est également «extrême péril» au sens où «il a trait à la dissimulation de l'ouvert sans retrait et de ses guises d'abritement en retrait». <sup>1204</sup> Si cet oubli ressortit, comme le précise l'auteur, «à l'aitre du péril *comme tel*», <sup>1205</sup> l'essence de la technique est «extrême péril» en ce que ce mode de dévoilement s'impose comme unique en écartant toute autre forme possible de rapport à ce qui est, tout en n'apparaissant pas lui-même comme mode de dévoilement : «il occulte le dévoilement comme tel et, avec lui, ce en quoi la non-occultation, c'est-à-dire la vérité, se produit (*sich ereignet*). L'Arraisonement [le dis-positif] nous masque l'éclat et la puissance de la vérité». <sup>1206</sup> Dans les conférences du cycle *Regard dans ce qui est*, Heidegger nomme la manière dont l'être se dispense ainsi en sa vérité en tant que dis-positif : la «traque» («*Nachstellen*», *fara* en ancien haut-allemand, parent du mot *Gefahr*). «Le trait fondamental de l'aitre du péril est la traque, écrit-il ainsi dans *Le péril*, troisième conférence du cycle. Dans la mesure où l'être en tant que dis-positif se traque lui-même avec l'oubli de son aître, l'estre (*Seyn*) en tant qu'estre est le péril de son propre aître. (...) L'estre, en lui-même, à partir de lui-même et pour lui-même, est le péril pur et simple. En tant que traque qui traque d'oubli son propre aître, l'estre en tant qu'estre est le péril». <sup>1207</sup> Si la traque est le nom pour le déploiement du *Ge-stell*, «nous comprenons, écrit H.France-Lanord, que [celui-ci] n'est pas l'opposé ou le contraire de l'avenance (*Ereignis*) dans l'événement de laquelle est gardé sauf l'abritement en retrait de l'ouvert sans retrait, mais son revers, au sens où Heidegger disait à la fin du troisième séminaire du Thor : "le négatif photographique pour ainsi dire de l'*Ereignis* est le *Gestell* "». <sup>1208</sup>

1202H.FRANCE-LANORD, *Notes du traducteur* in *Le péril*, p.53-54.

Cfr W.F.von HERRMANN, *Die Gefahr im Ereignis*, in *Existentialia, An international journal of Philosophy*, vol.XV, Szeged-Budapest-Münster, Societas Philosophica Classica, 2005, p.1-14, et *Wege ins Ereignis*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1994, p.116 sq.

1203Cfr AbG, p.207/20 sq.

1204H.FRANCE-LANORD, *Notes du traducteur*, in *Le péril*, p.54.

1205Ibid.

1206FT, p.28/37.

1207Gf, p.53-54/28.

1208H.FRANCE-LANORD, *Notes du traducteur*, in *Le péril*, p.54. Cfr VSem, p.366/454.

Ce qu'il y a de plus périlleux dans le péril repose ainsi, écrit le penseur, «*dans le fait qu'il ne se montre pas comme péril*»,<sup>1209</sup> le porter au langage en tant que tel laissant en effet apparaître la «croissance de ce qui sauve», et l'«appartenance la plus intime, indestructible, de l'homme» à ce dernier.<sup>1210</sup> Ceci manifestant l'«ambiguïté»<sup>1211</sup> essentielle de l'essence de la technique, en laquelle repose «la possibilité d'un tournant»<sup>1212</sup> et à propos de laquelle Heidegger peut écrire qu'«il n'est absolument pas question de voir l'avènement de la technique comme un événement négatif (mais pas davantage comme un événement positif)»,<sup>1213</sup> ou encore qu'«il n'y a rien de démoniaque dans la technique, mais il y a le secret de son essence».<sup>1214</sup> La menace que celle-ci fait peser sur l'homme ne provient donc pas «en premier lieu des machines et appareils de la technique, dont l'action peut éventuellement être mortelle. *La menace véritable a déjà atteint l'homme en son être.* Le règne [du dis-positif] nous menace de l'éventualité qu'à l'homme puisse être refusé de revenir à un dévoilement plus originel et d'entendre ainsi l'appel d'une vérité plus initiale».<sup>1215</sup>

## §32. La violence d'être de la technique et l'aliénation de l'être humain

### 1. L'aliénation de l'homme dans l'auto-imposition technique

Cette menace qui a déjà atteint l'homme en son être est pensée par Heidegger comme «la violence propre à l'être de la technique»,<sup>1216</sup> en vertu de laquelle celui-ci «produit et active sa propre dissimulation en se rendant méconnaissable dans toute représentation».<sup>1217</sup> C'est techniquement en effet que la technique s'offre à la représentation humaine, à savoir comme un instrument que l'homme a en main, et qu'il peut orienter selon des fins posées par lui ; cette

---

1209Gf, p.55/29. Nous soulignons.

1210Cfr FT, p.34/45 et 33/44.

1211ID., p.34/44.

1212Ke, p.71/313.

1213VSem, p.366/454.

1214FT, p.29/37. Traduction légèrement modifiée.

1215FT, p.29/38. Nous soulignons.

1216Gf, p.61/34.

1217Ibid.

conception instrumentale sous-tendant toutes les prises de position par rapport à elle, qu'on la considère positivement comme un progrès, négativement comme un fléau, ou comme essentiellement neutre.<sup>1218</sup> Ne percevant pas le dis-positif comme un mode de dévoilement, l'être humain est provoqué à entrer «dans le mouvement *furieux* du commettre (*in das Rasende Bestellen*), qui bouche toute vue sur la production du dévoilement et met ainsi radicalement en péril notre rapport à l'essence de la vérité».<sup>1219</sup> Ce caractère «furieux» du mouvement du commettre, se déployant comme «*Machenschaft*», provenant du mouvement «tourbillonnaire» de celle-ci, c'est-à-dire circulaire, sans but, total, répétitif et effréné. En tant que «dans l'apparition même de l'étant comme tel et en entier, il n'en est rien de l'être lui-même et de sa vérité», le dis-positif s'asservit l'homme entièrement c'est-à-dire l'aliène ou l'«exproprie» : comme l'écrit G.Guest, «tout autrement que Marx, Heidegger est le penseur de l'"expropriation" devenue planétaire».<sup>1220</sup> Comme le mettaient en évidence les analyses d'*Être et Temps*, si la compréhension impropre du *Dasein* à partir de son immersion dans son monde ambiant est tentatrice et rassurante, elle est aussi *aliénante*, au sens où le rassurement tentateur ne conduit pas le *Dasein* à l'inertie et à l'inactivité, mais à la «frénésie de l'"affairement"», par laquelle il recouvre toujours davantage l'ouverture à son Soi propre. Cette aliénation en tant qu'expropriation pousse ainsi le *Dasein* vers son impropriété en tant que «mé-prise», «empêchement», en vertu desquels le *Dasein* «se prend à lui-même», «s'empêtre en lui-même». Dans *La provenance de l'art et la destination de la pensée*, Heidegger écrira que l'être humain s'autoproduisant en tant qu'être social au sein de la société industrielle existe sur le fondement de l'«inclusion dans l'ensemble de ses propres puissance», cette inclusion apparaissant simultanément comme une «captivité» ;<sup>1221</sup> et posera ainsi la question suivante : «dans cet être enclos, ne serait-ce pas une clôture qui règne, une fermeture de l'homme à ce qui d'abord adresse l'homme à la destination qui lui est propre, pour qu'il s'introduise dans l'adresse, au lieu de disposer par ses calculs (...) de lui-même et de son monde, de lui-même et de son autoproduction technique»? – cette disposition étant caractérisée par le penseur comme «égoïsme inconditionné».<sup>1222</sup> Se précipitant de lui-même en lui-même, c'est dans l'absence de sol que l'homme se précipite, sur le mode d'être du tourbillon, en tant qu'éjection constante hors de la propriété, qui ne va jamais sans l'illusion de celle-ci, jointe à la projection dans l'impropriété ; ainsi «exproprié» ou «aliéné», s'étend l'illusion que partout l'homme ne rencontre plus que lui-même, quand en vérité

1218 Sur ce point, cfr Gf, p.57-62/31-36.

1219 FT, p.34/44.

1220 G.GUEST, *La courbure du mal*, op.cit., p.295.

Sur le rapport Marx-Heidegger, voir notamment, outre les travaux de K.Axelos et G.Granell, J.VIOULAC, *L'époque de la technique. Marx, Heidegger et l'accomplissement de la métaphysique*, op.cit.

1221 HKBD, p.376 et 375.

1222 ID., p.376-377.

il ne se rencontre plus lui-même nulle part, c'est-à-dire «qu'il ne rencontre plus nulle part son être».<sup>1223</sup>

Dans *Pourquoi des poètes* (texte écrit en 1946, à l'occasion des vingt ans de la mort de Rilke ), Heidegger note déjà que ce ne sont pas d'abord les machines à caractère destructeur – au premier rang desquelles vient la bombe atomique – qui menacent l'homme d'anéantissement, une menace de mort plus essentielle touchant son être en tant qu'être humain, et consistant dans «l'inconditionnel du pur vouloir, au sens de l'auto-imposition».<sup>1224</sup> Ce qui menace l'homme en son être, écrit-il, «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". Mais la paix de ce "pacifiquement", ajoute-t-il, n'est rien d'autre que la fièvre non troublée de la frénésie de l'auto-imposition orientée uniquement sur elle-même»; <sup>1225</sup> «fièvre non troublée» renvoyant ainsi à ce que J.T.Desanti nommait la «tranquillité» dans sa réflexion sur le virtuel. Si l'être humain, au sein de celle-ci, ne rencontre plus nulle part son être, cela veut dire qu'il ne se rencontre plus nulle part en tant que *Da-sein*, en tant que le «mortel qui "a" la parole», c'est-à-dire qui «habite dans le parler de la parole» – habitation en laquelle « l'énigme de la source » est préservée comme ressource d'altérité. La mise en péril de l'être de l'être humain pouvant ainsi être décrite comme le rabattement de l'existence historique sur la vie du vivant, c'est-à-dire sur la «survie».

## 2. « L'énigme de la source » à l'époque de la technique

### *2.1. L'existence historique et la vie du vivant*

À l'époque de la technique, note Heidegger, «l'aître de la mort est dissimulé à l'être humain jusqu'à en être méconnaissable», l'être humain «n'[étant] pas encore le mortel» ;<sup>1226</sup> en d'autres termes «l'auto-imposition de l'objectivation technique est la constante négation de la mort».<sup>1227</sup> Mais ceci signifie, pensé à partir d'*Être et Temps*, le recouvrement du rapport au temps originaire au

---

<sup>1223</sup>FT, p.28/36.

<sup>1224</sup>WD, p.294/240

<sup>1225</sup>Ibid.

<sup>1226</sup>Gf, p.56/31.

<sup>1227</sup>WD, p.343/247.

profit de la planification du temps calculé, Heidegger notant à cet égard que «la volonté de volonté, sans qu'elle puisse elle-même le savoir ni tolérer un savoir à ce sujet, s'oppose à tout destin (...). La volonté de volonté durcit toute chose et la conduit dans l'absence de destin. D'où la non-historicité, dont le signe distinctif est le règne de l'"histoire" (-science)».<sup>1228</sup> Dans le processus «circulaire, total, répétitif et effréné» du dispositif unitaire de la consommation – se manifestant donc dans le phénomène de «l'accélération» étudié par H.Rosa – «presque rien, notait Benjamin, n'alimente le récit, tout nourrit l'information». La dévastation du langage transforme tout spécialement l'être-l'un-avec-l'autre originaire en un être-l'un-contre-l'autre : l'«égoïsme inconditionné» de l'auto-imposition, faisant en sorte que l'individu, aussi bien que les groupes et les civilisations «s'insurgent pour disposer eux-mêmes de leur indépendance et ainsi d'eux-mêmes s'affirmer comme fondement et mesure de l'effectivité». S'il était vrai, écrit à cet égard Hannah Arendt dans *Condition de l'homme moderne*, que «la souveraineté et la liberté sont identiques, alors bien certainement aucun homme ne serait libre, car la souveraineté, idéal de domination et d'intransigeante autonomie, contredit la condition même de pluralité. (...) Si l'on réussissait à surmonter les conséquences [de celle-ci], il n'en résulterait pas tant une domination souveraine de soi qu'une domination arbitraire d'autrui ou, comme dans le stoïcisme, un échange du monde réel contre un monde imaginaire où cet autrui n'existerait plus».<sup>1229</sup> Là où l'homme devient «travailleur», c'est-à-dire *animal laborans* au sens précisément où Hannah Arendt le pense dans ce même livre, l'«existence historique» est en effet rabattue sur la «vie», elle-même pensée comme «survie», ainsi que le met en évidence P.Jacérme dans *Monde, déracinement, présence des dieux*.<sup>1230</sup>

Reprenant la distinction grecque, également interprétée par Hannah Arendt dans *Condition de l'homme moderne*, entre le «βίος», c'est-à-dire la vie comme existence historique, et la «ζωή», c'est-à-dire la vie du vivant, l'auteur de *L'éthique, à l'ère nucléaire* souligne qu'à l'époque de la technique la vie est comprise en sa vérité comme «biologie», impliquant un rabattement de l'existence sur le vivant, la politique prenant alors elle-même pour objet la gestion de la vie naturelle – question développée par toute la réflexion contemporaine autour du biopouvoir et de la biopolitique –. P.Jacérme cite ainsi Foucault notant que l'«homme n'est plus un animal vivant et de plus capable d'une *existence politique*», l'homme moderne étant «un animal dans la politique duquel sa vie d'être vivant est en question».<sup>1231</sup> Là où, dans le déploiement du dispositif, «de l'être lui-même et de sa vérité, il n'en est rien», l'être humain et l'étant en son entier peuvent ainsi être, tout en

1228UM, p.78/91-92.

1229H.ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, op.cit., p.299-300.

1230P.JACERME, *Monde, déracinement, présence des dieux*, op.cit., p.61sq.

1231Cité sans référence, ce texte provenant de notes d'un séminaire, in ID., p.63.

Voir à ce sujet les indications données à la note 266.

rester «désertés» par l'être lui-même, en d'autres termes, comme l'écrit Heidegger, «sous l'apparence d'une vie de plus en plus assurée, d'une vie de plus en plus intense, c'est un abandon – si ce n'est même un empêchement – de la vie qui pourrait advenir»;<sup>1232</sup> «abandon de la vie» ici comprise en tant qu'ouverture en sa plénitude à la «dimension libre où la liberté ménage son essence», c'est-à-dire à la vérité de l'être en tant qu'*Ereignis*. Cette dernière se déployant comme «différence de l'être et de l'étant» – «*διαφορά*» tenant à l'écart, maintenant à distance l'un de l'autre l'être et l'étant – c'est-à-dire comme dimension de l'«entre» où nous avons à être, c'est-à-dire où nous pouvons être comme existence historique. Cette possibilité de l'abandon, voire de l'empêchement, de la «vie», pouvant ainsi être lue à partir d'un phénomène qui lui est strictement lié, à savoir celui de la «disparition» des rites funéraires, lui-même intrinsèquement dépendant de ce que l'anthropologue M.Augé comprend comme «crise du symbolique».

## *2.2. Le «déli de la mort» à l'époque de la technique : la «disparition» des rites funéraires et la «crise du symbolique»*

Analysant ce qui est couramment nommé le «déli de la mort» propre à nos sociétés occidentales, M.Augé indique ainsi que ce phénomène ne relève pas tant du déli du «fait de la mort» en tant que tel – le terme de la vie –, inhérent selon lui à l'existence humaine, que de la disparition «de tout l'appareil symbolique» entourant la mort, appareil permettant la «recréation du lien social qui entourait la mort avant et l'entoure encore ailleurs».<sup>1233</sup> Si les rites funéraires – en tant que «mode de sollicitude honorifique» par lequel les survivants séjournent avec le défunt dans le deuil et le souvenir –, ont une telle capacité, c'est précisément parce qu'ils rassemblent les membres du groupe autour de ce qui fait de la vie une énigme, énigmatisation en laquelle s'enracine le questionnement même de ce groupe sur son identité, c'est-à-dire sur le sens même de son existence ; questionnement donnant lieu à des «cosmologies», décrites par M.Augé comme «discours sur la totalité du sens», «références communes [au groupe] liées à une certaine idée de l'univers, de l'individu dans l'univers, de la vie et de la mort».<sup>1234</sup> Les rites funéraires rassemblent donc les membres de la société autour de ce que P.Legendre décrit comme cette «présence incoercible du gouffre de dé-Raison», que toute société se doit, pour exister, de «domestiquer», c'est-à-dire auquel

---

<sup>1232</sup>AbG, p.213/29.

<sup>1233</sup>M.AUGÉ, *Ce que nous avons perdu, ce sont les vivants, pas les morts*, in *La mort et moi et nous*, sous la direction de M.Augé (avec la collaboration de M.Verdié), Paris, Les Éditions Textuel, 1995, p.76.

<sup>1234</sup>ID., p.78-79.

elle doit accorder statut en le «métabolisant dans la parole».<sup>1235</sup> «Métabolisation» qui est la fonction propre des «rites», en tant qu'ils sont articulés aux «cosmologies» disant elles, précisément, cette dimension d'indicible. Or ce dont témoigne, selon M.Augé, la «disparition» dans les sociétés occidentales des rites entourant la mort, est d'une «crise du symbolique» affectant «les relations entre les vivants», crise propre à ce qu'il comprend comme une «évolution plus globale de la planète, au moins dans les sociétés les plus développées» pouvant être caractérisée comme une «individualisation de la vie», dont le symbole pourrait être, en forçant le trait, note l'anthropologue, «l'individu seul devant sa télévision, c'est-à-dire devant les images du monde».<sup>1236</sup> Et comme il l'écrit, cette évolution a un caractère proprement inédit, estimant «qu'il n'a guère existé jusqu'à maintenant de groupes humains dont chacun des membres revendiquait sa cosmologie particulière».<sup>1237</sup> Cette «crise du sym-bolique» impliquant en elle-même la disparition de tout l'appareil symbolique entourant la mort apparaît ainsi ressortir à ce qui est pensé par Heidegger comme «la mise en danger de l'être de l'être humain» sous l'emprise de la subjectivité, se manifestant comme dévastation du langage. Crise affectant donc «la justice généalogique» ou «l'ajointement généalogique» en tant que «lieu» où «se noue le corps à la parole» – où advient donc l'énonciation du *Dasein* dans sa singularité comme modalité constitutive du rapport à autrui.

Relativement à cette «évolution plus globale de la planète, au moins dans les sociétés les plus développées», sous-tendue par ce qui se manifeste comme l'opposition entre sujet insulaire autofondé, d'une part, et contrainte sociale, d'autre part, P.Legendre peut noter que la «scène fondatrice», la «cosmologie», à l'époque de la techno-science-économie, «se résume en un "Sois toi-même" (...) que traduisent sur la scène normative les casuistiques du sujet autofondé», la question du politique se résolvant quant à elle «dans la main de fer gestionnaire».<sup>1238</sup> L'«hyper» ou l'«ultra» modernité n'est pas seulement aux prises avec la déliaison, notait dans cette perspective Myriam Revault d'Allonnes, «elle la produit de manière intrinsèque, quasi structurelle», la crise de l'«autorité», c'est-à-dire du vivre-ensemble à laquelle ressortissent les expériences totalitaires apparaissant ainsi comme une «crise de la temporalité». Dans ce même horizon, comme l'indique pour sa part R.Clit dans *Cadre totalitaire et fonctionnement narcissique*, la «production de l'homme nouveau» apparaît comme «le signifiant même de la terreur», la caractéristique propre des régimes totalitaires se manifestant ainsi comme «une volonté de soumettre l'histoire», c'est-à-dire en vérité «de s'y opposer».<sup>1239</sup> «L'autoproduction de l'homme», notait Heidegger dans le *Séminaire de*

1235P.LEGENDRE, *De la Société comme Texte*, op.cit., p.138.

1236M.AUGÉ, *Ce que nous avons perdu, ce sont les vivants, pas les morts*, op.cit., p.77 et 80.

1237ID., p.79.

1238P.LEGENDRE, *De la Société comme Texte*, op.cit., p.233.

1239R.CLIT, *Cadre totalitaire et fonctionnement narcissique*, op.cit., p.133 (où l'auteur réfère P.LÉVY, *Violence, mort*

*Zähringen*, produit le péril de l'auto-destruction », P.Legendre évoquant pour sa part l'expérience hitlérienne comme « aveuglement du narcissisme de masse », et le « totalitaire » comme « effet logique de la totalité incestueuse ». Cet « effet logique » se produisant comme ce que Heidegger nomme, dans le cycle *Regard dans ce qui est*, « le terrifiant » (« *das Entsetzende* »).

### §33. Le sans distance, le terrifiant et le mal

#### 1.Le sans distance comme refus de la proximité : la « *Machenschaft* » et l'effroi

##### *1.1.L'effroi et la pudeur : la chose comme prise en garde de la proximité*

À l'époque du *nihilisme* à son comble, où, comme l'écrit H.France-Lanord, « tout est rendu méconnaissable (*verstellt*) par la mise en réseau totale qui dispose (*Ge-stell*) de ce qui est comme autant de pièces remplaçables (*Bestanstücke*) au sein d'un stock disponible (*Bestand*), à l'époque où les hommes eux-mêmes deviennent ressources humaines et où la manifestation des dieux s'explique par une modification dans les lobes temporaux droits du cerveau – à cette époque du déploiement irrépressible de la technique comme figure de la vérité»,<sup>1240</sup> la tonalité qui nous dispose à la pensée n'est plus celle qui fut à l'origine du questionnement philosophique, à savoir celle du *θαυμασζειν*, de l'étonnement et de l'émerveillement, mais comme le développe Heidegger dans les *Apports à la philosophie*, celle de l'«effroi», «*die Scheu*». Ce terme signifiant également la «pudeur», G.Guest indique qu'il peut être compris comme «effroi éventuellement assorti d'une nuance de "pudeur", de recul effarouché devant l'impudeur du "dévoilement de l'étant" et l'ampleur du "désastre" qui s'y accomplit».<sup>1241</sup> L'«effroi», comme le met également en évidence Ingeborg Schübler, est ce qui «nous arrache (...) au règne de la *Machenschaft* et nous porte devant le *refus* de l'être qui s'y déploie».<sup>1242</sup> C'est donc cette même tonalité de la *Scheu*, entendue cette fois tout d'abord comme «pudeur», que Heidegger décrit par ailleurs comme celle qui nous confie, ainsi que l'écrit J.-

---

*collective et effets d'abolition des enjeux subjectifs*, in M.BERTRAND [éditeur], *Les enfants dans la guerre et les violences collectives*, Paris, L'Harmattan [coll.Espaces théoriques], 1997, p.93), et p.45.

<sup>1240</sup>H.FRANCE-LANORD, *Paul Celan et Martin Heidegger*, op.cit., p.166.

<sup>1241</sup>BzP, p. 107-166/131-194 (section II, §50-80, «Ce qui vient se faire entendre»). Cfr G.GUEST, *L'Événement même*, op.cit., p.322-323.

<sup>1242</sup>I.SCHÜSSLER, *Discours d'ouverture*, in *Les Apports à la philosophie*, op.cit.,p.12.

L.Chrétien, «[au] secret de l'être même, [au] sens de sa léthé» ;<sup>1243</sup> «il faut penser la pudeur, note en effet Heidegger dans le texte *Alèthéia* des *Essais et Conférences*, et toute chose haute qui lui est parente, à la lumière du rester-caché».<sup>1244</sup> Si la pudeur «convient», eu égard à «ce qui est à dire, à voir, à saisir ou à être», au sens où «elle s'y unit, elle s'y rassemble, elle vient avec lui et vers lui», elle sait néanmoins, écrit l'auteur de *La Joie spacieuse*, que «la proximité de cette convenance a pour condition le lointain, le respect et le maintien de ce lointain (...)».<sup>1245</sup> Or c'est précisément ce refus du lointain, et donc de la proximité, dans «l'uniformité sans distance» du déploiement du dispositif, qui est compris par le penseur, dans l'*Avertissement* ouvrant le cycle *Regard dans ce qui est* – comme l'«effroyable» («*das Entsetzliche*»), c'est-à-dire «ce qui terrifie» («*das Entsetzende*»)).<sup>1246</sup>

Ce que le penseur nomme dans ce cycle «l'effort infatigable pour supprimer les distances» («*das rastlose Beseitigen der Entfernungen*»),<sup>1247</sup> se déployant totalement dans la «communication instantanée» propre au «virtuel rationalisé» qu'analyse J.T.Desanti, ressortit à ce trait d'être de la compréhension échéante nommé précisément dans *Être et Temps* «*Ent-fernung*» – l'«éloignement» dans la traduction d'E.Martineau –, pensé comme «faire disparaître le lointain, c'est-à-dire l'être-éloigné (*Entferntheit*) de quelque chose – approcher» ;<sup>1248</sup> à propos de ce phénomène, il écrivait alors (à la moitié des années vingt), on s'en rappelle, que «tous les modes d'accroissement de la vitesse auxquels nous sommes aujourd'hui plus ou moins contraints de participer visent au dépassement de l'être-éloigné», dépassement néanmoins «encore malaisé à dominer du regard, soulignait-il, quant à son sens existantial».<sup>1249</sup> C'est donc à partir de la compréhension de l'essence de la technique planétaire que Heidegger peut écrire, en 1949, que la «suppression hâtive de toutes les distances n'apporte aucune proximité».<sup>1250</sup> La proximité ici nommée, et à laquelle se réfère J.L.Chrétien évoquant la «pudeur», ne désigne plus alors l'approchement de l'étant, mais l'«espace libre du temps», tel qu'il se déploie comme *Ereignis*, c'est-à-dire comme allégie de l'être. Ce qui

1243J.L.CHRÉTIEN, *La réserve de l'être*, op.cit., p.246.

1244Alt, p.264/319, cité in Ibid.

1245ID., p.244.

Comme le précise Florence Nicolas, Heidegger distingue spécifiquement l'« effroi » (« *Erschrecken* »), qui est « rapport à l'étant dans sa manière immédiate d'être pressant et importun », de la « pudeur » (« *Scheu* »), qui « se tient en retrait devant l'étant pour laisser s'y déployer l'estre même ». « Effroi » et « pudeur » apparaissent ainsi comme « les deux articulations en laquelle résonne la retenue (*die Verhaltenheit*) par laquelle Heidegger nomme la " tonalité fondamentale de la pensée dans l'autre commencement ", c'est-à-dire la "tonalité fondamentale du rapport à l'estre " ». (F.NICOLAS, *Pudeur*, in *Le dictionnaire Martin Heidegger*, op.cit., p.1097 ; cfr BzP, p.14 et GP, p.2).

1246Dg, p.4/195.

Cet *Avertissement* est intégré à la conférence *La chose*, publiée (très légèrement modifiée) dans les *Essais et Conférences*, et dont nous suivons ici la traduction.

1247Ibid.

1248SZ, p.140[105]/94.

1249Ibid.

1250Dg, p.3/194.

«apporte la proximité» est donc le dévoilement de l'étant en cette allégie ; l'étant ainsi dévoilé par le laisser être, le laisser se déployer ce qui au coeur de l'étant n'est jamais étant – le «monde» –, étant pensé par Heidegger précisément comme la «chose». Là où ce qui est se déploie dans la proximité, c'est-à-dire en son essence propre, là aussi est préservé, «respecté et maintenu», le lointain : cette venue en présence «est logée, notait Heidegger, au coeur de l'absence».<sup>1251</sup> Or dans l'uniformité du déploiement du dis-positif, au sein duquel l'être humain n'est pas le mortel qui habite dans le parler de la parole, l'étant «n'est ni près ni loin (...) tout est pour ainsi dire sans distance».<sup>1252</sup> «Ce qui terrifie, écrit ainsi le penseur, «se montre et se cache dans la manière dont tout est présent : à savoir en ceci que, malgré toutes les victoires sur la distance, la proximité de ce qui est demeure absente» ; « ce qui terrifie» est ainsi pensé comme «ce qui fait sortir tout ce qui est de son être antérieur» («*Jenes, das alles, was ist, aus seinem vormaligen Wesen heraussetzt*»), «ce qui nous met hors de nous», comme A.Préau traduit «*das Entsetzende*» : littéralement le « dé-composant », le « dé-constituant » ou le « dés-instituant ».<sup>1253</sup>

## 1.2. Le refus de la proximité : le double phénomène de l'anéantissement des choses et de l'évidement de l'humain

Si «ce qui terrifie» nous met «hors de nous», il apparaît ainsi comme relevant du non-rapport à la *διαφορά* de l'être et de l'étant, c'est-à-dire au *refus* de l'être, en ce que la «différence ontologique» maintient à *distance* l'un de l'autre l'être et l'étant. Le «terrifiant» peut donc être pensé rigoureusement, dans les termes d'*Être et Temps*, comme impossibilité du rapport à l'angoisse, dans et par laquelle s'ouvre l'«énigme de la source» – et en laquelle le « refus » régissant l'essence de la vérité peut apparaître *comme tel*. « Abîme de la socialité dans la *constitution* du vivre-ensemble », dans les termes de Myriam Revault d'Allonnes, ce dernier, en tant qu'il est pris en garde dans la parole, « *contenu* », devenant ainsi, comme l'écrivait F.Ost, cet « *indisponible fondateur* qu'on ne cesse de réinterpréter mais qu'on ne saurait rejeter sans s'exposer au chaos primitif ». Et Heidegger peut ainsi répéter que la menace que fait peser le dis-positif sur l'être de l'être humain ne provient pas en premier lieu des machines à caractère destructeur et spécifiquement de la bombe atomique, mais que cette menace a déjà atteint l'homme, à savoir que «l'effroyable a déjà eu lieu».<sup>1254</sup> Ce point

---

1251S, p.19/23.

1252Dg, p.4/195.

1253ID., p.4/195-196. Nous soulignons.

1254Ibid.

est mis en évidence par G.Guest dans toute sa méditation sur l'essence du nihilisme et en particulier dans son *Esquisse d'une phénoménologie comparée des catastrophes*, texte où il fait également apparaître le «double phénomène» retenant «toute l'attention de Heidegger» : «celui de l'"anéantissement des choses" : "die Vernichtung der Dinge", d'une part, et, d'autre part, l'étrange aspect du phénomène qui lui est strictement parallèle, et que Heidegger nomme "die Menschenlosigkeit" : quelque chose comme l'"absence d'humanité" ou comme la "dés-humanité" consécutive à un long processus d'"évidement de l'humain" et de "dés-humanisation" sur fond de "non-monde" (...)).<sup>1255</sup>

«On a commencé par couper l'homme de la nature, écrit Lévi-Strauss dans une perspective ici très proche de celle de Heidegger, et par le constituer en règne souverain (...). Jamais mieux [cependant] qu'au terme des quatre derniers siècles de son histoire, l'homme occidental ne put-il mieux comprendre qu'en s'arrogeant le droit de séparer radicalement l'humanité de l'animalité, en accordant à l'une tout ce qu'il retirait à l'autre, il ouvrait un cycle maudit, et que la même frontière, constamment reculée, servirait à écarter des hommes d'autres hommes, et à revendiquer, au profit de minorités toujours plus restreintes, le privilège d'un humanisme, corrompu aussitôt né pour avoir emprunté à l'amour-propre son principe et sa notion».<sup>1256</sup> Commentant cette réflexion au terme de l'ouvrage par elle dirigé sur «le crime contre l'humanité», Mireille Delmas-Marty indique que c'est «cet humanisme-là», qui pour Lévi-Strauss, «serait impliqué dans toutes les tragédies du XXe siècle, du colonialisme au fascisme puis aux camps d'extermination».<sup>1257</sup> De la même manière que

1255G.GUEST, *Esquisse d'une phénoménologie comparée des catastrophes*, op.cit., p.20.

L'auteur renvoie pour l'expression «*Vernichtung der Dinge*» à *La Chose* (Dg, p.20/216 sq.), et précise par ailleurs que ce thème se situe au coeur des questions abordées dans la correspondance de Heidegger avec Erhart Kästner (Cfr M.HEIDEGGER /E.KÄSTNER, *Briefwechsel* [1953-1974], Insel Verlag, 1986) ; en ce qui concerne celle de «*Menschenlosigkeit*», il réfère la correspondance avec Takehiko Kojima in *Japan und Heidegger, Gedenkschrift der Stadt Meßkirch zum 100.Geburstag Martin Heideggers*, Sigmaringen, 1989, p.222-226 ; pour l'expression «*die Aushöhlung des Menschen*» («l'évidement de l'homme»), cfr BzP, p.495/561, et aussi Gl, p. 527/145.

1256C.LÉVI-STRAUSS, *Jean-Jacques Rousseau, fondateur des sciences de l'homme*, op.cit., p.53.

1257M.DELMAS-MARTY, *Conclusion*, in M.DELMAS-MARTY (sous la direction de), *Le crime contre l'humanité*, Paris, PUF (coll.Que-sais-je?), 2009, p.125.

Dans son *Claude Lévi-Strauss*, M.Hénaff précise que la critique de l'humanisme chez l'anthropologue doit être nuancée, celui-ci distinguant l'humanisme «anthropocentrique» – évoqué dans *Jean-Jacques Rousseau, fondateur des sciences de l'homme* –, de l'humanisme «éthique», précisément porté par l'ethnologie et l'anthropologie. L'auteur du *Don des philosophes* réfère ainsi les trois formes de cet humanisme «éthique», relevant de l'histoire de ces disciplines : le premier, «aristocratique», marquant la période du XVIIe au XIXe siècle ; le second, «bourgeois», marquant le XIXe siècle ; et enfin le troisième, «démocratique», «de loin le plus ouvert», écrit M.Hénaff, le plus véritablement universaliste, puisqu'il vise à saisir l'intelligibilité des différences jusque dans les moindres manifestations des formes de vie et de culture ». (M.HÉNAFF, *Claude Lévi-Strauss*, Paris, Pierre Belfond [coll.Les dossiers Belfond], 1991, p.252). Ce plus grand degré d'ouverture tenant à l'intérêt inédit «pour des civilisations tenues jusqu'ici pour "inférieures" et dites, pour cela, "primitives"» – à savoir celles des «peuples sans écriture». (Ibid.). L'humanisme «anthropocentrique» est, en fait, note l'auteur, «la négation de l'humanisme éthique – compris au sens le plus profond – qui doit inclure dans son respect *non seulement l'homme lui-même mais la totalité du monde donné* ». (ID., p.253. Nous soulignons). L'humanisme «démocratique» peut ainsi, à nos yeux, être rapproché de l'«humanisme» d'une étrange sorte » («*Humanismus" seltsamer Art*») évoqué par Heidegger

c'est le «double phénomène» mis en évidence par G.Guest, en tant que déracinement au sein de l'auto-imposition technique, ressortissant donc à «ce qui terrifie», que Heidegger présume, comme il l'avance dans le *Séminaire de Zähringen*, «produire le péril de l'autodestruction». C'est à partir de sa compréhension qu'il approchera, dans le cycle des quatre conférences prononcées à Brême en 1949, l'événement de la *Shoah* en tant que processus – technique – d'extermination de l'homme par l'homme.

## 2.De l'évidement de l'humain à l'extermination de l'homme par l'homme : le mouvement furieux de la mise à disposition sur commande et l'essence du mal

### *2.1.Une mutation dans l'essence de la mort : de la banalisation de la mort à la possibilité de l'extermination*

L'expropriation de l'homme de son être de «mortel» au sein de la « *Machenschaft* » met en jeu, comme on l'a montré, l'habitation humaine en tant qu' « instituante ». Ce «déli de la mort» au sein du dispositif manifestant donc , comme le mettait en évidence M.Augé, une transformation dans les relations entre les vivants, dans le sens d'une individualisation de la vie, c'est-à-dire d'une atomisation de celle-ci sur fond d'uniformisation. Dans *Le dis-positif*, seconde conférence du cycle *Regard dans ce qui est* , Heidegger note, à propos de la « disparition » des rites funéraires, la différence entre l'«industrie funéraire motorisée des pompes funèbres d'une grande ville» et le rituel traditionnel du village de montagne ; ce dernier a lieu, écrit-il, autour du cercueil qui n'est pas «une simple caisse pour un cadavre», mais l'«arbre des morts» («*Totenbaum*»), déposé à la place d'honneur de la maison paysanne où habite encore le paysan mort, et autour duquel la mort du défunt «[s'épanouit] et donne le ton à la maison et maisonnée (*Haus und Hof*), à ceux qui y habitent et à leur souche (*Sippe*), ainsi qu'au voisinage». <sup>1258</sup> À la mort de l'homme qui était encore auparavant «essentiellement un " mortel "», écrit G.Guest commentant ce texte, a manifestement succédé une *banalisation* de la mort que rend sensible l'installation de ce qui préfigure une sorte de *système*

---

précisément dans la *Lettre sur l'humanisme*. (Cfr BH, p.345/104-105).

Voir à cet égard les indications données à la note 739.

1258Gs, p.26/11.

Nous suivons ici la traduction de ce passage proposée par G.GUEST, in *Esquisse d'une phénoménologie comparée des catastrophes*, op.cit., p.32.

d'évacuation des morts par des voies *industrielles*».<sup>1259</sup> Et poursuit : «dans cette mutation survenue dans l'"*aître*" même de la "*mort*" ainsi que de l'"*habitation*" – où il est bien permis de voir ce que Marcel Mauss nous a appris à envisager comme un "*phénomène social total*", mais plus encore, et comme par surcroît, ce que Heidegger envisage comme un "*document ontologique*" –, il s'agit manifestement pour Heidegger d'attirer l'attention sur une brutale mutation de l'"*aître humain*" dans son ensemble (...).<sup>1260</sup> «Brutale mutation» mettant «hors de lui» l'être humain en son être de «mortel», dont sans doute *Le livre de la pauvreté et de la mort*, de Rilke, témoigne mieux qu'aucun autre.

«Projeté» dans l'impropriété en tant qu'«éjecté» hors de la propriété de son être, c'est dans la logique circulaire de l'appropriation qu'entre l'homme en se «prenant à lui-même» et en s'y enfermant. Cette logique étant elle-même totale, effrénée et «sans but», en tant qu'«exproprié» de son être, l'homme ne peut que s'enfermer toujours davantage en son mode d'être impropre, le processus d'appropriation ne pouvant jamais lui donner satisfaction, mais le poussant d'une manière toujours plus décidée vers son impropriété. Simone Weil, décrivant le phénomène de l'enracinement comme ce qui est «peut-être le besoin le plus important et le plus méconnu de l'âme humaine», l'entend comme la «participation réelle, active et naturelle à l'existence d'une collectivité qui conserve vivants certains trésors du passé et certains pressentiments d'avenir».<sup>1261</sup> Elle note à cet égard dans l'oeuvre qui demeure son testament spirituel, que le déracinement est «de loin la plus dangereuse maladie des sociétés humaines car il se multiplie lui-même», les êtres déracinés «se [jettant] dans une activité tendant toujours à déraciner, souvent par les méthodes les plus violentes, ceux qui ne le sont pas encore ou ne le sont qu'en partie».<sup>1262</sup> C'est pourquoi Heidegger peut dire du mouvement de «la mise à disposition sur commande» qu'il est «*furieux*» («*Rasende*»), en pensant

---

1259Ibid.

1260Ibid

1261S.WEIL, *L'Enracinement*, op.cit., p.1052.

1262ID., p.1054-1055.

Analysant le problème contemporain des réfugiés des pays du Sud vers les pays du Nord, J.Daniel note dans cette perspective que « le problème n'est pas seulement économique, et c'est ce qui le rend si difficile. Il révèle le mal profond de nos sociétés. Le temps disparaît, et avec lui, écrit-il, le ciment qui constituait les civilisations ». « Qu'est-ce qu'une civilisation »?, demande-t-il. Et répond : « Un ensemble de traditions, des traditions que l'évolution de la société bouscule, que les artistes transgressent et qui se recréent ou se reforment en absorbant ces contestations. Mais pour que cela se passe, il faut du temps. Or le temps n'existe plus. Il s'est dissout dans la vitesse. Nous avons fait comme s'il n'y avait plus que de l'avenir. (...) Mais nous avons besoin du passé. Nous devons pouvoir nous appuyer sur lui ». Et il ajoute : « Simone Weil l'a admirablement montré dans *L'Enracinement*. Sans racines dans le passé, nous ne savons plus où aller. C'est le déracinement général qui crée de telles tensions autour de l'immigration. Les immigrés rêvent de traditions qui n'existent déjà plus dans leur pays d'origine, et leurs pays d'accueil sont incapables de leur proposer des traditions de rechange. Cela donne une cohue planétaire où personne ne sait plus à quoi se raccrocher et où l'on se dispute au nom d'identités imaginaires. Un monde de destins égarés ». (J.DANIEL, *Le doute est un glaive*, in *Le Débat*, n°167, Paris, Gallimard, novembre-décembre 2011, p.10).

Du même auteur, voir *Voyage au bout de la nation*, op.cit., et *Demain la nation*, Paris, Seuil, 2012.

très spécifiquement cette «fureur» – «*der Grimm*» –, point qui n'a pas encore été développé jusqu'à présent, à partir de sa méditation de la pensée de J.Böhme et de Schelling, auquel est consacré en 1936 le cours sur le *Traité 1809 sur l'essence de la liberté humaine*.

La notion de «fureur», comme l'expliquent P.Arjakovsky et H.France-Lanord, est directement empruntée à J.Böhme, et il faut pour la comprendre partir de ce que le penseur de la Renaissance appelle «qualité» («*die Qualität*»), qui n'est pas l'attribut inerte d'une substance mais une force agissante et surgissante, qui en tant que telle, détermine l'être d'une chose (faisant par exemple que la chaleur puisse chauffer – c'est-à-dire faire fondre, bouillir, etc.).<sup>1263</sup> Böhme entend dans «*die Qualität*» à la fois «*die Quelle*», la source, et «*die Qual*», la souffrance. Dans chaque qualité, en effet, se trouve un fond de souffrance qui est colère et fureur, parce que chacune souffre de sa limitation et lutte pour se libérer et s'unir à d'autres qualités. Cet être-en-fureur à même les qualités est ainsi à la fois source de vie et source de mal. Dans la pensée de Böhme, Dieu, en tant qu'origine de toute nature, a en lui cette source de vie et donc de fureur qui caractérise toute créature vivante, thème qui est l'objet de la doctrine du divin en Dieu qui n'est pas Dieu, qui se trouvera reformulée chez Schelling dans la distinction entre Fond et Existence. Sans pouvoir ici faire plus qu'indiquer le lieu de cette méditation, on notera seulement que Heidegger repensera cette distinction en la situant au coeur même de la dispensation de l'être, en tant qu'elle concerne, comme l'écrit G.Guest, «ce qu'il y a en lui de "dangereux" et de "litigieux"». <sup>1264</sup> La «fureur» étant donc pensée ici comme relevant de «ce qui terrifie», c'est-à-dire du «*refus*» de l'être comme mode de la vérité à l'époque de la technique. C'est ainsi à partir de cette compréhension que Heidegger pense l'essence du mal, à savoir comme «la fureur concentrée du soulèvement» («*der Ingrim des Aufruhrs*»),<sup>1265</sup> ou encore, comme il l'écrit dans la *Lettre sur l'humanisme*, comme ce qui «repose dans ce qu'a de maléfique la Fureur» («*es beruht im Böartigen des Grimmes*»).<sup>1266</sup> Le «soulèvement» («*Aufruhr*») ici entendu nommant l'enfermement de l'être humain en lui-même, c'est-à-dire sa «précipitation de lui-même en lui-même, dans l'absence de sol». C'est ce «soulèvement» en tant qu'il repose dans la «fureur», qui sera compris dans les cours sur Nietzsche et les *Traités inédits* des années 1935-1945 comme «métaphysique de la volonté de puissance» en

---

1263P.ARJAKOVSKY et H.FRANCE-LANORD, *Notes des traducteurs*, in *La dévastation et l'attente*, p.80-82.

Les auteurs réfèrent ici A.KOYRÉ, *La philosophie de J.Böhme*, Paris, 1929.

1264G.GUEST, *La courbure du mal*, op.cit., p.262.

Voir à ce sujet en particulier M.RICHIR, *Introduction pour servir à la lecture des Recherches de Schelling*, et *Schelling et l'utopie métaphysique*. Essai de commentaire, in F.W.SCHELLING, *Recherches sur la liberté humaine*, op.cit., p.13-73 et 165-339.

De M.Richir, voir par ailleurs *Phénoménologie et Institution Symbolique*, Grenoble, Millon (coll.Krisis), 1993.

Sur Schelling, voir par ailleurs P.DAVID, *Schelling, de l'absolu à l'histoire*, Paris, PUF (coll.Philosophies), 1998.

1265AbG, p.208/21.

1266BH, p.359/121. Nous suivons ici la traduction proposée par G.GUEST, in *La courbure du mal*, op.cit., p.250.

tant que «volonté de volonté», avant d'être pensé comme « *Ge-stell* ».

Au sein du déploiement de celui-ci, l'«essence de la mort est dissimulée à l'être humain jusqu'à en être méconnaissable», ce qui signifie que «de l'être et de sa vérité, il n'en est rien», et qu'en cette désertation de l'être, ce dernier «se laisse aller à faire et à machiner». C'est par le «vide total où l'étant, où les étoffes du réel, sont suspendues, écrit Heidegger dans *Dépassement de la métaphysique* – rédigé, donc, à partir de notes prises au moment de la rédaction des *Traité impubliés* – qu'est déterminée «la production technique de la possibilité absolue de tout fabriquer», dans laquelle est impliqué l'être humain en tant que «pièce remplaçable» (« *Bestandstück* ») au sein d'un «stock disponible» (« *Bestand* »), phénomène relevant donc du long processus de «dés-humanisation» propre à la « *Machenschaft* ». <sup>1267</sup> Or comme le note G.Guest, sous les «airs anodins» de la banalisation de la mort à laquelle celle-ci donne lieu, «se dessine (...) la menace d'un "danger" sans précédent : l'imminence *possible* de ce qui pourrait bien n'être autre chose que l'"*Extermination* "». <sup>1268</sup> À partir du moment où l'homme se convainc que «tout au monde peut "être fait" (...) par lui, que rien ne doit plus résister à l'efficace de ses entreprises et de la "gestion" qu'il en fait, notait l'auteur dans *L'âtrée de l'Être*, alors tout "problème" ou "obstacle" doit en être [aussi] "résolu" – et éventuellement "écarté" : il y aura toujours finalement à tout ... une "solution" » – «avec tout ce que ce vocable, soulignait-il, peut sous-entendre de redoutable». <sup>1269</sup> Le rapport entre l'expropriation, pour l'être humain, de son être de mortel, et l'administration de la mort en masse sous la forme de l'extermination de l'homme par l'homme n'est en effet, poursuit-il dans *l'Esquisse d'une phénoménologie comparée des catastrophes*, qu'un «apparent paradoxe» : «c'est tout à la fois, justement parce que " *l'âtrée de la mort* " lui reste essentiellement dissimulé, que l'être humain de l'«époque du nihilisme achevé », périssant " en masses " et sur un mode quasi " *industriel* ", est livré massivement à la *possibilité*, puis – monstrueusement – à l'*effectivité* de l'« *Extermination* " et du " *Néant* " »! <sup>1270</sup>

Hannah Arendt montrera à cet égard dans *Le Totalitarisme* que la terreur ayant pour but d'empêcher l'ouverture d'un espace public en tant qu'espace pour la pluralité, se révèle être la légalité du système totalitaire, celui-ci apparaissant ainsi comme un régime pour lequel les hommes – en tant que singularités uniques et irremplaçables – sont «superflus». <sup>1271</sup> Superfluité qui sera

---

1267UM, p.94/110.

1268G.GUEST, *Esquisse d'une phénoménologie comparée des catastrophes*, op.cit., p.32.

1269G.GUEST, *L'âtrée de l'Être – ce dont il s'y agit*, op.cit., p.450.

1270G.GUEST, *Esquisse d'une phénoménologie comparée des catastrophes*, op.cit., p.32.

1271H.ARENDT, *Le Totalitarisme*, in *Les Origines du totalitarisme*, Traduction de J.-L.Bourget, R.Davreu et P.Lévy, révisée par H.Frappat, Paris, Gallimard (coll.Quarto), 2002, p.808-809.

rendue effective par l'extermination pure et simple, l'auteur de *Condition de l'homme moderne* décrivant pour cette raison les camps de concentration et d'extermination comme l'institution centrale de ce type de régime. « Institution » signifiant comme telle la « dés-institution » de la vie ou de l'être, dans la mesure exacte de la prétention du « contrat narcissique » à se poser comme monde de significations « intégral » et « complet », pour reprendre les termes de Lévi-Strauss, fermant tout *questionnement* au sujet du fondement des énoncés, à savoir tout accès « à l'énigme du monde tout court » en tant que « défi irréductible à toute signification établie ». Hannah Arendt mettra ainsi très précisément en évidence, – dans une proximité avec Heidegger –, que cette tentative totalitaire de rendre les hommes superflus – c'est-à-dire de modifier l'humanité en tant qu'elle se caractérise par la pluralité –, avait été préparée par l'évolution de ce qu'elle nomme la « société moderne de masse » au sein de laquelle l'*animal laborans* est hissé à la première place dans la hiérarchie de la *vita activa* ; en avertissant par ailleurs que les solutions totalitaires peuvent survivre aux régimes totalitaires, parce que des masses de gens en sont constamment réduites à devenir superflues « si nous nous obstinons, écrit-elle, à concevoir notre monde en termes utilitaires ». <sup>1272</sup> « Toute espèce d'humanité, écrit dans cette perspective Heidegger dans *Dépassement de la métaphysique*, n'est pas apte à réaliser historiquement le nihilisme absolu. C'est pourquoi une lutte est même nécessaire pour décider de l'humanité capable de conduire le nihilisme à son achèvement total ». <sup>1273</sup> Et c'est au sein du régime totalitaire nazi et de son entreprise d'épuration et d'extermination que sera conduit cet achèvement total, ainsi qu'il le mettra explicitement en évidence dans le cycle *Regard dans ce qui est*.

« De la Shoah en tant que phénomène qui a touché massivement et de manière unique les juifs, écrit H.France-Lanord, Heidegger n' a rien dit de suffisant pour ouvrir la voie à une vraie réflexion. Mais de la Shoah en tant que phénomène où, de manière unique en son genre, se sont articulés le nihilisme et l'inhumain – ce " déchaînement de l'inhumain que nous n'avons pas reconnu d'emblée en sa ruse ", dit Heidegger à Elisabeth Blochmann le 3 mars 1947 – , il a sans doute beaucoup à nous apprendre (...) ». <sup>1274</sup> Comme G.Guest l'écrit pour sa part dans *L'épreuve du « danger en l'Être » et le revers de l'impensé*, si Heidegger « est et demeure de notre temps le penseur le plus endurant du " danger en l'Être ", celui d'une " malignité de l'Être " qu'il entreprend de déjouer en révélant dans l'"oubli de l'Être " ce qui pourrait devoir constituer l'"impensé " de la civilisation d'Occident, (...) lui-même n'aura pas suffisamment soupçonné ce qui constituait – et constitue encore – le revers de cet " impensé ". Revers dont l'un des feuillets, précisait-t-il, (de ce "

<sup>1272</sup>ID., p.812.

<sup>1273</sup>UM, p.90/105.

<sup>1274</sup>H.FRANCE-LANORD, *Shoah*, in *Le dictionnaire Martin Heidegger*, op.cit., p.1218.

revers de l'impensé " : le feuillet assurément le plus honteux, le plus cruel, le plus lourd de conséquences désastreuses) fut, a été et demeure, *le refoulement de l' " héritage hébraïque "*, – et ce qui par là a favorisé et favorise encore *le mode criminel de ce refoulement* : " antijudaïsme " et " antisémitisme " ». <sup>1275</sup> À cet égard, la mise en rapport de l'oeuvre de Heidegger et de celle de P.Legendre permet une compréhension féconde à la fois, donc, de « l'impensé de l'Occident » et de ce feuillet de son revers constitué par « le refoulement de l' " héritage hébraïque " ».

Dans ce qui constitue le chapitre premier de ses *Leçons VIII – Le crime du caporal Lortie. Traité sur le Père* –, intitulé *Du meurtre au père. Arguments pour solliciter le lecteur*, le juriste et anthropologue note abruptement : « L'atout du Brigandage hitlérien : le scientisme. Le nazisme n'est pas liquidé. Les sociétés industrialistes ne guériront pas cet abcès sans une réflexion neuve mettant au jour les conditions de logique institutionnelle qui ont permis à la corporalité de faire aussi violemment retour sur la scène politique de la filiation. Il ne suffira pas d'évoquer comme explication allant de soi le retour du refoulé, car encore faut-il comprendre, si l'on accepte de s'interroger (...) sur le discours juif du Père et du Fils en tant que discours offert en miroir à l'Occident, ce qu'il y a dans ce refoulé. En d'autres termes, qu'est-ce que le nazisme voyait dans le Juif qui pût être offert comme l'insupportable en soi ? Plus exactement : à travers le Juif, c'est-à-dire à travers la version juive du discours sur la filiation, n'est-ce pas le discours occidental sur la filiation qui s'avère dans son ensemble insupportable » ? <sup>1276</sup>

P.Legendre peut ainsi montrer en quoi consiste la « subversion radicale » du schéma de la Référence par le nazisme, en tant donc que « dés-institution de la vie ou de l'être » par le recouvrement *total* de l'abritement en retrait inhérent à l'*ἀλήθεια* : en d'autres termes, par la fermeture *radicale* de tout *questionnement* au sujet du fondement des énoncés, à savoir tout accès « à l'énigme du monde tout court » en tant que « défi irréductible à toute signification établie ». En tant que le mécanisme de la Référence consiste à « traduire l'impossible – le « *δεινόν* » comme hiatus irréductible entre l'instituant et l'institué – *en Interdit* », il s'agit « de faire passer le sujet humain, grâce à l'écart institué, du registre de l'agir à celui de la parole ». <sup>1277</sup> « Selon cette perspective, écrit l'auteur de *La fabrique de l'homme occidental*, les nazis ont inscrit la Science et ses techniques dans l'espace mythologique ; mais la Science ayant été dévoyée en scientisme, ils ont fait le chemin à l'envers : on est repassé du registre de la parole à celui de l'agir ». <sup>1278</sup> L'appel

---

1275G.GUEST, *L'épreuve du « danger en l'Être » et le revers de l'impensé*, op.cit., p.166.

1276P.LEGENDRE, *Le crime du caporal Lortie*, op.cit., p.31.

1277ID., p.32.

1278Ibid.

hitlérien à la Science – à travers « 1) l'idée d'une législation raciste comme *un droit sanctissime de l'homme (ein heiligstes Menschenrecht)* et 2) la lutte contre l'hybridation (*Bastardisierung*) » – recouvre ainsi à travers la haine d'État du juif, « le refus de la Référence, plus précisément l'impossibilité de soutenir le lien de filiation ». <sup>1279</sup> La « perte » n'étant en tant que telle plus recevable, « la part du sacrifice humain nécessaire au fonctionnement généalogique – à la possibilité d'un « ajoutement » généalogique – cesse d'être représentable en tant que *ligature imposée au nom de la Loi*, comme dans la scène rituelle d'Isaac attaché à l'autel par son père Abraham pour être sacrifié (Gn 22, 9 et suiv.) ; désormais, le sacrifice se transforme en geste technique adapté à la nouvelle Raison scientifique, qui prend ici son sens de dé-Raison : il n'y a plus ni père ni fils, le montage de la Référence est mis en pièces, la haine elle-même devient caduque, l'humain n'ayant plus à se fonder ». <sup>1280</sup> P.Legendre conclut ainsi que « le programme scientifique d'extermination des Juifs était en définitive un programme de désinstitutionnalisation de cette question centrale de la culture :[l'interprétation institutionnelle de la question du Père et du Fils] ». <sup>1281</sup> Si la méditation heideggérienne présentée dans le cycle *Regard dans ce qui est* ne permet pas d'ouvrir « une vraie réflexion » sur la Shoah « en tant que phénomène qui a touché massivement et de manière tout à fait unique les juifs », elle permet ainsi en revanche, pour reprendre les termes d'H.France-Lanord, de comprendre l'entreprise d'épuration et d'extermination nazie « en tant que phénomène où, de manière unique en son genre, se sont articulés – dans cette perspective de la " subversion radicale du schéma de la Référence " – le nihilisme et l'inhumain ».

## 2.2. Les camps d'extermination et l'anéantissement de l'être de l'être humain : le crime contre l'humanité

a) La « fabrication de cadavres dans des chambres à gaz et des camps d'extermination »

Dans la seconde conférence du cycle, *Le dis-positif*, et dans le prolongement de toute sa méditation aujourd'hui accessible des *Traité impubliés*, Heidegger décrira en effet le lieu central de ce processus d'épuration et d'extermination en tant que « fabrication de cadavres dans des chambres

<sup>1279</sup>ID., p.31-32.

P.Legendre réfère, en ce qui concerne « l'idée d'une législation raciste », *L'inestimable objet de la transmission. Étude sur le principe généalogique en Occident (Leçons IV)*, Paris, Fayard, 1985, p.194-195.

<sup>1280</sup>ID., p.32-33.

<sup>1281</sup>ID., p.33.

à gaz et des camps d'extermination».<sup>1282</sup> Citant L.Poliakov qui indique, dans le *Bréviaire de la haine*, que «la démence [de ce processus] s'organise en système Taylor, suivant les meilleures règles de la rationalisation», H.France-Lanord, en commentant cette description telle qu'elle est reformulée dans la conférence *Le péril*, note que la singularité du meurtre nazi ne tient pas seulement dans le fait que les corps mêmes des victimes exterminées – notamment leurs cheveux – étaient utilisés pour la fabrication de matériel, destiné en particulier à l'armée ; «plus singulier encore, dans l'horreur, écrit-il, est le fait, comme dit Heidegger, que les victimes constituent, en tant que pièces, un stock pour la fabrication de cadavres, c'est-à-dire pour rien d'autre qu'une pure annihilation dans le cadre d'un dispositif dont l'efficacité n'est ordonnée à rien d'autre qu'à une extermination totale. (...) Comme l'indique ce paradoxe de la monstruosité, en ce lieu du nihilisme achevé et pour la première fois dans l'histoire de l'humanité, "anéantir" et "faire" ne furent plus des termes opposés».<sup>1283</sup>

Dans sa préface aux manuscrits des *Sonderkommandos* d'Auschwitz-Birkenau, G. Bensoussan, notant que les S.S. utilisaient les termes «matière première» pour parler des convois arrivant à Birkenau, écrit : «nous sommes effectivement en présence d'un processus de production, d'un *travail*, au cœur d'une usine et non dans une mise à mort infligée à des hommes».<sup>1284</sup> Et indique à cet égard la «nature nihiliste» du nazisme : «là, comme dans une grande partie du monde occidental, dans un univers désenchanté et sous un ciel silencieux, la personne humaine a été très tôt désacralisée».<sup>1285</sup> Or, évoquant le processus d'extermination où après l'asphyxie mortelle, les cendres des cadavres incinérés étaient *mêlées*, il note la «succession de transgressions» dont ces procédés rendent compte, ayant «faussé les repères humains» : «les cendres mêlées, écrit-il, nient la *personne* humaine», et refuser de le faire comme le *Sonderkommando* Yakov Gabbay en témoigne, signifie précisément «[réintroduire] la mort qui signe la condition humaine».<sup>1286</sup> «Quand nous avons terminé de brûler les trois cent quatre-vingt-dix corps, témoigne ainsi Yakov Gabbay, nous avons incinéré chaque personne de notre famille et de notre connaissance séparément, nous avons

1282Gs, p. 27/12.

1283H.FRANCE-LANORD, *Notes du traducteur*, in *Le péril*, p.47.

La référence du texte cité est L.POLIAKOV, *Bréviaire de la haine. Le IIIe Reich et les Juifs*, Paris, Pocket (coll.Agora), 1993, p.89.

Voir également en particulier, dans *La destruction des Juifs d'Europe*, le Chapitre IX. *Les centres de mise à mort*, in R.HILBERG, *La destruction des Juifs d'Europe*, t.III, traduit de l'anglais par M.F. de Paloméra, A.Charpentier, P.E. Dautat, Paris, Gallimard (coll.Folio), 2006, p.1595-1825.

1284G.BENSOUSSAN, *Préface*, in *Des voix sous la cendre. Manuscrits des Sonderkommandos d'Auschwitz-Birkenau*, édités par G.Bensoussan, P.Mesnard, C.Saletti, Paris, Mémorial de la Shoah/Calmann-Lévy (coll.Le Livre de Poche), 2005, p.13.

Du même auteur, voir également *Auschwitz en héritage ? D'un bon usage de la mémoire*, Paris, Mille et une nuits, 1998.

1285ID., p.13-14.

1286ID., p.13 et 16.

rassemblé les cendres de chacun, nous les avons mises dans des boîtes, nous y avons inscrit le nom du mort, sa date de naissance et la date de son assassinat. Nous avons enterré les boîtes et nous avons même dit le *Kaddish*». <sup>1287</sup> Hannah Arendt écrit en ce sens dans *Le Totalitarisme* que «les camps de concentration, en rendant la mort elle-même anonyme (en faisant qu'il soit impossible de savoir si un prisonnier était mort ou vivant) dépouillaient la mort de sa signification : le terme d'une vie accomplie. En ce sens ils dépossédaient l'individu de sa propre mort, prouvant que désormais rien ne lui appartenait et qu'il n'appartenait à personne. Sa mort ne faisait qu'entériner le fait qu'il n'avait jamais vraiment *existé*». <sup>1288</sup>

«Meurent-ils ? Ils deviennent des pièces en stock d'un fonds disponible pour la fabrication de cadavres. Meurent-ils ? Ils sont liquidés sans bruit, écrit Heidegger dans *Le péril*, dans des camps d'extermination. (...) Ce ne sont partout en masse que détresses d'innombrables morts dans l'atroce impossibilité de mourir leur mort». <sup>1289</sup> «Sans bruit» traduit ici «*unauffällig*», terme désignant – on l'a noté plusieurs fois –, comme l'indique H.France-Lanord, «ce qui ne se remarque pas, ce qui n'est pas voyant parce que cela ne trouble pas l'ordre établi de la normalité», le terme d'*Unauffälligkeit* étant utilisé au §16 d'*Être et Temps* pour désigner le fonctionnement banal de ce qui se passe dans la préoccupation quotidienne, et réapparaissant à la page 253 dans la description du rapport impropre qu'entretient le On avec la mort. «Appliquée à la liquidation dans les camps nazis, écrit l'auteur, l'*Unauffälligkeit* fait ainsi apparaître l'aspect effroyablement fonctionnel du dispositif d'extermination et le terrible ronron d'une machine parfaitement opérationnelle du point de vue logistique. L'image et le bruit des trains qui rythment *Shoah* de Claude Lanzmann rendent compte de cette *Unauffälligkeit*». <sup>1290</sup> Réapparaît ainsi, – depuis la description de l'horreur extrême –, la question de savoir ce que signifie «exister», c'est-à-dire vivre en tant qu'*être humain* ; en d'autres termes, qu'est-ce que «la vie» une fois qu'elle n'est plus pensée en sa vérité à partir de la biologie ? Évoquant ce qui, au-delà des hommes et des dieux, l'avait poussée à transgresser les lois pour donner une sépulture à son frère, Antigone pouvait dire : «Pas d'aujourd'hui et pas d'hier, mais durant toujours et toujours / Il – ὁ νόμος – lève / et nul n'a porté regard jusque là d'où il vint à illuminer». Ces vers, disait Heidegger, touchent à l'énigme de l'humanité même de l'homme, c'est-à-dire du mortel qui parle, en étant réclamé par le déploiement de la parole, pour le cas, ajoutait-il, «où la mort fait ensemble partie de ce qui nous intente». «Consubstantielle à l'être parlant» est «la tombe», notait Y.Bonnefoy, «puisque'elle préserve un nom, puisque'elle dit la présence, là où on

1287 *Le témoignage du Sonderkommando Yakov Gabbay*, recueilli par Gideon Greif, in *Des voix sous la cendre*, op.cit., p.387.

1288 H.ARENDT, *Le Totalitarisme*, op.cit., p.802. Nous soulignons.

1289 Gf, p.56/30-31.

1290 H.FRANCE-LANORD, *Notes du traducteur* in *Le péril*, p.60.

pourrait décider qu'il n'y a plus que le rien ». Lacan considérant pour sa part le tumulus ornant une sépulture pour penser le symbole : «le tumulus ou n'importe quel signe de sépulture mérite très exactement le nom de "symbole" ».

L'on voudrait ici indiquer, – à titre heuristique, et en suivant H.France-Lanord –, que cette compréhension développée par Heidegger du processus d'extermination propre au totalitarisme nazi, peut être située au regard de la notion juridique de «crime contre l'humanité», qui entrera en vigueur dans le droit international, même si son concept apparaît dès le début du XXe siècle, au moment du procès de Nuremberg.<sup>1291</sup> C'est néanmoins à la fin de la guerre froide qu'elle sera véritablement mise en application dans des tribunaux pénaux ; dans l'article 7 du Statut de Rome fondant la Cour pénale internationale en 1998, elle est définie en tant qu'actes commis «dans le cadre d'une attaque généralisée ou systématique lancée contre toute population civile et en connaissance de cette attaque».<sup>1292</sup>

## b) Le crime contre l'humanité et la négation de l'humanité comme altérité

On commencera par souligner à nouveau que ce que dit Heidegger d'Auschwitz, à partir de la position qui est la sienne en 1949 – c'est-à-dire celle d'un penseur allemand ayant donné son soutien, à son premier commencement, à un régime qui allait rendre possible cet «abîme inapprochable» (G.Bensoussan) – n'épuise en aucune façon, s'il était en soi possible de l'épuiser, la *question* de la *Shoah* et de l'entreprise d'extermination nazie dans son ensemble ; sa méditation n'en reste pas moins essentielle. Ce que met en évidence le cycle des quatre conférences de Brême, est que cette entreprise est un « crime contre l'humanité » en ce que, indépendamment du nombre de victimes, c'est l'*être* de l'être humain qui y a été anéanti ou exterminé ; en faisant apparaître que si cet anéantissement, qui s'y est accompli de manière totale, n'a pas commencé avec elle, il n'a pas non plus pris fin avec la défaite du régime hitlérien. Et il est à cet égard remarquable que les recherches actuelles en droit international concernant la question du «crime contre l'humanité» – touchant à présent aussi bien le problème posé par les possibilités ouvertes par la génétique, que par

---

1291Cfr I.FOUCHARD, *La formation du crime contre l'humanité en droit pénal*, in M.DELMAS-MARTY (sous la direction de), *Le crime contre l'humanité*, op.cit., p.7-43.

Voir également, sur la compréhension harendtienne du crime contre l'humanité, *La notion de « crime contre l'humanité » : un objet juridique non identifié ?*, in J.C.POIZAT, *Hannah Arendt, une introduction*, Paris, Pocket (coll.Agora), 2003, p.255-261.

1292Cité in ID., p.27.

Cfr également H.FRANCE-LANORD, *Extermination*, in *Le dictionnaire Martin Heidegger*, op.cit., p.473-475.

celui de la destruction de l'environnement –, rencontrent la question de la menace pesant sur l'être de l'homme à l'époque de la technique, telle que l'a formulée Heidegger.<sup>1293</sup> «Je voudrais soutenir, ou plutôt présumer, disait ce dernier au cours du *Séminaire de Zähringen*, que l'autoproduction de l'homme produit le péril de l'autodestruction». Pensée que reformulait J.T.Desanti en considérant que si l'ensemble du rapport de l'homme au monde vient à «s'abîmer dans le virtuel, alors l'humanité elle-même est en danger», risquant de «[s'annuler] dans les instruments qui lui permettent de dominer son environnement» ; en indiquant par ailleurs que les horreurs qui pourraient arriver au XXI<sup>e</sup> siècle pourraient être encore plus graves que celles ayant marqué le siècle qui vient de s'achever.

Pensant dans *Le relatif et l'universel* la signification de la notion juridique de «crime contre l'humanité», Mireille Delmas-Marty écrit que ce que cette incrimination signifie, « c'est que l'être humain, même inscrit profondément dans un groupe, ne devrait jamais perdre son individualité et se trouver réduit à n'être plus qu'un *élément interchangeable* de ce groupe et rejeté comme tel. Si l'être humain éprouve un besoin d'appartenance identitaire – dont témoigne le désarroi de beaucoup d'apatrides et d'exilés –, il ne peut être enfermé, enchaîné, à son origine sans perdre son statut au sein de l'humanité. Cette dépersonnalisation de la victime met en effet en cause *l'altérité*, c'est-à-dire à la fois *la singularité de chaque homme comme être unique et son égale appartenance à la*

---

1293 Voir à cet égard L.NEYRET, *La transformation du crime contre l'humanité*, in M.DELMAS-MARTY, (sous la direction de), *Le crime contre l'humanité*, op.cit., p.81-118.

Sur le fait que Heidegger ait ainsi pu situer, dans les conférences de Brême, le crime nazi au regard d'autres phénomènes caractérisant l'époque de la technique, – sans que cela ne puisse signifier *en aucune façon* que ces phénomènes cités : l'industrie agro-alimentaire motorisée, le blocus et la réduction de pays entiers à la famine, la fabrication de bombes à hydrogène, ne reviennent «à la même chose», voir G.GUEST, «*Le Même, quant à l'autre ...*», in *Esquisse d'une phénoménologie comparée des catastrophes*, op.cit., p.25-40 et en particulier p.33sq., ainsi que du même auteur *Heidegger censuré !*, op.cit., en particulier p.340-348.

Relativement à l'expression «fabrication de cadavres» utilisée pour nommer le processus d'extermination, on notera que Hannah Arendt l'emploie également ; elle qui écrira à Heidegger, suite à leur première rencontre – en 1950 – suite à son exil en 1933, que le temps passé à cette occasion avait apporté «sa confirmation à toute une vie» (H.ARENDT-M.HEIDEGGER, *Lettres et autres documents 1925-1975*, op.cit., p.78), parlera pour décrire le fonctionnement des camps de la mort dans *Le Totalitarisme*, paru en 1951, de la «fabrication massive et démentielle de cadavres» (*Le Totalitarisme*, op.cit., p.795). H.France-Lanord, qui réfère cette citation, note que l'on ne peut pas «savoir exactement si elle s'est inspirée ou non [des *Conférences de Brême*] prononcées deux ans auparavant» (H.FRANCE-LANORD, *Notes du traducteur*, in *Le péril*, p.46).

G.Bensooussan, dans son texte cité, évoquant la nécessité d'une «juste compréhension» de la *Shoah*, et notant à cet égard qu'«il faut entrer dans la connaissance précise de cette "fabrication de cadavres" pour essayer d'entendre cette histoire», relève que «cette expression employée par Hannah Arendt aurait été empruntée à Heidegger». (G.BENSOUSSAN, *Préface*, in *Des voix sous la cendre*, op.cit., p.9).

Dans un entretien accordé à G.Gaus en 1964, l'auteur de *Condition de l'homme moderne* reprendra également la même description : «Cela n'aurait pas dû arriver, dit-elle. Je ne parle pas seulement du nombre de victimes. Je parle de la méthode, la fabrication de cadavres et tout le reste. Inutile d'entrer dans les détails. Cela ne devait pas arriver. Il est arrivé là quelque chose avec quoi nous ne pouvons nous réconcilier. Aucun de nous ne le peut». (H.ARENDT, *Essays in Understanding*, Harcourt Brace, New York, 1993, p.13-14, cité et traduit in G.GUEST, *Esquisse d'une phénoménologie comparée des catastrophes*, op.cit., p.28).

*communauté humaine*».<sup>1294</sup> L'ouverture pour chacun à sa singularité d'être unique et à la communauté humaine en une égale appartenance se jouant précisément dans le rapport à cet « indisponible fondateur », pour reprendre les termes de F.Ost dans son étude sur l'*Antigone* de Sophocle, « traçant des limites à l'autonomie politique et à l'empire du droit en vigueur », limites « ménageant un jeu de repères susceptibles de donner forme à la liberté de l'homme ». Découvrant dans la « parole instituante » – en tant que « pulsation la plus délicate et la plus fragile, mais aussi celle qui retient tout » – en laquelle se manifeste l'« énigme de la source » son être comme *autre*, c'est à l'*universel* comme « solidarité propre » que s'ouvre le *Dasein* : s'accomplir en son souci de manière singulière signifiant, comme le notait F.Fédier, « être *tout* – au sens non de la totalité pensée catégorialement, mais de l'entièreté – dans sa particularité ». La tentation totalitaire à l'état pur apparaissant ainsi, comme le précisait H.France-Lanord, comme « la négation – par l'effet de l'échéance, pensée historiquement comme *nihilisme* – de Je est un autre ». Le recouvrement complet de l'abritement en retrait jouant à même le *Da* de *Da-sein* se laissant ainsi lire, dans les termes de P.Legendre, comme « effet logique de la totalité incestueuse ».

Il est ainsi remarquable que si le sens du «crime contre l'humanité» tel que le met en évidence M.Delmas-Marty, est la «mise en cause de l'humanité comme altérité», l'apparition de son concept au début du XXe siècle ne peut apparaître comme sans rapport avec la réapparition expresse de la question de l'interdit de l'inceste dans la pensée occidentale, spécifiquement en psychanalyse et en anthropologie.<sup>1295</sup> Ce rapport pouvant donc être lu à partir de la pensée heideggérienne comme ressortissant à la modification même de l'«habitation» humaine, c'est-à-dire de l'«entre-appartenance» de l'être humain et de l'être. Modification lisible, comme on a pu le montrer, dans ce que G.Guest a pu nommer une «mutation de l'essence de la mort», en laquelle repose elle-même la «mise en danger de l'être de l'être humain», propre à l'époque de la technique. La relecture de ces thèmes heideggériens à la lumière de la question de l'inceste permettant ainsi, à nos yeux, une meilleure entente de ce qui est en jeu dans les quatre *Conférences de Brême*, en tant qu'elles s'inscrivent à la suite du très vaste ensemble de textes rédigés à la suite, et sous le coup, de l'«épreuve radicale» du rectorat en 1933-34.

Considérant que la société occidentale contemporaine tend, de par son mode de

---

1294M.DELMAS-MARTY, *Le relatif et l'universel (les forces imaginantes du droit)*, Paris, Seuil (La couleur des idées), 2004, p.84-85. Nous soulignons.

L'auteur réfère ici ID., *Le crime contre l'humanité, les droits de l'homme et l'irréductible humain*, RSC, 1994, p.477, ainsi que *L'humanité saisie par le droit* in *Humanité, humanitaire*, Facultés Saint-Louis, Bruxelles, 1999, p.27sq.

1295Voir en particulier, sur cette question, l'ouvrage d'E.Smajda, *Le complexe d'Oedipe, cristallisateur du débat psychanalyse/anthropologie*, Paris, PUF, 2009.

fonctionnement, à la «perversion du lien» – «cette pathologie du lien qui rend le lien avec l'autre impossible, ce mode de lien dans lequel l'autre est nié dans sa différence, utilisé puis rejeté, ce mode d'être aux autres et à soi qui évacue l'altérité» –<sup>1296</sup>, P.van Meerbeeck pose les questions suivantes : «une société sans interdits est-elle possible ? Un interdit est-il instituable sans hétéronomie ?», en ajoutant : «notre société hypercontemporaine se brûle les ailes dans ce climat».<sup>1297</sup> À ces questions Heidegger (comme P.van Meerbeeck) répond négativement, mais l'insigne mérite et singularité de sa pensée consiste à retrouver cette hétéronomie non en condamnant cette société au sein de laquelle l'humain s'«autoproduit», mais en s'ouvrant pleinement à cette autoproduction de manière à faire apparaître l'«appel d'une vérité plus initiale» qui puisse restaurer l'être humain dans «la plus haute dignité de son être» – celle qui consiste à «veiller sur la non-occultation et, avec elle et d'abord, sur l'occultation de tout être qui est sur cette terre». Alors qu'elle évoque le caractère «très dur» des mots de Lévi-Strauss concernant le «cycle maudit» ouvert par l'interprétation cartésienne de l'humanité de l'homme, Mireille Delmas-Marty écrit qu'il convient cependant d'éviter d'«immobiliser l'histoire, car l'humanisme, dès lors qu'il associe singularité et égale appartenance à la communauté humaine, pourrait aussi s'ouvrir à l'idée plus généreuse que le vivant doit être protégé en tant que tel, et pas seulement comme patrimoine de l'humanité».<sup>1298</sup> En revenant donc à la signification même de l'incrimination de «crime contre l'humanité» telle qu'elle apparaît aujourd'hui comme *question* à l'être humain à l'époque de la technique, il nous semble pouvoir avancer que l'horizon ici ouvert est en «syntonie» avec la pensée heideggérienne (et lévi-straussienne), à condition toutefois de préciser, en rapport avec la compréhension qu'a Heidegger du verbe «sauver», quand il parle de «sauver la terre», ce que peut ici signifier «protéger» le vivant.<sup>1299</sup>

1296P.van MEERBEECK, *L'infamille*, op.cit., p.10.

1297ID., p.19.

1298M.DELMAS-MARTY, *Conclusion*, op.cit., p.125.

1299La question ici est bien celle d'éviter « d'immobiliser l'histoire ». Il faut donc encore rappeler que la critique de l'humanisme « anthropocentrique » aussi bien chez Lévi-Strauss que chez Heidegger ne constitue pas un rejet de tout humanisme.

À la question de Beaufret : « comment redonner un sens au mot "Humanisme" » ?, Heidegger répond en effet : « (...) La pensée qui conduit à pénétrer ainsi l'essence de l'humanisme qui fait question nous a, en même temps, amenés à penser plus originellement l'essence de l'homme. Au regard de cette plus essentielle humanitas de l'homo humanus s'offre la possibilité de rendre au mot humanisme un sens historique (*geschichtlich*) plus ancien que le plus ancien dont on puisse faire état chronologiquement (*historisch*). Quand je parle de lui rendre un sens, il ne faut pas entendre par là que le mot " humanisme " soit en lui-même dépourvu de sens et un pur flatus vocis. L' " humanum ", dans le mot, signale l'humanitas, l'essence de l'homme. L' " ...isme " signale que l'essence de l'homme devrait être prise comme essentielle. C'est ce sens que le mot " humanisme " a en tant que mot. Lui rendre un sens ne peut signifier que ceci : déterminer à nouveau le sens du mot. Cela exige d'abord qu'on *expérimente* plus originellement l'essence de l'homme, pour montrer ensuite dans quelle mesure cette essence, en sa manière, est selon sa destination ». Le penseur précise alors : « L'essence de l'homme repose dans l'ek-sistence. C'est l'ek-sistence qui importe essentiellement, c'est-à-dire à partir de l'Être lui-même, en tant que l'Être fait advenir (*ereignet*) l'homme comme celui qui ek-siste pour la vigilance en vue de la vérité de l'Être, dans cette vérité même ». Et ajoute : « " Humanisme " signifie, dès lors, si toutefois nous décidons de maintenir le mot : l'essence de l'homme est essentielle pour la vérité de l'Être, et *l'est au point que désormais ce n'est précisément plus l'homme pris uniquement comme tel qui importe*. Nous pensons ainsi un " humanisme " d'une étrange sorte ». (BH, p.345/104-105. Nous soulignons).

«Les mortels habitent alors qu'ils sauvent la terre (...), écrit en effet Heidegger dans *Bâtir, habiter, penser*. Sauver (*retten*) n'est pas seulement arracher à un danger, c'est proprement libérer une chose, la laisser revenir à son être propre».<sup>1300</sup> Le trait fondamental de l'habitation étant nommé par le penseur le «ménagement» («*das Schonen*») – compréhension renvoyant donc aux indications du paragraphe 12 d'*Être et Temps* –, et le «monde» étant compris dans sa dernière pensée comme unité de la terre et du ciel, des divins et des mortels, le «ménagement» de la terre est inséparablement celui des trois autres.<sup>1301</sup> Ce ménagement en mode quadruple, en tant que veille sur la vérité de l'être, sera nommé par le penseur dans le traité impublié *Sur le commencement*, ainsi que le met en évidence H.Crétella, la «politique de la dignité», à opposer, au sein du plein déploiement du dis-positif, à la «politique de la puissance» ;<sup>1302</sup> «politique de la dignité» pouvant préparer l'Europe à devenir «pays d'un soir à partir duquel un autre matin du destin mondial prépare son orient». En cette veille, dont le lieu est la parole, consiste ainsi pour Heidegger la «responsabilité» qui est la nôtre en tant qu'êtres humains à l'époque de la technique – et qu'il revient donc à chaque fois à chacun d'assumer, d'une manière qui ne peut être que singulière. Prendre soin de notre langage, écrit ainsi G.Guest, signifie «prendre soin du *dévoilement même des choses*, d'une *habitation plus sensée* du temps et de l'Être – ainsi que de nous-mêmes. Cette habitation n'engage rien de moins que notre rapport au monde, aux choses et aux autres – c'est-à-dire aussi notre rapport "à nous-mêmes" –, sur le mode de la "responsabilité". Elle permet d'entendre à nouveau parler en nous-mêmes "la voix de l'ami que chaque être-le-là porte par-devers lui". Parler, c'est toujours aussi en ce sens "répondre"».<sup>1303</sup> Retrouver, après la catastrophe de la *Shoah*, le sens de l'hétéronomie, signifiant ainsi pour Heidegger «apprendre l'habitation dans le parler de la parole», en laquelle s'ouvre «en retrait, la possibilité d'un tournant».

## §34. L'hétéronomie et la garde du tout-autre

### 1.L'autoproduction de l'homme comme possibilité d'un tournant

Comment au sein du mouvement de plus en plus furieux de la mise à disposition sur

<sup>1300</sup>BWD, p.152/177-178.

<sup>1301</sup>Cfr ID., p.152-153/177-179.

<sup>1302</sup>H.CRÉTELLA, *La politique de la pensée*, op.cit., p.133sq.

<sup>1303</sup>G.GUEST, *Les tourbillons de l'Ereignis*, op.cit., p.209.

commande, au sein duquel l'être humain s'autoproduit, retrouver le sens de l'«hétéronomie» ? «Tels sont bien l'effroi et l'éblouissement de notre situation, écrit à cet égard F.Midal : être un être humain, c'est être confronté au tout-autre, à ce qui n'est pas immédiatement utilisable ou compréhensible et qui échappe dans son obscurité silencieuse». <sup>1304</sup> Or poursuit-il, «nous avons perdu la garde du tout-autre qui, seul, délie. [Mais] de cet événement, nous refusons de prendre vraiment la mesure alors qu'il est notre seule planche de vie. Nos discours habituels sur la "sécularisation", le "désenchantement", la "crise du monde moderne" sont bien trop courts. Nous refusons de vivre à la hauteur de l'événement». <sup>1305</sup> Vivre à la hauteur de cet événement de la perte de notre rapport au «tout-autre» signifie, pour Heidegger, reposer la question de l'énigme de la parole pensée comme ce «règne de relation, réclamant l'homme en tant qu'il est le «mortel» ; reposer la question de l'énigme, donc, du rapport entre la mort, le silence et la parole, là où celle-ci est rendue méconnaissable en tant que telle dans le déploiement du dis-positif. Reposer la question de cette énigme signifie donc, non pas condamner ce dernier, mais bien plus essentiellement s'ouvrir au refus de l'être qui s'y déploie. Lorsqu'au sein de la « *Machenschaft* », où «dans l'apparition même de l'étant comme tel et en son entier, il n'en est rien de l'être», ce «refus» peut apparaître comme tel, alors se manifeste aussi «en retrait la possibilité d'un tournant, écrit en effet Heidegger dans *Le tournant* – quatrième conférence du cycle *Regard dans ce qui est* –, dans lequel l'oubli de l'essence de l'être prend une tournure telle que la vérité de l'essence de l'être, lors de ce tournant (*Kehre*), fait en propre son entrée (*einkehrt*) dans l'étant». <sup>1306</sup> Et en une telle entrée, «l'oubli de la garde de l'être n'est plus oubli de l'être ; bien plutôt, faisant ainsi son entrée il se tourne et entre dans la garde de l'être. Lorsque le péril est le péril comme tel, advient avec le tournant de l'oubli la garde de l'être, advient le monde. (...) Que le monde advienne comme monde, que la chose advienne comme chose, telle est la lointaine advenue de l'essence de l'être lui-même». <sup>1307</sup> Lorsque le déracinement (*Heimatlosigkeit*) est le déracinement comme tel, comme il l'écrit également dans *Bâtir, habiter, penser*, «il est le seul *appel* qui invite les mortels à habiter». <sup>1308</sup>

Décrivant le déracinement, en tant qu'il repose dans l'autoproduction de l'homme – c'est-à-dire dans son insurrection dans l'«inconditionnel du pur vouloir» –, comme une «fermeture (...) à ce qui d'abord adresse l'homme à la destination qui lui est propre», Heidegger demande dans la conférence d'Athènes de 1967 s'il est possible à l'homme de la civilisation technique de «briser cette

---

1304F.MIDAL, *Risquer la liberté*, op.cit., p.219-220.

De F.Midal, voir également, sur ce point, *Auschwitz, l'impossible regard*, Paris, Seuil, 2012.

1305ID., p.223.

1306Ke, p.71/313.

1307ID., p.73/315.

1308BWD, p.164/193.

clôture face au destin».<sup>1309</sup> À cette question, il répond que si elle ne peut pas être brisée par l'homme, cette fermeture ne peut pas non plus s'ouvrir sans la participation de celui-ci. À la question de savoir alors comment en préparer l'ouverture, il rappelle plusieurs points essentiels relatifs à la «possibilité d'un tournant» : au-delà de la tâche de penser la clôture comme telle, il est nécessaire, écrit-il, de ne pas considérer une telle pensée comme un simple prélude à l'action, mais comme «[constituant] l'action décisive elle-même, par laquelle le rapport de l'homme au monde en général peut seulement commencer à se modifier» – ceci impliquant de se libérer de la distinction entre théorie et pratique, propre à la métaphysique, «qui est depuis longtemps, note-t-il, insuffisante» ; il est ensuite nécessaire de comprendre que cette pensée n'est pas un acte né seulement de notre propre initiative, mais qu'elle ne peut être osée qu'en revenant, en s'y engageant, «dans la région d'où la civilisation mondiale aujourd'hui devenue planétaire a pris son commencement».<sup>1310</sup> Le penseur précise alors que faire «ce pas en arrière» ne signifie en aucune façon un «retour aux Grecs», mais consiste, en prenant sans la nier ses distances avec la civilisation technique, à s'ouvrir à l'«abritement en retrait de l'ouvert sans retrait», c'est-à-dire à la *ληθή* de l'*ἀλήθεια* en tant que cet «impensé au commencement de la pensée occidentale, mais qui y est également déjà nommé, et ainsi dit par avance à notre pensée».<sup>1311</sup> Indiquant cet impensé comme le site du dialogue entre pensée et poésie propre à libérer le monde comme un «séjour au monde, c'est-à-dire un habiter», Heidegger pose alors la question de savoir si un «simple mot», celui d'*ἀλήθεια*, doit être véritablement considéré d'avance comme «impuissant face à l'action et aux actes dans le gigantesque laboratoire de la technique scientifique».<sup>1312</sup>

Au regard de la capacité de transformation effective, «opératoire», du réel propre à la technique, la langue naturelle apparaît en effet comme n'étant en rien essentielle : ce n'est pas en elle que repose la relation de l'homme à lui-même et à l'étant en son entier, mais dans les actes, capables de modifier le réel lui-même. Posant la question de l'énigme de la parole, c'est-à-dire celle de cette relation de l'être humain à l'être, c'est pourtant cette évidence que Heidegger interroge. «La hâte, le mouvement de hâter, au sens du plus grand accroissement possible, par la technique, des vitesses, écrit-il dans *Le déploiement de la parole*, dans l'"espace" desquelles seules les machines et appareillages modernes peuvent être ce qu'ils sont, si cette hâte n'était pas devenue parlante aux hommes au point de les requérir et de les placer sous son injonction ; si cette injonction à se hâter n'avait pas mis l'homme au défi en disposant de lui ; si le mot de cette disposition n'avait pas parlé –

---

1309 HKBD, p.377.

1310Ibid.

1311ID., p.378.

1312ID.,p.379-380.

alors il n'y aurait pas non plus [ces machines et appareillages avec les noms qui sont les leurs]». <sup>1313</sup>  
Ce dont il s'agit demeure, poursuit-il, «une énigmatique question : le mot de la parole et son rapport à la chose, à quoi que ce soit qui est – au fait qu'il soit et à la manière dont il est». <sup>1314</sup> Cette énigmatique question révélant celle que portent à la parole les vers, devenus célèbres par sa méditation, de l'hymne *Patmos* de Hölderlin : «où est le péril, croît aussi ce qui sauve».

## 2.«Où est le péril, croît aussi ce qui sauve» : la langue du dis-positif et l'énigme de la parole

En faisant apparaître que la langue du dis-positif, en mettant au défi de répondre en tous sens à la mise en disponibilité de ce qui est, *parle* à l'être humain, Heidegger met en évidence que cette langue comme «information» n'est pas, en son essence, un instrument, mais un mode par lequel la venue en présence de tout ce qui est – l' *ἀ-λήθεια* – se rend manifeste. Et s'il s'agit d'un mode de cette manifestation, celui-ci apparaît donc aussi «limité», et en ce sens, historial : «la langue comme information, écrit-il, n'est pas *la* parole en soi – elle est au contraire historique (*geschichtlich*), selon le sens et dans les limites de l'époque présente du monde, qui n'entame rien de neuf, mais achève seulement l'ancien, poussant à ses dernières extrémités le programme des Temps Modernes». <sup>1315</sup> Là où la langue technique n'apparaît plus en premier lieu comme un instrument, mais comme un mode de la manifestation du réel, se laisse alors entrevoir «l'énigme de la parole» elle-même en tant que «secret de la relation entre le mot et la chose», qui est le «secret» – de l'*Ereignis*. Celui-ci apparaissant, il peut alors devenir plus clairement manifeste que la langue technique se heurte à une limite ; comme le remarquait C.F.von Weizsäcker dans son texte *La langue comme information*, que cite Heidegger, «chaque tentative de rendre univoque une partie de la langue (par sa formalisation dans un système de signes) présuppose l'usage de la langue naturelle, même pour autant qu'elle n'est pas univoque». <sup>1316</sup> Cette dernière est donc toujours conservée, et reste à l'arrière-plan de toute transformation technique, ce qui rend précisément possible la présente méditation sur la langue comme information. Cette possibilité témoigne de ce que M.Haar nomme «ce qu'il faut bien appeler une *foi heideggérienne* en l'indestructibilité de la langue», mais qui n'est autre que la

1313WS, p.155/149.

1314Ibid. Nous soulignons.

1315WeS, p.253/253.

1316C.F.von WEIZSÄCKER, *Sprache als Information*, in *Die Sprache*, cinquième livraison de la publication annuelle *Gestalt und Gedanke*, Verlag R.Oldenbourg, 1959, p.70. Cité in USTS, p.26/42.

«promesse» et «alliance» de la parole, en tant que «mode le plus propre de l'*Ereignis*», c'est-à-dire de «ce qui sauve». <sup>1317</sup> Heidegger concluait ainsi sa conférence *Langue de tradition et langue technique* en indiquant que la méditation questionnant l'essence de la langue technique «[révèle] en même temps la dimension salvatrice (*das Rettende*) qui s'abrite dans le secret de la langue, dans la mesure où c'est elle qui nous conduit toujours du même coup dans la proximité de l'informulé et de l'inexprimable». <sup>1318</sup> Cette proximité est l'«énigme de la source», en relation à laquelle, comme le rappelle les paroles d'Antigone à Créon, l'humanité se découvre comme *altérité*, et en rapport à laquelle la vie humaine peut *s'instituer* en tant que déterminée par la finitude et la parole.

Retrouver le «sens de l'hétéronomie» après la catastrophe de la *Shoah* signifie donc pour Heidegger faire apparaître l'autoproduction de l'homme comme étant déterminée par le rapport rendu méconnaissable à cette même énigme. Dans sa conférence d'Athènes, il demandait si le simple mot d' «*ἀλήθεια*» pouvait être considéré comme impuissant face à la gigantesque puissance du dis-positif ; la question qui se pose ici est celle de savoir si le «pouvoir sans violence» de la pensée et de la poésie peut faire face à la «violence d'être» de la technique planétaire, c'est-à-dire à ce qui ferme l'homme «à la destination qui lui est propre».

---

1317M.HAAR, *Postface*, in *Langue de tradition et langue technique*, p.54.

1318USTS, p.28/44.

# Conclusion :

## *en guise d'ouverture*

« O bouches l'homme est à la recherche d'un nouveau langage  
Auquel le grammairien d'aucune langue n'aura rien à dire

Et ces vieilles langues sont tellement près de mourir  
Que c'est vraiment par habitude et manque d'audace  
Qu'on les fait encore servir à la poésie

Mais elles sont comme des malades sans volonté  
Ma foi les gens s'habituerait vite au mutisme  
La mimique suffit bien au cinéma

Mais entêtons-nous à parler »

G.Apollinaire

La question de la technique, écrit Heidegger, est « la question de la constellation dans laquelle le dévoilement et l'occultation, dans laquelle l'être même de la vérité se produisent (*die Frage nach der Konstellation, in der sich Entbergung und Verbergung, in der sich das Wesende der Wahrheit ereignet*) ».<sup>1319</sup> En cette constellation, « l'irrésistibilité du commettre et la retenue de ce qui sauve passent l'une devant l'autre comme, dans le cours des astres, la trajectoire de deux étoiles » ; ainsi se manifeste l'essentielle ambiguïté du dis-positif, en ce que « l'évitement réciproque » de cette irrésistibilité et de cette retenue est le « côté secret de leur proximité (*das Verborgene ihrer Nähe*) ».<sup>1320</sup> Ce « mouvement stellaire du secret » (« *Sternengang des Geheimnisses* ») est donc « l'espace de jeu » entre abriement en retrait et ouvert sans retrait jouant à même le *Da* de *Da – sein*, c'est-à-dire à même la parole pensée comme « demeure de l'être ».

Le présent travail a été mené afin de trouver cette demeure, « refusée » par le dis-positif. Chercher cette demeure, qui n'est rien d'étant, signifie traverser le « sans distance » afin de s'ouvrir à « cette proximité la plus proche que nous sautons constamment, mais qui chaque fois nous sidère d'une nouvelle *étrangeté* quand nous l'entrevoions ». Traverser le « sans distance » est se mettre en chemin : répondre à un appel, sans *savoir* où il nous conduira. « L'habitation » est ce cheminement lui-même, chemin de la parole en lequel « s'institue » la vie, dans l'ouverture d'une « solidarité propre » que l'on voudrait assurée, solide, stable, et qui se découvre « provisoire », « patiente » et « pauvre ».<sup>1321</sup> « Peut-être cet âge va-t-il maintenant devenir pleinement temps de détresse, écrit Heidegger dans *Pourquoi des poètes ?* Mais peut-être pas, encore pas, toujours pas, malgré l'incommensurable nécessité, malgré toutes les souffrances, malgré la misère sans nom, malgré l'incessante carence de repos et de paix, malgré le désarroi croissant. *Long est le temps, poursuit-il, parce que même la terreur, prise pour elle-même comme cause possible d'un virage, ne peut rien tant qu'il n'y a pas de revirement des mortels (Lang ist die Zeit, weil sogar der Schrecken, für sich als ein Grund der Wendung genommen, nichts vermag, solange es sich nicht mit den Sterblichen wendet)* ».<sup>1322</sup>

Cette « proximité la plus proche », la « mélodie de l'*Ereignis* » – l'« amour », pensé en toute rigueur comme « ce qui sauve » –, H.Gougoud la comprend, en référence à un conte arabe homonyme, comme « ce vers quoi nous conduit tout grand conte », à savoir « la musique du cœur du monde ». Un adolescent, raconte ce conte, dont la mère fut maudite par son père, un roi, qui

---

1319FT, p.34/45.

1320Ibid.

1321WB, p.64/78.

1322WD, p.271/221-222.

pensait qu'elle avait mis au monde des chiens, – alors que lui-même et sa sœur avaient été enlevés de leurs berceaux par les deux sœurs de la mère et remplacés par des chiots –, cet adolescent, donc, se met en quête de cette musique, pressé par la jalousie de ces deux tantes, parvenue à retrouver leur nièce et à mettre en doute le bonheur auquel elle était parvenue. Il finit par la découvrir grâce à l'aide de trois ermites du désert, au milieu d'une plaine, où se trouvent « des milliers d'hommes, tous debout, tous changés en statue par la peur qu'ils ont eue sur ce chemin terrible où ils étaient allés [la] chercher ».<sup>1323</sup> Il parvient à rentrer chez lui, malgré la violence de ces statues réveillées par sa découverte, et peut alors « entendre » cette « mélodie du cœur du monde ». Lui et sa sœur, après avoir chassé les deux tantes, « virent s'ouvrir une fenêtre. Une musique vint, plus simple que le ciel, plus pure que la source, plus tendre que la vie quand il fait doux le soir ». Et par cette musique, raconte H.Gougaud, « ils virent leur naissance, ils virent tout d'eux-mêmes, et de leurs père et mère, et de la vérité ».<sup>1324</sup> Ils partent alors tous deux pour la ville de leur père, le roi, et retrouvent leur mère, enchaînée contre un mur ; ils s'agenouillent près d'elle et lui lavent son visage avec un mouchoir blanc. Le roi, de son balcon, leur crie de s'en aller, « car cette femme est maudite ». Son fils lui demande alors de lui jeter du fer pour son cheval, et à la réponse interloquée du père lui demandant s'il se moque de lui, il lui déclare : « Sire, pourquoi ne pas me croire, puisque vous avez cru qu'une femme pouvait mettre des chiens au monde » ?<sup>1325</sup> La lumière aussitôt illumine le roi, et fils, fille, père et mère se retrouvent ensemble, « éblouis et muets », dans l'écoute de la musique du cœur du monde.<sup>1326</sup>

La « demeure de l'être » : « *lien – et non ligature – déliant qui relie cependant qu'il approprie* ». La « demeure de l'être » : danse paradoxale de l'interdit – socialisant et légiférant – et de la transgression. À ignorer l'un des termes de cet accord rythmique, nos œuvres tournent rapidement, dit Bataille, « à la catastrophe ».

---

1323H.GOUGAUD, *La musique du cœur du monde*, in *L'arbre d'amour et de sagesse*, Paris, Seuil (coll.Points), 1992, p.308.

1324ID., p.309.

1325Ibid.

1326ID., p.310.

# Bibliographie

## 1. Heidegger

### 1.1. Oeuvres de Heidegger

#### **Édition intégrale**

Les textes cités sont mentionnés par volume de la *Gesamtausgabe* (éditée à Francfort, par Vittorio Klostermann), suivis, quand elles existent, de leurs traductions françaises. Les textes déjà prévus dans le plan de l'édition intégrale, mais non encore édités, sont indiqués au volume correspondant, accompagnés de leur édition de référence. Pour les textes issus de recueils ayant fait l'objet de traductions dispersées en différentes éditions françaises, sont d'abord indiquées ces différentes éditions, puis pour chaque texte traduit, dans l'ordre de l'édition intégrale, sa référence.

**Ga2** : *Sein und Zeit*, éd.F.W.von Herrmann, 1977. Édition de référence : *Sein und Zeit*, zenhte, unveränderte Auflage, Tübingen, Max Niemeyer, 1963.

*Être et Temps*, traduction nouvelle et intégrale du texte de la dixième édition, par E.Martineau, Paris, Authentica, 1985.

*Être et Temps*, traduction de F.Vezin, texte établi d'après les travaux de R.Boehm, A.de Waelhens, J.Lauxerois et C.Roëls, Paris, Gallimard (coll.Bibliothèque de Philosophie. Série Martin Heidegger), 1986.

**Ga4** : *Erläuterung zu Hölderlins Dichtung (1936-1968)*, éd.F.W.von Herrmann, 1981.

*Hölderlin und das Wesen der Dichtung ; Hölderlins Erde und Himmel.*

*Approche de Hölderlin*, traduction de H.Corbin, M.Deguy, F.Fédier, J.Launay, Paris, Gallimard (coll.Tel), 1973.

*Hölderlin et l'essence de la poésie ; Terre et ciel de Hölderlin.*

**Ga5** : *Holzwege (1935-1946)*, éd.F.W.von Herrmann, 1977.

*Der Ursprung des Kunstwerkes ; Die Zeit des Weltbildes ; Nietzsches Wort « Gott ist tot » ; Wozu Dichter ? ; Der Spruch des Anaximander.*

*Chemins qui ne mènent nulle part*, traduction de W.Brokmeier, Paris, Gallimard (coll.Classiques de la philosophie), 1962.

*L'origine de l'oeuvre d'art ; L'époque des « conceptions du monde » ; Le mot de Nietzsche « Dieu est mort » ; Pourquoi des poètes ? ; La parole d'Anaximandre.*

**Ga6.2** : *Nietzsche II (1939-1946)*, éd.B.Schillbach, 1997.

*Nietzsche II*, traduction P.Klossowski, Paris, Gallimard, 1971.

**Ga7** : *Vorträge und Aufsätze (1936-1953)*, éd.F.W.von Herrmann, 2000.

*Die Frage nach der Technik ; Wissenschaft und Besinnung ; Überwindung der Metaphysik ; Bauen Wohnen Denken ; Das Ding ; Aletheia.*

*Essais et conférences*, traduction d'A.Préau, Paris, Gallimard (coll.Tel), 1958.

*La question de la technique ; Science et méditation ; Dépassement de la métaphysique ; Bâtir, habiter, penser ; La chose ; Alèthéia.*

**Ga8** : *Was heißt Denken ? (1951-1952)*, éd.P.-L.Coriando, 2002.

*Qu'appelle-t-on penser ?*, traduction d'A.Becker, G.Granel, Paris, PUF(coll.Quadrige), 1992.

**Ga9** : *Wegmarken (1919-1961)*, éd.F.W.von Herrmann, 1976.

*Was ist Metaphysik ? ; Nachwort zu « Was ist Metaphysik ? » ; Einleitung zu « Was ist Metaphysik ? ; Vom Wesen der Wahrheit ; Platons Lehre von der Wahrheit ; Vom Wesen und Begriff der φύσις ; Brief über den Humanismus ; Zur Seinsfrage ; Kants These über das Sein.*

*Questions I et II*, traduction de K.Axelos, J.Beaufret, W.Biemel, L.Braun, H.Corbin, F.Fédier, G.Granel, M.Haar, D.Janicaud, R.Munier, A.Préau, A de Waelhens, Paris, Gallimard (coll.Tel), 1968.

*Questions III et IV*, traduction de J.Beaufret, F.Fédier, J.Hervier, J.Lauxerois, R.Munier, A.Préau, C.Roëls, Paris, Gallimard (coll.Tel), 1966 et 1976.

*Qu'est-ce que la métaphysique ? (Questions I et II) ; Introduction à « Qu'est-ce que la métaphysique » ? (Questions I et II) ; Postface à « Qu'est-ce que la métaphysique » ? (Questions I et II) ; De l'essence de la vérité. (Questions I et II) ; La doctrine de Platon sur la vérité. (Questions I et II) ; Ce qu'est et comment se détermine la φύσις. (Questions I et II) ; Lettre sur l'humanisme. (Questions III et IV) ; Contribution à la question de l'être. (Questions I et II) ; La thèse de Kant sur l'être. (Questions I et II).*

**Ga10** : *Der Satz vom Grund (1955-1956)*, éd.P.Jaeger, 1997.

*Le principe de raison*, traduction d'A.Préau, Paris, Gallimard (coll.Tel), 1983.

**Ga 11** : *Identität und Differenz*, éd.F.W.von Herrmann, 2006.

*Was ist das – die Philosophie ? ; Der Satz der Identität, in Identität und Differenz ; Brief an Richardson.*

*Questions I et II*, traduction de K.Axelos, J.Beaufret, W.Biemel, L.Braun, H.Corbin, F.Fédier, G.Granel, M.Haar, D.Janicaud, R.Munier, A.Préau, A de Waelhens, Paris, Gallimard (coll.Tel), 1968.

*Questions III et IV*, traduction de J.Beaufret, F.Fédier, J.Hervier, J.Lauxerois, R.Munier, A.Préau, C.Roëls, Paris, Gallimard (coll.Tel), 1966 et 1976.

*Qu'est-ce que la philosophie ? (Questions I et II) ; Le principe d'identité, in Identité et différence. (Questions I et II) ; Lettre à Richardson. (Questions III et IV).*

**Ga12** : *Unterwegs zur Sprache (1950-1959)*, éd.F.W.von Herrmann, 1985.

*Die Sprache ; Die Sprache im Gedicht ; Aus einem Gespräch von der Sprache ; Das Wesen der Sprache ; Das Wort ; Der Weg zur Sprache.*

- Acheminement vers la parole*, traduction de J.Beaufret, W.Brokmeier, F.Fédier, Paris, Gallimard (coll.Tel), 1979.  
*La parole ; La parole dans l'élément du poème ; D'un entretien de la parole ; Le déploiement de la parole ; Le mot ; Le chemin vers la parole.*
- Ga13** : *Aus der Erfahrung des Denkens (1910-1976)*, éd.H.Heidegger, 1983.  
*Aus der Erfahrung des Denkens ; Der Feldweg ; Wege zur Aussprache ; Hebel der Hausfreund ; Sprache und Heimat ; Gedachtes. Für René Char ; Rimbaud vivant ; Die Kunst und der Raum.*  
*Questions III et IV*, traduction de J.Beaufret, F.Fédier, J.Hervier, J.Lauxerois, R.Munier, A.Préau, C.Roëls, Paris, Gallimard (coll.Tel), 1966 et 1976.  
*Écrits politiques (1933-1966)*, traduction de F.Fédier, Paris, Gallimard (coll.Bibliothèque de Philosophie. Série Martin Heidegger), 1995.  
*Cahier de l'Herne René Char*, sous la direction de D.Fourcade, Le livre de poche (coll.Biblio essais), 1971.  
*L'expérience de la pensée. (Questions III et IV) ; Le chemin de campagne (Questions III et IV) ; Pour en venir à s'expliquer ensemble sur le fond (Écrits politiques) ; Hebel l'ami de la maison (Questions III et IV) ; Pensivement. Pour René Char (Cahier de l'Herne René Char) ; L'art et l'espace (Questions III et IV).*
- Ga14** : *Zur Sache des Denkens (1962-1964)*, éd. F.W.von Herrmann, 2007.  
*Zeit und Sein ; Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens.*  
*Questions III et IV*, traduction de J.Beaufret, F.Fédier, J.Hervier, J.Lauxerois, R.Munier, A.Préau, C.Roëls, Paris, Gallimard (coll.Tel), 1966 et 1976.  
*Temps et Être ; La fin de la philosophie et la tâche de la pensée.*
- Ga15** : *Seminare (1951-1973)*, éd. C.Ochwadt, 1986.  
*Heraklit ; Vier Seminare.*  
*Héraclite*, avec E.Fink, traduction de J.Launay, P.Lévy, Paris, Gallimard (coll.Classiques de la philosophie), 1973.  
*Questions III et IV*, traduction de J.Beaufret, F.Fédier, J.Hervier, J.Lauxerois, R.Munier, A.Préau, C.Roëls, Paris, Gallimard (coll.Tel), 1966 et 1976.  
*Séminaire sur Héraclite. (Héraclite) ; Séminaires du Thor et séminaire de Zähringen. (Questions III et IV).*
- Ga16** : *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges (1910-1976)*, éd.H.Heidegger, 2000.  
*Rektorasrede. Die Selbstbehauptung der deutschen Universität ; Gelassenheit ; Zur Frage der Bestimmung des Denkens ; Spiegel-Gespräch mit Martin Heidegger.* Édition de référence, suivie dans le texte, pour ZFBD : *Zur Frage der Bestimmung des Denkens*, St.Gallen, Erker, 1984.  
*Écrits politiques (1933-1966)*, traduction de F.Fédier, Paris, Gallimard (coll.Bibliothèque de Philosophie. Série Martin Heidegger), 1995.  
*Questions III et IV*, traduction de J.Beaufret, F.Fédier, J.Hervier, J.Lauxerois, R.Munier, A.Préau, C.Roëls, Paris, Gallimard (coll.Tel), 1966 et 1976.  
*L'Affaire de la pensée (pour aborder la question de sa détermination)*, traduction de A.Schild, Mauvezin, TER, 1990.  
*Discours de rectorat (L'Université allemande envers et contre tout elle-même) (Écrits politiques) ; Sérénité (Questions III et IV) ; L'Affaire de la pensée (pour aborder la question de sa détermination) (L'Affaire de la pensée) ; Martin Heidegger interrogé par le Spiegel (Écrits politiques).*
- Ga18** : *Grundbegriffe der Aristotelischen Philosophie*, éd.M.Michalski, 2002.
- Ga29/30** : *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, éd. F.W.von Herrmann, 1983.  
*Les concepts fondamentaux de la métaphysique. Monde – finitude – solitude*, traduction de D.Panis, Gallimard

- (coll.Bibliothèque de Philosophie. Série Martin Heidegger), 1992.
- Ga36/37** : *Sein und Wahrheit. 1.Die Grundfrage der Philosophie. 2.Vom Wesen der Wahrheit*, éd.H.Tietjen, 2001.
- Ga38** : *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*, éd.G.Seubold, 1998.
- La logique comme question en quête de la pleine essence du langage*, traduction de F.Bernard, Paris, Gallimard (coll.Bibliothèque de Philosophie. Série Martin Heidegger), 2008.
- Ga39** : *Hölderlins Hymnen « Germanien » und « Der Rhein »*, éd.S.Ziegler, 1980.
- Les Hymnes de Hölderlin : « La Germanie » et « Le Rhin »*, traduction de F.Fédier, J.Hervier, Paris, Gallimard (coll.Bibliothèque de Philosophie. Série Martin Heidegger).
- Ga40** : *Einführung in die Metaphysik*, éd.P.Jaeger, 1983.
- Introduction à la métaphysique*, traduction G.Kahn, Paris, Gallimard (coll.Tel), 1967.
- Ga41** : *Die Frage nach dem Ding. Zur Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen*, éd.P.Jaeger, 1984.
- Qu'est-ce qu'une chose ?*, traduction de J.Reboul et J.Taminiaux, Paris, Gallimard (coll.Tel), 1988.
- Ga42** : *Schelling : Vom Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, éd.I.Schüßler, 1988.
- Schelling. Le traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*, traduction de J.F.Courtine, Paris, Gallimard (coll.Bibliothèque de Philosophie. Série Martin Heidegger), 1977.
- Ga43** : *Nietzsche : Der Wille zur Macht als Kunst*, éd.B.Heimbüchel, 1985.
- Ga45** : *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte « Probleme » der « Logik »*, éd. F.W.von Herrmann, 1992 (2.Auflage).
- Ga52** : *Hölderlins Hymne « Andenken »*, éd.C.Ochwaldt, 1982.
- Ga55** : *Heraklit. 1.Der Anfang des abendländischen Denkens. 2.Logik. Heraklits Lehre vom Logos*, éd.M.S.Frings, 1979.
- Ga65** : *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis) (1936-1938)*, éd. F.W.von Herrmann, 1989.
- Apports à la philosophie (De l'avenance)*, traduction de F.Fédier, Paris, Gallimard (coll.Bibliothèque de Philosophie. Série Martin Heidegger), 2013.
- Ga69** : *1.Geschichte des Seyns. 2.Koinón. Aus der Geschichte des Seyns*, éd.P.Trawny, 2012 (2.Auflage).
- Ga74** : *Zum Wesen der Sprache und Zur Frage nach der Kunst*, éd.T.Regehly, 2010.
- Ga75** : *Zu Hölderlin – Grienchenlandreisen*, éd.C.Ochwaldt, 2000.
- Ga77** : *Abendgespräch in einem Kriegsgefangenenlager in Rußland zwischen einem Jüngeren und einem Älteren*, in *Feldweg-Gespräch*, éd.I.Schüssler, 1995.
- La dévastation et l'attente. Entretien sur le chemin de campagne*, traduction de P.Arjakovsky et H.France-Lanord, Paris, Gallimard (coll.L'infini), 2006.
- Ga79** : *Bremer und Freiburger Vorträge. 1.Einblick in das was ist. Bremer Vorträge 1949 : Das Ding / Das Ge-stell / Die Gefahr / Die Kehre. 2. Grundsätze des Denkens. Freiburger Vorträge 1957*, éd.P.Jaeger, 1994.
- Essais et conférences*, traduction d'A.Préau, Paris, Gallimard (coll.Tel), 1958.
- Le dispositif*, traduction S.Jollivet, *Po&sie*, n° 115, Paris, Belin, 2006.
- Le péril*, traduction d'H.F.Lanord, *L'Infini*, n° 95, Paris, Gallimard, Été 2006.
- Questions III et IV*, traduction de J.Beaufret, F.Fédier, J.Hervier, J.Lauxerois, R.Munier, A.Préau, C.Roëls, Paris, Gallimard (coll.Tel), 1966 et 1976.
- La chose (Essais et conférences) ; Le dispositif (Le dispositif) ; Le péril (Le péril) ; Le tournant (Questions III et IV)*.
- Ga80** : *Vorträge*. Seule la première partie de ce volume (*Vorträge 1915-1932*) a été éditée, les conférences référées dans

le texte ne s'y trouvant donc pas encore.

*Bemerkungen zu Kunst-Plastik-Raum ; Die Herkunft der Kunst und die Bestimmung des Denkens ; Überlieferte Sprache und technische Sprache.*

*Remarques sur art-sculpture-espace*, traduction de D.Franck, Paris, Rivages Poche (Petite Bibliothèque), 2009. Édition de référence : *Bemerkungen zu Kunst-Plastik-Raum*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2007.

*La provenance de l'art et la destination de la pensée*, traduction de J.L.Chréten et M.Reifenrath, in *Cahier de l'Herne Martin Heidegger*, sous la direction de M.Haar, Paris, Le livre de poche (coll.*Biblio essais*), 1983. Édition de référence : *Die Herkunft der Kunst und die Bestimmung des Denkens*, in *Denkerfahrten*, éd.H.Heidegger, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1983, p.135-149.

*Langue de tradition et langue technique*, traduction de M.Haar, Bruxelles, Lebeer-Hossmann (coll.Philosophiques), 1990. Édition de référence : *Überlieferte Sprache und technische Sprache*, St Gallen, Erker, 1989.

**Ga85** : *Vom Wesen der Sprache*, éd.I.Schüssler, 1999.

**Ga89** : *Zollikoner Seminare*. Volume non encore édité.

*Séminaires de Zurich*, traduction de C.Gros en collaboration avec F.Fédier, Paris, Gallimard (coll.Bibliothèque de Philosophie. Série Martin Heidegger), 2010. Édition de référence : *Zollikoner Seminare*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1987.

**Ga94** : *Überlegungen II-VI (Schwarze Herfte 1931-1938)*, éd.P.Trawny, 2014.

**Ga95** : *Überlegungen VII-XI (Schwarze Herfte 1938/39)*, éd.P.Trawny, 2014.

**Ga96** : *Überlegungen XII-XV (Schwarze Herfte 1939-1941)*, éd.P.Trawny, 2014.

**Ga97** : *Anmerkungen I-V (Schwarze Herfte 1942-1948)*, éd.P.Trawny, 2015.

**Ga98** : *Anmerkungen VI-IX (Schwarze Herfte 1948/49-1951)*, éd.P.Trawny, 2018.

## **Autres textes (hors édition intégrale)**

*Die Armut*, in *Études heideggériennes*, n°10, Berlin, Duncker&Humblot, 1994.

*La Pauvreté*, traduction de Ph.Lacoue-Labarthe et A.Samardzija, Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg, 2004.

*Die Bedrohung der Wissenschaft*, in *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, Bd.1 : *Philosophie und Politik*, hrsg. von D.Papenfuss & O.Pöggeler, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1991.

*La menace qui pèse sur la science*, in *Écrits politiques (1933-1966)*, traduction de F.Fédier, Paris, Gallimard (coll.Bibliothèque de Philosophie. Série Martin Heidegger), 1995.

*Das sein (Ereignis)*, in *Études heideggériennes*, vol.15, Berlin, Duncker & Humblot, 1999.

## **Correspondances**

Elfride et Martin Heidegger :

« *Mein liebes Seelchen !* » / *Briefe Martin Heideggers an seine Frau Elfride (1915-1970)*, München, DVA, 2005.

« *Ma chère petite âme* ». *Lettres à sa femme Elfride 1915-1970*, traduction de M.A.Maillet, Paris, Seuil, 2007.

Hannah Arendt et Heidegger :

*Briefe 1925-1975*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, (1988) 1999.

*Lettres et autres documents 1925-1975*, traduction de P.David, Paris, Gallimard (coll.Bibliothèque de Philosophie), 2001.

Elisabeth Blochmann et Heidegger :

*Briefwechsel 1918-1969*, Marbach, Deutsche Schillersgesellschaft, 1989.

*Correspondance de Martin Heidegger avec Karl Jaspers*, suivi de *Correspondance de Martin Heidegger avec Elisabeth Blochmann*, traduction de P.David et C.N.Grimbert, Paris, Gallimard (coll.Bibliothèque de Philosophie. Série Martin Heidegger), 1996.

Erhart Kästner et Heidegger :

*Briefwechsel (1953-1974)*, Berlin, Insel Verlag, 1986.

Takehiko Kojima et Heidegger :

*Japan und Heidegger; Gedenkschrift der Stadt Meßkirch zum 100.Geburstag Martin Heideggers*, Sigmaringen, 1989, p.222-226.

Henry Corbin et Heidegger :

*Lettres à H.Corbin*, in *Cahier de L'Herne Henry Corbin.*, sous la direction de C.Jambet, Paris, L'Herne, 1981.

## 1.2. Interprétations de Heidegger

Cette bibliographie, ainsi que celle des « autres auteurs », ne comprend que les textes essentiels à partir desquels s'est construite notre recherche. En ce qui concerne les actes de colloques, les recueils et les revues incluant plusieurs textes cités, nous ne référons que le titre général de la publication.

ARJAKOVSKY, P. :

*Le dictionnaire Martin Heidegger*, sous la direction de P.Arjakovsky, H.France-Lanord, F.Fédier, Paris, Cerf, 2013 (nouvelle édition).

AURIOL, I. :

*Intelligence du corps*, Paris, Cerf (coll.La nuit surveillée), 2013.

BARJA, J. :

*Heidegger*, J.Barja, F.Duque, J.Gallego ed., *Sileno*, vol.11, Madrid, Identificación y Desarrollo SL, Diciembre 2001.

BORGES DUARTE, I. :

*Arte e Técnica em Heidegger*, Lisboa, Documenta, 2014.

*La mirada de Atenea. Sobre la conferencia de Heidegger en Atenas*, in *ER : Revista de filosofía* , v.15, Sevilla, 1992, p.151-168.

*La tesis heideggeriana acerca de la técnica*, in *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 10, Madrid, Editorial Complutense, 1993, p.121-156.

*O mais inquietante de todos os entes*, in *Philosophica*, vol.11, Lisboa, 1998, p.111-132.

*Heidegger, Linguagem e Tradução. Colóquio internacional (Março de 2002)*, Coordenação I.Borges Duarte,

- F.Henriques, I.Matos Dias, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2004.
- A Morte e a Origem. Em torno de Heidegger e Freud*, Coordenação I.Borges Duarte, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2008.
- A fecundidade ontológica da noção de cuidado*, in *Ex Aequo*, n°21, Oeiras, Celta Editora, 2010, p.115-131.
- CARON, M. :
- Heidegger, pensée de l'être et origine de la subjectivité*, Paris, Cerf (coll.La nuit surveillée), 2005.
- CASANOVA, M. :
- Nada a caminho. Impessoalidade, niilismo e técnica na obra de Martin Heidegger*, Rio de Janeiro, Editora Forense Universitária, 2006.
- COHEN, J. :
- Heidegger et « les juifs »*, sous la direction de J.Cohen et R.Zagury-Orly, in *La règle du jeu*, n°58-59, Paris, Grasset, septembre 2015.
- DASTUR, F. :
- Heidegger et la question du temps*, Paris, PUF (coll.Philosophies), 1999.
- Heidegger et la pensée à venir*, Paris, Vrin (coll.Problèmes&Controverses), 2011.
- DAVID, P. :
- Tempus mortis, in *Heidegger*, sous la direction de M.Caron, Paris, Cerf (coll.Les cahiers d'histoire de la philosophie), 2006.
- FÉDIER, F. :
- Anatomie d'un scandale*, Paris, Laffont, 1988.
- Regarder Voir*, Paris, Les Belles Lettres/Archimbaud, 1995.
- Totalitarismo e nichilismo. Tre seminari e una conferenza*, a cura di M.Borghi, Como-Pavia, Ibis, 2003.
- Heidegger à plus forte raison*, sous la direction de F.Fédier, Paris, Fayard, 2007.
- FRANCE-LANORD, H. :
- Paul Celan et Martin Heidegger, le sens d'un dialogue*, Paris, Fayard (coll.Les quarante piliers), 2004.
- S'ouvrir en l'amitié*, Paris, Éditions du Grand Est, 2010.
- Heidegger, Aristote et Platon. Dialogue à trois voix*, Paris, Cerf (coll.La nuit surveillée), 2011.
- Martin Heidegger et la question de l'autre : I.Considérations préliminaires*, in *Études heideggériennes*, Berlin, Duncker&Humblot, vol.20, 2004, p.63-82.
- Martin Heidegger et la question de l'autre : II. Le partage de l'être*, in *Études heideggériennes*, Berlin, Duncker&Humblot, vol.21, 2005, p.111-131.
- Martin Heidegger et la question de l'autre. III. Être soi ensemble. IV. Le souci mutuel*, in *Études heideggériennes*, Berlin, Duncker&Humblot, vol.27, 2011, p.75-99.
- GUEST, G. :
- L'Origine de la Responsabilité ou De la «Voix de la Conscience» à la Pensée de la «Promesse»*, in *Études heideggériennes*, vol.8, Berlin, Duncker&Humblot, 1992, p.29-62.
- Esquisse d'une phénoménologie comparée des catastrophes*, in *L'Infini*, n°77, Paris, Gallimard, Hiver 2002, p.3-40.
- L'aîtrée de l'Être (seconde façon, 1990-1991). Avertissement du traducteur à F.W.von HERRMANN, La fin de la métaphysique, et l'autre commencement de la pensée. À propos du «tournant» de Heidegger* in <http://parolesdesjours.free.fr/aitree.pdf>, 2006, p.16-33.
- Heidegger : le danger en l'être*, sous la direction de G.Guest, in *L'Infini*, n°95, Paris, Gallimard, Été 2006.

HAAR, M. :

*Cahier de l'Herne Martin Heidegger*, sous la direction de M.Haar, Paris, Le livre de poche (coll.*Biblio essais*), 1983.

HAENEL, Y. :

*Ligne de risque (1997-2005)*, collectif sous la direction de Y.Haenel et F.Meyronnis, Paris, Gallimard (coll.L'Infini), 2005.

HERRMANN, von, W.F. :

*Poétiser et penser le temps de détresse. Sur le voisinage de Heidegger et de Hölderlin*, traduction de P.David, in *L'enseignement par excellence. Hommage à François Vezin*. Textes rassemblés par P.David, Paris, L'Harmattan, 2000.

JACERME, P. :

*Monde, déracinement, présence des dieux*, Paris, Éditions du Grand Est, 2009.

JANICAUD, D. :

*Heidegger en France. I.Récit*, Paris, Albin Michel (coll.Bibliothèque Albin Michel Idées), 2001.

*Heidegger en France. II.Entretiens*, Paris, Albin Michel (coll.Bibliothèque Albin Michel Idées), 2001.

LEBUHAN, D. :

E.de RUBERCY, D.LE BUIHAN, *Douze questions posées à J.Beaufret à propos de Martin Heidegger*, Paris, Pocket (coll.Agora), 1983.

MALABOU, C. :

*Le Change Heidegger. Du fantastique en philosophie*, Paris, Léo Scheer (coll.Non & Non), 2004.

MEJÍA, E. :

*Les Apports à la philosophie de Heidegger. Colloque international des 20-22 mai 2004 à l'Université de Lausanne (Suisse)*, édité par E.Mejía et I.Schüßler, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2009.

MIDAL, F. :

*S'unir à la musique des esprits sublimes*, in BENOÎT XVI, *Chercher Dieu. Discours au monde de la culture*, Paris, Parole et Silence/ Lethielleux (cahier hors-série), 2008.

*Risquer la liberté. Vivre dans un monde sans repères*, Paris, Seuil, 2009.

*Pourquoi la poésie ? L'héritage d'Orphée*, Paris, Agora (coll.Pocket), 2010.

*Et si de l'amour, on ne savait rien ?*, Paris, Albin Michel, 2010.

*Conférences de Tokyo, Martin Heidegger et la pensée bouddhique*, Paris, Cerf (coll.La nuit surveillée), 2012.

RABOUIN, D. :

*Martin Heidegger, les chemins d'une pensée* sous la direction de D.Rabouin, *Le Magazine littéraire* (hors-série), Paris, mars-avril 2006.

VATTIMO, G. :

*Les aventures de la différence*, Paris, Minuit (coll.Critique), 1985.

VOLPI, F. :

*Guida a Heidegger*, Roma-Bari, Laterza, 1997.

TOWARNICKI, de, F. :

*À la rencontre de Heidegger. Souvenirs d'un messager de la Forêt-Noire*, Paris, Gallimard (coll.Arcades), 1993.

ZARADER, M. :

*La dette impensée. Heidegger et l'héritage hébraïque*, Paris, Seuil, 1990.

*L'être et le neutre. À partir de Maurice Blanchot*, Paris, Verdier (coll.Philia), 2001.

*Le lieu de l'art*, in *Heidegger : qu'appelle-t-on le lieu ?*, sous la direction de J.Cohen et R.Zagury-Orly, in *Les Temps*

## 2. Autres auteurs

AGAMBEN, G. :

*Le langage et la mort*, traduction de M.Raiola, Paris, Bourgois (coll.Détroits), (1991), 1997.

*L'ouvert. De l'homme et de l'animal*, traduction de J.Gayraud, Paris, Payot&Rivages (coll.Bibliothèques Rivages), 2002.

ARENDT, H. :

*Le Totalitarisme*, in *Les Origines du totalitarisme*, traduction de J.-L.Bourget, R.Davreu et P.Lévy, révisée par H.Frappat, Paris, Gallimard (coll.Quarto), 2002.

*Condition de l'homme moderne*, traduction de G.Fradier, Paris, Calmann-Lévy, (1961) 1983.

ASSOUN, P.L. :

*Lacan*, Paris, PUF (coll.Que sais-je?), (2003), 2011.

ATLAN, H.:

*À tort et à raison. Intercritique de la science et du mythe*, Paris, Seuil, 1986.

AUGÉ, M. :

*La mort et moi et nous*, sous la direction de M.Augé (avec la collaboration de M.Verdié), Paris, Les Éditions Textuel, 1995.

BALAZUT, J. :

*Art, tragédie et vérité*, Paris, L'Harmattan (coll.L'Ouverture Philosophique), 2011.

BATAILLE, G. :

*Oeuvres Complètes I*, Paris, Gallimard, 1970.

*Oeuvres Complètes VI*, Paris, Gallimard, 1973.

*Le Collège de Sociologie, 1937-1939*, sous la direction de D.Hollier, Paris, Gallimard (coll.Folio), (1979) 1995.

*L'expérience intérieure*, Paris, Gallimard (coll.Tel), (1943) 1954.

*Le coupable*, suivi de *L'Alleluiah*. Paris, Gallimard (coll.L'imaginaire), (1944) 1961.

*La part maudite*, précédé de *La notion de dépense*, Paris, Seuil (coll.Points), (1949) 1967.

*Un livre humain, un grand livre*, in *Critique*, n°105, Paris, Minuit, février 1956, p.99-112.

*La littérature et le mal*, Paris, Gallimard (coll.Folio essais), 1957.

*L'érotisme*, Paris, Minuit (coll.Arguments), 1957.

BEAUFAY, J. :

*Philosophie générale II*, Namur, Facultés Universitaires Notre-Dame de la Paix, 1998-1999. (Hors-commerce).

BENJAMIN, W. :

*Oeuvres III*, traduction de M.de Gandillach, R.Rochlitz et P.Rusch, Paris, Gallimard (coll.Folio), 2000.

BENSOUSSAN, G. :

*Auschwitz en héritage ? D'un bon usage de la mémoire*, suivi de *Brève histoire de la destruction des Juifs d'Europe*, Paris, Mille et une nuits, 1998.

*Des voix sous la cendre. Manuscrits des Sonderkommandos d'Auschwitz-Birkenau*, édités par G.Bensoussan, P.Mesnard, C.Saletti, Paris, Le Livre de Poche, 2005.

BONNEFOY, Y.:

*La présence et l'image*, in *Le Débat*, n°20, Paris, Gallimard, mai 1982.

BRAGANÇA de MIRANDA, J. :

*Reflexões sobre a perfeição da técnica e o fim da política na modernidade*, in *Tecno-lógicas*, coordenação A.Duarte Rodrigues et P.J.Braumann, *Revista de Comunicação e Linguagens*, n°4, Porto, Edições Afrontamento, 1986, p.49-58.

BRETON, A. :

*Oeuvres Complètes III*, Paris, Gallimard (coll.Bibliothèque de La Pléiade), 1999.

*Oeuvres Complètes IV*, Paris, Gallimard (coll.Bibliothèque de La Pléiade), 2008.

CAPELLE, P. :

*Philosophie et théologie dans la pensée de Martin Heidegger*, Paris, Cerf (coll.Philosophie&Théologie), 1998.

CASTORIADIS, C. :

*L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil (coll.Esprit), 1975 (5e édition).

CASTORIADIS-AULAGNIER, P. :

*La violence de l'interprétation. Du pictogramme à l'énoncé*, Paris, PUF(coll.Le fil rouge), 1975.

CAUSSE, J.D. :

*Figures de la filiation*, Paris, Cerf (coll.La nuit surveillée), 2008.

CÉSAIRE, A. :

*La poésie*, Paris, Seuil, 1994.

CHAR, R. :

*Effilage du sac de jute*, avec Zao Wou-Ki, Paris, Gallimard (coll.Poésie), 2011.

CHRÉTIEN, J.L. :

*De l'affirmation à la négation du monde dans la parole érotique*, in *Philosophie*, n°114, Paris, Minuit, Été 2012, p.35-49.

CLIT, R. :

*Cadre totalitaire et fonctionnement narcissique. Effets psychiques collectifs et individuels du pouvoir d'état communiste est-européen*, Paris, L'Harmattan (coll.Études psychanalytiques), 2001.

DANIEL, J. :

*Voyage au bout de la nation*, Paris, Arléa, (1995) 1997.

*Le doute est un glaive*, in *Le Débat*, n°167, Paris, Gallimard, novembre-décembre 2011, p.3-12.

DELMAS-MARTY, M.:

*Le relatif et l'universel (les forces imaginantes du droit)*, Paris, Seuil (Coll.La couleur des idées), 2004.

M.DELMAS-MARTY (sous la direction de), *Le crime contre l'humanité*, Paris, PUF (coll.Que-sais-je?), 2009.

*L'internationalisation du droit : dégradation ou recomposition ? Dialogue entre M.Delmas-Marty et A.Supiot*, in *Esprit*, Paris, novembre 2012.

DELRUELLE, E. :

*Claude Lévi-Strauss et la philosophie*, Bruxelles, De Boeck (coll.Le point philosophique), 1989.

DESANTI, J.T. :

D.DESANTI, J.T.DESANTI (avec R.P.Droit), *La liberté nous aime encore*, Paris, Odile Jacob, (2001) 2004.

DIDI-HUBERMANN, G. :

*Ce que nous voyons, ce qui nous regarde*, Paris, Minuit (coll.«Critique»), 1992.

DRACH, M. :

M.DRACH et B.TOBOUL, *L'anthropologie de Lévi-Strauss et la psychanalyse. D'une structure l'autre*, Paris, La Découverte (coll.Recherches), 2008.

DUFOUR, D.R. :

*Le bégaiement des Maîtres. Lacan, Benveniste, Lévi-Strauss ...*, Strasbourg, Apertura Arcanes (coll.Hypothèses), 1999.

ECKHART :

*Traité et sermons*, Paris, GF Flammarion, 1995, 3e édition.

ECO, U. :

*La structure absente. Introduction à la recherche sémiotique*, traduction d'U.Esposito-Torrigiani, Paris, Mercure de France, 1972.

ESPOSITO, R. :

*Communauté, immunité, biopolitique. Repenser les termes de la politique*, traduction de B.Chamayou, Paris, Les prairies ordinaires (coll.«Penser/Croiser»), (2008) 2010.

ESQUIROL, J.M. :

*El respirar de los días. Una reflexión filosófica sobre el tiempo y la vida*, Barcelona, Buenos Aires, Mexico, Paidós, 2009.

EUVÉ, F. :

*Penser la création comme jeu*, Paris, Cerf (coll.Cogitatio Fidei), 2000.

FINK, E. :

*Le jeu comme symbole du monde*, traduction de H.Hildenbrand et A.Lindenberg, Paris, Minuit (coll.Arguments), 1966.

FLEM, L. :

*La voix des amants*, Paris, Seuil (coll.La librairie du XXe siècle), 2002.

FOUCAULT, M. :

*Préface à la transgression*, in *Hommage à Georges Bataille*, Critique n°195-196, Paris, Minuit, août-septembre 1963, p.751-769.

FOURCADE, D. :

*Cahier de l'Herne René Char*, sous la direction de D.Fourcade, Le Livre de Poche (coll.Biblio essais), 1971.

GADAMER, H.G. :

*Vérité et Méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, édition intégrale revue et complétée par P.Fruchon, J.Groncin et G.Merlio, Paris, Seuil, (1976) 1996.

GOUGAUD, H. :

*L'arbre d'amour et de sagesse. Légendes du monde entier*, Paris, Seuil (coll.Points), 1992.

*Le rire de la grenouille. Petit traité de philosophie artisanale*, Paris, Carnets Nord, 2008.

GREEN, A. :

*Narcissisme de vie, narcissisme de mort*, Paris, Minuit (coll.Reprise), (1983) 2007.

HABERMAS, J. :

*Le discours philosophique de la modernité. Douze conférences*, traduit par C.Bouchindhomme et R.Rochlitz, Paris, Gallimard (coll.Bibliothèque de Philosophie), 1988.

HÉNAFF, M. :

*Claude Lévi-Strauss*, Paris, Pierre Belfond (coll.Les dossiers Belfond), 1991.

HÉRITIER, F. :

F.HÉRITIER, (sous la direction de), *De l'inceste*, Paris, Odile Jacob (coll.Bibliothèque), (1994) 2010.

HINDENOCH, M. :

*Le conte de la voix, entraînement à la voix*, in *Art et thérapie*, n° 68-69, Paris, décembre 1999.

HOFMANNSTHAL, von, H. :

*Lettre de Lord Chandos et autres textes sur la poésie*, traductions de J.-C.Schneider et A.Kohn, préface de J.-C.Schneider, Paris, Gallimard (coll.Poésie), (1980) 1992.

HOTTOIS, G. :

*Le règne de l'opérateur*, in *La technoscience. Les fractures des discours*, sous la direction de J.Prades, Paris, L'Harmattan (coll.Logiques sociales), 1992, p.179-196.

JURANVILLE, A. :

*Lacan et la philosophie*, Paris, PUF, (1984) 1988.

KECK, F. :

*Claude Lévi-Strauss, une introduction*, Paris, Pocket (coll.Agora), 2005.

KRISTEVA, J. :

*Le langage, cet inconnu. Une initiation à la linguistique*, Paris, Seuil (coll.Essais), 1981.

*Pulsions de temps*, Paris, Fayard, 2013.

KUNDERA, M. :

*L'art du roman*, Paris, Gallimard (coll.Folio), 1986.

LACAN, J. :

*Écrits I*, Paris, Seuil (coll.Points), (1966), 1999.

*Des Noms-du-Père*, Paris, Seuil (coll.Paradoxes de Lacan), (1953-1963) 2005.

LACOUÉ-LABARTHE, P. :

*La fiction du politique*, Paris, Bourgois (coll.Détroits), 1987.

LADRIÈRE, J. :

*Signification de la cybernétique* (1969), in *Encyclopaedia universalis*, vol.6, Paris, Encyclopaedia universalis France S.A., 1996, p.1000-1004.

LAO-TSEU :

*Tao-tö king*, traduction de Liou Kia-hway, Paris, Gallimard (coll.Connaissance de l'Orient), 1967.

LEBRUN, J.P. :

*Un monde sans limite*, suivi de *Malaise dans la subjectivation*, Toulouse, Érès, 2009.

LECOQ, D. :

D.LECOQ et J.L.LORY (textes réunis par), *Écrits d'ailleurs. Georges Bataille et les ethnologues*, Paris, Maisons des Sciences de l'Homme, 1987.

LE GAUFEY, G. :

*L'incomplétude du symbolique. De René Descartes à Jacques Lacan*, Paris, EPEL, 1996.

*Le lasso spéculaire. Une étude traversière de l'unité imaginaire*, Paris, EPEL, 1997.

LEGENDRE, P. :

*La passion d'être un autre. Étude pour la danse*, Paris, Seuil (coll.Points), (1978), 2000.

*Le crime du caporal Lortie. Traité sur le Père (Leçons VIII)*, Paris, Flammarion (coll.Champs), (1989) 2000.

- La fabrique de l'homme occidental*, Paris, Mille et Une Nuits, (1996) 2000.
- De la Société comme Texte. Linéaments d'une anthropologie dogmatique*, Paris, Fayard, 2001.
- LÉVI-STRAUSS, C. :
- Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss*, in M.MAUSS, *Sociologie et anthropologie*, PUF, (1950) 2003.
- Anthropologie structurale*, Paris, Pocket (coll.Agora), (1958) 1974.
- Anthropologie structurale II*, Paris, Plon, 1973.
- L'identité* (séminaire), Paris, Grasset, 1977.
- LOURENÇO, E. :
- O labirinto da saudade. Psicanálise mítica do destino português*, Paris, Gradiva, (2000) 2007.
- MALDINEY, H.:
- Regard, Parole, Espace*, Lausanne, L'Âge d'Homme (coll.Amers), (1973) 1994.
- MEERBEECK, van, P. :
- L'infamille ou la perversion du lien*, avec la collaboration d'A.Mikolajczak, Bruxelles, De Boeck (coll.Oxalis), 2003.
- MELMAN, C. :
- Nom-du-Père*, in *Dictionnaire international de la psychanalyse*, sous la direction d'A.de MIJOLLA, vol.2, Paris, Hachette Littératures (coll.grand Pluriel), 2005, p.1120.
- OST, F. :
- Raconter la loi. Aux sources de l'imaginaire juridique*, Paris, Odile Jacob, 2004.
- J.LENOBLE, F.OST, *Droit, mythe et raison. Essai sur la dérive mythologique de la rationalité juridique*, Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis, 1980.
- PATOČKA, J. :
- Liberté et sacrifice. Écrits politiques*, traduction d'E.Abrams, Grenoble, Millon (coll.Krisis), 1990.
- PAZ, O. :
- Liberté sur parole*, traduction de J.C.Lambert, Paris, Gallimard (coll.Poésie), 1971.
- PORÉE, J. :
- La philosophie à l'épreuve du mal. Pour une phénoménologie de la souffrance*, Paris, Vrin (coll.Bibliothèque d'histoire de la philosophie), 1993.
- PORGE, E. :
- Les noms du père chez Jacques Lacan. Ponctuations et problématiques*, Toulouse, Érès, 1997.
- RACAMIER, P.C. :
- L'inceste et l'incestuel*, Paris, Dunod, (1995) 2010.
- REVAULT d'ALLONNES, M. :
- Ce que l'homme fait à l'homme. Essai sur le mal politique*, Paris, Seuil (coll.La couleur des idées), 1995.
- Merleau-Ponty, la Chair du politique*, Paris, Michalon (coll.Le bien commun), 2001.
- Le pouvoir des commencements. Essai sur l'autorité*, Paris, Seuil (coll.La couleur des idées), 2006.
- RICOEUR, P. :
- Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil, 1986.
- Temps et Récit. L'intrigue et le récit historique*, t.I, Paris, Seuil (coll.Points), 1983.
- RILKE, R.M. :
- Lettres à un jeune poète. Proses. Poèmes français*, traduction de C.Mouchard et H.Hartje, Paris, Le Livre de Poche,

1989.

RIMBAUD, A. :

*Poésies. Une saison en enfer. Illuminations*, Paris, Gallimard (coll.Folio classique), (1965) 1999.

ROSA, H. :

*Aliénation et accélération. Vers une théorie critique de la modernité tardive*, traduction de T.Chaumont, Paris, La Découverte (coll.Théorie critique), 2012.

SICHÈRE, B. :

*Pour Bataille. Être, chance, souveraineté*, Paris, Gallimard (coll.L'Infini), 2006.

SOLLERS, P. :

*Bataille*, sous la direction de P.Sollers, Paris, UGE (coll.10/18), 1973.

*Femmes*, Paris, Gallimard (coll.Folio), 1983.

*Portrait du joueur*, Paris, Gallimard, 1984.

*Éloge de l'infini*, Paris, Gallimard, 2001.

*Fugues*, Paris, Gallimard, (coll.Folio), (2012) 2014.

SOPHOCLE :

*Antigone*, traduction de R.Pignarre, Paris, GF Flammarion, 1999.

SUPIOT, A. :

*Homo juridicus. Essai sur la fonction anthropologique du droit*, Paris, Seuil (coll.Points), 2005.

SURYA, M. :

*Georges Bataille, la mort à l'oeuvre*, Paris, Gallimard, 1992.

TOLENTINO MENDONÇA, J. :

*Nenhum caminho será longo. Para uma teologia da amizade*, Prior Velho, Paulinas (coll.Poéticas do viver crente), 2012 (2e éd.).

VIGOUROUX, F. :

*L'empire des mères*, Paris, Hachette Littératures (coll.Psychanalyse), 1998.

VILA-CHÃ, J. :

*O Dom, a Verdade, e a Morte : Abordagens e Perspectivas*, coordenação J.Vila-Chã, *Revista Portuguesa de Filosofia*, t.65 (supl.), Braga, 2009.

WARIN, F. :

*Nietzsche et Bataille, la parodie à l'infini*, Paris, PUF (coll.Philosophie d'aujourd'hui), 1994.

WEIL, S. :

*Oeuvres*, édition établie sous la direction de F.de Lussy, Paris, Gallimard (coll.Quarto), 1999.

ZAFIROPOULOS, M. :

*Lacan et Lévi-Strauss ou le retour à Freud 1951-1957*, Paris, PUF (coll.Philosophie d'aujourd'hui), 2003.

ZAGDANSKI, S. :

*L'impureté de Dieu. La lettre et le péché dans la pensée juive*, Paris, éditions du Félin (coll.Philosophie), 1991.