

L'auto-critique heideggerienne

Henri Crétella

1. Heidegger en un trait

Ce qui est appelé « trait d'union » en français a littéralement pour traduction *Bindestrich* en allemand. Mais, pour bien entendre ce que ledit « trait » signifie, dans les deux langues également, le terme qui conviendrait serait celui plutôt de *Gedankenstrich* : « trait de pensée » traduisant « tiret » en allemand. Qu'est-ce d'autre en effet que nous appelons « trait d'union » si ce n'est ce qui requiert une pensée pour unir dans leur séparation les deux parties d'un verbe ou d'un nom (la seconde pouvant du reste demeurer « en blanc ») ? La confusion des deux signes, du tiret : — et du trait d'union : – n'est pas sans cette raison que le premier, dans sa dénomination en allemand, explicite ce qui demeure présupposé dans le second : et non seulement en français comme en allemand. On ne saurait unir en effet que ce qui serait autrement séparé. De sorte que le terme d'« union » nous offre de celui de « pensée » la définition.

A-t-on observé comment en effet nous advient la pensée ? Est-ce autrement que silencieusement : dans la questionnante attente précédant le mot qui pourrait en exprimer la visée, mais qui aussi bien pourrait demeurer en attente à jamais ? Les signes de ponctuation, dans leur absence de toute autre signification que celle de différentielle liaison, indiquent ainsi ce qui constitue la silencieuse assise de toute expression : langagière ou non. Se trouve de la sorte fondée en le silence de la pensée l'acte de signifier dont Saussure avec le terme de sémiologie nous permet, non seulement de mesurer l'étendue de la portée, mais tout autant, sinon plus encore, de déceler la potentielle malignité. N'a-t-il pas noté, en début d'un *Item*, ceci en effet : « En me promenant, je fais sans rien dire une encoche sur un arbre, comme par plaisir. La personne qui m'accompagne garde l'idée de cette encoche et il est incontestable qu'elle associe deux ou trois idées à cette encoche dès ce moment alors que je n'avais pas moi-même d'autre idée que de la *mystifier* ou de m'amuser. » (*Écrits de linguistique générale*, Ed. Gallimard, p.115, je souligne)

Ce qu'ainsi cette encoche révèle ne ressortit plus à l'ordre du signe strictement dit, mais à ce qui le produit, à savoir la pensée dont Saussure a mis en évidence le caractère inédit dans un

Item précédent. Voici ce qu'il y écrit : « Lors même qu'on dépouille un signe de son sens, toujours l'esprit met au moins dans le signe ou le sôme au moins l'INTENTION qui met les MUSCLES en mouvement et prouve ainsi une volonté » (op. cit, p.113)

On n'aura jamais peut-être aussi justement, aussi physiquement, crûment et en capitales précisé ce qu'il en est de la pensée, pas autrement définie ici que comme *l'INTENTION qui met les MUSCLES en mouvement*. Ce qui résoud la question sur laquelle Descartes nous avait laissés de l'union de l'âme et du corps. Et qui démontre qu'en deça et au-delà de toute linguistique l'effectif apport de Saussure est à verser, plus encore même qu'au registre de la philosophie : à celui de l'impensé de celle-ci.

Impensé dont nous devons à Heidegger l'auto-critique caractérisation. Auto-critique révolutionnaire en ceci qu'elle nous libère du contresens commis sur le terme d'*autocritique* jusqu'ici. La signification du trait d'union dont nous sommes partis a permis de faire apparaître qu'il s'agit d'un terme composé dont l'élément premier est bien *auto* et non *ego* avec lequel il demeure confondu jusqu'ici. Confusion d'*auto* désignant le *même* avec *ego* exprimant le *je* reposant elle-même sur une confusion préalable de ce qui est *le même* : *das Selbe* avec *le soi* : *das Selbst* comme la langue — en allemand — terminologiquement permet de la dissiper. D'où la question à devoir aborder dans sa double précision : comment articuler sans aucune de ces deux confusions l'union du *même*, du *soi* et du *je* dont le terme de *Selbstkritik* traduisant *autocritique* en allemand aurait dû permettre d'éviter la seconde d'entre elles ?

La réponse se trouve *en le chemin du penser heideggérien*. Chemin auto-critique depuis son début jusqu'en sa fin. En l'état présent (janvier 2017) de la publication de l'édition intégrale de son tracé, un bon, sinon le meilleur, accès pour l'avérer est constitué par l'appendice (*Anhang*) joint en double fort opportun complément au volume 66 — *Besinnung : Méditation* — de ladite édition. Le second d'entre eux comportant en deux endroits (p. 421 et p. 425) rapporté à *Sein und Zeit : Être et temps* le terme de *Selbstkritik* (mis entre guillemets en sa deuxième occurrence), c'est par sa lecture qu'ici nous commencerons. Et (p. 425) très précisément par ce qui empêche — peut-être plus encore aujourd'hui que du temps de l'évocation de sa rédaction — « la juste réception (*die rechte Aufnahme*) » de cette autocritique : à savoir l'état de « l'espace public (*die Öffentlichkeit*) par trop immature et inéduqué (*zu unreif und zu unerzogen*) » pour en recueillir la signification. La confirmation de la permanence, sinon aggravation, de cette situation est le fait que ladite autocritique n'est à ce jour, près de quatre-vingts après, toujours pas publiée (annoncée avec le

volume 82 de l'édition intégrale pour 2016, il n'est pas assuré qu'elle le soit dans un bref supplémentaire délai).

Mais Heidegger lui-même : à maintes occasions dans l'édition intégrale et en parfaite conformité avec sa pratique d'enseignant (non *enseigneur* !), a bien pris soin de donner à préciser que nul ne pouvait devenir son lecteur qu'à condition de s'y déterminer exclusivement de son propre mouvement, soit en préalable complète ignorance de ce que *sa* lecture va devoir *lui* permettre d'apprendre, mais dans un second temps donc seulement. De sorte que ce sera pour nous ici l'interrogation portant sur les guillemets entourant le terme de *Selbstkritik* dans sa seconde occurrence (et la dernière selon toute apparence dans les quatre-vingt-dix volumes jusqu'ici publiés) qui doit nous conduire à l'intelligence du sens *inédit* que prend le terme d'*autocritique* s'agissant de déterminer *le chemin ouvert du penser heideggérien*.

La toute première remarque à cet égard portera sur l'origine du terme de *Selbstkritik* dont en français la juste traduction serait non pas « autocritique » mais « critique de soi ». Car, ainsi que nous l'avons indiqué, *tò autò* qui signifie *le même* n'est pas réductible au *soi* qu'en quelque sorte il inclut comme nous le verrons. Encore moins est-il question de ramener le *soi* à l'*ego* qui depuis Descartes constitue le *fundamentum inconcussum* de notre modernité imposée comme l'être à l'ensemble de l'humanité désormais. On ne saurait dans un premier temps trop s'étonner par conséquent de voir apparaître, finalement d'aussi hésitante (par les guillemets) que fulgurante manière ce terme de *Selbstkritik* sous la plume de Heidegger. D'autant qu'Heidegger disposait d'une expression bien à lui : *Auseinandersetzung*, combien souvent employée quant à elle pour signifier ce, qu'avec guillemets, il traduit *une fois* expressément (hapax jusqu'ici) par « *Selbstkritik* » dans l'appendice que nous étudions.

Traduction en effet que cette « critique de soi », traduction *politique*, d'un terme : *samokritika* désignant un rituel de soviétique facture — et de sinistre mémoire : celle des « procès de Moscou ». Le texte de l'appendice : daté 1938 / 39 par Heidegger, les suit en effet de très près. Ainsi les guillemets se trouveraient-ils plus qu'expliqués : ironiquement justifiés. Concevoir l'*Auseinandersetzung mit* « *Sein und Zeit* » : l'*ex-plication* avec « *Être et temps* » de Heidegger comme « critique de soi » aurait signifié accorder à « l'espace public » une autorité dont son défaut, tant de maturité que d'éducation, le rendaient alors indigne. De sorte que se trouve ainsi exposé le malentendu sur lequel s'élèvera ce qui dès après la fin de la guerre s'appellera « l'affaire Heidegger ». Les parties en conflit en demeurent les mêmes depuis : « l'espace public » accusateur

d'un côté, et de l'autre le penseur accusé. Les guillemets mis par celui-ci au terme de *Selbstkritik* : «autocritique» tel qu'on le traduit, acquièrent ainsi, s'agissant de celle exigée de Heidegger depuis plus de sept décennies, une portée *généalogique*, plus encore qu'historique. Ils veulent dire, en leur substantielle ironie, que l'ersatz de rituel nommé « autocritique », s'il eut bien, de fait, le régime soviétique pour initiateur, ce ne fut que pour avoir obéi le premier à ce qui en fut le générateur : à savoir l'ordre totalitaire, dont la version soviétique ne fut pas la seule à concrétiser les méfaits. Fascisme d'abord, puis nazisme : rapidement, l'accompagnèrent conflictuellement. L'essentiel étant cependant que le danger en est inhérent à ce que nous appelons « démocratie » comme Tocqueville sut, sans le nommer, précisément le déceler.

On ne saurait donc être surpris qu'il se manifeste aussi dans « la démocratie mondiale » qu'Heidegger — dans son entretien testamentaire au *Spiegel* — adjoignit à ses précédents ennemis : soulevant nouveau scandale ainsi en « l'espace public ». Lequel scandale, à bien y regarder, constitue l'effective raison du procès périodiquement renouvelé qui lui est fait. Ce qui se comprend tout à fait politiquement : encore qu'étroitement. Car n'être pas persuadé que la démocratie soit la bonne formule enfin trouvée selon laquelle le genre humain doit se gouverner ne signifie pas qu'il faille tout simplement s'en détourner, encore moins lui préférer le plus monstrueux régime totalitaire l'ayant dans son pays précédé : ainsi qu' en « l'affaire Heidegger » le penseur en est accusé : de plus en plus gravement depuis quelque trente ans (de Farias 1974 en Trawny 2014 en passant par Faye fils 2005). Alors que tout au contraire il s'agirait, avec et grâce à lui, de questionner l'impensé de cette démocratie dont il sut discerner la « mondialité », bien avant que ce fut d'actualité.

Aussi bien est-ce à l'élucidation de la mondialité en son cœur : le *soi*, non moins qu'en sa complexité : le *même*, qu'est ordonnée la personnelle auto-explication de Heidegger avec son ouvrage de percée. Autoexplication : *Anseinandersetzung* dont le début aura silencieusement coïncidé avec la publication interrompue — avant d'être définitivement abandonnée — dudit ouvrage de percée. Ce qui justifie l'appellation, pas seulement ironique par conséquent, de « *Selbstkritik* » : « critique au cœur de *soi* » adoptée par Heidegger dans le second appendice de *Méditation : Besinnung* pour son autoexplication avec *Être et temps*. Or cela impose ici précisément de notre part d'avancer ce qui ne peut être pour l'heure présenté que comme la personnelle interprétation de l'ensemble de la *problématique* heideggérienne par le rédacteur du présent essai. Lequel espère ainsi, pour le moins, attirer l'attention sur la difficulté devant laquelle se trouve confrontée la lecture de Heidegger. À savoir que celle-ci doit s'ordonner au *problème* — demeuré

aussi informulé par Heidegger qu'indécelé jusqu'ici — *de la deux fois double portée de sa pensée*. Première dualité, celle que nous avons déjà indiquée de la différence en leur identité du *même* : *das Selbe* et du *soi* : *das Selbst*. Seconde dualité, au cœur du *soi* cette fois, rendant celui-ci dépendant de l'humanité chargée de *proprement* : *eigentlich*, le donner à penser : ce dont elle a pour l'ordinaire d'abord tendance à se dispenser.

Il devient possible ainsi de préciser ce qui, bien qu'Heidegger n'ait pas omis d'expressément le signifier, est demeuré pour ses lecteurs le plus inédit en la tâche assignée au penser en le chemin qu'il a tracé. À savoir que celle-ci ne se définit par rien d'autre que ce qui, seul véritablement, ne désigne aucun « objet », fût-il — « l'Être » — le plus sublime, le plus indéterminé ou le plus abstrait. Pas davantage ne se définit-elle par « la pensée » censée dogmatiquement en décliner nommément l'identité : « Dieu » religieusement ; « substance », « absolu » ou « sujet » philosophiquement. À l'opposé de ces deux façons d'en arrêter le mouvement, la *tâche* de penser se définit exclusivement par le *chemin* doublement *ouvert* dont Heidegger a décelé l'inarrêtable : définitivement infixable altérité, que *paradoxalement* signifierait *das Selbe* en allemand, soit : *le même* en français.

Paradoxe en effet que le sens d'altérité ainsi conféré au *même*, lequel communément signifie tout au contraire : cela « même » qui ne saurait s'altérer. Paradoxe à ce point inapparent qu'il est demeuré jusqu'ici parfaitement ignoré. Paradoxe non pas heideggérien cependant, mais dans le *Poème* de Parménide rectifiant la mésintelligence qu'on continue d'en avoir en lui prêtant la pensée d'une immuable identité. Alors, qu'ainsi qu'Heidegger le spécifie dès le début de sa conférence consacrée au *Principe d'identité*, celle-ci doit être distinguée de la simple égalité en ceci qu'elle signifie non pas, selon la formule convenue « $A=A$ », quelque chose d'équivalent entre *au moins deux* éléments, mais selon la formule « $A \text{ est } A$ » qu'Heidegger invite à lui préférer, l'identité d'*un seul et même* avec lui-même. L'identité n'est ainsi pas, pour tout A , le prétendûment fait, aussi brut qu'« évident », d'être « lui-même le même », mais la *relation*, spécifiée par la préposition, consistant à être « *avec* lui-même le même » : union en une *unité* par conséquent et non simple répétition d'un nom.

Mais cette « formule amendée », poursuit Heidegger, ne convient pour dire l'identité qu'à condition d'y souligner le verbe : $A \text{ est } A$. Car alors seulement peut-on y entendre ce qui, dans le principe d'identité, nous est signifié. À savoir ceci — que le principe n'est loi — et même, faudrait-il préciser — *la loi de la pensée*, que dans la mesure où il est loi régissant la manière

d'être de tout étant : l'*unité* avec soi de tout ce qui est. Unité constituante de l'identité elle-même dont le *Poème* de Parménide nous présente le premier (anteprincipliel) énoncé : *tò gàr autò noeîn estín te kai êñnai* traduit par Heidegger de façon à ce qu'y soit précisé ce qu'il faut y entendre par penser (après l'avoir fait pour la translittération du grec je l'y souligne en allemand ainsi qu'en la traduction, d'André Préau, en français) : *Das Selbe nämlich ist Vernehmen (Denken) sowohl als auch Sein* : *Le même, en effet, est percevoir (penser) aussi bien qu'être.*

Équivaloir ainsi penser et percevoir : d'abord surprend, puis se révèle éclairant. Il n'y a aucune raison effectivement de réduire la perception aux affections des cinq organes des sens en les séparant ou opposant à l'entendement. Percevoir est ce pouvoir entier de l'être humain d'activement recevoir ce qui est dans sa double identité : la sienne en unité avec ce qui lui apparaît. Phénomène donc, l'identité : aussi doublement articulé que liant inséparablement l'humanité à ce dont la garde lui est confiée. Garde de la vérité dans sa complexe essentialité, précisée, ainsi qu' Heidegger et nul autre auparavant ne l'a fait, comme paradoxalement ordonnée à la double *invérité* dont nous faisons l'épreuve : le plus ordinairement en la déniait. D'où l'incompréhension de la non négative signification du préfixe : *in-* ou *im-*, dans les expressions typiquement heideggériennes comme, en particulier : *invérité (Umwahrheit)* et *impensé (Ungedachte)*.

D'où, également, son traitement du trait d'union comme trait de penser ainsi qu'il s'y est obligé chaque fois que le terme de *Dasein* menaçait, dans l'emploi qu'il en faisait, d'être mécompris comme désignant indifféremment tout ce qui n'est pas rien. Alors qu'au contraire précisément, c'est de faire authentiquement l'expérience de ce rien dont il s'agit avec le *Da-sein* : *Da-* y signifiant « la vérité de l'être » dans son erratique secret. Double ainsi *in-vérité* définissant la tâche du *Da-sein* dans le second composant du terme qui demeure intraduit en français le plus souvent, bien qu'en une lettre à Beaufret Heidegger ait proposé celle d' « être le- là » en spécifiant lui-même expressément que « le-là » y désignait cette *Unverborgenheit* : *incèlement* dont nous devons aux Grecs d'avant Platon la révélation. Ce qui signifie que *sein* écrit uniment avec minuscule dans *Da-sein* ne doit pas être confondu avec *Sein* écrit avec majuscule isolément pour désigner « le même » que penser. Il faudrait ainsi au contraire clairement distinguer l'un de l'autre : être et Être en français. Que cela n'y soit pas davantage fait que pour *sein* et *Sein* en allemand, et pour leurs équivalents dans les autres différentes langues les traduisant, est à l'origine de ce qui m'apparaît la principale difficulté à lever dans la lecture de Heidegger jusqu'ici effectuée.

Difficulté sévissant particulièrement dans « l'affaire Heidegger » dont la logique d'inquisition repose justement sur l'imperception de la difficulté que nous venons d'indiquer. Le second appendice de *Besinnung : Méditation*, rédigé une vingtaine d'années avant la conférence de 1957, devrait nous permettre de le montrer en précisant le tenant de la question sur laquelle portait la *personnelle explicitation : eigene Auseinandersetzung* qui s'y trouve par Heidegger évoquée *de (von)* ou *avec (mit)* *Sein und Zeit : Être et temps*, son ouvrage de percée. Indiquons-en d'abord formellement les termes afin d'en clarifier l'unité consistant en la double différenciation-articulation entre *das Selbe* et *das Selbst* : *le même et le soi* d'une part ; et *le soi* : *das Selbst* à devoir distinguer d'autre part d'*Heidegger selbst* : *Heidegger lui-même comme individu particulier seul proprement concerné*.

Touchant la première articulation, nous avons à demi commencé de le faire en spécifiant qu'elle consiste — le verbe s'impose désormais à l'indicatif présent — en l'union du *noēn* : *penser-perception* avec *ēnai* : *être* dont nous devons préciser maintenant qu'il faut en distinguer la signification : vérité de *ce dont* elle est le décèlement : *l'étant* : *das Seiende* ainsi qu'Heidegger nous a enseigné à le désigner. C'est de n'avoir pas opéré cette différenciation du *sens d'être* : *Sinn von Sein* de *l'être de l'étant* : *Sein des Seienden* qu'est résulté ce destin métaphysique de la pensée qui, depuis Platon, *sous* le nom de philosophie nous régit dans la confusion ainsi de *l'être* : *ēnai* et de *l'étant* : *tō on*. De sorte que l'initiale difficulté d'appréhension du *même* en l'énoncé du *Poème* de Parménide consiste en la non-identité de celui-ci avec ce que vingt-cinq siècles en avaient jusque-là compris. Jusqu'à ce que Heidegger en dissipe l'illusion, l'identité du « même » était considérée en effet comme une propriété de l'être confondu lui-même avec l'étant — alors qu'en le *Poème* de Parménide c'est tout au contraire l'être, distingué de l'étant, qui est une propriété du *même* : *tō autō*. Lequel ne s'est guère maintenu linguistiquement qu'en tant que préfixe-élément ordonné ainsi à ce qui le suit quand c'est selon l'ordre inverse qu'il faudrait penser. Et qu'il le faut en l'occurrence ici en considérant le *même* : *auto-* comme ordonnant la critique au lieu d'être simple objet-sujet d'application de celle-ci. Il y a donc « autocritique » et *auto-critique* : le trait d'union et de penser ayant ainsi fonction de spécifier leur non-identité.

Le bouleversement qu'elle induit est sidérant. Il revient, rien moins, qu'à reconsidérer entièrement ce qui semblait acquis le plus solidement : tant dans la lecture de Heidegger jusqu'à présent que dans l'histoire à venir de ce que l'on a cru être la pensée qu'il annonçait. Pensée celle-ci, de l'être enfin : partant de lui et y retournant résolument au lieu de céder aux sirènes de la maîtrise de l'étant, *telle était la conception qui continue d'en régner, aussi bien chez ses tenants que chez ses opposants* lesquels se gaussent de ses prétentions et en dénoncent la dangereuse séduction. Ce qui

pour les uns apparaît *avenant*, semble aux autres illusion ayant conduit jusqu'au crime le plus horrible jamais commis — et, pour avoir « introduit le nazisme dans la philosophie » (É. Faye et consorts) , pouvoir y reconduire à l'infini. L'excès dans la perception du « danger » n'est-il que l'envers de l'espoir démesuré que mettraient les « pieux » disciples de Heidegger (avec et après Beaufret et Fédier) en son chemin de penser ? Il semble que ce soit bien la « voie du milieu » empruntée par les modérés des deux côtés : les mieux connus (Sartre, Merleau-Ponty, Derrida en France dans le passé) comme sans doute les plus nombreux dans le monde aujourd'hui de la philosophie.

Or, c'est précisément à cette tripartition entre dévots supposés, censeurs affirmés et inconséquents modérateurs que permet d'échapper l'*auto-critique* ici proposée. Auto-critique précisément *heideggerienne* en ceci qu'elle ne dépend apologétiquement pas de l'autodéfense de Heidegger mais de l'intelligence du retournement de penser qu'il a opéré sans en avoir lui-même donné tout simplement la clé. D'où l'édition intégrale laissée à sa postérité pour l'y trouver. Qu'elle tienne en la *critique* séparation des deux moitiés d'un mot par un trait grammaticalement d'union, mais en réalité de penser, voilà ce qu'il faut maintenant préciser.

Décisif et dangereux : Nul peut-être n'aura mieux que Littré ainsi défini ce que *critique* signifie et nul assurément n'aura avant Heidegger permis de le mesurer effectivement à penser. Reste que cela demeure encore à préciser. À distinguer pour commencer des deux ententes du terme, courantes. Selon la plus classiquement répandue, faussement attribuée à Boileau, la critique serait « aisée » : alors que « l'art », lui, serait « difficile ». Ce littéraire amalgame de l'acte de critiquer à celui de reprocher n'a guère pour lui en effet, que sa facilité. Plus sérieux est le sens philosophique que, depuis Kant, il revêt : assigner leurs limites à nos différentes facultés de penser : entendement (scientifique), raison (pratique), et « foi » au-delà : piété s'exerçant hors toute adhésion à une dogmatique religion. Héritage kantien laïquement en France recueilli pour ce qui s'y appela enseignement de la philosophie, ce sens du terme critique n'en détermine pas moins l'usage révolutionnaire dont Marx, notamment, fit l'apparent sous-titre , mais véritable titre au fond, de son *Capital : Critique de l'économie politique*.

Ce qui maintenant établit l'originalité de Heidegger est le retour éclairant qu'il conduit à effectuer à l'adjectif grec *critique* désignant ce qui, relatif à une crise, s'éprouve ainsi incertain et dangereux : dangereux parce qu'*incertain*. Dangereux, mais non nécessairement malheureux car cela dépend de la décision, justement prise ou non, au moment critique où l'impose une

situation. Humaine décision apparemment, se révélant incise scission cependant : *dé*-cision, ne relevant pas exclusivement de l'humain comportement. Heidegger n'en aura jamais plus suggestivement — énigmatiquement — exposé le principe l'ordonnant que dans la réplique qu'il a opposé à Sartre *en français* dans la *Lettre sur l'humanisme*. Contre la restrictive « précision » de celui-ci dans *L'existentialisme est un humanisme*, son alors récente et déjà fameuse conférence : *Précisément nous sommes sur un plan où il y a seulement des hommes*, il fait valoir ainsi que *Précisément nous sommes sur un plan où il y a principalement l'Être*. Et d'explicitier l'élargissement : la libération de pensée, que cela permet d'opérer en précisant en deux phrases plus avant, accordant le français et l'allemand *Woher aber kommt und was ist le plan ? L'Être et le plan sind **das Selbe***. Ce que Roger Munier dans son édition bilingue de la *Lettre* traduit ainsi : *Mais d'où vient le plan et qu'est-ce que le plan ? L'Être et le plan **se confondent***. On ne pouvait plus nettement exposer l'incompréhension à laquelle Heidegger s'est heurté que par cette confondante traduction du *même* : *das Selbe*, par... la *confusion* de l'Être et du plan. S'il faut se frotter les yeux pour en dresser le constat, il n'en faut pas moins se faire *devoir* de donner la raison d'une telle confondante confusion.

2. La raison d'une confusion

Car celle-ci doit être expliquée, plutôt que raillée. Elle révèle en effet à quelle difficulté s'est affronté Heidegger tout au long de son chemin de penser, laquelle a notamment ordonné sa propre critique de son ouvrage de percée, mais nécessite, plus encore, le décryptage des compromis de langage dans laquelle il l'a exposée, notamment dans ce qu'il a personnellement publié de son vivant. L'initiale note marginale à la *Lettre sur l'humanisme* dans l'édition intégrale est des plus éclairantes à ce sujet. Après y avoir consigné que ce qu'il s'y trouve dit appartient à *la démarche sur un chemin (Gang eines Weges) débutée en 1936* — soit l'année juste précédant celles : 1937/ 38 où il rédigea le double appendice à *Besinnung : Méditation* —, il y précise que : *la lettre parle toujours encore le langage (Sprache) de la métaphysique et de propos délibéré (wissentlich) — l'autre langage demeure en arrière-fond (Hintergrund)*. Ce qui oblige désormais le lecteur à se demander quelle serait cette *andere Sprache*, non parlée mais selon laquelle entendre son *essai pour dire simplement la vérité de l'Être en cet "instant" (im "Augenblick")*. Mais, si le lecteur s'attend à trouver un langage au sens où comme instrument de communication on l'entend, il aura beau chercher indéfiniment, il n'arrivera jamais qu'à toujours de nouveau se persuader que d'« autre » langage en ce sens-là Heidegger n'en fournit pas : la raison en étant qu'il ne satisferait pas à ce qu'il faut pour signifier *la vérité de l'Être*. Car la postérité la mieux disposée devra, après lui, le reconnaître : il ne saurait exister de langage disant cette vérité de l'Être *simplement*. La raison cette fois en étant que « vérité

de l'Être » est une égarante formule adoptée par compromis pour signifier *la pensée du même en sa complexité*. Compromis voué justement à l'échec par conséquent.

Échec succédant à cet autrement cuisant évoqué dans la *Lettre* on ne saurait plus discrètement : celui, on l'aura compris, de son administratif compromis avec le mouvement nazi. Lequel lui aura du moins appris que le métier-vocation (*Beruf*) de penser ne saurait jamais se combiner avec la fonction de recteur d'université. Ni avec les fonctions associées, jusqu'aux plus élevées: ministérielle ou présidentielle, fussent-elles exercées aussi en régimes de « démocratie ». Soldé ce « pas de cleric », il fallut alors à Heidegger, et il faudra à sa postérité plus encore, éprouver l'impossibilité ainsi renouvelée à laquelle est affronté ce chemin de penser dont avec la *Gesamtausgabe*, Heidegger donc : en un « mot », nous aura fait entièrement « don » : *intégrale dation*.

Il faut bien apercevoir en effet que les 102 volumes (93 à ce jour parus) de cette édition correspondent, non pas à l'*œuvre* (*Werk*) qu'Heidegger projetait de publier dans les années où il rédigea le double appendice auquel nous nous référons, mais à ce qui suppléa à son renoncement à celle-ci en faveur de la préparation de pensée n'excluant pas qu'elle puisse permettre à d'autres après lui d'en faire aboutir le projet — mais ne l'exigeant pas non plus. Car il faut laisser son caractère indéterminé : ouvert, à la devise (*Motto*) mise en épigraphe par Heidegger à son édition de dernière main (*letzter Hand*). *Wege — nicht Werke*, dont le *tiret* : *trait de penser* (*Gedankenstrich*) dit l'essentiel, signifie que **les chemins** désignés, s'ils ne doivent pas être pris comme des *œuvres* établies, n'en peuvent pas moins conduire à en réaliser effectivement une ou de futures. C'était du reste l'objet de ces six traités renoncés dont on a voulu faire considérer le premier, les *Apports à la philosophie* : *Beiträge zur Philosophie* comme *ein weiteres Hauptwerk* : *un ultérieur ouvrage capital*, devant, une décennie après *Être et temps*, constituer le complément par élargissement du projet de l'ouvrage de percée. Que cinq autres « traités impubliés » aient suivi ce premier indique suffisamment que l'*Ereignis* : *avenance* (comme traduit Fédier) ou *avenant* (comme je continue de préférer) n'est pas, après *Da-sein* : *être le-là*, le second et dernier mot en l'affaire — car il y en a un troisième : le *même* (*tò autò*) sur lequel Heidegger a finalement reconduit notre attention, et grâce auquel il a défini — comme « tautologie », mais en un sens "inédit" — « la pensée qui est ici demandée », ainsi qu'il l'a signifié à la fin de la dernière séance de son dernier séminaire aux français, le six septembre 1973 à Zähringen.

Troisième mot et terme effectivement dernier vers l'entente duquel, ainsi Heidegger, nous aura ouvert le chemin. Doublement. D'abord, en précisant que « la pensée tautologique » requise constitue « le sens originaire de la phénoménologie », dont celle de Husserl, faut-il comprendre, fut pour lui, à la fois, celle dont le moment premier : des *Recherches logiques*, lui ouvrit la voie, mais à condition d'en refuser l'ultérieur enfermement cartésien dans la conscience : l'*ego cogito*, qui définit, à partir de *La philosophie comme science rigoureuse*, transcendentalement avec Kant, le second moment de cette phénoménologie jusque dans ses ultimes et plus critiques développements. Hegel étant celui qui élargit (libéra et agrandit) *dialectiquement* le champ de la conscience jusqu'à l'esprit absolu faisant ainsi s'équivaloir mutuellement rationnel et réel, Heidegger oppose à ce dépassement spéculatif de la raison kantienne, et à sa révolutionnaire version feuerbach-marxiste, « la tautologie *parménéidienne* » (je souligne) qui, bien comprise, permet d'accorder le plus célèbre ancien au plus essentiel pré-platonicien : Héraclite à Parménide. Il va sans dire, faut-il le spécifier, que cette appellation de pré-platonicien, bien que préférable à celle de « présocratique », n'est guère moins égarante qu'elle. Car elle fait de la métaphysique inaugurée par Platon la mesure de ce dont elle constitue au contraire la plus que bi-millénaire *incompréhension*.

Y « parlant » « délibérément », dans la *Lettre sur l'humanisme* en 1947 encore (date de sa publication en allemand) « le langage de la métaphysique », Heidegger a installé ainsi un aussi délibéré compromis avec celle-ci. Moins ruineux personnellement pour lui, mais autrement durable que celui un moment passé avec le mouvement nazi, il s'avère aujourd'hui d'un bien plus insidieux effet que le premier pour « la pensée ici demandée ». Car d'être à ce jour encore demeuré insoupçonné révèle à quelle complexité de malentendu(s) la lecture de Heidegger se trouve confrontée. Le premier fut la réception anthropologique d'*Être et temps*, par Sartre en France notamment. Mais le second ne fut autre que la récusation de celle-ci par Heidegger lui-même dans la *Lettre sur l'humanisme*, ainsi que nous en mesurons la portée. En dérive ainsi le plus profond : l'insoupçonnée interversion qui, attribuant le *même* à « la vérité de l'Être », fait génitivement de celui-ci le lieu *même* de la vérité — alors qu'il n'en est que l'un des deux termes, et le second dans l'énoncé de Parménide spécifié : après la pensée.

Encore faut-il, pour la saisie de leur sens, reconduire ces deux termes à la question sur laquelle s'ouvre — et au traitement de laquelle la *Lettre* est consacrée : celle de *l'essence de l'agir* (*das Wesen des Handelns*). Laquelle essence est à devoir comprendre conformément à la logique des deux *verbes substantivés* en lesquels elle est signifiée dans l'énoncé de Parménide. Ce qui permet de brièvement l'explicitier ainsi en français : *L'agir de penser est le même que celui d'être*. Explicitation en

sa concision correspondant à ce qu'Heidegger entend par *Auseinandersetzung* en allemand : il montre en effet qu'il y a bien deux termes en jeu dans l'énoncé : *être* et *penser*, et non trois : *le même* signifiant leur identité sans la substantiver pour autant. Deux termes, qui plus est, dont l'identité n'est autre que celle d'un *seul et même acte*. *Acte de penser* dont nous venons de rappeler que la détermination constitue le véritable objet de la *Lettre sur l'humanisme*. Le même s'y marque aussi adverbiallement qu'il disparaît substantivement. D'où résolution de la question de sa « mêmété » qui n'a pas lieu d'exister : l'identité étant inhérente à l'appartenance d'être à penser. Ce qui avère que la question dite de « la vérité de l'Être » dans la remarque initiale de Heidegger à sa *Lettre* est effectivement bien *exclusivement* celle de ce que *penser* veut dire en tant qu'*essence de l'agir*.

Mais ce qui avère également que ce qui confère son unité au *chemin de penser* heideggérien dans son intégralité, l'édition de dernière main en étant la *transmission*, est constitué, non par la question de l'Être comme il a pu le résumer, mais par celle de ce que signifie penser. *Penser* en l'*agir* même duquel réside ce qu'Heidegger a d'abord appelé le sens (*der Sinn*) puis la vérité (*die Wahrheit*) d'être : d'être et *non* de *l'Être* car l'article définit ici ce dont la compréhension de Heidegger aura le plus souffert. Il induit inévitablement la confusion de l'*action* d'être avec la *représentation* de l'étant, la majuscule l'ordonnant au plus grand : soit ce qu'Heidegger a déterminé comme étant la constitution onto-théologique de la métaphysique. En ayant, dès *Être et temps* sous le nom malheureux de *Destruktion* programmé l'*Abbau* : la *Dé-construction* (ainsi que Granel traduisit, non sans bonheur quant à lui), il n'aura cessé depuis lors d'en proposer de nouveaux éléments : non sans avoir dans un premier temps envisagé, par une *métontologie* ou *métaphysique du Dasein*, d'en réinstaurer le projet. Demeuré sans suite, et sans davantage en expliquer l'abandon, il témoigne de *l'embarras* qu'Heidegger éprouva : *embarras dont nous héritons*, mais nous accommodons trop facilement sous l'enseigne du *tournant (Kehre)* qu'aurait connu le chemin, devenu de rebroussement, après *Être et temps*. Car c'est devant une difficulté et non sur une solution que Heidegger nous a laissés. Difficulté signifiée par la scission à devoir opérer entre les deux composants du terme *autocritique* écrit habituellement ainsi : sans trait de séparation-union entre ses deux composants.

Écriture métaphysique en réalité que celle-ci : relevant très précisément de l'onto-théologie des Modernes, dont le cartésien principe premier : l'*ego* sous-tend la compréhension du *même* abusivement maintenu en premier composant. Aussi bien est-ce d'*égocritique* qu'il s'est agi dans ces prétendues autocritiques en lesquelles s'est illustré le régime totalitaire de l'esprit qui a stalinienement sévi un demi-siècle durant : dans les pays socialistes ouvertement, mais jusque

dans dans les plus opposés de l'Occident non moins fortement. Sans doute faut-il parmi ces derniers faire historiquement la différence entre trois types d'États : ceux qui furent totalitaires : Italie fasciste et Allemagne nazie..., ceux qui leur furent apparentés : Espagne franquiste, Portugal salazariste, État français de Vichy..., d'une part ; et démocraties d'autre part. Mais en les uns comme en les autres de ces États chacun, à des degrés différents, fut soumis à ce régime égocritique de l'esprit : les « intellectuels » plus visiblement que les autres seulement. La raison en est que cette régie de l'esprit n'est que la moderne sécularisation du rite de la confession. Avec ce que cela signifie d'assomption du *système* de pensée de ce qui fut la Chrétienté.

Ce que le chemin de penser heideggérien n'est pas sans attester dans l'effort initial qui fut le sien de s'en libérer. Le premier appendice de *Méditation* est particulièrement net à ce sujet : *Qui voudrait*, y écrit Heidegger (p. 415), *méconnaître que l'accomplissement entier jusqu'ici de ce chemin* (1913-1937), *s'est silencieusement accompagné de l'explication avec le christianisme (Auseinandersetzung mit dem Christentum) — explication qui ne fut et n'est nullement celle d'un "problème", mais sauvegarde (Wahrung) de la plus propre provenance — la maison des parents, le foyer (Heimat) et la jeunesse — et le douloureux détachement à leur égard en même temps*. La confiance levant le silence vaut confession. Heidegger ne la poussera pas plus avant. *Les plus intimes expériences et décisions demeurant l'essentiel, elles doivent être tenues hors espace public (Öffentlichkeit)*, précise-t-il une page plus loin. Y revenant dans le second appendice cependant, en y équivalant explication avec (*Auseinandersetzung*) et autocritique (*Selbstkritik* : sans, puis avec guillemets), il force à se demander en quoi devait, si elle existait, précisément consister la différence entre l'« autocritique » d'*Être et Temps* mentionnée dans ce second appendice et la silencieuse « explication avec le christianisme » évoquée dans le premier. La réponse consiste en ce que, si les deux sont également maintenues hors espace public, c'est pour une essentielle raison pour l'une, alors qu'elle est seulement circonstancielle pour l'autre : celle-ci (p. 425) tenant à « la trop grande immaturité et inéducation du présent espace public » pour la réception de l'« autocritique » et celle-là (p. 416) parce que « les expériences et décisions les plus intimes » ne sauraient être jamais publiquement divulguées.

Seule légitimement publiée par conséquent serait l'« autocritique » d'*Être et temps* ... dès lors que l'immaturité et inéducation seraient bien moindres en l'espace public qu'aux dates où (1937/38) Heidegger a rédigé son double appendice. Est-ce le cas aujourd'hui quatre-vingts ans après ? On pourrait se le demander, sachant que le volume 82 de la *Gesamtausgabe* où cette « autocritique » devrait se trouver, bien qu'annoncé pour 2016, n'est toujours pas publié. On le pourrait d'autant plus fortement, qu'ainsi que nous l'avons rappelé, « l'affaire Heidegger » a pris,

depuis une trentaine d'années, un tour de plus en plus aberrant : menaçant même désormais l'édition des treize volumes restant à publier : dont neuf en particulier programmés parmi les tout derniers. Il est possible toutefois, et c'est même ici devoir, de présenter une autre perception de cet état de (mé-) fait. Car si l'instruction du procès contre Heidegger atteint aujourd'hui des sommets, ou verse en des abîmes, d'absurdité, c'est, faut-il opposer, parce qu'elle n'a rien d'autre qu'impuissante censure à proposer.

Telle est en effet l'inédite nouveauté du chemin heideggérien de penser que cette censure s'avère incapable ne fût-ce que d'en soupçonner la *précise* portée. Celle-ci, nous l'avons indiqué, consiste en la détermination-articulation du *soi* : *das Selbst* et du *même* : *das Selbe* en *l'agir toujours singulier de penser* : le *même* ou l'unité de l'être avec son penser dépendant de l'*ajointement* opéré par un chacun de leur union. Ajointement : *Fügung*, divers en son déploiement. Heidegger en a, presque en même temps pour l'espace public dans la conférence sur *L'origine de l'œuvre d'art* (1935/36), puis dans le premier « Traité impublié » (les *Apports à la philosophie* : 1936/38), envisagé ou formellement indiqué les « modes d'institution de la vérité » : l'*art*, l'*État*, le *culte* (la proximité avec le plus étant) , le *sacrifice essentiel*, et enfin la *pensée de l'Être* en tant qu'interrogation de ce qui est *digne de question*, pour résumer la sorte de liste qu'Heidegger en a livré dans la conférence. Liste qui a pu varier mais non dans ses termes premier et dernier. N'y est pas explicité, en ce moment du chemin de penser, ce sur quoi *Être et temps* s'était ouvert avec la « description » de *l'être-au-monde* comme « être jeté » (*geworfen*) au sein de l'étant, soit le mode d'être primordial du *Dasein*, lui-même alors non encore appréhendé dans son essentielle différence d'avec l'être humain conçu comme pouvant faire l'objet d'études anthropologiques (physiques, psychologiques ou sociologiques). D'où, nous l'avons précisé, le premier malentendu commis sur ce qui n'a surgi qu'avec Heidegger : la *double* question posée par le « trait de penser » scindant et unissant les deux composants du *Da-sein*.

Premier malentendu mais combien insistant. Il ne pourra être envisagé dans toute son extensive — autant que précise — portée qu'à partir du moment où Heidegger commencera d'aborder *la question de la technique*. Ce qu'il ne fit thématiquement et publiquement qu'en 1953 avec la conférence ainsi intitulée, mais qui a été décisivement préparé : anticipé dans la *Lettre sur l'humanisme*. Six ans avant sa conférence en effet, Heidegger y développe l'opposition entre « l'homme animal », fût-il « politique » et « logique » de la métaphysique, et « l'homme *humain* » auquel devoir s'ordonner. « L'homme n'est pas le seigneur (*Herr*) de l'étant. L'homme est le berger (*Hirt*) de l'être », ainsi qu'il la résume en une formule, dont l'humilité a porté à plaisanter :

l'obstacle à sa compréhension étant la conception courante de la technique. Celle-ci s'enorgueillit en effet de la considérer constituée par l'ensemble indéfiniment ouvert des instruments (du paléolithique à la cyber-culture, et au-delà) ayant fait de nous les « maîtres et possesseurs de la nature » — comme Descartes, il faut le rappeler, ne le dit pas : lui qui fit précéder cette formule d'un « comme » qui demeure désormais bien oublié. Sans doute cette hyperboliquement progressiste conception s'accompagne-t-elle de la tout aussi hyperbolique crainte de devenir ou d'être déjà possédés par cette possession, quand ce n'est de notre autodestruction. Mais ce n'est là que le réactionnaire versant de la même conception — Or, c'est de cette double appréhension, humaine, trop (animalement) humaine, de la technique que nous libère la question heideggérienne nouvelle de *l'essence* de la technique.

De sorte que, dès avant *Être et temps* jusqu'à ses tout derniers développements (dont témoignent le séminaire de *Zähringen* et le testamentaire entretien au *Spiegel*) le chemin heideggérien de penser s'avère comme étant déterminé par la question de la technologie débouchant sur celle du « dieu qui seul encore pourrait nous sauver ». Autrement dit : par ce que, liant les deux, j'ai intitulé *Technodicée* dans un texte précédent. Le *même* y est la façon dont se renouèle ainsi, et se traduit l'ontothéologie. Car il n'y a pas foncière opposition entre la proposition heideggérienne de penser et les quelques deux millénaires et demi de la métaphysique l'ayant précédée. Il s'agit, plutôt, de la reconduction de celle-ci à l'*impensé* qui l'a elle-même précédée. De la juste articulation ainsi, en même temps, — par décolonisation —, de la pensée de l'Occident avec celle des peuples différents.

3. Une double clarification

D'où la nécessité de bien distinguer en la question de l'être renouvelée par le trait de penser inscrit entre les deux composants du terme premier de *Da-sein* : l'être signifiant vérité : le *Da, le-là* d'un côté, et de l'autre côté *l'être*, signifié ici par le verbe *sein*, de celui devant y accéder. Or, autant la réponse de Heidegger du côté de la vérité fut longuement développée, autant celle de l'être devant y accéder lui fut confondue. Ce qui ne saurait ne pas retentir aussi sur la compréhension de la vérité généalogiquement opposée par Heidegger à celle par la concordance théologiquement héritée, de Saint Thomas d'Aquin en particulier. Car il s'agit là bien d'un même nom pour deux signifiés tout différents : l'adéquation dérivée du jugement à l'étant, et l'espace-temps ouvert à l'étant la précédant nécessairement. L'une est spécifique de l'Occident en sa métaphysique, l'autre « pré-socratiquement » révélatrice dans le *Poème* de Parménide de

l'expérience — commune universellement — de l'existant dans son *extimité* : son intime extériorité à chacun des membres associés de l'humanité.

Il y a ainsi une double clarification à opérer dans le legs d'impensé vers lequel Heidegger nous a orientés dès le mot d'entrée sur son chemin de penser. Le terme de *Dasein* introduisait à une question dont en effet la *dualité* — que nous avons précisée — pour n'avoir pas été par Heidegger lui-même explicitée, n'a pas davantage été soupçonnée jusqu'ici en sa postérité. En découlent les deux inaperçues impossibilités sur lesquelles sont venues buter les deux interprétations opposées de cette pensée : la primaire qui, la réduisant à une anthropologie, en supprimait la dimension de vérité signifiée dans le *Da* : *le-là* inscrit en son composant premier ; et son ultérieure complémentaire réduction confondant le *sein* : *être* de son second composant avec celui : l'*être*, mais *de l'étant* métaphysiquement oublieux de sa généalogie en *l'avenant*, ainsi qu'en français la *Lettre sur l'humanisme* traduit le terme d'*Ereignis* constituant le tournant opéré par Heidegger sur son chemin de penser. Ce qui signifie, pour être tout à fait précis, que l'*être* : *sein* du *Da-sein* : *être le-là* doit être strictement dé-fini comme le *penser* auquel invite *l'avenant* : *das Ereignis*, dont le nom, lui, signifie le *singulare tantum* auquel l'*agir* — que *penser* veut dire — est doublement ordonné en tant que constituant en *soi* : *Selbst* l'humanité dans son universalité et son indénombrable diversité : indissociablement plurielle, collective, et personnelle.

Cette insertion du *soi*, ainsi : en *le même*, lequel n'est ni être ni penser, mais leur *vinculum insubstantiale* : *lien insubstantiel*, pour à l'opposé de Leibniz signifier ce que Heidegger a voulu dire, est précisément ce qui *auto-critique* la substantielle interprétation de l'identité dans le principe selon le nom duquel la métaphysique a converti le *même* du *Poème* de Parménide. À cette interprétation faisant de l'identité l'*être* en tant que *propriété de l'étant*, il convient par conséquent d'opposer la fin de non-recevoir provenant de *l'avenant* : *das Ereignis*, lequel éprouvé existentiellement dans le *Quadriparti* : *das Geviert* conduit les *mortels* à faire rencontre aux *divins* au sein du conflit entre *Ciel* et *Terre*. En cette laïque *staurologie*, comme je l'ai nommée, Heidegger a explicité-universalisé ainsi le paulinien « logos de la croix » en lequel *chacun* est invité à découvrir sa propre destinée au sein toujours d'un *commun* destin de l'humanité. De sorte qu'il peut, de celle-ci : soit choisir d'assumer la *propriété* : *Eigentlichkeit* ou bien s'en détourner dans l'*Uneigentlichkeit* : mais sans pouvoir jamais échapper à ce qui existentiellement le définit : l'apparente négation de l'*Un-* : *im-* ou *in-* signifiant ici, en français comme en allemand, la *surexistence* plutôt que la non-existence. *Un-eigentlichkeit* : *im-propriété*, « *in-authenticité* » qui, comme

mode d'*in*-assomption de l' « *authenticité* » est toujours susceptible de se retourner en celle-ci par conséquent. Non comme en son contraire, mais en sa libre nécessité originelle *même*.

Retournement expliquant au demeurant la logique de tournant (*Kehre*) observée par le trajet du chemin de penser. Trajet révolutionnaire en ceci que, parti de l'entente métaphysique inéclaircie de l'être dévoilée dans un premier moment (celui d'*Être et temps*) comme propriété de l'étant, Heidegger reconduit celle-ci à l'*impensé* dont elle dépend oublieusement : le *staurologique avenant* : *geviertiges Ereignis* à comprendre désormais, soit tenir fermement (*ver-stehen*) comme constituant *le même (tò autò)* selon lequel se définit le *penser tautologique* qui est *requis* désormais, ainsi que le *séminaire de Zäbringen* l'a précisé. Phénoménologiquement et doublement : grâce à son *inventive* reconnaissance de dette envers l'*intuition catégoriale* de Husserl dans la sixième de ses *Recherches logiques*, d'une part ; et la critique d'autre part que celle-ci permet de la pensée dialectique, cet « authentique embarras » (*echte Verlegenheit*) en lequel la philosophie est tombée depuis Platon croyant illusoirement y trouver le méthodique procédé de sortie à toutes ses apories. D'où, au terme de ce *séminaire de Zäbringen*, la distinction qu'y opère Heidegger entre *méthode* et *chemin*. Ce qui lui permet d'opposer ainsi sciences et philosophie (*Questions III et IV*, p. 487) : « Dans la philosophie, il n'y a que des chemins ; dans les sciences au contraire, seulement des méthodes, c'est-à-dire des manières de procéder. » Mais qu'il se soit plus précisément agi, tout au long de ce séminaire, d'un renouvellement *énigmatiquement* inédit de la phénoménologie, c'est ce qui s'y trouve de cette manière énoncé aussitôt après (les parenthèses en allemand sont celles du protocole du séminaire) :

« Ainsi comprise, la phénoménologie est un chemin qui mène là-bas, devant (ein Weg der hinführt vor...) ; et se laisse montrer ce devant quoi il est conduit (und sich zeigen lässt das wovor es geführt wird). Cette phénoménologie est une phénoménologie de l'*inapparent*. Là devient compréhensible que chez les Grecs il n'y avait pas de concepts. Dans concevoir, en effet, il y a le geste d'une capture. L'*orismós* grec au contraire entoure tendrement ce que le regard prend en vue ; il ne conçoit pas. » Le mot portant l'énigme est celui qu'en cette citation il fallait y souligner : l'adjectif substantivé *inapparent* (rendu par *Unscheinbare* en allemand). Car comment pourrait l'*inapparent* se laisser *montrer* effectivement ? Se montrer dit le contraire en effet de ce que le mot français laisse entendre discrètement : ce qui, ne se faisant pas remarquer, ne fait par conséquent pas montre de soi — mais se cache plutôt. Or le dit ici « inapparent » doit être compris en sens opposé : comme ce qui s'est si brillamment montré qu'il a ébloui ceux qui ont

porté le regard sur lui : les Grecs d'avant Socrate, dont nous avons hérité depuis de l'aveuglement, deux millénaires et demi durant.

Car s'il n'y avait pas de concepts chez les Grecs ce n'est pas principalement parce que l'*porismós* y entoure tendrement ce que le regard prend en vue, mais s'agissant de l'inapparent lui échappant, parce que celui-ci, par son éclat éblouissant, les priva de toute vue de lui tout simplement. Ce sont les dieux en effet qui furent chez les Grecs les « regardants », non les mortels. Lesquels dieux enfuis, ne reste de l'inapparent depuis que ce qui peut en être saisi *analogiquement* en partant de la perception sensible : ce qui relève de *l'intuition catégoriale* autrement dit telle que Husserl la définit — mais dont Heidegger seul aura par elle signifié cet *excédent* : *Überschuß* sur toutes les données des sens de ce qui en constitue le « est » : effectivement *donné*, et non indirectement déduit par jugement à partir de ces données. Il n'y a ainsi de *donnée* sensible intuitionnée (par exemple celle maintenant de mon écran) que grâce à la *donnée* par intuition de la catégorie (en l'espèce "matérielle" d'écran) qui la définit, et d'intuition de celle-ci que par le tout autre donné, le *donné en excédent* du « est » (de la présence ici et maintenant de cet écran). Or ce donné en excédent n'est pas celui de l'être différant de l'étant (de la différence ontologique d'avant le tournant) mais celui du *même* qui unit sans s'y subordonner ce qui serait mal ou précipitamment nommé par les termes d'être et de penser. Car être s'y substituerait ainsi confusément à *l'avenant* dont penser ne saurait être *le répondant* qu'à réussir à donner un avenir à ce qu'Heidegger a désigné comme *impensé*.

Avenir *auto-critique* plutôt que perpétuation *dialectique* : tel est ainsi le choix que Heidegger nous invite à faire et sur la proposition au demeurant duquel il aura silencieusement laissé les participants du *séminaire de Zähringen* nous transmettre le souhait. Choix préférentiel et non entre deux options en contradiction ; choix, également : sans exclusion, surmontement ou dépassement de ce qui, n'étant pas préféré, n'est pas pour autant déprécié, encore moins méprisé. D'où le devenu leibnizien adverbe français *plutôt* adopté pour le signifier. Leibniz qui se faisait fort de ne presque rien mépriser et auquel nous devons en français la canonique façon de formuler la question à laquelle Heidegger répond non sans en reporter le point d'application sur le verbe précédant son complément : *pourquoi il y a quelque chose plutôt que rien ?* demanda Leibniz (*Principes de la Nature et de la Grâce*) qui se hâta de répliquer : « parce que quelque chose est plus facile que rien. » Sans négliger ce métaphysique choix de la « facilité » auquel il aura au contraire consacré tant de soins en tant d'années, Heidegger aura antéposé celui du *il y a* qui le régit — demeuré inéclairci jusqu'à lui. *Il y a : Es gibt, l'Ereignis, l'avenant*, soit : ce que *le même* devient, une

fois pris en vue comme il convient. Le même : *tò autò*, selon lequel ainsi se fait la *critique* sans rejet de la métaphysique. Et parce que celle-ci aura été, dès son platonicien début, dialectiquement ordonnée à la résolution de contradictions, il ne faut pas être surpris que Heidegger ait consacré son dernier séminaire à la reprise moderne, post-kantienne : spéculativement hégélienne puis, via Feuerbach, révolutionnairement marxiste ou marxienne, de la dialectique ancienne.

Reprise en l'occurrence : politico-technique en commune instance. Lénine l'a, on ne peut mieux, caractérisée par l'addition aux Soviets de l'électricité ; mais cela ne signifie pas qu'elle a historiquement régi seulement les régimes et partis : communistes ou, par contre-imitation, fascistes et nazis. Elle définit au contraire la modernité tout entière. Et mondialement désormais. D'où la nécessité d'en interroger la nouveauté. Laquelle se présente sous la forme de ce qui, spécifiant depuis toujours l'humanité, l'unit économiquement aujourd'hui, dans la paix comme dans les conflits, en toute sa diversité. À savoir, la révolution *technologique* dont la modernité a résulté comme occidental effet imposant son empire au monde entier. Au nom de *la* démocratie désormais. Se trouve ainsi déterminé ce qu'*impensé* concrètement *signifie* : ce dont l'humanité subit *l'irréfléchi* dans toutes les dimensions de son existence : la plus intime même, la plus intime et physiologique *d'abord*, y compris. Cela dont le chemin de penser aura permis de nous aviser : en l'œuvre de Saussure laissé *inédit*.

Qu'est-ce en effet en tout premier ce que nous appelons penser ? Qu'est-ce, si ce n'est cela, dont seul à ma connaissance Saussure nous a, de la frappante manière que nous avons citée, crûment dévoilé la manière *musculaire* : tonique de se manifester ? Il faut maintenant quelque peu compléter cette citation afin d'en élucider l'inédite sémiologie. Saussure écrit en effet ceci : *Lors même qu'on dépouille un signe de son sens, l'esprit met au moins dans le signe ou le sôme au moins l'INTENTION qui met les MUSCLES en mouvement et prouve ainsi une **volonté***. Que la portée du terme de *signe* en cet inédit ne doive pas être limitée à celle que ses éditeurs en ont publiée dans le *Cours de linguistique générale* qu'ils lui ont attribué, Saussure permet ainsi plus loin de le préciser : *Toute chose matérielle est déjà pour nous signe, c'est-à-dire impression que nous associons à d'autres, mais la chose matérielle paraît indispensable*. D'où le terme de *sôme* définissant le corps du signe dans sa *double* portée. Remarquable indépendance donc de cette sémiologie à l'égard de celle dont on a voulu la faire dériver : si elle se fonde expressément sur *la signifiante*, mais *des choses*, elle en ignore pas moins encore entièrement le terme de signifiant restreint par la tradition à leur désignation. Et si, plus tard, Saussure en usera professoralement, ce ne sera toutefois aucunement dans l'acception selon laquelle à un signifiant précis donné serait fixé un signifié tout aussi déterminé. Tout au

contraire, fera-t-il valoir, la continuité de tout régime de signification ne fait qu'un, dans sa complexité, avec son incessante altération, les deux étant fondées sur l'*irraison* de la relation du signifiant au signifié. Irraison significativement aussi essentielle et aussi peu irrationnelle que l'*impensé* par Heidegger découvert. Car il y a une *raison de l'irraison* tout comme il y a une *pensée rationnelle de l'impensé*.

Raison de l'irraison : le fait négatif qu'il n'y a aucune signification absolue d'aucun terme d'aucune langue ou ensemble de signes, mais que chacun de leurs éléments ne tire sa fonctionnelle double valeur — de signification et de désignation — que de sa différence d'avec tous les autres : différence impossible à épuiser dans aucun ensemble de signes en raison de leur essentiel caractère ouvert. Ensemble ne veut ainsi pas dire système fondé sur la présomption d'une relation bi-univoque entre chacun de ses signes et chacun des objets par ailleurs donnés de l'extérieur qu'ils auraient fonction de désigner par le truchement de leur signification. Les signes, autrement dit, ne nous (r)enseignent que par ce qu'ils ne nous apprennent pas chacun isolément, directement et positivement, mais par la valeur que chacun prend *relativement* à tous ceux qui pourraient lui être opposés. *Relation d'opposition* à préciser car elle est ce qui différencie la sémiologie saussurienne de la dialectique hégélienne et, très en deçà, de l'ensemble de la tradition bi-millénairement instituée quant à elle sur le principe de non-contradiction. Ce *principe* logico-métaphysique consiste en effet en une négation interne à chacun des termes, alors que l'opposition sémiologique est extérieure à chacun d'eux. D'être située *entre* les termes rend l'opposition *interterminologique*, et sans contradiction l'oppose à la contradiction *intraterminologique* de la tradition. Plus rationnelle encore donc cette *irraison* — le *terme* est *saussurien*, il est temps de le préciser — que non seulement les plus dialectiquement étendues (de Platon à Hegel et Marx), mais également la plus mesurée (Kant) parmi les *doubles* conceptions dont nous héritons de la notion de raison : lesquelles, en effet, associent toujours à la raison-cause des événements ou des choses (*causa sive ratio*) la Raison en tant qu' Intelligence de leur production.

Pensée rationnelle de l'impensé : comment ne pas l'avoir aperçu plus tôt ? Sans doute est-ce sous l'effet de ce rationalisme dogmatique qui s'est substitué aux religions dans l'office d'asseoir les consciences sur des certitudes garanties par des autorités : décrétées scientifiquement éclairées celles-ci, et opposées comme telles à l' « obscurantisme » des clergés. Progrès par les « Lumières » ainsi, contre rémanent médiéval abêtissement. Loin de pouvoir s' opposer à cette figure du conflit des esprits, la proposition kantienne de paix intellectuelle grâce au partage du champ de la

pensée entre une raison pure auto-limitée au savoir des phénomènes et une raison pratique l'ordonnant à une croyance en un au-delà postulé, fut quasi aussitôt débordée par celle du premier « ultra-disciple » de Kant: Fichte qui, inaugurant l'idéalisme allemand, aura par ses critiques dépendants, Schelling et Hegel, mis dialectiquement fin à la métaphysique définissant l'Occident. Feuerbach, Marx et Nietzsche en seront les descendants à partir desquels, grâce au premier Husserl, Heidegger amorcera la remontée vers son *impensé*. Remontée rationnelle en ceci que, mettant en évidence le principe de raison comme principe d'intelligence fondé en volonté, elle en démontre la dépendance à l'égard de la raison plus profondément comprise. Ce qu'explicite la distinction que permettent de faire en allemand deux termes différents : *Vernunft*, renvoyant en français à *notre* raison comme faculté humaine de compréhension et *Grund*, qui, lui, convient plutôt pour dire ces « raisons que la raison ne connaît point » ; raisons du *cœur*, de ce fonds sans fond régissant « cordialement » pas seulement nos sentiments, mais tout ce que, aussi obscurément que confusément, nous avons coutume de désigner par le terme de pensées (impressions, associations, pulsions, intentions, volontés, représentations, soit à la réflexion tout ce que nous *éprouvons* : la liste demeurant à compléter perpétuellement). L'apport entier de Heidegger aura consisté à y établir la clarté. De la plus simple et surprenante des manières : par une accentuation de l'énoncé du principe de raison opposée à celle que nous héritons de la tradition.

En l'affaire, écrit Heidegger *Alles liegt am Weg : Tout tient au chemin*. Tout dépend du chemin conduisant de l'une à l'autre accentuation. De la proposition du principe de raison entendu comme énoncé régissant la saisie de l'ensemble des étants et de chacun d'entre eux : *Rien* n'est sans raison, à la même proposition comme énonçant la *raison comme sens de l'être* en question : Rien n'est sans *raison*. Il s'agit dans les deux cas de la même proposition : *Satz*, mais entendue successivement dans les deux sens du mot en allemand: une première fois de la manière ordinaire comme énoncé logique portant sur l'étant, et la seconde de manière originaire (*Ur-*) comme le *saut* : *Sprung* nécessité pour s'apercevoir et demeurer en *la vérité de l'être*. Deux sens en l'affaire d'un même mot parce que double sens en vérité de tous les mots : originaire et dérivé, le chemin de penser consistant à retourner de celui-ci à celui-là. De re-passer autrement dit du sens représenté-postulé comme signifié, au sens en tant qu'espace de projet n'existant qu'en tant qu'opération de penser. Se mettre donc *en* chemin (*unterwegs*) et non s'en représenter le trajet. Opposer ainsi à la « pensée de survol », comme Merleau-Ponty en a qualifié la présomption, l'expérience-épreuve de penser (*Erfahrung des Denkens*) à laquelle nous sommes appelés. La question demeurant celle du comment.

La question précisément dont nous avons avancé que Heidegger ne l'aura pas explicitée : celle du sens du verbe *-être* : *-sein* adjonctivement présent dans la locution de *Da-sein* : *être le-là*. Raison pour laquelle nous avons dû proposer de recourir à Saussure pour commencer de l'instruire. Son *inédite* sémiologie : la somatique pensée du sème exhumée il y a une vingtaine d'années doit en effet être opposée à celle que les éditeurs du *Cours de linguistique générale* ont tenté d'imposer quatre-vingts ans auparavant. D'où un siècle non tant d'égarement que d'académique enfermement du *sens nouveau* à délivrer de la chape d'incompréhension que constitue cette édition. Heidegger à cet égard est nécessaire. Car sa détermination du *même* en tant que *liant indépendant* entre être et penser est la condition de compréhension du *sème* qui intrasomatiquement en exprime *l'intention* : volontairement ainsi manifestée musculairement. C'était ce que signifiait la première citation de Saussure que nous avons donnée en début d'essai. N'étant pas davantage signifiant que signifié le *sème* ainsi constitué de ces deux abstraits le concret préalable *liant*. En ensemble de termes diversifiés le *même* par conséquent que la vérité *entre* être et penser : *l'avenant Ereignis* dans son appropriante action d'union sans confusion *entre* ce que l'on peut continuer aussi *humainement* d'appeler l'âme-esprit et le corps. Action menacée par la dérégulante dysfonction, *humaine* également, de mystification dont Saussure fait état dans la seconde citation que nous avons produit de son inédite sémiologie : écrite maintenant en aggravant délibérément son accent pour l'opposer précisément à celle qui en tint lieu académiquement un siècle durant.

Grâce à la relation expressément faite au(x) corps avec le terme de « sème » dont celui de « sème » correspond à la marque inscrite *en* lui (ainsi dans l'exemple-paradigme de l'encoche), la signologie — comme Saussure nomma aussi sa sémiologie — s'avère constituer la *physiologie* permettant d'ancrer la pensée de la « vérité » (le *Da-* en tant qu'espace-temps ouvert) *en* l'« être » (*-sein*) vivant-humain. Le « verbe », autrement dit, s'y fait « chair » en tant qu'« esprit » de celle-ci. Ainsi avec Heidegger s'avère aussi le rapport de fidélité critique à la chrétienté qui définit la pensée à laquelle nous sommes appelés. Sans garantie d'être élus : de demeurer, après l'avoir emprunté, sur le bon chemin, ainsi qu'en atteste la mention par Saussure faite à la toujours possible mystification dépouillant le signe de toute autre signification que celle de la volonté de tromper. Mais néanmoins, aussi mauvaise que celle-ci devienne, elle n'en continue pas moins de témoigner, jusqu'en l'extrême empire de son absurdité, de celle dont elle a dévié : à la grâce de laquelle nous sommes confiés — et dont pouvoir toujours bénéficier.