

HEIDEGGER EN FRANÇAIS

Henri Crétella

Il a échu à François Fédier de devoir porter : défendre, expliquer, traduire Heidegger en français. Lourde tâche, et redoutable, qu'il n'a pas davantage choisie qu'il n'aura tenté de s'y dérober. Mais si elle s'est imposée à lui, c'est à la façon dont le destin sait toujours mieux que nous-mêmes ce qui nous convient. Arrivé de Suisse, ce pays d'entre les langues, n'était-il pas électivement désigné pour pacifier l'allemand et le français ? Langue de l'originel, langue de la profondeur : l'allemand ; langue de la clarté, langue de l'universel : le français. Leur juste relation ne saurait être autre que : d'un côté, explication de l'allemand par le français; et, de l'autre, approfondissement du français par l'allemand. De sorte qu'il s'agit, avec Heidegger, de faire en français l'équivalent, ou, plutôt, d'établir le correspondant de ce que Kant a réalisé, pour Rousseau, en allemand.

De même, en effet, que Kant a découvert en Rousseau la nécessité de révolutionner ce qui s'était jusqu'à lui nommé philosophie, de même faut-il expliciter de quelle façon Heidegger a prolongé cette révolution... jusqu'à devoir en renouveler la portée. Or, que cela devait s'effectuer en français, rien ne permet mieux de le préciser que ce qu' Heidegger lui-même a confié à Jean Beaufret. Dans un premier courrier à celui-ci, datant de plus d'un an avant la " Lettre sur l'humanisme ", voici en effet, ce qu'il lui écrivait : « Je pressens, pour autant que j'ai pu m'en rendre compte depuis quelques semaines seulement, en la pensée des plus jeunes philosophes français, un extraordinaire *élan* qui montre qu'il y a là une révolution en préparation. » La lettre dont ce propos est extrait date du 23 novembre 1945, le mot *élan* s'y trouve bien *en français* et celui de "révolution" : « Revolution », s'il y perd son accent, y gagne en revanche une majuscule en allemand. En se référant "implicitement" à *L'évolution créatrice* par son « élan » et en désignant expressément les *plus jeunes* des philosophes français d'alors, le propos associe la génération de Bergson à Péguy à celle de Sartre, Beaufret et Merleau-Ponty, nous permettant ainsi de relier ce que celle-ci promettait à ce dont la précédente avait déjà témoigné. Ce qui, près de deux générations après, ne saurait manquer de nous donner à penser.

Cela nous révèle en effet, une continuité philosophique insoupçonnée dans la pensée française du siècle dernier. Continuité de caractère révolutionnaire *surtout dans son premier moment* : lequel demeure étonnamment ignoré de la part des intellectuels français. Sont en particulier écartés de leur champ de rétrospection l'influence de Bergson sur le mouvement révolutionnaire ouvrier et, plus encore, l'interprétation de la "Révolution d'Octobre" par Gramsci en des termes spirituels que Péguy n'aurait pas désavoués : et pour cause, le théoricien des "conseils d'usine", puis fondateur du parti communiste italien, ne s'était-il pas de préférence formé à l'école de ce dernier et des courants de pensée apparentés plutôt qu'à celle du matérialisme ossifié de la seconde internationale ? Sans doute, le prisonnier qu'il devint de Mussolini aurait-il nuancé, si l'occasion lui en avait été fournie, son diagnostic initial au titre volontairement équivoque et provoquant. Octobre comme « Révolution contre *Le Capital* » : le livre de Karl Marx et non le régime économique qui s'y trouve décrit, voilà une violence philologique qu'il n'aurait sans doute pas continué d'infliger à l'œuvre du fondateur de "la philosophie de la *praxis*". Rien cependant, dans ses *Lettres* ou ses *Cahiers de prison*, ne vient infirmer l'esprit qui n'aura cessé de l'animer tout au long de sa révolutionnaire activité : y compris donc dans ce polémique emportement que nous évoquons. Emportement polémique, mais juvénile encore : Gramsci n'a que vingt-huit ans quand il publie son article sur Octobre dans des circonstances qui, nous en conviendrons, ne se prêtaient guère à une académique "pondération". Cela, en tout cas, ne doit pas nous détourner de l'essentiel : à savoir que l'accusation de "bergsonisme" a commencé d'être lancée, dans son propre camp, contre Gramsci dès novembre 1917: soit, le mois même de la publication de l'article polémique en question. Bergson s'est ainsi trouvé être adjectivé en "hérésie" de la révolution, bien avant d'être purement et simplement ignoré par qui aura continué à prétendre militer pour celle-ci.

Mais en existe-t-il encore aujourd'hui, et pourquoi évoquer ce qui semble bien relever du "passé d'une illusion" qui a fait long feu désormais ? La réponse à cette objection consiste à dissiper la confusion qui nous a fait assimiler communisme et révolution. Car il s'agit bien là d'un amalgame à rejeter. La référence philosophique, aussi expresse que positive, à la révolution remonte à Kant, très précisément à la préface à la seconde édition de la *Critique de la raison pure*, datée par son auteur d'avril 1787, soit deux ans avant qu'elle n'éclate en France politiquement.

Or, à bien y regarder, malgré tous les excès commis depuis, il n'existe jusqu'aujourd'hui aucun opprobre portant sur son nom. Bien au contraire. Il ne se passe guère de jour où il ne se trouve positivement revendiqué dans un ou plusieurs secteurs d'activité : que ceux-ci soient d'ordre "spirituel" ou bien "matériel". À se limiter, comme nous devons le faire ici, aux domaines conjoints de la politique et de la philosophie, il faut même remarquer la concurrence des régimes les plus opposés dans la revendication de ce nom. Le siècle dernier a été marqué, non seulement par le conflit entre la révolution national-socialiste et la révolution communiste, mais auparavant par celui longtemps moins apparent, mais de double et plus longue portée entre ce qu'on n'hésite plus à appeler "la révolution démocratique" et les différentes sortes d' "Ancien Régime" : non seulement donc ceux du passé, mais également ceux qui prétendent en rétablir l'autorité : par voie de religion, mais sous forme également de révolution. De sorte que c'est désormais l'arc entier de l'histoire de l'humanité qui se trouve placé sous le nom unanimement valorisé de révolution. Ce qui, à la réflexion, se laisse assez bien penser dans le cadre de la philosophie de Benedetto Croce. Celui-ci sut voir en effet que l'*Histoire de l'Europe au XIXème siècle* devait être placée sous le signe de « la religion de la liberté », laquelle revenait à dégager "le noyau spirituel" de toutes celles l'ayant précédée, ce qui permettait de les ordonner au mouvement dialectique de l'esprit : à la *révolution* autrement dit que celui-ci historiquement accomplit selon le cycle indéfiniment reproduit qui, partant de l'art y reconduit après être passé par les trois autres moments que sont la logique, l'économie et l'éthique. On comprend dès lors pourquoi Gramsci en prison voulut écrire un *Anti-Croce* qui aurait avantageusement succédé à l'*Anti-Dühring* d'Engels. Par un de ces retours de conjoncture dont l'Histoire a le secret, voici que l'actualité nous replace devant la tâche de devoir renouveler ce "débat" que l'on pouvait croire définitivement enterré.

La confrontation qui a lieu dans cette kantienne institution qu'est l'O.N.U. entre l'Occident et ses "autres" : des anciennes colonies aux pays émergents, témoigne de ce que, malgré la victoire du libéralisme sur les divers totalitarismes, la question demeure de la validité du modèle démocratique "proposé" par les pays dominants à l'ensemble de ceux qui en demeurent dépendants. La défaite du communisme a fait paradoxalement resurgir une revendication "identitaire" de communauté dont on ne sait ce qui véritablement la définit : l'illusion d'un possible

retour à la tradition — nationale ou religieuse — ou bien la confuse visée d'un avenir mondialement renouvelé de la modernité. Dans l'une comme dans l'autre de ces deux directions, continue en tout cas de jouer la nécessité d'en passer, pour le moins, par un temps plus ou moins important de révolution. Or, étonnamment, aucune interrogation ne s'est encore élevée touchant ce qu'il faut entendre par ce terme lui-même de révolution à la si étrange séduction. D'où la récurrence de ce qui, d'une certaine manière en est : "le retour du refoulé". Retour philosophique en l'occurrence dans ce qu'il est convenu d'appeler, désormais sans aucune sorte de guillemets : *l'affaire Heidegger*. Laquelle, en sa *seconde* instance, a vu apparaître François Fédier en défense.

Rien ne saurait mieux attester l'importance de cette entrée en lice dans le *Kampfplatz* — le "champ de bataille" de la pensée comme Kant l'a désigné — que la reprise par François Fédier de l'un de ses articles d'alors dans sa contribution — *quarante ans après* — à la *quatrième* instance cette fois, de ce qu'il qualifie désormais de « faux procès ». Faux procès en effet que celui commis contre Heidegger depuis maintenant plus de six décennies. Mais procès d'autant plus révélateur que sa fausseté, d'instance en instance, n'a fait que s'aggraver. La raison en est que ce faux procès médiatiquement institué dès janvier 1946 dans les *Temps Modernes* de Jean-Paul Sartre, n'est que le solde impossible à régler d'un autre procès : véritable procès celui-ci, mais aussi injustement conduit que terminé au terme duquel Heidegger fut écarté de, puis dans son université. Interdit d'enseigner de 1945 à 1951 il lui fut, certes, par la suite, concédé de donner quelques derniers cours ou de participer, notamment à un certain séminaire : celui de Fink sur Héraclite ; mais, quant à retrouver son plein exercice universitaire, cela ne lui fut jamais accordé. Le dernier enseignement de Heidegger est ainsi demeuré pour les étudiants dépourvu de toute validation universitaire. À qui, six décennies après que la sanction ait été prononcée, serait tenté de douter de l'importance de ce délit de justice universitaire, comme préalable à la subséquente affaire Heidegger, le livre d'Emmanuel Faye permet d'apporter le plus net démenti. Le projet développé dans cet ouvrage n'est autre en effet que de faire partout adopter par l'ensemble des institutions d'enseignement un *Lehrverbot* posthume définitif portant sur l'œuvre entier du penseur incriminé. D'auteur philosophique qu'il était abusivement jusque là, Heidegger serait ainsi institutionnellement ramené à ce monstrueux objet d'enquête historique auquel le sous-titre du réquisitoire d'É. Faye fait remonter : « l'introduction

du nazisme en philosophie ». Qu'un pamphlet aussi aberrant ait pu, ne fût-ce que dans un premier moment, recevoir un accueil médiatique et académique aussi important laisserait pantois si l'on ne savait, depuis longtemps, ce qu'il en est, en matière de "critique" philosophique ou littéraire, des impostures fondées sur la non-lecture. Touchant le domaine des publications, la rumeur organisée en amont l'a depuis longtemps emporté sur leur préalable réception. Au point qu'il faut se demander si celle-ci a jamais véritablement existé.

Faute de réception préalable, il existe cependant une réflexion seconde qui porte à corriger les excès de la manipulation première de l'opinion. Ainsi les fervents soutiens du livre d'É. Faye lors de sa parution en 2005 ont-ils dû enregistrer, depuis, le retournement — discret, sans doute, contraint ou embarrassé, mais certain néanmoins — de l'opinion éclairée touchant l'objet de leur approbation. Personne n'ose, ou ne peut, en effet maintenant se déclarer en faveur de l'entreprise de censure promue par É. Faye. L'œuvre de Heidegger ayant on ne peut plus profondément marqué la pensée de l'ensemble de ses contemporains, et transformé l'intelligence du cours entier de l'histoire de la philosophie, il n'était pas possible que l'absurdité du projet de l'exclure des études philosophiques ne finisse assez rapidement par apparaître dans toute sa "clarté" : même aux plus farouches adversaires de Heidegger. Reste bien entendu le cas des esprits les plus égarés qui doivent s'efforcer d'espérer un nouveau retournement en défaveur de l'objet de leur ressentiment. Car il n'a pas manqué de précédents. À commencer par celui contre lequel s'est, une première fois, élevé François Fédier.

Le premier article qu'il lui a consacré — dans la revue *Critique* en novembre 1966 — commence justement par ce rappel à valeur de mise en garde ; à savoir, qu' « il y a maintenant plus de vingt ans qu'une polémique se déroule au sujet de Heidegger : rien de neuf ne peut sortir d'une nouvelle polémique. » L'apport *neuf* de son intervention permettra, de fait, de transformer la « nouvelle polémique » qui menaçait en quelque chose de bien différent : la possibilité d'une approche critique de l'œuvre de Heidegger. La déterminante *nouveauté* de cette perspective n'ayant jamais été depuis véritablement remarquée, il s'impose de précisément la souligner. Que l'on sache en effet, il n'avait jamais été écrit auparavant que les dix mois d'"engagement" de Heidegger en faveur de Hitler et de son mouvement devaient s'inscrire au registre de l'erreur de la faute et non à

celui de l'effort de penser ou de l'intime conviction de son auteur. Lorsqu'on sait, comme on le devrait, que celui-ci n'a jamais lui-même publié de son vivant combien il s'était alors — d'avril 1933 à février 1934 — grandement égaré (on aura beau chercher, on n'en trouvera aucune trace jusque dans son entretien posthume au *Spiegel*), cela permet déjà de mesurer l'aveuglement des adversaires de Heidegger. Au lieu de saluer l'audace de Fédier et de remarquer qu'aucun démenti ne lui était opposé, ceux-ci en effet n'ont tout simplement pas reçu le message d'indirecte autocritique qu'il constituait de la part du penseur concerné. Il se trouva même quelqu'un pour brocarder la critique en « piété » et présenter Fédier comme « le dernier des apologètes ». Comme si, écrire une apologie, n'avait pas, depuis Platon, acquis ses lettres de noblesse en philosophie. Mais sans doute Jean-Pierre Faye, car c'est de lui qu'il s'agit dans ce texte paru en février 1967 dans *Critique*, en avait-il perdu mémoire. Il y apparaît en effet déjà bien près d'être noyé dans sa confuse étude des « langages totalitaires », ainsi qu'il nommera sa « lecture » de ce type d'« énoncés » qu'il prête faussement à Heidegger — lequel s'efforçait au contraire d'en renverser le sens et la portée. Ce que Fédier, en juillet de la même année, s'est patiemment astreint de lui démontrer.

Cette réponse à l'argumentaire de Faye *père* figure désormais en annexe première à la réfutation de Faye *fils* présentée par Fédier dans sa contribution au volume collectif *Heidegger à plus forte raison* publié en 2007 par les éditions Fayard. Ce qui permet de mesurer le déficit argumentaire du fils par rapport au père et d'observer ainsi la chute diffamatoire subie en quarante ans par l'accusation portée contre Heidegger. Là où Faye Jean-Pierre accordait encore un crédit d'« innocence » — aussi « rusée » que finalement bernée — à la « stratégie » de Heidegger à l'égard des nazis, Faye Emmanuel n'aperçoit, lui, plus qu'allégeance et rouerie. Allégeance intellectuelle et rouerie professionnelle. Loin d'avoir tenté de diriger Hitler — *den Führer führen* : « guider le guide » comme Jaspers l'en moquait — voilà Heidegger soupçonné maintenant au contraire de n'avoir pu en être que l'un des « «nègres» ». Mis en alerte, il est vrai, par le relevé de ce terme de « «nègres» » dans la première édition de son ouvrage de diffamation, É. Faye a eu l'habileté de le remplacer, dans l'édition de poche, par celui de « personnalités » qu'il n'avait pas besoin d'entourer de ses propres « guillemets ». Mais la correction, en l'occurrence, vaut révélation. Sinon de rouerie, du moins d'une « prudence » qui n'est pas loin d'y ressembler. De

sorte que le reproche complémentaire de camouflage « ontologique » du « négationnisme » fait au dernier Heidegger ne saurait étonner de la part de qui sait lui-même si bien se corriger. Une fois précisées la supérieure argumentation de Faye père, et sa meilleure disposition à l'égard de Heidegger, il demeure cependant qu'il faut attribuer à son type de « lecture » la désolante situation dont l'ouvrage de son fils n'est que la plus affligeante expression. D'où le titre justifié de la réponse de François Fédier à Jean-Pierre Faye : « Une lecture dénoncée ».

Les fautes de lecture — et de traduction — de ce dernier ne sont pas tant personnelles, en effet, qu'emblématiques d'une condition herméneutique qui n'a guère changé en quatre décennies. L'hégémonie idéologique est dans l'intervalle passée du marxisme au libéralisme sans que cela y modifie rien d'essentiel. De sorte qu'elle pourrait retourner au pôle opposé entre temps rénové : cela ne ferait qu'une fois de plus démontrer l'essentielle solidarité des apparents opposés. La perspective de pensée ouverte par Heidegger resterait pareillement ignorée. La raison en est le caractère inédit de celle-ci : inédit au point qu'il n'a guère commencé d'être, ne fût-ce que pressenti. Aussi bien cela constitue-t-il la véritable originalité de l'apport de François Fédier. Originalité aussi inapparente que déterminante. La réponse à Jean-Pierre Faye de juillet 1967 permet d'en dater le surgissement premier. S'y trouve en effet précisée la double condition à laquelle devoir soumettre la lecture de Heidegger. Condition critique d'une part : *mesurer* la gigantesque erreur de Heidegger en 1933. Condition heuristique, d'autre part : *découvrir* ce qui en l'œuvre heideggérien était destiné à demeurer essentiellement inédit. Quant au volet critique, l'article de juillet 1967 est on ne peut plus explicite dans le tracé du projet. Autant le restituer ici dans sa littéralité :

« [...] L'engagement politique de Heidegger a son importance dans le développement de sa méditation. C'est pourquoi il importe de l'atteindre dans sa réalité — et non dans un mirage.

Alors seulement on peut voir clairement quelle fut l'erreur de Heidegger en sa triple articulation de faute philosophique : faute, d'abord, de n'avoir pas immédiatement mesuré la gravité de ce qui s'installait en Allemagne ; faute, ensuite, de n'avoir pas mesuré l'impuissance de la pensée face à ce qui s'installait ; faute, enfin, de nourrir l'illusion chez d'autres que la pensée pourrait modifier

l'événement. » (*Critique*, juillet 1967, p. 686 ; *Heidegger à plus forte raison*, p. 84).

La « faute philosophique » apparaît si distinctement articulée que l'on s'étonne de lire, immédiatement après :

« Autre chose est de *dire* cette faute, autre chose est de la *mesurer* exactement.

Ce n'est pas le lieu, ici, ni le moment, d'entreprendre cette mesure.[...] » (*id.*, *ibid.*).

Le report est d'autant plus étonnant que *la* distinction qui permet de « *mesurer* exactement » « cette faute » est énoncée peu auparavant. Il s'agit de la « pensée la plus profonde » de Heidegger : « à savoir que l'homme, en tant que *Dasein*, est irréductible à toute simplification ontique — en particulier ici, à cette caricature de biologie qu'est le racisme. » (*Critique*, juillet 1967, p. 683 ; *Heidegger à plus forte raison*, p. 80).

Mais « l'homme, EN TANT QUE *Dasein* », voilà — comme il fallait fortement le souligner — ce qui fait question précisément : encore présentement. Que cela constitue « le plus profond », non seulement de « l'affaire », mais de « la pensée » de Heidegger, demeure même, pour nous aujourd'hui, encore à *découvrir*. À découvrir notamment à partir de l'erreur commise par Heidegger au sujet de Hitler. Car ce ne fut pas une erreur empirique sur la personne, mais, de sa part, une faute philosophique dont on ne peut qu'être surpris qu'il ait pu la commettre ainsi : en littérale violation de sa « pensée la plus profonde ». Elle apparaît dans son aveuglante visibilité dans la fameuse avant-dernière phrase de l'*Appel aux étudiants* du 3 novembre 1933. J'y souligne — de nouveau fortement —, dans la traduction de Fédier, le mot précis dans lequel la possibilité de la faute s'inscrit (et je joins entre crochets le mot allemand qu'il traduit très littéralement) :

« Le Führer lui-même et lui seul *est* l'EFFECTIVITÉ [*Wirklichkeit*] de l'Allemagne d'aujourd'hui et de demain et sa loi. » (*Critique*, juillet 1967, p.682 ; *Heidegger à plus forte raison*, p. 79).

S'il est un terme qui, dans cette phrase de Heidegger n'aurait pas dû être placé en direct complément du verbe le précédant, c'est bien en effet celui d'« effectivité », ou « réalité », comme on traduit plus souvent — dans un français plus courant, mais beaucoup moins parlant — la *Wirklichkeit* du texte allemand. La pensée en remonte en effet, par delà et selon Hegel qui en a célébré la rationalité, jusqu'à Platon, mais non sans, contradictoirement, évoquer Machiavel. On se souvient assez communément de l'insigne "énoncé" de Hegel, dans la préface aux *Principes de la philosophie du droit* : « Ce qui est rationnel est réel, et ce qui est réel est rationnel. » Le terme « réel » y traduit par deux fois l'allemand *wirklich*, soit l'adjectif dont *Wirklichkeit* est le substantif. Beaucoup moins nombreux sont en revanche ceux qui s'attachent au contexte de l'énoncé et à l'acception proprement hégélienne du « réel » qui s'y trouve célébré. Marx, pourtant, ne l'aura pas négligée, c'est le moins qu'on en puisse dire. Mais, surtout, personne ne semble avoir songé à littéralement la référer à « la vérité effective [*effettuale*] de la chose » que Machiavel a opposée à « l'imagination [*immaginazione*] » qu'en donne Platon, lequel est, à l'évidence, visé sans être nommé dans le fameux chapitre XV du *Prince*. Or, non seulement le jeune Hegel n'avait pas manqué de positivement se réclamer de Machiavel, mais il se trouve qu'à l'époque où il consignait des « Annotations sur Ernst Jünger », (entre 1934 et 1940 selon Peter Trawny qui en a établi l'édition), Heidegger témoigne avoir fait une lecture du *Prince* dont il consigne qu'il est « le commencement de la Modernité » : *der Anfang der Neuzeit* (Cf. *Gesamtausgabe*, « édition intégrale », t. 90, p.80). Une Modernité caractérisée par ce qu'il faudrait appeler sa "technicité", de manière à condenser ce que Heidegger nous dit dans la même page de la « certitude » [*Gewißheit*] qui se trouve au « fondement de la vérité » : [*Grund der Wahrheit*] comme « faisabilité » de l'étant. Le terme de *Machenschaft* rendu ici par « faisabilité » est placé par Heidegger entre parenthèses en guise de résumé de sa caractérisation de la Modernité. Ce qui s'accorde parfaitement à la conception de la politique, ou, plutôt, de « l'art de l'État » : *l'arte dello Stato*, que nous devons à Machiavel. Conception « princière » en un sens étendu, puisque l'auteur du *Prince* est aussi celui des *Discours sur la première décade de Tite Live* et que, dans l'un comme dans l'autre de ces ouvrages, la fondation des états, qu'ils soient devenus républiques ou principats, est référée à l'action d'un « vertueux » fondateur : un Moïse, un Lycurgue, un Thésée ou un Romulus. De même la régénération, en l'espèce de l'Italie, ne pourrait

advenir que grâce à la *virtù* extraordinaire d'un « prince », mais « nouveau » [*principe nuovo*]. Que « l'art de l'État » doive, d'autre part, être associé à l'économie et la finance, plutôt qu'aux beaux-arts, cela apparaît avec la plus étonnante clarté à la lecture de cette “confidence” de Machiavel à son ami Francesco Vettori : « car la fortune a fait que, ne sachant raisonner ni de l'art de la soie ni de l'art de la laine, ni des gains, ni des pertes, il me convient de raisonner des choses de l'État, et je dois, soit faire vœu de me taire, soit raisonner de cela. » À cet égard, il n'est pas sans signification de remarquer que le verbe « raisonner » : *ragionare* a la même racine en italien que *ragioniere* : comptable et *ragioneria* : comptabilité. La « pensée comptable » serait ainsi, pour le *rechnende Denken* de la conférence « Sérénité » : *Gelassenheit* (1955), une autrement bonne traduction en français que la « pensée calculante » qui semble s'y être imposée.

Indépendamment donc de toute détermination d'influence à la Gustave Lanson, il y a une généalogie de la *Wirklichkeit* dont nous n'avons pas encore indiqué la juste portée pour « mesurer exactement », comme l'a projeté François Fédier, la « faute philosophique » commise par Heidegger au sujet de Hitler. Celle-ci est, à la vérité, aussi *ténue*, pour ne pas dire infinitésimale, dans l'expression que maximale dans l'impression. La référence à la machiavellienne « vérité effective » paraît, seule, de nature à pouvoir l'expliciter. Traduire *Wirklichkeit* par « effectivité » n'est pas encore assez littéral en effet : c'est « effectualité » qu'il faudrait préférer. Ce n'est qu'ainsi qu'il peut être fait droit à la philosophie dans celle-ci. La différence entre « effectif » et « effectuel » exprime en effet la différence sur laquelle Heidegger a attiré notre attention : la différence dite d'abord « ontologique », puis plus justement désignée comme différence entre l'être et l'étant. Différence double car associant distinction et liaison. Heidegger la signifie ordinairement par le « trait d'union » : *Bindestrich* entre les deux composants de certains mots. En réalité cependant, ce trait d'union, est, en l'occurrence, plutôt un *Gedankenstrich* : un « trait de pensée », comme est si remarquablement désigné en allemand ce que nous appelons en français un « tiret ». Ce n'est que lorsque nous en creuserons la signification pour l'expression de « la pensée la plus profonde » de Heidegger que nous en apercevrons toute la portée. Car, autant y préparer, la plus profonde pensée à laquelle Heidegger nous a initiés n'est pas inscrite dans le terme d'*Ereignis*, mais bien dans celui de *Dasein* comme François Fédier l'a énoncé. *Dasein* dont le “tiret”, ou, plutôt, le trait

d'articulation liant les deux composants du *Da-sein* permet de révéler qu'il porte en lui l'instance de l'*Ereignis*. Ce que, du reste Heidegger, dans sa lettre du 23 novembre 1945, avait confié par anticipation à Jean Beaufret. Par anticipation, soit sans explicitation, mais en une célèbre indication d'« impossible » traduction de *Da-sein* en français. Dans cette traduction par *être le là*, qui défie en effet la pratique syntaxique du français, *le là* doit être décrypté comme signifiant l'*Ereignis*. La nécessité et la légitimité de ce décryptage résulte de la décision de Heidegger alors de maintenir « en arrière-plan » *im Hintergrund* « l'autre langage » *die andere Sprache* de sa pensée et de continuer à s'exprimer dans celui de la métaphysique. Cela est expressément précisé, depuis trente trois ans désormais, dans la première annotation en marge de la *Lettre sur l'humanisme* dans le volume 9 publié en 1976 de l'édition intégrale de Martin Heidegger (Cf. *Gesamtausgabe* Bd 9, p. 313).

Cela, surtout, permet de déceler l'avance à la lecture que permettait l'entrée en lice de Fédier dans l'affaire Heidegger : alors qu'il avait fait partie du petit nombre de ceux qui, en 1962, furent admis à entendre Heidegger prononcer la conférence *Zeit und Sein* : « Temps et Être » qu'il éditera et traduira en 1968 dans le volume d'hommage à Jean Beaufret : *L'endurance de la pensée* (éditions Plon) ; alors donc que ce texte apparaît depuis comme le texte cardinal démontrant la prétendue nécessité de soumettre le « Heidegger I » d'*Être et Temps* à l'aune du « Heidegger II » de ce « Temps et Être » là, Fédier a anticipé de 40 ans la publication, en 2007, de l'autocritique que Heidegger consigna, en 1973, de sa conférence de 1962. Page 115 du volume 14 de l'« édition intégrale » on peut lire, en effet, que le caractère « insuffisant » : *unzureichend* de la conférence a consisté à « laisser de côté » : *zurückstellen* « le besoin appartenant à l'*Eignis* et nommant le *Da-sein* en même temps » : *den Brauch gehörend zur Eignis und das Da-sein mitnennend*. « Ce chemin — impossible » : *Dieser Weg unmöglich*, ajoute Heidegger et, un point virgule après, « l'*Ereignis* advient ainsi au langage dans une forme incohérente » : *so wird das Ereignis in einer abgerissenen Gestalt / zur Sprache bringen*.

On aperçoit ainsi le problème que Heidegger, en 1927, a laissé pendant en ne publiant pas la troisième section d'*Être et Temps* : problème dont, quatre-vingt deux ans après, la solution n'est toujours pas expressément apportée dans les quatre-vingt volumes de l'œuvre à ce jour publiés. Car on n'a fait jusqu'ici que postuler : prétendre qu'il l'avait donnée. Alors qu'en

vérité, tel le laboureur de la fable, il n'a sans doute légué à sa postérité que le soin de la chercher. À l'image des enfants du laboureur, resterait alors à ladite postérité à découvrir, dans le labeur de la question, un trésor encore supérieur à celui qui semblait promis. Ce qui, du reste, pouvait commencer dès 1927 et n'a fait depuis que davantage s'imposer. Au lieu de croire n'avoir qu'à enregistrer une réponse déjà arrêtée, il s'agit ainsi de découvrir dans la question une ressource de pensée constamment renouvelée. Par un surprenant retournement, l'essence de l'erreur pourrait bien se révéler alors constituée par la dogmatique prétention de mettre fin à la question. Ou encore, d'en soumettre la *possibilité* : *Möglichkeit*, à l'aune d'une *Wirklichkeit* qui ne saurait jamais s'y égarer, qu'on la traduise en français par « réalité », « effectivité » ou, même : « effectualité ». — Ce qui permet de « mesurer exactement » l'énormité de l'erreur que fut l'engagement de Heidegger en faveur du Führer.

Car cela fut avant tout une *faute contre sa plus originale pensée* telle qu'il l'avait publiée six ans auparavant dans *Être et Temps*. « Plus haut que la réalité se tient la *possibilité* » : *Höher als die Wirklichkeit steht die Möglichkeit*, avait-il écrit en effet dans son « ouvrage de percée ». Comment expliquer qu'il l'ait, sinon oublié, du moins négligé dans son *Appel aux étudiants* ? Comment si ce n'est en précisant de quelle façon Heidegger a pu remonter de ce « moment machiavélien » d'égarement à une pensée *du* politique dont l'originalité a, jusqu'à présent, échappé complètement à l'attention de la quasi totalité : tant de ses « défenseurs » que de ses « procureurs » ? À ce sujet, à ma connaissance en tout cas, nul n'a jusqu'ici remarqué la continuité et la différence à observer entre le *Discours de Rectorat* de mai 1933 et le cours d'*Introduction à la métaphysique* du semestre d'été 1935. La continuité ressortit au projet d'« ontologie phénoménologique universelle » d' *Être et Temps* dont le *Discours de Rectorat* :

« expose de nouveau [*wieder*] la science immédiatement à la fécondité et aux bienfaits [*Segen*] de toutes les puissances [*Mächte*] configuratrices- de- monde du *Dasein* humain et historique — telles que sont là : nature, histoire, langue ; peuple, mœurs, État ; poésie, pensée, foi ; maladie, folie, mort ; droit, économie, technique. » (Martin Heidegger, *Écrits politiques*, Gallimard, p. 104, traduction de François Fédier ; j'y place entre crochets les termes allemands auxquels il sera référé ci-après).

Le plus remarquable en ce *Discours* en effet, bien qu'il n'y ait jamais été observé, est que Heidegger y transporte — dans son articulation maximale — ce qu'il n'avait encore jamais publiquement spécifié du projet présenté dans son «ouvrage de percée». Le terme de « science » : *Wissenschaft*, y renvoie ainsi au commencement grec de celle-ci dans la philosophie. Commencement consistant en une rupture : *Aufbruch* dont Heidegger, dans le passage cité, indique discrètement — par l'expression « de nouveau » : *wieder* — qu'il n'est compréhensible que grâce au renouveau qu'il en a proposé dans *Être et Temps*. Car « l'essence de la science », avait précisé Heidegger peu auparavant, réside dans un questionnement portant sur ce qu'est, en son entier, l'étant. Ainsi :

« Toute science est philosophie, qu'elle soit capable de le savoir et de le vouloir, ou non. » (*op.cit.* p. 101).

Le terme de « puissances » : *Mächte* indique significativement, dans le passage cité précédemment, comment il faut y entendre l'essence de la science. Encore faut-il ne pas — doublement — s'y tromper touchant la puissance qui la définit. Ne pas s'y tromper d'abord eu égard aux Grecs chez qui ladite puissance se trouvait ordonnée, précise Heidegger, à « la surpuissance du destin » : *die Übermacht des Schicksals* : la *surpuissance* étant ici à comprendre, non comme une puissance supérieure, mais comme *ce qui est supérieur à l'ordre de la puissance*. Ce que signifie le vieux récit qui faisait de Prométhée « le premier philosophe » : *der erste Philosoph*. Car Prométhée le titan appartient, non à l'ordre humain, mais divin : divin en l'occurrence affronté à plus grand que lui, révolté contre lui, enchaîné par lui, mais non vaincu par lui. Il lui demeure, au contraire, insoumis. Ce caractère insurgé de la philosophie ne s'est pas perdu depuis. Celle-ci cependant se trouve désormais « devant un grand changement » : *vor einer großen Wandlung*. Or ce changement lui est signifié par « le dernier[...] philosophe allemand » : *der [...] letzte deutsche Philosoph*. Il s'agit de Nietzsche dont le « Dieu est mort », précise Heidegger, loin de signifier mépris de la divinité en exprime au contraire la quête passionnée. À l'instar du premier philosophe, le dernier nous replace ainsi devant un destin surpuissant.

Faute d'avoir observé l'importance — et la nature — de la surpuissance évoquée dans le *Discours de Rectorat*, il sera fait à son

auteur un procès politique dont la fausseté résulte ainsi, non de la simple calomnie, mais de la non-considération de la sorte de théologie inhérente à la philosophie. Théologie non religieuse, non ecclésiastique : théologie laïque que celle-ci — mais théologie néanmoins. Théologie qui, au demeurant, permet d'expliquer l'athéisme de la Modernité et d'en corriger les excès. Car cet athéisme s'est doublé d'un surhumanisme — de classe ou de race — dans lequel la figure du « Père des peuples » et, bien plus criminellement encore, celle du Führer a usurpé la place de la divinité. Mais cela Heidegger ne le découvrira que grâce à sa démission du Rectorat. Qu'à l'époque de celui-ci, il n'en fût pas là déjà, suffirait à en témoigner, dans le passage cité, le terme de *Segen* qui devait, en contexte français, y être rendu par « bienfaits », mais signifie plus directement « bénédictions » en allemand. Mais nous avons, depuis 1983, un autre « document » l'attestant beaucoup plus formellement. Il s'agit d'un texte intitulé « Le rectorat 1933-1934 – Faits et réflexions », écrit peu après l'effondrement allemand de 1945. Heidegger avait laissé à son fils Hermann, légataire de l'œuvre, le soin de le publier quand le temps lui paraîtrait venu de le faire. Ce dont il s'acquitta, en complément d'une réédition du *Discours de Rectorat*, l'année donc du cinquantenaire de l'accession au pouvoir de Hitler. Les deux textes font désormais aussi partie du tome 16 de l'édition intégrale et sont traduits par François Fédier dans son édition des *Écrits politiques* de Martin Heidegger.

Dans le texte de 1945, Heidegger établit nettement le partage entre ce qui constitue l'essentiel et ce qui fut en 1933-34 sa faute personnelle. Il reconnaît qu'il avait alors : « renoncé au métier [*Beruf*] proprement dit de penser en faveur d'une action [*Wirken*] en tant qu'administrateur » ; il y assume également ce que sa « propre insuffisance » a pu occasionner dans l'exercice d'une fonction pour laquelle il n'était pas fait. Mais, cela précisé, « l'essentiel » : *das Wesentliche*, ajoute-t-il « n'est pas atteint qui m'a déterminé à me charger de cette fonction ». Or l'essentiel, ne l'est pas seulement pour les Allemands de 1945, mais pour nous encore aujourd'hui, et réside en ceci que :

« nous nous tenons au milieu de l'achèvement du nihilisme ; que Dieu est “mort” ; et que tout espace-temps pour la divinité est obstrué et recouvert. Mais aussi qu'un début de guérison du nihilisme s'annonce dans la pensée et le chant

poétiques de l'allemand [*im dichtenden Denken und Singen des Deutschen*] » (*Écrits politiques*, op.cit. p. 234 ; traduction modifiée pour le passage cité en allemand entre crochets).

L'essentiel ayant déterminé Heidegger à se charger du rectorat s'avère bien ainsi *théologiquement* nietzschéen comme cela apparaissait déjà douze ans plus tôt dans son *Discours* d'entrée en fonction. Aussi bien fallait-il n'être qu'à demi surpris que l'auteur d'*Être et Temps* ait cherché, dans la direction de l'université, un « espace-temps pour la divinité ». Ce que nous apporte ce passage-clé du texte de 1945 est, en revanche, la raison de la non-publication de la troisième section de « l'ouvrage de percée ». La dimension théologique de la question traitée devait s'y trouver thématiquement abordée comme en atteste l'allusion faite par Heidegger — dans une lettre à Max Müller en date du 4 novembre 1947 — à la première élaboration de cette troisième section (cf. *Briefe an Max Müller und andere Dokumente*, Verlag Karl Alber, p. 15). En cette toute première version de la *Kehre*, renversement de la question d'*Être et Temps* en celle de « Temps et Être », Heidegger présentait de deux façons cette transformation : comme différence « transcendantale (ontologique au sens restreint) » et comme « différence transcendante (théologique) », l'unité des deux étant signifiée par l'expression que Heidegger lui-même place entre guillemets de “*transzendenzhafte Differenz*” qui ne trouve guère d'équivalent aussi condensé en français, « différence dans et par transcendance » faut-il y préciser, l'idée étant que ladite « différence » est à situer doublement dans un registre transcendant : ontologique en tant qu'être dépassant l'étant et théologique en tant que divin le surpassant. Du moins est-ce ainsi que l'on peut tenter d'explicitier l'« embarras » *Verlegenheit* révélé par le titre donné à ce premier essai qui, parce que tenté « sur la base onto-théologique de la métaphysique », « n'aboutit pas ». Heidegger l'aurait même détruit, brûlé, mais non sans en conserver mémoire, comme il importait de le rappeler.

Car, dans son ordonnance au vocabulaire de la « transcendance », ce souvenir précis nous fait remonter bien avant *Être et Temps*, à la thèse d'habilitation de Heidegger antérieure de neuf ans, en laquelle la pensée médiévale des « transcendants » se confrontait à la systématisation la plus accomplie de la pensée moderne du sujet. Théologie scolastique contre théologie sécularisée, le « commentaire » du pseudo Duns Scot devait déboucher sur la mise en question de la domination hégélienne dans l'ordre philosophique de la Modernité. Heidegger parvenait ainsi à accéder au

« chemin de pensée » auquel son nom est attaché. Chemin théologique tant dans sa provenance que dans la permanence de son orientation, comme il sut expressément le reconnaître au cours de « l'entretien avec un Japonais » publié dans *Acheminement vers la parole* (cf. in éd. Gallimard, p. 95 la traduction de François Fédier). L'abandon de ce vocabulaire de la transcendance pour la poétique de l'*Ereignis* : avenant ou avenance, fut l'accomplissement véritable de la *Kehre* dont le problème finalement disparut écarté qu'il fut par l'expérience de la pensée du « pas en retrait » : *der Schritt zurück*. Tel est en effet l'enseignement à retirer du manuscrit *Vermächtnis der Seinsfrage* : « legs de la question de l'être », à la rédaction duquel Heidegger travaillait entre 1973 et 1975, à titre, selon toute vraisemblance, d'introduction générale à son édition intégrale (cf. Martin Heidegger Gesellschaft, *Jahresgabe 2007*). D'où, par rétrospection, l'importance accrue du bref opuscule de 1947, *Aus der Erfahrung des Denkens* dont l'initiale préposition : *Aus* présente un défi d'autant plus nécessaire à relever qu'elle se retrouve dans son « énoncé » philosophiquement le plus étonnant. Défi de compréhension en l'occurrence plus que de traduction. Car la traduction peut bien demeurer elliptique, tant pour le titre : *De l'expérience de penser* que pour ce qui a trait à la philosophie, à savoir que :

« Nous pouvons tenter le pas en retrait de la philosophie à la pensée de l'estre (*Sein*) dès lors que nous sommes devenus familiers en la provenance de la pensée. »

Den Schritt zurück aus der Philosophie in das Denken des Seyns dürfen wir wagen, sobald wir in der Herkunft des Denkens heimisch geworden sind.

Le sens, en revanche, de la préposition « de » n'est pas ici d'indiquer ce dont il est question mais bien de signifier « l'expérience », l'*épreuve* que cela constitue. Épreuve à devoir accomplir par le lecteur *de l'intérieur* : tant de l'intérieur de l'expérience de la pensée que de l'intérieur de la philosophie. Ce qui, par conséquent signifie, contrairement à ce que l'on a compris jusqu'ici, qu'il n'est pas question de quitter celle-ci, mais

d'accéder à « la pensée de l'être » *grâce* à la philosophie. Heidegger a certes pu dire en 1955 à Cerisy qu'« il n'y a pas de philosophie heideggerienne », il voulait dire par là seulement qu'il ne s'agissait pas pour lui d'ajouter encore une « nouvelle » philosophie à celles qui existaient déjà. Et de préciser : « s'il devait y avoir quelque chose de ce genre, je ne m'intéresserais pas à cette philosophie ». Cela dit, non sans toutefois ajouter que ce qui, par contre et « uniquement » l'intéressait était « l'affaire et le thème sur lesquels est axée toute philosophie. » (cf. le propos rapporté par Jean Beaufret en 1958 dans « Heidegger et le monde grec », recueilli depuis, aux éditions Vrin, dans *De l'existentialisme à Heidegger*). Or « l'affaire et le thème sur lesquels est axée toute philosophie » qu'est-ce d'autre, nous a-t-il appris, que ce dont il fit inlassablement question et qui *semble*, mais *semble seulement*, dans le passage cité, une nouvelle fois rappelé, sous une ancienne graphie, par le terme d'« être », comme Gérard Guest nous a si justement appris à distinguer en français le *Sein* : soit, l'être *lui-même* — vers lequel ici Heidegger nous conduit — de l'être *de l'étant* auquel la philosophie s'est métaphysiquement limitée. Limitée ainsi, non du reste sans confusion, car l'être apparaît alors seulement comme un maxi-étant. De sorte que l'originalité de Heidegger est double touchant « l'affaire et le thème » : *die Sache und das Thema* de la philosophie. Elle fut d'abord d'explicitier la différence à observer entre l'étant et l'être le déterminant. Elle est ici, en outre, de différencier cet être réduit à la mesure de l'étant, de l'être *lui-même* que la pensée métaphysique n'aura fait ainsi que représenter. Autrement dit « la chose et le thème » « *devant* lesquels » *sans y entrer* « toute philosophie demeure postée » : *die Sache und das Thema vor die alle Philosophie gestellt bleibt* — pour citer directement le propos de Heidegger à Cerisy — ne doivent pas être confondues avec ce que la métaphysique nous en a transmis. Si bien que nous-mêmes devons différencier, dans ce que Heidegger a dit à Cerisy : d'une part ce propos en séance du mercredi 31 août concernant « toute philosophie » et, d'autre part, son *thématique* exposé du dimanche précédent dans la conférence d'introduction consacrée à ce qu'est *la* philosophie proprement dit. Différencier, mais, en l'occurrence aussi articuler, car le propos est en réalité une elliptique mise au point dont la conférence déployait la raison par avance.

Le mot-clé de cette conférence est « correspondance » que Heidegger lui-même nous propose comme équivalent français d'*Ent-sprechung* en tant

que terme déterminant la philosophie *spécifiquement*. Soit : aussi *précisément* que *différentiellement*. Précision conceptuelle : au sens strict la philosophie se définit par l'*effort* : *Streben* de correspondre au *logos* régissant l'être de l'étant. Mais précision historique également : ce type de correspondance ne caractérise qu'une certaine période de l'Occident : initiée avec Socrate et Platon, son destin se trouve scellé par Hegel et Schelling. Deux autres périodes sont ainsi à distinguer : la période antérieure, dite « pré-socratique », durant laquelle la correspondance relevait non d'un effort, mais d'un *accord* : *Einklang* ; et la période qui a suivi, dans laquelle nous nous trouvons présentement dont le type nouveau de correspondance sera demeuré inédit : plusieurs décennies encore après Heidegger à Cerisy. La portée différentielle de la notion de « correspondance » mise en œuvre dans sa conférence *Was ist das — die Philosophie ?* « Qu'est-ce — la philosophie ? » n'a, jusqu'ici en tout cas, guère été, ne fut-ce qu'observée. Elle n'en permet pas moins de renouveler la question posée. Car Heidegger étonnamment dissocie « philosophe » et philosophie. Il y eut ainsi des philosophes dès avant la philosophie, Héraclite ayant forgé, vraisemblablement, le mot et, en tout cas, illustré la notion : le « philosophe » étant alors celui qui parle comme le *logos*, qui est en harmonie avec lui, sans besoin de déployer un effort particulier pour y accéder. Ce qui toutefois ne signifie pas que la chose fût allée de soi : la preuve en est cette période de transition, de combat contre l'entendement sophistique à l'issue de laquelle « Socrate et Platon » ont accompli « le pas vers la “philosophie” » : *der Schritt zur “Philosophie”*.

De ces philosophes d'avant la philosophie — Héraclite et Parménide — Heidegger n'hésite pas à dire qu'ils furent « les plus grands penseurs » : plus grands, non par leur personnelle prestation mais parce que situés « dans une autre dimension de pensée » : *in eine andere Dimension des Denkens*. D'où la question à devoir se poser : si le pas ayant conduit à *entrer* en philosophie s'inscrit dans une dimension inférieure à celle des penseurs antérieurs, comment faut-il concevoir ce qui a commencé d'arriver, vingt-trois siècles après : à savoir, depuis l'achèvement moderne de la philosophie. Après Hegel et Schelling, il y eut Marx et Nietzsche en effet, soit, plutôt, « Marx : Nietzsche » comme l'avait consigné, de la plus éclairante manière, une annotation inédite du *Zu Ernst Jünger* (cf. *op. cit.* p.288). Dans quel lieu : *Standort*, demande Heidegger, la pensée advient-elle avec eux ? Et de préciser que cette question, d'apparence historiographique, interroge en vérité « l'essence à venir de la

philosophie » : *das künftige Wesen der Philosophie*. Non par conséquent « autre chose » que la philosophie, mais bien ce qui, en son à venir, a commencé de la définir. Il se vérifie ainsi ce que nous avons dit au sujet du « pas en retrait » en *De l'expérience de penser*, lequel ne conduit nullement hors de la philosophie, mais en resituerait la pensée dans la dimension antérieure — et supérieure — où elle s'inscrivait avant de subir la réduction sophistique. Est-ce à dire qu'il n'y aurait qu'une différence chronologique, mais aucune différence essentielle, entre la correspondance "pré-socratique" au *logos* et la pensée "post-métaphysique" de l'estre annoncée par Heidegger ? — La fin de la conférence de Cerisy permet de dissiper toute illusion à ce sujet.

Heidegger y distingue en effet trois manières pour le penser : *Denken* de se rapporter au parler : *Sprechen*. Trois manières de lui correspondre : *Entsprechen*. Trois sortes de logiques donc. La première — homologique — fut celle des "pré-socratiques", la seconde — métalogue — celle des vingt-trois siècles de métaphysique, la dernière — dialogique — celle proposée par Heidegger : homo-logique quand la correspondance se faisait dans l'harmonie du langage à la pensée ; méta-logique lorsque le langage fut mis au service de la pensée ; dia-logique lorsque la pensée, mise au contraire au service du langage, entre en dialogue avec la logique poétique des penseurs "pré-socratiques". Ce qui répond à la question posée en l'alinéa précédent : il y a une différence, non seulement chronologique, mais essentielle entre la pensée d'avant la sophistique et celle appelée à succéder à la métaphysique. Le « pas en retrait » n'est pas un pas en arrière et « le penser de l'estre » nullement une retraite en nostalgie de l'origine de la philosophie. Il permet au contraire de découvrir, demeuré impensé en son préalable commencement, l'autre constituant l'essence de la philosophie. — Ce qui nous conduit maintenant à préciser *la différence politique* à observer entre « penser de l'estre », philosophie et métaphysique.

À cet égard le cours de Fribourg d'*Introduction à la métaphysique* de l'été 1935 — publié en 1953 — est doublement important. Doublement et contradictoirement : par la nouveauté qu'il apporte et par l'indistinction qu'il comporte. La nouveauté est un concept *du* politique tellement inédit qu'il est demeuré inaperçu jusqu'aujourd'hui. L'indistinction est celle de la dimension dans laquelle il s'inscrit : philosophie, métaphysique — ou bien poétique ? C'est, en effet, à l'occasion d'une interprétation du premier

chœur de l' *Antigone* de Sophocle, à la fin du « premier parcours » de cette interprétation, que surgit une détermination *politique* du « lieu et du fond du *Dasein* de l'homme même » : du « carrefour de toutes les voies de l'homme dans l'étant » qui est d'une telle originalité, et jusqu'aujourd'hui tellement ignorée, que l'on ne saurait, ici, se dispenser de la reporter en entier. La voici donc, ordonnée selon les scansionnements de citation nécessaires à sa compréhension. En commençant par le plus étonnant : l'ex-plicitation politique du *Da-sein* et de ce qui lui « appartient » :

« On traduit πόλις par État et Cité-état ; cela n'en rend pas le sens pleinement. Πόλις signifie plutôt le site, le là [*das Da*], en lequel et selon lequel le *Da-sein* advient historiquement [*als geschichtliches ist*]. La πόλις est le site historique d'advenue [*die Geschichtsstätte*], le là *dans* lequel, à *partir* [*aus*] duquel et *pour* lequel l'histoire advient. À ce site historique d'advenue [*Geschichts-stätte*] appartiennent les dieux, les temples, les prêtres, les fêtes, les jeux, les poètes, les penseurs, le souverain, le conseil des Anciens, l'assemblée du peuple, l'armée et la marine. »

Le paradoxe historique de ce *Da-sein* politique réside en sa parfaite autonomie : son entière indépendance à l'égard de l'ordre de l'État qui en est dérivé. Ainsi Heidegger précise-t-il :

« Tout cela appartient à la πόλις, est par conséquent politique, mais non de par sa mise en relation préalable avec un homme d'État, un stratège, et avec les affaires de l'État. Au contraire, tout cela n'est politique, n'appartient au site d'advenue de l'histoire que dans la mesure où, par exemple, les poètes sont *uniquement* des poètes mais réellement des poètes, les penseurs *uniquement* des penseurs mais réellement des penseurs, dès lors que les prêtres sont *uniquement* des prêtres, mais réellement des prêtres, les souverains *uniquement* des souverains mais réellement des souverains. »

Il en résulte que rien de "l'ordre politique" n'est donné, mais que tout y relève d'un permanent créer — un créé auquel, par conséquent, ses créateurs demeurent « éminemment » extérieurs : ce que Heidegger prend bien soin de spécifier :

« *Sont* veut dire ceci: en tant qu'agissant avec puissance, ils ont besoin de faire usage de violence et deviennent ainsi éminents [*Hochragende*] dans l'être-histoire, en tant que créateurs, hommes d'action [*als Schaffende, als Täter*]. Éminents dans le site d'advenance de l'histoire, ils deviennent en même temps ἄπολις, sans ville ni site, es-seulés [*Ein-same*], in-quiétants [*Unheimliche*], sans issue au sein de l'entier de l'étant, sans assiette ni limite, sans bâti ni jointure, parce que *en tant que* créateurs, ils sont dans la nécessité, tout cela, de préalablement le fonder. », (cf. *Introduction à la métaphysique*, Gallimard, p. 159, traduction modifiée ; *Einführung in die Metaphysik*, Niemeyer, p.117 ; *Gesamtausgabe*, Bd. 40, pp. 161-162).

La densité d'expression de Heidegger est telle dans ce dernier passage cité qu'on y trouve, politiquement recueilli mieux que simplement résumé, l'essentiel de son interprétation du texte de Sophocle — Soit, aussi bien : l'ex-plication du *Da-sein* tel qu'humainement ordonné selon le paradoxe de son « trait d'articulation ». Car l'enseignement délivré est double en vérité : politique en son objet et poétique en son projet. Politique en un sens inédit, puisque s'il est à référer à la $\pi \omicron \lambda \iota \varsigma$, ce n'est pas toutefois à celle-ci comme État ou « cité », mais en tant que site à devoir préalablement créer pour qu'État, république ou cité puissent, logiquement par après, trouver à s'y situer. Et poétique en un sens plus inédit encore car relevant de l'ordre le plus rigoureux de la pensée et non de l'agrément prétendu du chant. L'unité de ce double enseignement constitue la nouveauté de ce cours de Heidegger explicitant, il est vrai sans le souligner, sa « plus profonde pensée » : ce qui expliquerait qu'on ne l'ait toujours pas remarqué, près de soixante ans après... S'agissant de Heidegger, la part de l'inouï est décidément plus révélatrice que celle de l'inédit. Car si cela n'était pas le cas, Habermas, en particulier, aurait eu depuis assez longtemps l'occasion d'observer que Heidegger n'avait pas besoin de se soumettre après coup, en 1953, à une autocritique pour avoir, en l'été 1935, évoqué « la vérité intérieure [*innere*] et la grandeur » d'un « mouvement » : « le national-socialisme », alors en la seconde année de sa saisie du pouvoir. Il aurait aperçu l'inanité en l'occurrence, de ce type d'auto-correction rétrospective, dont l'insincérité n'est plus à démontrer. Dès 1935 en effet, dans le cours même de cette *Introduction à la métaphysique*, quelques lignes seulement après la phrase incriminée, Heidegger implicitement reconnaît n'avoir pu éviter de philosophiquement « s'empêtrer » dans l'appréciation d'un

« mouvement » dont on ne pouvait déjà plus alors faire la critique ouvertement. Pour être implicite, cette autocritique n'en est pas moins essentielle et se conclut de significative manière : « Nul ne peut sauter par-dessus son ombre ». Ce qui n'est pas sans évoquer Hegel, pour qui la philosophie est, à l'image de l'oiseau de Minerve, le savoir absolu, mais d'un temps révolu.

Or l'erreur de Heidegger face au nazisme à ses débuts fut, nous l'avons vu, une chute sous l'emprise d'une notion du « réel » ou de l'« effectuel » dont le prestige s'est transmis de Machiavel à Hegel. Sans avoir joué pour Heidegger un rôle aussi important que la « confusion » [*Wirrnis*] inhérente à la notion de « valeur » qui empêcha Nietzsche d'accéder au cœur de la philosophie, elle a néanmoins suffi à lui en faire un moment négliger le souci. Qu'il s'agisse là de ce type d'erreur inévitable à qui pense avec grandeur, la preuve en est cette fin d'alinéa où Heidegger reconnaît que, s'agissant ainsi d'accéder au « cœur véritable [*die eigentliche Mitte*] de la philosophie »,

« même si quelqu'un à l'avenir devait y parvenir — ce à quoi nous ne pouvons aujourd'hui que préparer la voie — celui-ci ne pourra pas non plus éviter de s'empêtrer, il le fera seulement autrement. Nul ne peut sauter par-dessus son ombre. » (*op. cit.*, traduction modifiée, p. 202 ; *Einführung in die Metaphysik*, Niemeyer, p. 152 ; *Gesamtausgabe*, Bd 40, p. 208)

Il n'y a d'ombre toutefois que sous condition de lumière, même pour qui ne fait que « préparer la voie » [*vorarbeiten*]. De sorte, qu'en l'occurrence, cette ombre que fut la référence à la « réalité » ou « effectualité » [*Wirklichkeit*] ne doit pas faire oublier ce dont elle a résulté, ou, plutôt, ce dont elle a constitué la chute. À savoir, de la « pensée la plus profonde » de Heidegger : celle de « l'homme en tant que *Dasein* », lequel « est irréductible à toute simplification ontique » comme le précise Fédier dans ce passage déjà cité de son article de juillet 1967. Or, c'est dans une telle simplification ontique que Heidegger est lui-même tombé quand, au lieu de se tenir à hauteur de possibilité : *Möglichkeit*, il en a appelé et s'est ainsi soumis à l'ordre inférieur de « la réalité » : *Wirklichkeit*. Si cette « réalité » avait été en 1933 moins horrible qu'elle ne le cachait, la faute philosophique aurait été certes moindre en ses conséquences, mais non en son essence. Car,

c'est ici que nous attend la difficulté : le *Dasein* ne saurait avoir jamais aucune « réalité » : individuelle, collective, nationale, mondiale, ou comme on voudra la qualifier. Il n'est que sur le mode de l'exister : ce qu'explicite « le trait d'articulation » séparant ses deux « composants » : *Da-sein*. Aussi bien est-ce ainsi qu'il se trouve politiquement dé-crit dans le cours d'*Introduction à la métaphysique*. Heidegger y emploie même le terme de « brèche » : *Bresche*, afin d'en signifier le mode d'être nullement réel, car strictement existentiel. Ce serait, au demeurant, le lieu ici de remarquer — ce qui, à ma connaissance n'a encore jamais été fait — qu'il n'y a curieusement pas de terme spécifique correspondant à celui d'« étant » pour désigner l'être humain dans sa « réalité ». La différence « ontologique » étant / être : *Seiende / Sein* ne se particularise pas en différence « anthropologique » *Daseiende / Dasein*. *Daseiende* est un terme aussi inexistant chez Heidegger que le serait la « réalité humaine » qu'il prétendrait désigner. La raison en est que, mortel en son essence, l'être humain existe mais n'a pas de « réalité ». Il n'a d'autre « substance » en effet que d'être le lieu d'advenue de la vérité dans toutes ses modalités. Celles notamment de la poésie, de la pensée, de la religion, de la souveraineté, que Heidegger évoque à titre d'exemples dans l'*Introduction à la métaphysique*.

Ainsi que nous l'avons plus haut cité, le *Discours de Rectorat*, deux ans auparavant, avait déjà évoqué de semblables exemples au sein d'une liste, elle apparemment complète, de ce que Heidegger appelait alors « toutes les puissances configuratrices-de-monde du *Dasein* humain et historique ». Se limitant toutefois à ranger ces « puissances » sous le terme générique de « science », il n'en avait pas alors spécifié l'existentialité, comme l'*Introduction à la métaphysique* nous permet de caractériser leur condition de possibilité. Car tel est l'apport, aussi essentiel que totalement ignoré, de ce cours de Heidegger de l'été 1935. Apport que rien ne permet mieux d'explicitier que son terme le plus difficile à rendre en français. Le mot *Gewalt* s'intègre en allemand en effet dans un lexique de la dominance qui n'a pas son équivalent dans celui de la « violence » généralement adopté pour le traduire en français. Ce qui, s'agissant du texte de Heidegger en particulier, ne va pas sans en contredire la pensée. Car la violence n'y explique pas la dominance mais se trouve subordonnée à sa *prédominance*. La prépondérance y revient ainsi non à l'être humain mais au véritablement *surdominant* : *das Überwältigende*, lequel n'est autre que « l'étant en entier » :

l'homme donc y compris comme partie. Partie existentiellement ordonnée au règne *Walten* de l'étant au sein duquel l'homme exerce et subit la violence nécessitée par la manifestation de leur commune vérité. Vérité commune en ceci que l'homme n'est, comme Sophocle permet à Heidegger de le préciser, que le lieu de révélation de toutes les formes de l'étant : terre, ciel, mer, êtres vivants, et jusqu'à l'humanité, elle définie par la violence qu'elle est contrainte d'exercer et de s'infliger. Car « violence » signifie ici accomplissement de l'existence : mortelle mise en évidence — en *exteriorité* — de ce qui ne saurait apparaître sans l'action « configuratrice » de l'être humain, ni sans devoir aussi disparaître avec celle-ci. La violence, autrement dit, ne viole rien en l'occurrence : son contre-mouvement donne forme au contraire, diversement, à l'être de l'étant. Paradoxale “violence” par conséquent, dont on comprend que Heidegger ait abandonné la dénomination et préféré, dans son entretien posthume au *Spiegel*, évoquer avec « le poète » : « la puissance sans violence » : *die gewaltlose Macht*, de la pensée et de la poésie. Il n'est peut-être pas indifférent de remarquer que le poète en question se nommait René Char et que Heidegger se référait à « un long entretien en Provence » avec lui (cf. *Écrits politiques*, Gallimard, pp. 258-259, *Gesamtausgabe*, Bd 16, p. 670).

Lorsque Habermas en 1953, et sans se corriger depuis, reprocha à Heidegger de ne pas avoir inséré quelque commentaire adaptant le cours publié à la situation de l'après-guerre, cela dénotait, ainsi, une lecture pour le moins superficielle de ce texte essentiel. Il n'y remarqua, en effet, ni l'articulation nouvelle de l'être de l'homme comme *Da-sein*, ni, par conséquent, ce qui en celle-ci constitue un décisif approfondissement de la pensée d'*Être et temps*. Cela n'ayant été nulle part spécifié depuis, il faut s'arrêter ici à le préciser. Non sans devoir reconnaître l'apport pour ce faire des volumes d'inédits publiés dans le cadre de l'édition intégrale : en particulier celui des *Beiträge zur Philosophie*. Publiés en 1989, pour le centenaire de la naissance de Heidegger, ces « Apports à la philosophie » permettent en effet de mettre en évidence ce qui aurait dû retenir l'attention dans l'*Introduction à la métaphysique*. À savoir ce qui *au juste* définit « le surdominant » : *das Überwältigende* en celle-ci. Car, de même que « surpuissance » : *Übermacht* dans le *Discours de Rectorat* dénotait ce qui excède l'ordre de la puissance, de même le « surdominant » : *das Überwältigende* dans l'*Introduction* désigne non quelque étant

absolument dominant, mais l'exigence contraire de s'accorder à ce qui excède toute domination. Or cela doit être rapporté, tant dans le *Discours de Rectorat* que dans l'*Introduction*, à ce qui régit l'ordre grec de la τέχνη dont a dérivé celui de notre science comme de notre pensée.. Non la τέχνη, la science ou la pensée elles-mêmes, il importe de le souligner, mais ce que le *Discours de Rectorat*, en référence à Eschyle, appelait ἀνάγκη, et que l'*Introduction*, en référence à Sophocle, nomme δίκη. De l'un à l'autre texte la référence à la tragédie grecque est demeurée, mais non sans un gain considérable en matière d'explicitation dans l'*Introduction*. Non toutefois parce que l'ἀνάγκη évoquée dans la citation du *Prométhée* d'Eschyle s'y prêterait moins que la δίκη du chœur de l'*Antigone* de Sophocle : Heidegger montrera ailleurs l'étonnante puissance de signification du terme traduisant ἀνάγκη en allemand. Simplement, l'étendue d'un cours de professeur d'université a permis à l'*Introduction* de préciser ce que la fonction d'un *Discours* de recteur excluait, ne fût-ce que d'envisager. À savoir, la mise en évidence de la mesure : δίκη à laquelle savoir ou pensée : τέχνη doivent s'ordonner. Or cela — qui constitue le « trait d'articulation » du *Da-sein* — ne va pas tout simplement de soi. Sans quoi l'on aurait depuis longtemps trouvé le terme correspondant en français. Ce dont Heidegger nous a lui-même signifié la grammaticale impossibilité : être le-là, qui serait la bonne traduction de *Da-sein* en français ne pouvant syntaxiquement s'y articuler.

Telle est cependant la ressource sémantique des termes composés qu'ils peuvent signifier des sens, non seulement différents, mais opposés diamétralement. Ce qui est tout particulièrement le cas de certains termes négatifs dans l'œuvre de Heidegger. Ainsi impossible y signifie-t-il apparemment ce qu'il faut exclure de l'ordre du réalisable auquel le possible se trouve réduit ordinairement. Mais, correspondant au sens "étymologique" du terme *das Mögliche* en allemand : le « possible » en tant que l'aimable, son apparent opposé, l'impossible : *das Unmöglich*e y désigne pour la pensée non un défaut dans l'ordre du réalisable, mais une surabondance inépuisable dans l'ordre de l'aimable. *Da-sein* s'avère ainsi « impossible » à traduire en français non, comme il le semblerait, du fait d'une carence terminologique supposée, mais de la surabondante ressource explicative que Heidegger nous en a révélé. La traduction par être le-là présente en effet l'articulation du *Da-sein* dans la plus concise clarté que l'on puisse désirer. À preuve, l'explication qu'elle permet de donner de

l'homme en tant que devant — afin que l'être soit — percer une brèche dans l'étant. « Homme » ne signifie ainsi que la percée qu'il produit et dans laquelle nécessairement il disparaît : *être le-là*, c'est n'être pas au sens courant : n'être pas subsistant, mais *ek-sistant*, être le site historique : le-là de l'être. Mortellement. Or la nouveauté de l'interprétation par Heidegger du premier chœur de l'*Antigone* de Sophocle réside dans cette perçante détermination de l'essence de l'homme. Elle n'a sans doute pas dû être étrangère au choix de Heidegger de publier ce cours de 1935 : celui-là justement afin de jalonner le chemin parcouru depuis *Être et Temps*. Nouveauté cependant obstinément ignorée : sans doute à cause de sa tragique portée. Ne conduit-elle pas en effet à se rendre à une évidence peu facile à supporter ? Car, si l'homme en tant que *Da-sein* est destiné à ouvrir la brèche permettant d'ouvrir carrière à l'être au sein de l'étant — à le faire de multiples manières : art, pensée, religion, souveraineté... —, cela ne va pas sans la nécessité de devoir, lui-même et son œuvre, s'anéantir dans « le surdominant » : *das Überwaltigende* constituant la *mesure* : δίκη dépassant démesurément son savoir ou sa pensée : τέχνη.

Telle est encore pourtant la surprise à laquelle la pensée est constamment exposée qu'il suffit de remarquer que « s'anéantir *dans* » est tout différent de « s'anéantir devant » pour apercevoir qu'un semblable anéantissement signifie le plus haut accomplissement. À l'opposé de la réductrice conception d'un triomphe *de* la mort, il y a donc pour l'homme aussi un *possible* triomphe *dans* la mort. Qui dira qu'Antigone n'a pas, à jamais, triomphé de Créon ? Qui pourrait le dire sans devoir s'être mis auparavant au service du tyran ? Et, parmi le nombre de ceux qui, par "réalisme" se risquent à le suggérer, combien seraient prêts à le déclarer ? — Leur cynisme ne saurait aller jusqu'au "courage" que cela supposerait. Le destin nécessairement tragique de l'être humain authentique n'a donc rien d'accablant : il est révélateur, au contraire, d'une triple grandeur.

Grandeur triplement ordonnée, en effet : dans le sens de la profondeur, non moins que dans ceux de la hauteur et de la largeur. Largeur : l'ensemble des puissances à faire advenir en modes de vérité. Hauteur : la *surdominante* mesure : δίκη, à laquelle ne pouvoir échapper. Mais profondeur, surtout, de l'expérience à devoir faire de l'inexploré et de l'erreur qui en est la voie de passage obligée. Excessive grandeur d'un destin qui fut celui des Grecs et qui nous échoit désormais. « Pour nous aujourd'hui, trop grande est la grandeur de ce qui est à penser », précise

Heidegger en effet au terme de son entretien au *Spiegel*. Mais non sans ajouter : « Peut-être pouvons-nous, par sentiers de faible portée, travailler à construire un passage. » (*Écrits politiques*, Gallimard, p. 272, traduction modifiée ; *Gesamtausgabe*, Bd. 16, p. 683). L'édition intégrale toutefois, dont le premier volume était paru quand cet entretien fut publié, continue de démontrer que : si les sentiers frayés, les passerelles tendues [*Stege*] sont « de faible portée », l'effort qu'elles ont nécessité n'en fut pas moins d'une très longue durée et d'une exceptionnelle intensité. De sorte qu'il est à présumer que le « passage » [*Übergang*] a bien été rendu possible désormais : même, et notamment, en français.

Car ce serait s'abuser que de croire que Heidegger vieillissant serait revenu sur ce qu'il a toujours su devoir au français. L'entretien au *Spiegel* est trompeur à cet égard. Pour avoir été établis au terme d'une histoire complexe et publiés après sa mort, les propos attribués au penseur requièrent d'être décryptés avec un soin particulier. Notamment ce qui s'y trouve rapporté au sujet du français. Il n'est, pour s'en aviser, que de comparer le propos contenu dans l'entretien au *Spiegel* avec ce qui est sorti de sa main non seulement au sujet, mais à *partir* du français ou, plus probant encore : *en* français, dans les écrits publiés par ses soins. Alors que dans l'entretien au *Spiegel* il se confie au témoignage constamment réitéré des « Français aujourd'hui » qui « l'assurent » ne pouvoir « commencer à penser » qu'« en allemand », dans les écrits par lui-même publiés, on trouve à l'opposé trois types de preuves de sens contraire. Autant les spécifier en observant un ordre ascendant. Il y a d'abord, primitivement publié en 1937 dans le premier volume de l'Annuaire de la ville de Fribourg en Brisgau un texte, *Wege zur Aussprache* : « Chemins d'explication », qui continue de mériter d'être mieux connu qu'il ne l'est. Il constitue, dans sa brièveté, l'exposé peut-être le plus « diplomatique » que Heidegger ait composé, non seulement de la relation des peuples français et allemand, mais de la nouveauté, surtout, de son propre projet de pensée. Il y évoque notamment le « débat », « l'explication avec Descartes » : *die Auseinandersetzung mit Descartes* de Leibniz, « l'un des plus allemands des penseurs allemands » : *Einer der deutschesten Denker der Deutschen*. Or qui ne sait que Leibniz s'est particulièrement illustré en français : dans le *Discours de métaphysique* où l'on trouvera sa plus fameuse rectification de la pensée de Descartes, mais aussi dans la *Monadologie*, dans les *Nouveaux Essais* et dans la *Théodicée* ? Sans doute cela ne suffit-il pas à infirmer ce que Heidegger dit dans l'entretien au *Spiegel* des « Français »,

lesquels verraient qu' « avec toute leur rationalité, ils n'arrivent plus à rien dans le monde d'aujourd'hui quand il s'agit de comprendre celui-ci dans la provenance de son essence. » Cette « provenance » : *Herkunft* étant grecque, et « la langue allemande » ayant « une parenté interne particulière — *eine besondere innere Verwandtschaft* — avec la langue des Grecs et avec leur pensée », comment ne pas en conclure qu'elle seulement permettrait d'accéder à un renouvellement de la pensée de l'Occident ? (cf. *Écrits politiques*, Gallimard, p. 268, traduction modifiée et p. 161 ; *Gesamtausgabe*, Bd 16, p. 679 sq. et Bd. 13, p. 19).

Cela serait pourtant une déduction significativement précipitée. Cela reviendrait à négliger, en effet, ce qu'a de particulier la parenté évoquée, à savoir, non de linguistiques ressemblances extérieures : phonétiques, lexicales ou grammaticales, mais quelque chose d'intérieur : *innere*, à devoir préciser. Or, à quelle autre particularité cette « intériorité » pourrait-elle renvoyer que la *possibilité* inhérente aux deux langues de signifier ce qu'elles permettent ainsi d'appréhender ? Mais la même *possibilité* ne doit-elle pas être reconnue à toutes les langues, ne constitue-t-elle pas l'essence — différentielle — de chacune d'entre elles ? Sauf à attribuer à Heidegger l'absurde autant que détestable préjugé selon lequel il y aurait des langues, qui, telles des races, seraient supérieures à d'autres, ce n'est pas du côté strictement linguistique qu'il faut chercher l'énigmatique parenté dont Heidegger s'est réclamé. Aussi bien est-ce la raison pour laquelle il n'a pas limité celle-ci à la langue des Grecs, mais manqué de l'étendre à leur pensée, expressément désignée, non comme contenu intellectuel, mais comme action de penser : *Denken*, et non *Gedanke*.

Or l'action de penser, telle que Heidegger en a renouvelé la conception, n'a jamais été mieux définie par lui qu'en français — à nous en tenir du moins à l'œuvre jusqu'ici publiée. Près du tout début de la *Lettre sur l'humanisme* se trouve, en effet, le célèbre « énoncé » dont il faut souligner le déterminant français : « Penser est *l'engagement par l'Être pour l'Être*. » L'étonnant, après plus de six décennies, est qu'on n'y ait guère vu qu'une linguistique courtoisie à l'égard « des Français » auxquels la *Lettre* était adressée. Alors que si courtoisie il pouvait y avoir, assortie d'ailleurs d'ironie à l'égard du récent penseur français de « l'engagement », l'une et l'autre se fondaient sur un sens du terme d'engagement suffisamment inédit pour demeurer insoupçonné jusqu'ici. Alors qu'il témoigne du nécessaire parler créateur retrouvé par la pensée avec Heidegger. Car « engagement »

n'a pas ici, comme chez Sartre, un sens militant. Il n'a pas davantage les sens courants de « mise en gage », de « contrat », ou encore, bien que plus apparemment proches du sens nouveau découvert par Heidegger, la signification de « décision » ou « commencement d'action ». Si aucune des acceptions : anciennes ou "sartrienne" du terme n'est à écarter, elles n'en doivent pas moins, chacune à sa manière, trouver à se fonder sur le sens *initial* d'*invitation* que Heidegger nous suggère.

Sens initial en effet que ce sens inédit et qui, pour n'être que suggéré, n'en a pas moins la plus grande portée : celle qu'indique ici l'article défini. Évoquer l'engagement de l'Être correspond ainsi parfaitement à la traduction suggérée pour l'*Ereignis* par « l'avenant » à la fin de la *Lettre sur l'humanisme*. L'article défini exprime dans ces deux emplois l'unicité de ce qui est nommé. De même que l'avenant n'est *pas un* avenant au sens courant, mais en tant qu'*Ereignis* un singulier sans équivalent, de même l'engagement lui correspondant n'a pas d'autre occurrence qu'une « avenance », elle aussi sans équivalence. Le caractère « engageant » de l'avenant en signifie l'essence et non la simple survenance. Ce qui permet d'apercevoir nettement ce que le français apporte ici à l'allemand. À savoir une « plus forte raison » que la simple « rationalité » évoquée par Heidegger dans l'entretien au *Spiegel*. Une raison aimable et non comptable. Une raison ordonnée au "sentiment" comme chez Rousseau Pascal ou Fénelon plutôt qu'au rendement comme chez ceux dont le nom est légion. Or que Descartes ne soit pas étranger à cette sorte de raison plus forte, la preuve en est dans l'étonnante référence que, d'une certaine manière, Heidegger a dû lui faire. Référence aussi déterminante qu'étonnante s'agissant du terme grâce auquel Heidegger nous conduit à doublement reconsidérer la notion de vérité.

Ce terme : *Lichtung*, n'a pas été sans raison en effet traduit par « éclaircie » en français. La référence à la clarté est attestée par Heidegger lui-même, de la plus littérale manière. On la trouvera dans « l'entretien avec un Japonais » inclus dans *Acheminement vers la parole* (Gallimard), p. 118 où François Fédier traduit de la plus explicative façon par « la clarté, c'est-à-dire l'éclaircie » ce qui est plus directement signifié en allemand : « *die Klarheit, die Lichtung* ». — Or, donner « l'éclaircie » —constamment réinterrogée par Heidegger depuis *Être et Temps* (1927), et jusqu'en ses tous derniers développements — comme explication de la clarté, laquelle selon Descartes constitue le critère de la vérité, revient pour la pensée

heideggerienne à se présenter en digne héritière de la modernité cartésienne. Car, à bien y regarder, la lecture critique du projet mathématique de la nature effectuée par Heidegger en atteint certes bien le réducteur souci de sécurité, mais elle n'en laisse pas moins hors de sa portée la mesure à laquelle celui-ci se trouve soumis. La vérité, réduite par la modernité à la certitude du sujet, n'y demeure pas moins ordonnée à une épreuve de clarté dont Heidegger nous permet de découvrir le sens et la portée.

En découvrir le sens s'effectue en dissipant la confusion entre éclat et clarté. Soit, très précisément, entre, d'une part quelque éclat que ce soit : de voix, de bruit, ou de son et pas seulement de lumière et, d'autre part, clarté : laquelle ne saurait apparaître jamais, bien qu'elle soit l'inapparente condition de tout ce qui apparaît. Le chemin de pensée heideggérien s'interrompt ainsi en dessinant le contour d'une « phénoménologie de l'inapparent » : *Phänomenologie des Unscheinbaren* dont la portée n'a, depuis, guère été précisée. La raison en est que cela requiert d'appréhender le parcours entier de pensée de Heidegger.— Or cela ne va pas désormais sans présenter une difficulté que l'édition intégrale a doublement renouvelée. Les volumes parus et les inédits qui les ont accompagnés obligent de plus en plus en effet à reconsidérer le schéma d'interprétation qui s'était mondialement imposé depuis la parution, en 1963, du livre du Révérend Père Richardson *Heidegger : Through Phenomenology to Thought*. L'ouvrage ayant bénéficié d'une lettre-préface de l'auteur étudié, l'habitude s'était rapidement généralisée d'adopter l'articulation de l'œuvre de Heidegger que celui-ci même semblait avoir cautionnée. Laquelle articulation consistait à ordonner le développement de l'œuvre en deux temps : le premier débouchant sur la percée d'*Être et Temps* (1927) prolongée deux ans durant ; et le second, placé sous la rubrique du « tournant », lequel, initié en 1930 avec la conférence *Vom Wesen der Wahrheit : De l'essence de la vérité* aurait quant à lui prolongé ses développements jusqu'au décès du penseur considéré. Sans nous arrêter maintenant, ce que nous ferons plus loin, sur la réduction de l'ampleur de l'œuvre à laquelle cette commode partition revenait, voici qu'elle vient d'être expressément remise en question dans ce qu'elle semblait avoir de plus probant : à savoir, la discrète *fonctionnalité* d'un « tournant » débouchant sur la distinction d'un « Heidegger I » auquel attribuer la découverte du *Dasein* et d'un « Heidegger II » auquel reviendrait celle de l'*Ereignis*.

À titre de « cadeau annuel 2007 » : *Jahresgabe 2007*, la société Martin Heidegger a gratifié ainsi ses adhérents d'un texte dont le double intitulé : « Tournant » ? « Dire du tournant » : « *Kehre* » ? « *Sagen der Kehre* » se présente avec un point d'interrogation et, surtout, entre deux séries de guillemets, particulièrement justifiés. Expressément référé au passage de la *Lettre sur l'humanisme* consacré au « tournant », ce texte en invalide en effet ce qui en fut le plus communément retenu. À savoir, qu'il aurait dû se produire, dans la troisième section d'*Être et Temps*, un mouvement de « renversement » : *Umkehrung* que « la langue de la métaphysique » n'aurait pas permis d'exposer comme il était requis. D'où la « rétention » par Heidegger de cette troisième section et le nouvel « aperçu » : *Einblick* sur le « tournant » : *Kehre* présenté dans la conférence *De l'essence de la vérité*. Or, tel est l'argument développé par Heidegger dans le texte offert aux adhérents de « sa » société, au lieu de permettre le passage d'« Être et Temps » à « Temps et Être », la visée désignée sous le nom de « tournant » a fait au contraire *Wegsperre* : barrage sur le chemin de pensée. Barrage aussi puissant qu'inapparent et demeuré publiquement indécelé, le texte de Heidegger n'ayant été que très récemment révélé et de manière encore relativement « privée ». Il a été extrait par ses « pré-éditeurs » d'un volumineux manuscrit au titre prometteur, « Legs de la question de l'être » : *Vermächtnis der Seinsfrage* consigné au cours des dernières années du penseur comme travail préparatoire en vue d'une grande introduction à l'édition intégrale de son œuvre. On ne peut évidemment que souhaiter la plus soigneuse et la plus rapide publication de ce manuscrit, mais cet extrait suffit à avérer l'aspect le moins remarqué — et seul essentiel pourtant — du parcours de pensée de Heidegger. À savoir, son caractère *autocritique*.

Autocritique très différente, il est vrai, de ce que l'on se représente sous ce terme.. Elle évite en effet la complaisante hypocrisie de l'exercice habituel présenté sous ce nom et dénoncée de deux différentes façons par Gramsci dans ses *Cahiers de prison* et par Camus dans *La chute*. Aussi bien n'a-t-elle rien de ce que l'on pourrait qualifier de « personnel ». Le « préfixe » *auto* n'est, en l'occurrence, pas à comprendre en référence à un « moi » rectificateur de ses erreurs. Il est régi, au contraire, par la *loi* d'*autonomie* ordonnant l'acte de penser, non à un « ego » qui en serait le « sujet », mais au don de « l'Être » en tant que constituant *l'avenant* dont la pensée doit assumer le poids. De sorte que le terme de critique en *l'avenance* d'une telle autocritique, porte certes sur le « moi », mais

seulement en tant que celui-ci exprime la fausse conscience que chacun prend de ce qu'il croit être "soi". Car telle est la véritable — double — portée du préfixe *auto* qui désigne à la fois le *soi* de *l'avenant* et son être *même*. Le *soi* signifie ici *la pensée* que je dois référer : non pas à "moi", mais à « l'avenant » d'où m'en provient « l'engagement ». Aussi bien faut-il citer ensemble maintenant les deux mots par lesquels, dans la *Lettre sur l'humanisme*, Heidegger nous a *en français* spécifié : d'une part *ce* qui donne à penser, et, d'autre part selon quelle "engageante" *modalité*. « L'engagement », qui a la signification ici d'*invitation*, constitue ainsi l'articulation *en l'avenant* de ce que l'on ne savait relier auparavant que secondairement et en les subordonnant : la pensée à l'étant, ou inversement. Secondairement, car l'avenant n'est pas l'étant mais ce dont il a surgi et dont la pensée trouve sa possibilité préalablement à celle de l'étant. Ce qui signifie qu'il y a penser et "penser" : *penser* à proprement parler comme acquiescement à l'invitation de l'avenant et "penser" comme simple "comptabilité" dans le circuit de l'étant. Il ne faut donc pas confondre la pensée en l'avenant avec ces divers mouvements qui me "co-agitent" quand je me sou mets au calcul du meilleur rendement. Que ce dernier s'effectue en termes d'intérêt immédiat ou de plus longue portée, qu'il se mesure en valeur de jouissance, d'utilité, ou d'échange différé, il ne sort jamais du cycle du profit qui lui fait ordinairement oublier l'ordre propre de la pensée. De sorte que l'alternative nuancée devant laquelle Heidegger nous a placés peut être ainsi résumée : soumission au cycle du profit au sein de l'étant ou préalable ajustement à la libre articulation de l'avenant.

Alternative nuancée car la considération de l'intérêt n'est pas tout simplement écartée. Mais choix sans ambiguïté, car ne pas écarter toute considération de l'intérêt ne signifie aucunement le rechercher. L'ordonner, plutôt, à ce qui est plus haut que lui. Dissipée l'imposture qui en fit l'unique souci, ramené et maintenu à son juste niveau, l'intérêt est neutralisé dans sa nocivité. Telle est, notamment, la politique préconisée par Heidegger dans le texte publié en 1959 et traduit en français sous le titre de « Sérénité » : *Gelassenheit*. Intranquille sérénité en vérité sinon « sérénité crispée » car nocivité désamorcée n'est pas pour autant annulée. Le danger ne saurait être une bonne fois écarté. Au demeurant le plus grave danger, ou, plutôt, le véritable malheur ne survient-il pas chaque fois que l'on prétend écarter définitivement un danger ? Il n'y a pas lieu, autrement dit, de devoir l'éviter à tout prix. Car c'est de l'affronter qu'il s'agit. Et,

pour s'y préparer, d'y apercevoir la nécessaire adversité à laquelle toute action est confrontée. Ainsi, l'engagement à penser ne faisant qu'un avec l'affrontement du danger, et le danger consistant à *se* laisser égarer, l'autocritique ne doit pas être considérée comme un correctif exceptionnel et passager. Elle est au contraire une permanente nécessité à laquelle faire droit sans désespérer. Devoir penser contre soi-même, telle est la dangereuse loi de la pensée à laquelle il n'est que rarement satisfait. Heidegger en a consigné la défectueuse réalité dans un célèbre "énoncé" de *L'expérience de la pensée*. Nul ne saurait douter qu'il en avait éprouvé la cuisante vérité. D'où la nécessité, pour qui prend sa défense, de ne pas déroger à cette expérience.

Lors de sa première intervention, François Fédier n'avait pas manqué de s'y conformer, ainsi que nous l'avons observé. Avec un tel silencieux succès qu'il faudra attendre vingt ans et subir une importante dégradation en matière d'exigence intellectuelle pour que "l'affaire Heidegger" soit remise au dégoût du jour. Le décès du penseur en 1976 et la parution des premiers volumes de son « édition de dernière main » ont dû sembler à ses adversaires rendre une troisième instance du procès aussi nécessaire à tenter que susceptible de le faire gagner : enfin ! — Or il n'en fut rien. L'ouvrage de Victor Farias, *Heidegger et le nazisme* (éditions Verdier, 1987) eut beau exploiter les travaux autrement sérieux mais néanmoins militants de l'historien catholique Hugo Ott, il eut beau, malgré ses défauts évidents, bénéficier également d'un battage médiatique important, il n'en fut pas moins silencieusement défait par la minutieuse réfutation que François Fédier en a opéré dans son : *Heidegger, Anatomie d'un scandale* (Robert Laffont, 1988). Avec une patience confondante et une grande modération dans le ton, le prétendu nouveau dossier de Victor Farias s'y trouve entièrement invalidé et sa carence de fond expliquée à partir de ce qui en fournit la raison. En une vingtaine de pages finales consacrées au « silence » de Heidegger après 1945, Fédier précise en effet l'enjeu véritable de "l'affaire" et la tâche ainsi assignée à la défense de Heidegger. Quant à l'enjeu, il s'agit du déplacement de la « localisation » de la pensée de la subjectivité au *Dasein*. Déplacement trop facilement imaginé comme "effectué" par Heidegger alors qu'il n'aura fait qu'inviter à nous y *préparer*. L'originalité jusqu'ici non remarquée de l'apologie pour Heidegger de François Fédier consiste en effet en son étonnante limitation de prétention touchant la portée de l'œuvre étudiée. Limitation seule conforme néanmoins au sens *autocritique* du chemin de pensée tracé par

Heidegger. D'où la citation faite par Fédier du passage de « l'entretien avec un Japonais », p.93 d'*Acheminement vers la parole*, dans lequel Heidegger reconnaît que « le défaut fondamental du livre *Être et Temps* » fut « peut-être de s'être risqué trop tôt trop loin ». Reconnaissance hésitante comme il valait mieux le souligner, reconnaissance interrogative, mais autocritique amplement confirmée par le dernier séminaire de Heidegger auquel Fédier ne cesse implicitement de se référer dans ces pages finales de son *Anatomie d'un scandale*. Or ce séminaire aux Français tenu à Zähringen en 1973 est quasi contemporain de l'introduction projetée par Heidegger pour son « édition de dernière main ». On ne saurait donc guère être surpris qu'il soit inspiré par le même esprit. Mais qui avant de découvrir l'extrait "pré-publié" de cette introduction aurait pu deviner que l'autocritique de Heidegger devait affecter aussi fortement la période dite du "tournant" postérieure à *Être et Temps* ? Sans être prophétique pour autant, la prudence observée à la fin de son livre par François Fédier n'en apparaît pas moins comme une singulière preuve de lucidité face à l'emportement qui n'a pas cessé de se manifester jusqu'à présent : y compris parmi les lecteurs les plus "avertis" de l'œuvre de Heidegger. L'interprétation dogmatique de celle-ci reposant sur la pierre d'achoppement du tournant constitue ainsi un autre genre de scandale : parfaitement inapparent jusqu'ici, mais sans doute bien plus déterminant que celui dont Fédier nous a présenté l'anatomie.

Aussi bien ne s'est-il pas limité à celle-ci dans un livre dont le surtitre est constitué par le nom de *Heidegger* souligné. La justification en est que l'« anatomie » en question supposait l'application d'un principe de retenue dans l'explication dont nous pouvons commencer de mesurer la portée. Ainsi Fédier s'est-il bien gardé d'assortir sa réfutation du livre de Farias de toute considération excédant le statut de *préparation* par Heidegger lui-même assigné au « chemin de pensée ». Or *suivre* cette préparation est bien différent de préformer une interprétation ; nul survol n'est en l'occurrence permis : notamment pas celui consistant à se prévaloir de la notion de tournant. Le parcours doit être accompli un pas après l'autre, sachant que le premier est particulièrement important. Il détermine en effet dans quelle *direction* s'engager. Celle, en l'occurrence, de *l'impensé* comme le précise Fédier. Or, il faut bien apercevoir ce que cette indication a de renversant. Car si elle permet au lecteur de lire correctement l'œuvre de l'auteur, elle ne le fait qu'en le rendant indépendant de l'enseignement qu'on pourrait lui prêter. D'où le caractère étonnant du livre de Fédier. Bien

qu'entièrement consacré à la défense de Heidegger, il ne repose nullement sur ce que ce dernier aurait exprimé : que ce soit oralement ou par écrit, de manière publique ou privée. L'impensé ne faisant qu'un avec l'inexprimé, à chacun de le découvrir ses propres frais. Le dit n'a ainsi d'autre fonction que celle d'ouvrir à l'inédit. On ne saurait imaginer congé plus définitif donné à la prétention d'enseigner.

Congé définitif mais, surtout, congé justifié parce qu'il permet de chercher : le sens, en l'occurrence, du silence de Heidegger après 1945. Fédier l'aperçoit dans la possibilité d'interroger l'impensable nazi à partir de l'impensé de la philosophie. Son livre se termine sur cette indication qui n'a pas rencontré l'attention qu'elle méritait. La suivre, il est vrai, ne va pas de soi. Il faut, pour cela, n'en pas demeurer à l'usage sans rigueur qui est fait du terme d'impensé et se résoudre à en expliciter la dualité. Car il y a deux sens opposés de l'impensé à devoir bien distinguer. L'un conduit vers ce qui non seulement est *pensable*, mais devrait être pensé, tandis que l'autre, à l'inverse, consiste à s'interdire de le faire : d'où résulte un *impensable* qui l'est si peu en vérité qu'il ne cesse de nous obliger à en dissiper l'absurdité. Tel est le "paradoxe" en effet sur lequel débouchait le livre de Fédier : celui d'un "impensable" dont la criminalité résulte du refus de penser. La monstrueuse démonstration administrée par les nazis a consisté précisément en ceci : qu'il n'est de crime contre l'humanité que sous la condition de celui d'abord commis contre l'esprit. Lequel est à l'origine aussi de ces indirects effets dont celui du "négationnisme" est le plus visible aujourd'hui. De sorte qu'il s'avère que la question n'est pas directement de savoir "que faire ?" pour que "cela" ne se reproduise pas, mais d'abord de s'inquiéter de ce que signifie penser. Se *préparer* à cette interrogation est la seule manière : non d'écarter, mais de *faire face* à un "impensable" qui ne saurait cesser de menacer.

Faire face et découvrir ainsi, «de l'autre côté» de la menace, ce qui pourrait en convertir l'effet. À savoir : *l'avenant* dont la *Lettre sur l'humanisme* nous a laissé découvrir la traduction en français de ce que Heidegger appelait, alors secrètement, *Ereignis* en allemand. Le paradoxe est que cette traduction réussit à signifier parfaitement ce que le terme initial ne tente même pas d'indiquer. À l'opposé du commun préjugé, il se révèle ainsi qu'un mot étranger peut l'emporter en originalité sur celui qu'il traduit. En l'occurrence, *avenant* exprime exactement ce que, comme nous l'avons noté, Heidegger a reconnu avoir manqué à la conférence *Temps et*

Être tenue pourtant comme le correctif complémentaire d'*Être et Temps*. En *l'avenant* se trouve en effet virtuellement exprimée la triple unité de l'être, de l'étant et de la pensée. Expression nécessairement virtuelle car l'articulation signifiée relève exclusivement de l'ordre de la *possibilité*. Exclusivement, mais non réductivement, car ainsi que l'avait précisé *Être et Temps* : « plus haute que la réalité se tient la *possibilité* ». Ce dont la *Lettre sur l'humanisme* a fourni la raison en précisant la signification du « possible » en question. Celle, non d'une simple éventualité, mais d'un « pouvoir d'aimer » : *mögendes Vermögen* dont « la “force tranquille” » : *die “stille Kraft”* permet : à tout, simplement, d'*ek-sister*. L'équivalence entre *mögen* et *lieben*, soit en français entre « être possible » et « aimer » donne ainsi au verbe aimer la portée du « pouvoir » : *Vermögen* en la plus haute signification de ce nom (cf. *Lettre sur l'humanisme*, Éditions Aubier-Montaigne bilingue, pp. 34-36 ; édition intégrale GA 9, pp. 316-317 ; Gallimard *Questions III*, pp. 78-79).

Ce n'est qu'à condition de strictement observer *ce* statut de possibilité reconnu à la pensée que devient, compréhensible enfin, ce que Heidegger, au terme de sa *Lettre*, y spécifie au sujet de la philosophie. Énigmatique différence en effet que celle qu'il y introduit entre « la pensée qui vient » : *das künftige Denken* et « la philosophie ». Celle-là penserait « de manière plus originelle » : *ursprünglicher* que celle-ci. Mais cela ne serait établi que si « la philosophie » était synonyme de « la métaphysique » dont « le nom dit pareil » : *das Gleiche sagt*, avance ici Heidegger — mais sans aucunement se soucier de le montrer. De sorte que, s'il existe une question en laquelle il s'avère particulièrement nécessaire de « penser avec Heidegger contre Heidegger », c'est bien celle de la philosophie comme *possibilité*. Aussi bien n'est-ce pas sans raison que *L'expérience de la pensée* reconnaît dans « le philosophe » : *das philosophieren* ce “troisième danger”, qualifié, parce que « confus » : *wirr*, de « mauvais » : *schlecht*. Or comment affronter ladite confusion autrement qu'en opérant la distinction entre *réalité* et *possibilité* de la philosophie ? L'historique *réalité métaphysique* de la philosophie ne doit ainsi pas occulter la *possibilité poétique* de celle-ci. Entre les deux la relation n'est du reste pas de simple opposition. Par son *impensé*, « la métaphysique » témoigne en effet de la possibilité dont elle a dérivé. Distinction ici ne signifie donc pas simplification. Refuser la confusion ne dispense pas, mais oblige au contraire, à faire droit à la complication.

D'où la variation à devoir observer dans les différents avis de Heidegger sur la question. Seul qui n'aurait jamais été aux prises avec sa difficulté pourrait s'imaginer pouvoir le lui reprocher. Mais il serait encore plus mal inspiré de se fier à l'opinion en la matière de la grande majorité des "spécialistes" de Heidegger. La dogmatique affirmation du caractère non philosophique de « l'autre penser » n'a d'"heideggerienne" que sa scolastique irréflexion. Comme s'il était possible de ne pas philosopher après que la philosophie ait surgi ! Le prétendre, c'est s'exposer à l'ironique réfutation attribuée au jeune Aristote : « S'il ne faut pas philosopher, il le faut quand même afin de montrer qu'il ne le faut pas. » La philosophie ne saurait ainsi être définie par le concept scolastique de « la métaphysique » évoqué par Heidegger à la fin de la *Lettre sur l'humanisme*. Elle ne saurait pas davantage être ramenée à l'ensemble des "doctrines" et des "systèmes" qui en ont historiquement illustré la *possibilité*. Mais, aussi bien dans leur *impensé* que par leur *condition* de possibilité, ces "doctrines" et "systèmes" témoignent en leur pérennité de *l'avenant* auquel elles donnent accès. La preuve — monumentale — en est l'œuvre de Heidegger en son entier qui ne cesse d'invalider la sommaire idée de la philosophie en laquelle on a, non seulement résumé la *Lettre sur l'humanisme* mais, bien plus gravement, réduit tout le prétendu "enseignement" de son auteur en matière de philosophie.

Enseignement prétendu car, à l'épreuve de ce que sa lecture nous apprend, l'œuvre de Heidegger conduit à récuser ce que l'on entend couramment par le terme d'enseignement. Dans son courrier personnel à Jean Beaufret précédant la *Lettre sur l'humanisme*, Heidegger précise en effet la troisième nécessité à laquelle est soumis un fructueux exercice de la pensée. Il ne suffit pas, à cet effet, de lire et d'écrire, mais il est en outre requis une dialogante communauté d'esprit et un « travail » défini comme ne pouvant être « enseignant » qu'à condition de se faire en « apprenant » : *lernend-lehrende Arbeit* (cf. pp. 184-185 de l'édition bilingue Aubier-Montaigne de la *Lettre sur l'humanisme*). Sans la rejoindre tout à fait, du moins lexicalement, la pensée de Heidegger s'accorde ainsi avec celle du "héros" de l'*Ulysse* de Joyce qui se déclare, lui, plutôt « apprenant » : *learner* qu'« enseignant » : *teacher*. Car, approuve son interlocuteur : « Il faut être humble pour apprendre. Mais c'est la vie qui est le grand enseignant. » : *To learn one must be humble. But life is the big teacher.* (cf. James Joyce, *Ulysses*, The Bodley Head Edition, p. 29). — Or, la "vie" mais en y incluant ce qu'elle a de mortellement "apprenant", voilà ce dont

le terme d'« existence » aura permis à Heidegger de renouveler la philosophie *doublement*.

L'apport d'*Être et Temps* ne se limite pas, en effet, à la mise en évidence de l'existence comme mode d'être spécifique de l'humanité. Cela supposerait son inclusion dans une ontologie générale dont l'introduction d'*Être et Temps* invalide la notion de de genre qui sert de fondement à sa conception de l'étant. L'existence au contraire en tant qu'*être-au-monde* de l'être humain se tient toute entière *hors* toute préalable définition de l'étant. Tant et si bien que c'est en elle plutôt, en tant qu'extériorité originelle : *ek-sistence* précisément, qu'il faut situer le tout de l'étant. L'on aperçoit ainsi devant quelle difficulté Heidegger nous a placés : celle de concevoir *un dehors*, un *rien* : néant ou non-étant *en lequel* pourtant *se tient* tout étant, à commencer, *nécessairement*, par *l'être humain*. Mais, faut-il encore préciser, cela ne signifie pas que l'être humain soit physiquement privilégié. Nulle arrogance "humaniste" ne doit masquer que ce n'est pas en tant que naturelle propriété, mais comme *avenante possibilité* que l'existence nous est proposée. Invitation à devoir être et non étant constitué, telle est donc, non point la donnée, mais « le projet jeté » : *der geworfene Entwurf* dont, sous le nom d'existence, « la percée » d'*Être et Temps* nous a "offert" de mesurer la portée. Mais pour s'être, avec la rétention de sa troisième section, elle-même arrêtée avant d'être précisée, l'offre n'a pu être honorée comme son auteur l'aurait souhaité. Ce qui l'a conduit à présenter, en réponse à Jean Beaufret, la mise au point de l'objectif d'*Être et Temps* que constitue la *Lettre sur l'humanisme*.

Mise au point à devoir appréhender de manière prudemment critique désormais. La critique est nécessaire, car la mise au point est ordonnée à « la représentation » du « tournant » dont Heidegger a finalement reconnu l'obstacle qu'elle fut. Mais la prudence est doublement recommandée. Car, s'agissant de l'objectif sur lequel régler la mise au point, la pensée de Heidegger n'a quant à elle jamais varié depuis ce qui en est précisé dans le dernier chapitre d'*Être et Temps*. À savoir que : « La mise en évidence de la constitution d'être du *Dasein* » — définie par l'existence — « n'en demeure pas moins qu'un chemin [*ein Weg*]. Le but [ou l'objectif : *Ziel*] » étant « l'élaboration de la question de l'être en toute sa portée [*die Ausarbeitung der Seinsfrage überhaupt*]. » (cf. *Être et Temps*, Gallimard, p. 504, traduction modifiée ; édition intégrale, GA 2, p. 575). Mais, surtout, avec la pensée de l'être en tant que *l'avenant*, la mise au point permet de

résoudre la difficulté qu'on ne pouvait, ne fût-ce qu'aborder, avec la représentation du « tournant ». S'accorder à la lecture autocritique de Heidegger par lui-même ne consiste pas on le voit à ratifier simplement son plus récent sentiment au détriment du ou des précédents. Il faut, bien au contraire, mesurer ses successives pensées à la question qu'elles permettent de déterminer. Leur plus ou moins juste *correspondance* à son exigence est le seul critère à devoir adopter pour en juger.

À cet égard, il est possible d'aller jusqu'à soutenir que, sur la sollicitation de la troisième question de Jean Beaufret, Heidegger s'est, dans la *Lettre sur l'humanisme*, aventuré en français nettement plus loin que jamais sans doute il ne le fit en allemand. Nettement plus loin mais, surtout, en parfaite adéquation avec l'exigence de sa question. Le terme d'*avenant* y signifie en effet autrement plus précisément la tâche de la pensée que celui d'*Ereignis* qu'il traduit implicitement. La raison principale en est qu'en *l'avenant* se trouvent articulés, aussi *librement* que distinctement : « l'engagement de l'être » d'un côté et, de l'autre, la responsabilité de la pensée. Ce à quoi ne parvient pas le terme d'*Ereignis*, comme l'atteste l'autocritique de la conférence *Temps et Être* que nous avons évoquée plus haut. Second, mais non moindre avantage du terme français sur l'allemand : la disparition de toute empirique référence à un événement. *L'avenant* n'a, en effet, rien d'événementiel : il signifie au contraire une essentielle avance sur événement : impossible à combler par conséquent. Ce qui veut dire, en résumé, que *l'avenant* n'advient jamais ailleurs que dans l'ordre de la *possibilité* : celui, distinctement conjoint, de l'être, de la pensée et de l'humanité. En un mot celui du *Dasein* qui s'avère être bien le mot-clé ouvrant l'accès au « chemin de pensée ».

Bien compris, *l'avenant* se révèle ainsi paradoxalement *a-venant* : non point accordé à un futur conditionnellement déterminé, mais relevant, parce que parfaitement présent, d'un "inavenir" non privatif. Nul besoin par conséquent d'ajouter comme il le faut pour *Ereignis* un terme négatif complémentaire comme celui d'*Enteignis* afin de signifier la double portée de ce qui est à penser. *Avenant* à lui seul y suffit, qui l'inscrit au registre d'une complexité dont il nous faut indiquer au moins une autre originalité. Il s'agit de ce que permet de nommer le terme d'*adversité*. Celui-ci permet d'éviter ce que l'emploi du terme de "mal" a de nécessairement mauvais. Non assorti de guillemets il porte à croire en effet que ce qu'il voudrait désigner pourrait exister. Alors que le "mal" n'est jamais qu'une

interprétation précipitée de l'adversité. Non qu'il n'y ait de souffrance subie, ni de violence exercée, mais le crime d'un côté, comme la maladie, la misère ou le malheur à l'opposé, ne sont, ni ceux-ci ni celui-là, l'expression d'un "mal" positivement inhérent à l'être en tant que *l'avenant*.

Le problème à devoir envisager est, au contraire, celui de la négativité, tel que la *Lettre sur l'humanisme* nous permet de l'aborder : de manière profondément renouvelée. Heidegger y rend hommage, en effet, à Hegel et Schelling, mais non sans préciser toutefois la raison pour laquelle l'essentiel leur est demeuré dialectiquement caché. À savoir leur pensée de l'être comme « absolue réalité » : *absolute Wirklichkeit*. Situés « le non en tant que négativité de la négation dans l'essence de l'être », ils évitent d'en faire un caprice du cogito humain. Mais, en revanche, l'être par eux conçu comme subjectivité absolue, maintient leur pensée dans le cadre de ce qu'ils semblaient avoir écarté : la dépendance du négatif à l'égard du subjectif. Il faudrait même ajouter qu'ils la portent à son plus haut degré. En présentant l'être comme *avenant* *possibilité* Heidegger nous permet au contraire d'échapper aux deux dangers opposés : de ne voir dans le négatif que du subjectif ; ou bien d'y sous-estimer notre part de responsabilité. Se tenant plus haut que la réalité, la possibilité n'est pas affectée par le subjectivisme de la modernité, quelles qu'en soient les successives modalités. Lesquelles s'y trouvent, en effet, d'emblée surmontées : depuis la première : cartésienne, jusqu'à la dernière : nietzschéenne, qui en révèle l'inquiétant caractère. Car « la volonté de savoir et d'amour » de « l'idéalisme absolu » n'a pu longtemps dissimuler « la volonté de puissance » qui en constituait la virulente « réalité », comme « l'Histoire avec sa grande hache » l'aura démontré. Double hache faut-il toutefois préciser, que celle dont Georges Pérec nous a spirituellement révélé le tranchant : l'alliance Staline-Hitler y a vérifié, de sinistre manière, l'équation « Marx : Nietzsche » que Heidegger avait consignée dans ses notes sur Jünger.

Telle étant la négativité à laquelle conduit la philosophie lorsqu'elle se soumet au principe de réalité, il faut s'empresse d'ajouter qu'aucun des philosophes cités ne saurait être réduit à ce qu'il y a cru devoir y sacrifier. Aussi important cela soit-il "effectivement", le *possible* auquel donne accès leur *impensé* les exonère de toute "culpabilité". La faute doit toujours retomber sur les disciples en effet. Quant aux "maîtres" que ces derniers

s'étaient donnés, aucun ne fut le disciple de lui-même, chacun — à l'épreuve de l'immaîtrisable — ayant appris : non seulement l'humilité, mais quelle ressource de pensée celui-ci *pouvait* recéler. Aussi ne faut-il jamais dissocier, dans la lecture de Heidegger, la critique de « la métaphysique » de la *régénération de la pensée* à laquelle celle-ci conduit. Non sans devoir à cet effet procéder, comme Heidegger y a lui-même invité, implicitement il est vrai, à la reconsidération du projet présenté dans *Être et Temps*. À commencer par la révision de son plan initial d'exposition. Laquelle fut proposée l'année même de sa publication. Le premier volume programmé de l'édition intégrale, le premier publié et le seul paru du vivant de Heidegger est constitué en effet par le cours du semestre d'été 1927 dont l'auteur précise, dans une inaugurale note marginale, qu'il y est exposé une « Nouvelle élaboration de la troisième section de la première partie d'*Être et Temps*. » (cf. *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, Gallimard, p. 17 ; édition intégrale, GA 24, 1975, p. 1). Or ladite nouveauté se révèle bien difficile à ramener dans le cadre prévu dans « l'ouvrage de percée ». Non seulement faudrait-il pour cela sauter par dessus les près de trois cents pages consacrées aux quatre chapitres de la première partie du cours et ne considérer que la portion traitée de la seconde, mais négliger aussi le fait que ces cent cinquante pages ne constituent que le premier des quatre chapitres également prévus pour sa seconde partie qui devait elle-même être suivie d'une troisième partie quadruple elle aussi. De sorte que la seule partie du cours entièrement traitée est celle qui n'a pas de correspondant dans l'économie du plan d'*Être et Temps*, et que les deux autres doivent être considérées comme le premier *complément du projet* présenté dans cet « ouvrage de percée ». Complément du projet, et non simple nouvelle rédaction de sa troisième section, car Heidegger y présente en introduction le plan de sa *réponse* d'alors à sa *double* question. Mais *premier* complément car celui-ci ne se comprend bien qu'à la lumière d'un second, demeuré inédit, mais développé en totalité et dont le titre comporte un terme allemand dont le sens peut aller en français du plus littéral : « contributions » au plus original : « compléments ». Il s'agit des *Beiträge zur Philosophie*, dont François Fédier s'est chargé de la traduction et l'a annoncée sous un intitulé : « Apports à la philosophie » qui en exprime le caractère inédit.

Caractère tellement inédit qu'il est demeuré incompris jusqu'ici. Et pour cause. Il nécessite pour être appréhendé d'apercevoir de quelle

surprenante manière il accomplit mais aussi contredit le projet de pensée présenté dans *Être et Temps*. Ce que permet justement d'avérer la confrontation entre ces deux types différents d'inédits que sont : d'une part le *manuscrit* des *Beiträge* consigné au cours des années 1936-38 et d'autre part le *cours* remontant près de dix ans auparavant. Celui-ci présente, en effet, une double *réponse* à la question posée dans *Être et Temps* alors que ceux-là lui ouvrent un autre espace d'*interrogation*. Réponse ordonnée au sens de l'être comme *effectivité* en 1927, interrogation relancée dans l'ordre « plus haut » de la *possibilité* à partir de 1936. Heidegger précise ainsi dans le cours en question que : « la compréhension de l'effectivité, ou de l'être en son sens le plus étendu, par opposition à l'expérience de l'étant est, dans un certain sens, *antérieure* à cette dernière ». D'où la claire détermination *scientifique* de son projet de réponse : il y a une science *philosophique* de l'être précédant les sciences *positives* de l'étant, soutient Heidegger, qui, non sans en marquer la pluralité : *Vielfältigkeit* en définira la portée d'ensemble sous le terme "hégélien" d'*effectivité* : *Wirklichkeit*. Cela, jusque fin 1933. De sorte qu'il faut diviser la période allant de 1927 à 1936 en deux parties : la première ordonnée au projet d'une "science de l'effectivité", et la seconde opérant la transition vers l'interrogation de *l'avenant* qui ne débute pas avant début 1934. Le pas de clerc de Heidegger en 1933 s'explique ainsi par le caractère encore métaphysique, au sens que lui-même a donné à ce terme, de ce qu'il faut bien appeler *sa* philosophie jusqu'au moment où il commence, en 1936, à consigner les linéaments d'une toute autre pensée : celle de *l'avenant* qu'il rapporte à *la* philosophie expressément.

Il est possible de faire un sort ainsi à la "nuance" apportée par Heidegger à Cerisy dans sa réponse à la question de l'existence ou non de sa philosophie. Le négatif : « Il n'y a pas de philosophie heideggerienne », en a totalement occulté le rectificatif : « et même s'il devait y avoir quelque chose de ce genre je ne m'intéresserais pas à cette philosophie ». Ce qui en clair signifie que Heidegger a bel et bien été plus que tenté d'élaborer une enième "nouvelle philosophie" : il en a, dès 1927, précisé l'objet et tracé le plan de pensée, suivi l'inspiration près d'une dizaine d'années, et, pour finir, nous a laissé le soin de découvrir ce qu'il fallait *de juste* en retenir. Car il ne doit pas être question d'en discréditer le projet, aussi "métaphysique" doit-on le qualifier. La raison en est discrètement donnée à lire dans le passage de la *Lettre sur l'humanisme* où Heidegger répond au "verdict" d'échec formulé contre « l'expérience tentée [*Versuch*] dans *Être*

et Temps ». À quoi Heidegger oppose : d’abord, que la pensée n’en est pas achevée ; et, ensuite, que si elle débouchait sur un échec, il n’y aurait là nulle infortune : *Unglück* à éprouver, mais lieu plutôt d’y apercevoir « le don à nul autre pareil qui depuis l’être puisse advenir à la pensée » : *das einzige Geschenk, das dem Denken aus dem Sein zukommen könnte* (cf. édition bilingue Aubier-Montaigne, pp. 110-113, traduction modifiée ; édition intégrale, GA 9, p. 343 ; Gallimard, *Questions III*, p.121). Le don étant « la chose de la pensée, la vérité de l’être » : *die Sache des Denkens, nämlich die Wahrheit des Seins* comme il venait d’être rappelé, l’alinéa suivant précise à quoi il oblige la pensée : à lui offrir, en guise de remerciement, sinon de contre-don, une juste expression. Ce qui conduit Heidegger à résoudre étonnamment le problème posé par la carence notée dans l’introduction d’*Être et Temps* : « une chose est de rendre compte narrativement de l’étant, une autre de saisir l’étant dans son être. Ce ne sont pas seulement les mots qui font alors le plus souvent défaut, mais avant tout la ‘grammaire’. » Or la carence est encore plus grande lorsqu’il s’agit d’éprouver la vérité de l’être *indépendamment* de toute saisie de l’étant. Les mots et la grammaire ne font alors pas défaut « le plus souvent », mais constamment, sinon définitivement. D’où l’étonnante résolution de la difficulté à devoir tirer de l’essence, si l’on peut dire, de la carence en question. Quand les mots et la grammaire font totalement défaut, le silence, en effet, peut encore signifier ce qui doit l’être. Il s’agit donc d’apprendre cet art inédit du *silence parlant* qui ne se découvre qu’en *écrivaint*.

Aussi bien est-ce après avoir entrepris plusieurs manuscrits destinés à demeurer longtemps inédits que Heidegger a pu nous laisser ainsi déceler de quelle manière l’absence tant de vocabulaire que, surtout, de grammaire pouvait être mieux que compensée dans ce métier manuel : *Hand-Werk* que constitue l’écriture. En elle se forme en effet silencieusement la pensée laquelle n’est jamais dans “les mots pour le dire”, mais dans ce qui demeure toujours à découvrir dans ce qu’ils ne sauraient jamais exprimer. Ce que l’on appelle le langage est en genèse perpétuelle et ce qu’il dit constamment se renouvelle en l’inédit dont il surgit. Telle est l’expérience de la pensée à laquelle Heidegger nous a invités. Notamment dans ses manuscrits réservés à la postérité dans lesquels, en une décennie (1936-45), s’est opérée la transformation poétique d’un projet jusque-là présenté comme scientifique. Changement sans perte en exigence de rigueur comme le démontre, par sa composition en particulier, le premier de ces

manuscrits, celui des *Beiträge zur Philosophie*. « Le temps des systèmes est passé » y déclare Heidegger d'emblée, mais, loin d'en dispenser, cela ne fait qu'y porter à un degré plus élevé le souci d'articulation "logique" de la pensée. Unidimensionnel et sans possibilité de se renouveler, l'ordre déductif inhérent à la notion même de système est conçu pour satisfaire le besoin de sécurité en matière de pensée. D'y satisfaire donc de manière arrêtée, ce qui signifie aussi au plus pressé, sans avoir anticipativement réfléchi à ce qui s'en est ensuivi. À savoir une crise généralisée à tous les domaines où sévit l'esprit de système : de la mathématique axiomatisée à l'histoire finalisée en passant par l'ensemble des spécifiques systèmes des différents mondes : astronomique, physique, chimique, biologique, et d'autres sans doute encore. Il n'est de système en effet que fermé à la nouveauté laquelle néanmoins s'est produite en dépit de lui et en a révolu l'esprit. D'où la contradiction qui minait l'exposé d'*Être et Temps* et en interdit l'achèvement. La forme de *Traité* donnée par Heidegger à son ouvrage de percée s'opposait systématiquement à la nouveauté de son projet et dut être par conséquent : non rejetée absolument, mais dépassée dans une articulation de la pensée d'une autrement plus vaste, plus complexe, et plus plastique portée. Une "logique" poétique nouvelle devait ainsi ordonner la poursuite d'un projet dont la conception ne pouvait se réduire à la forme classique de la scientificité. Ce dont les *Beiträge* sont — par leur mode d'exposition — une première sorte de démonstration.

La formule de leur composition y est ordonnée à la tâche de conduire la philosophie devant la nécessité d'entrer dans un autre commencement que celui auquel a obéi son développement jusqu'à présent. Ce développement ordonné au cours de deux millénaires et demi à « la question directrice » : *die Leitfrage* de l'être de l'étant, laissait derrière lui, ininterrogé, son préalable, « la question fondamentale » : *die Grundfrage* de la vérité de l'être. L'ouvrage consiste ainsi dans le tracé en six parties fuguées du passage de la pensée de son premier commencement à celui qui en approfondit la philosophie. Car l'autre commencement de celle-ci trouvant son fondement dans ce qui est demeuré ininterrogé au cours de son premier développement, cela signifie qu'il n'a cessé néanmoins de s'y trouver paradoxalement présent en tant qu'oublié. L'initiale partie fuguée est ainsi constituée par l'écho remémorant : *der Anklang* de la vérité de l'être au sein même de l'oubli de celui-ci : *Seinsvergessenheit*. Lequel oubli, devenu extrême désormais, se méconnaît en se prétendant, parce que réduit au simplement étant, au service du réel effectif : *das Wirkliche*.