

Collection « Rue de la Sorbonne »,
fondée et dirigée par Danielle Cohen-Levinas

Le concept d'espace de pensée, qui fait écho à ce que Maurice Blanchot appelait en 1955 « l'espace littéraire », ne cesse de retentir comme une formule suffisamment ample pour accueillir des réflexions diversifiées, et comme un lieu dont l'ouverture sur le monde instaure un nouveau rapport à ce qui se dit, s'écrit, se raconte ou se pense. Aussi un espace qui se voudrait intellectuellement exigeant et hospitalier requiert-il un caractère d'exception qu'une collection destinée à des ouvrages collectifs souhaite mettre en œuvre. Comment joindre, articuler, réunir, rassembler, donner la parole à des écritures qui, dans un même lieu, questionnent le monde, lui répondent, le sollicitent, sans pour autant faire allégeance ou céder à des effets de modes et de communications immédiates? Deux modalités s'entrecroisent : l'individuel et le collectif, lesquels coexistent depuis toujours, laissant la singularité de l'un s'acheminer vers celle de l'autre. Par-delà le travail de la pensée parcourant différents registres, du plus académique au plus personnel, par-delà également les discordances au cœur de la vie intellectuelle, « Rue de la Sorbonne » redonne voix à la mémoire des textes, aux études monographiques ou thématiques, aux essais et commentaires, à l'appel au dialogue ou à la *disputatio*, s'inscrivant ainsi dans un espace dont nous aimerions qu'il fasse date.

Ouvrage publié avec le soutien du Conseil de recherches en sciences humaines du Canada, de la chaire « La philosophie dans le monde actuel » de l'université Laval et des Archives Husserl de Paris (UMR 8547 du CNRS - ENS / PSL).

www.editions-hermann.fr

ISBN : 979 1 0370 0842 8

© 2021, Hermann Éditeurs, 6 rue Labrouste, 75015 Paris

Toute reproduction ou représentation de cet ouvrage, intégrale ou partielle, serait illicite sans l'autorisation de l'éditeur et constituerait une contrefaçon. Les cas strictement limités à l'usage privé ou de citation sont régis par la loi du 11 mars 1957.

HEIDEGGER AUJOURD'HUI

ACTUALITÉ ET POSTÉRITÉ DE SA PENSÉE
DE L'ÉVÉNEMENT

Sous la direction de
Sophie-Jan Arrien et Christian Sommer


Depuis 1876

Cerle Herméneutique, 2015) et un volume sur la phénoménologie de l'histoire chez Patočka et Ricœur (*Finitude and Meaning. Essays on Patočka's and Ricœur's Views on History*, Bucharest, ZetaBooks, 2020).

LAURENT VILLEVIELLE est professeur en classes préparatoires aux grandes écoles et chercheur associé aux Archives Husserl de Paris (CNRS/ENS). Il est l'auteur de *Heidegger et l'indétermination d'Être et Temps*, Paris, Hermann, 2014.

JEAN VIOULAC est professeur de philosophie au lycée Auguste-Blanqui de Saint-Ouen. Il a entre autres publié : *L'Époque de la technique : Marx, Heidegger et l'accomplissement de la métaphysique* (PUF, 2009); *La Logique totalitaire : Essai sur la crise de l'Occident* (PUF, 2013); *Apocalypse de la vérité : Méditations heideggériennes* (Ad Solem, 2014); *Science et Révolution : Recherches sur Marx, Husserl et la phénoménologie* (PUF, 2015); *Approche de la criticité : Philosophie, capitalisme, technologie*, (PUF, 2018); *Marx, une démystification de la philosophie* (Ellipse, 2018).

TABLE DES MATIÈRES

TEXTES DE MARTIN HEIDEGGER CITÉS DANS L'OUVRAGE, EN ORDRE SELON LA <i>GESAMTAUSGABE</i> (GA)	5
PRÉSENTATION	13
<i>par Sophie-Jan Arrien et Christian Sommer</i>	
I. DE LA DESTRUCTION PHÉNOMÉNOLOGIQUE À LA DESTRUCTION POIÉTIQUE. PENSÉE DE L'ÉVÉNEMENT ET TRANSFORMATION DE L'HERMÉNEUTIQUE CHEZ HEIDEGGER.....	21
<i>par Sophie-Jan Arrien</i>	
II. L'HISTOIRE DE L'ÊTRE COMME MYTHOLOGIE POLITIQUE.....	41
<i>par Jeffrey Andrew Barash</i>	
III . GUÉRIR DE LA DÉVASTATION. LE RÔLE DE LA MÉTAPHYSIQUE DU MAL DE SCHELLING DANS LA TRANSFORMATION DE LA PENSÉE DE HEIDEGGER.....	53
<i>par Robert Bernasconi</i>	
IV. LA « GRANDE POLITIQUE » ET LA QUESTION DE LA SURVIE DANS LES <i>CAHIERS NOIRS</i> DE HEIDEGGER.....	75
<i>par Ryan Coyne</i>	
V. LA « <i>DESTRUKTION</i> » HEIDEGGÉRIENNE ET L'AVENIR DE LA PENSÉE	101
<i>par Françoise Dastur</i>	
VI. QUAND NE PAS DIRE C'EST FAIRE. L'ÉCOUTE HEIDEGGÉRIENNE, L'HÉRITAGE HÉBRAÏQUE ET L'O(N)TO-POLÉMOLOGIE DU SILENCE.....	125
<i>par David Espinet</i>	

VII. LE RETRAIT, LA DISSIMULATION ET L'INAPPARENT. VERS UNE PHÉNOMÉNOLOGIE DE L'IMAGE?	155
<i>par Sylvaine Gourdain Castaing</i>	
VIII. PROMÉTHÉE DÉCHAÎNÉ : LE « DERNIER » HEIDEGGER ET NOUS.....	175
<i>par Jean Greisch</i>	
IX. DE L'INHUMANITÉ DU <i>DA-SEIN</i>	193
<i>par François Jaran</i>	
X. PENSER L'HISTOIRE APRÈS LE TOURNANT. HISTOIRE DE L'ÊTRE ET <i>EREIGNIS</i>	211
<i>par Servanne Jollivet</i>	
XI. QUI EST L'ECKHART DE HEIDEGGER? <i>ARMUT</i> ET <i>GELASSENHEIT</i>	235
<i>par Giulio Mellana</i>	
XII. HEIDEGGER, AOÛT 2018.....	261
<i>par Jean-Luc Nancy</i>	
XIII. CONTINUER LA RECHERCHE. HEIDEGGER EN FRANCE, 1990-2020	269
<i>par Étienne Pinat</i>	
XIV. LA MÉDITATION HEIDEGGÉRIENNE SUR L'HISTORICITÉ DES SCIENCES.....	299
<i>par Dominique Pradelle</i>	
XV. DE LA <i>ποίησις</i> À LA <i>φύσις</i> ? L'INTERPRÉTATION HEIDEGGÉRIENNE DES GRECS DANS LES ANNÉES 1930.....	333
<i>par Christopher Sauder</i>	
XVI. LANGAGE ET POÉSIE. LA LECTURE HEIDEGGÉRIENNE DE HÖLDERLIN ET LES <i>BEITRÄGE ZUR PHILOSOPHIE</i>	357
<i>par Alexander Schnell</i>	
XVII. QUE VEUT DIRE <i>ERMÄCHTIGUNG</i> ?.....	375
<i>par Claudia Serban</i>	

XVIII. UNE FIGURE PSYCHO-THÉOLOGIQUE DANS LA PENSÉE DE HEIDEGGER. L'ENCHANTEMENT DU MONDE.....	395
<i>par Paul Slama</i>	
XIX. HEIDEGGER I, II, III. DE L'ARISTOTÉLISME PHÉNOMÉNOLOGIQUE À LA MYTHOLOGIE DE L'ÉVÈNEMENT ET AU-DELÀ.....	419
<i>par Christian Sommer</i>	
XX. L'ÉVÈNEMENT DE LA DIFFÉRENCE ONTOLOGIQUE.....	427
<i>par Claude Vishnu Spaak</i>	
XXI. « RENOUVELER LE MONDE EN SAUVANT LA TERRE » HEIDEGGER ET LES DEUX SENS DU RETRAIT.....	451
<i>par Ovidiu Stanciu</i>	
XXII. HEIDEGGER, PHILOSOPHE DES SCIENCES? LA DÉTERMINATION HEIDEGGÉRIENNE DE LA SCIENCE MODERNE.....	469
<i>par Laurent Villeveille</i>	
XXIII. MÉTAPHYSIQUE, TECHNIQUE ET RÉVOLUTION. UN TOURNANT RÉACTIONNAIRE DANS LA PENSÉE DE MARTIN HEIDEGGER.....	487
<i>par Jean Vioulac</i>	
INDEX DES NOMS	523
NOTICES DES AUTEURS	529

- et al. (éd.), *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*, Dordrecht, Kluwer, 1988, p. 1-41.
- WATERLOW, Sarah, *Nature, Change, and Agency in Aristotle's Physics*, Oxford, Clarendon, 1988.
- WIELAND, Wolfgang, *Die aristotelische Physik*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1992.
- SCHÜRMAN, Reiner, *Le principe d'anarchie. Heidegger et la question de l'agir*, Paris, Seuil, 1982 (Bienne, Diaphanes, 2013).
- SHEEHAN, Thomas, « On the Way to Ereignis : Heidegger's Interpretation of Physis », in *Continental Philosophy in America*, Hugh J. Silverman, John Sallis et Thomas Seebohm (éd.), Pittsburgh, Duquesne University Press, 1983, p. 131-164.
- ZARADER, Marlène, « Le miroir aux trois reflets. Histoire d'une évolution », *Revue de Philosophie Ancienne*, n° 1, 1986, p. 5-32, republié in M. Caron (éd.), *Heidegger (Les Cahiers d'histoire de la philosophie)*, Paris, Le Cerf, 2006, p. 39-65.
- ZARADER, Marlène, *Heidegger et les paroles de l'origine*, Paris, Vrin, 1986.

XVI

LANGAGE ET POÉSIE
LA LECTURE HEIDEGGÉRIENNE DE HÖLDERLIN
ET LES *BEITRÄGE ZUR PHILOSOPHIE*

par Alexander Schnell

À la mémoire de Dimitar Zashv

La poésie et le langage [...] sont le même ajointement fondamental (*Grundgefüge*) de l'être historial¹.

Le but de cette contribution est de jeter un peu de lumière sur l'influence de Hölderlin sur l'élaboration heideggérienne du rôle du langage et de la poésie pour la détermination de l'essence de l'être du *Dasein* et, sur cette base, de la compréhension du rapport entre le *Dasein* et l'être. À ce dessein, je m'appuierai en particulier sur le cours de 1934-1935 *Les Hymnes de Hölderlin La Germanie et Le Rhin*, afin de montrer que certains motifs qui reviennent dans les *Beiträge zur Philosophie* ou qui y sont approfondis trouvent leur origine dans ce cours ou permettent de dresser à rebours le pont entre la conceptualité acquise à l'époque de la rédaction des *Beiträge zur Philosophie* et les travaux (écrits et enseignements) importants de la fin des années 1920. On verra alors que ce cours sera utile pour la compréhension de certains aspects des *Beiträge zur Philosophie*.

1. Heidegger, *Hölderlins Hymnen « Germanien » und « Der Rhein »* (1934-35), GA 39, p. 68.

Formulons d'emblée la thèse qui servira de matrice d'interprétation de la compréhension du rapport entre les *Beiträge zur Philosophie et Sein und Zeit* : Heidegger développe dans les *Beiträge zur Philosophie* un nouveau concept de « *Dasein* » qui, s'il s'amorce certes dans tel ou tel endroit de son œuvre majeure de 1927, n'en constitue pas moins une *rupture*, sur le plan systématique, avec son acception acquise dans cette dernière. Ce concept original du « *Dasein* » est caractérisé par le fait qu'il renferme une autre compréhension de l'« extaticité » et un autre rapport à la « transcendance » que dans *Sein und Zeit*. Il s'agira ainsi de montrer comment, sur la base d'une conception du langage et de la poésie inspirée par Hölderlin, Heidegger a pu parvenir à ce nouveau concept du « *Dasein* ».

Nous partirons du vers suivant de Hölderlin :

Beaucoup a-t-il expérimenté, l'homme,
De nombreux célestes il a nommé,
Depuis que nous sommes un dialogue
et que nous pouvons ouïr les uns des autres².

Heidegger interprète ces vers en renvoyant au rapport fondamental entre « nous » (c'est-à-dire le *Dasein*) et le « dialogue » (« *Nous sommes un dialogue* »), avant d'expliquer l'essence de cette médiation langagière. Différents aspects doivent ici être pris en considération.

I. LA FONDATION LANGAGIÈRE DU « PHÉNOMÈNE DE SIMULACRE »

Une pensée décisive de Heidegger – qui traverse toute son œuvre – est exprimée dans le cours du semestre d'hiver 1933-1934 intitulé *L'essence de la vérité* : « Tout ce qui est grand et essentiel a toujours – cela appartient à son essence – à côté de lui et devant lui sa non-essence

2. « Viel hat erfahren der Mensch./Der Himmlischen viele genannt./Seit ein Gespräch wir sind/Und hören können voneinander ». Ce vers est tiré d'une élaboration, demeurée inachevée, du poème « Fête de la paix » (*Friedensfeier*) qui commence par le vers suivant : « Versöhnender, der du nimmergeglaubt... » (volume IV, p. 162 sq., dans l'édition des *Œuvres de Hölderlin* procurée par Norbert von Hellingrath, dont Heidegger s'est toujours servi).

(*Unwesen*) en tant que son apparence (*Scheinbares*)³ ». Cette idée qui remonte à Platon (et qui s'exprime par exemple dans l'image de la similitude du chien et du loup, quand il s'agit de distinguer le philosophe du sophiste) concerne le phénomène aussi significatif qu'énigmatique qu'à chaque fois que l'on cherche à saisir ce qui est « fondamental » (c'est-à-dire ce qui est « grand et essentiel (*das Große und Wesentliche*) »), celui-ci se trouve accompagné de son « simulacre ». Comment une telle affirmation s'atteste-t-elle phénoménologiquement ? Heidegger y répond en se servant d'un « fragment » de Hölderlin au sujet de l'« être » et de l'« apparence⁴ », ou encore du « déclin du langage (*Verfall der Sprache*) », ce qui explique en particulier pourquoi le langage est « le plus dangereux parmi les biens (*der Güter Gefährlichstes*)⁵ » : « Notre estre advient [...] comme dialogue, pour autant que, parlant quand on s'adresse à nous de la sorte, nous portons au langage l'étant en tant que tel, et que nous ouvrons – mais en même temps occultons et dissimulons – l'étant en ce qu'il est et comment il est⁶. » En d'autres termes : « Dans le langage s'accomplit la révélation de l'étant, non pas seulement une expression après coup de ce qui est désocculté, mais la désoccultation originaire elle-même et de ce fait également l'occultation et sa variété dégradée dominante, à savoir l'apparence⁷ », ou encore le « non-être (*Nichtsein*)⁸ ».

3. Heidegger, *Sein und Wahrheit* (1933), GA 36/37, p. 111 : « Alles Große und Wesentliche hat – das gehört zu seinem Wesen – immer doch neben und vor sich sein Unwesen als sein Scheinbares ».

4. Heidegger, *Hölderlins Hymnen « Germanien » und « Der Rhein »* (1934-35), GA 39, p. 35 : « Le *Dasein* de Hölderlin a entretenu cette opposition extrême de l'apparence et de l'être dans la tension de son plus grand écartement, et cela veut dire : il l'a maintenue et soutenue à force d'intimité » (« Hölderlins *Dasein* hat diesen äußersten Gegensatz des Scheins und des Seins in seiner weitesten Spannung auseinander- und das heißt mit der größten Innigkeit zusammen- und ausgehalten »).

5. Heidegger cite ici le fragment 13, IV dans l'édition de von Hellingrath (GA 39, p. 60).

6. *Ibid.*, p. 70 : « Unser Seyn geschieht [...] als Gespräch, sofern wir, so angesprochen sprechend, das Seiende als ein solches zur Sprache bringen, das Seiende in dem, was es ist und wie es ist, eröffnen, aber auch zugleich verdecken und verstellen ».

7. *Ibid.*, p. 62 : « In der Sprache geschieht die Offenbarung des Seienden, nicht erst ein nachdrücklicher Ausdruck des Enthüllten, sondern die ursprüngliche Enthüllung selbst, aber eben deshalb auch die Verhüllung und deren vorherrschende Abart, der Schein ».

8. *Ibid.*, p. 70.

Cet ancrage langagier de ce que j'appellerais « le phénomène du simulacre » se répercute ensuite de la même façon sur le « déclin du langage » : « Le langage qui fonde originairement l'estre est placé sous la fatalité d'un déclin nécessaire⁹. » C'est une spécificité essentielle non seulement du *Dasein* analysé existentiellement (voir le § 38 de *Sein und Zeit*), mais encore de l'une des *possibilités essentielles* du langage lui-même, que de fixer et de figer l'étant et, ce faisant, de le priver de sa mobilité la plus propre. Comment la « dimension dialogique » du *Dasein* peut-elle à présent aussi être saisie positivement ?

II. LE DIA-LOGUE (*GE-SPRACH*)

L'idée fondamentale de Heidegger n'est pas (comme Levinas l'a par exemple développé presque trente ans plus tard dans *Totalité et infini*) que le *Dasein* serait *Dasein* dans la conversation avec autrui (donc avec un autre *Dasein*), et encore moins dans une simple « communication », mais que c'est le langage qui, dans le dia-logue, c'est-à-dire dans un rassemblement langagier, détermine notre être. « En vertu du langage, l'humain est témoin de l'estre¹⁰. » Comme Heidegger le souligne souvent dans d'autres contextes, le *Dasein* n'est pas toujours déjà et a, en sus, entre autres, la faculté de parler, mais le *Dasein* est en tant que dialogue le lieu où le langage advient, laquelle advenue en fait l'être propre (en d'autres mots : « le langage est [...] cela même qui a l'humain¹¹ »). Or, ce qui est décisif, c'est la façon dont Heidegger détermine précisément l'événement du dialogue. Il le désigne comme l'« advenue fondamentale (*Grundgeschehnis*) de l'exposition dans l'étant¹² » ou, de façon plus adéquate, « dans la surpuissance de l'estre¹³ ». Déjà dans le Cours du semestre d'hiver de 1933-1934 (« L'essence de la vérité »), Heidegger avait souligné qu'un rôle fondamental y incombaît au langage, en attribuant à ce dernier (dans sa figure originaire du

9. *Ibid.*, p. 63 : « Die ursprünglich das Seyn begründende Sprache steht im Verhängnis des notwendigen Verfalls », GA 39, p. 63.

10. *Ibid.*, p. 62 : « Kraft der Sprache ist der Mensch der Zeuge des Seyns ».

11. *Ibid.*, p. 74 : « Die Sprache ist [...] jenes, was den Menschen hat ».

12. *Ibid.*, p. 73 : « Grundgeschehnis der Ausgesetztheit in das Seiende ».

13. *Ibid.*, p. 31 : « [...] in die Übermacht des Seyns [...] ».

« silence », à laquelle je reviendrai dans un instant) la faculté d'exposer l'humain, en son être, à la totalité de l'être¹⁴.

Se pose alors la question de savoir « vers où (*wohin*) » il est exposé de la sorte – bien au-delà de l'étant en son être¹⁵. Cela concerne et rend compréhensible la dimension de la *transcendance* du *Dasein* (dans son acception inédite), dont il a été question à l'instant. Pour y voir plus clair, il faut déterminer au préalable l'origine du langage en tant qu'il advient dans le dialogue : celle-ci est en effet le *silence* (*Schweigen*) – voilà pourquoi Heidegger en conclut que nous sommes co-originaires dialogues et silence¹⁶.

Dans le silence, l'« estre » se rassemble d'abord pour ensuite être extériorisé en langage comme monde¹⁷. Il est « cette advenue de cet être-silencieux originaire du *Dasein* humain, à partir duquel il se porte à la verbalisation – [‘se’,] c'est-à-dire la totalité de l'étant au sein de laquelle il est¹⁸ ». Dans les *Beiträge zur Philosophie*, le silence est d'abord mis en rapport avec la tonalité affective fondamentale de la « retenue (*Verhaltenheit*) » dont il sera question plus loin : non seulement les noms nous font défaut (*cf.* la célèbre expression de Husserl), mais cela nous fait « perdre la parole¹⁹ » – laquelle « perte » est « la toute première condition de la possibilité, qui se déploie, d'une nomination originaire – poétique – de l'estre²⁰ » ; et ensuite, dans l'architecture qui est propre aux *Beiträge zur Philosophie*, est appréhendé le silence (*Schweigen*) en tant qu'« *Erschweigung* » (qui fonde une « sigétique », laquelle rend à son tour compréhensible l'essence du langage), ce qui

14. Heidegger, *Sein und Wahrheit* (1933), GA 36/37, p. 112.

15. Cette terminologie vague et flottante témoigne du fait que Heidegger s'approche dans les cours de 1933-1934 et 1934/35 de sa nouvelle position, sans pourtant l'avoir saisie complètement – car tandis que dans le premier cours il parle de l'exposition à l'être en sa totalité, il retombe dans le cours de l'année suivante au moins à deux endroits (de manière confondante et ostensiblement due à une forme d'expression imprécise) dans l'idée d'une « exposition dans l'étant » (*Hölderlins Hymnen « Germanien » und « Der Rhein »* (1934-35), GA 39, p. 72 et 73).

16. *Ibid.*, p. 70.

17. *Ibid.*, p. 218.

18. Heidegger, *Sein und Wahrheit* (1933-34), GA 36/37, p. 111 : « [...] das Geschehnis, jener ursprünglichen Verschwiegenheit des menschlichen Daseins, aus der heraus es sich, d.h. das Ganze des Seienden, inmitten dessen es ist, zum Wort bringt », GA 36/37, p. 111.

19. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (1936-1938), GA 65, p. 36.

20. *Ibid.*

donne lieu à rien de moins qu'une nouvelle « "logique" de la philosophie²¹ ». Certes, Heidegger renvoie ici explicitement à Nietzsche. Il n'en est pas moins clair, toutefois, que ce n'est que sur la base de sa lecture de *Hölderlin* qu'il a pu rencontrer cette fonction décisive du silence. Quoi qu'il en soit, nous en retenons ceci : le silence est le caractère insigne de l'être de l'humain qui l'expose à la totalité de l'être – sachant que le silence constitue à présent « le rassemblement concentré de cette exposition²² ».

Dans *Sein und Zeit*, on le sait, Heidegger a déterminé le *Dasein* comme « existence », cela veut dire : comme ouverture « compréhensive » ou comme compréhension ouverte. Le « *Verstehen* (comprendre) » a ici été conçu comme la traduction littérale du verbe « *ek-histemi* » (dont est issu le verbe « *existo* », en latin) de même que s'est effectuée une « *Ver-setzung* (trans-position) » dans un « horizon de compréhension » qui se déploie extatiquement et qui est tributaire d'une *stasis*, d'un *stans* ou d'un *stare* (= *stehen*). Dans le § 179 des *Beiträge zur Philosophie*, Heidegger explique pourquoi *après Sein und Zeit* – et précisément dans les *Beiträge* – le concept d'« existence » n'est plus utilisé pour caractériser le *Dasein*.

Certes, les différentes formes de la « philosophie de l'existence » ont provoqué une compréhension parfois totalement erronée du projet heideggérien (sans que Heidegger eût pu savoir à ce moment-là où ces mésinterprétations allaient conduire les « interprètes »). Mais le nœud de l'affaire c'est qu'il en va, comme déjà indiqué plus haut, de rien de moins que d'une nouvelle acception du concept du *Dasein*. Le *Dasein* n'est plus une structure ontologique dotée de ses « existentiels », en particulier, il n'est plus une « ouverture (*Erschlossenheit*) », mais « in-stance ek-stante (*ausstehendes Innestehen*) », dans laquelle le *Dasein* n'est pas simplement un « comprendre » (ouvert), mais un « *Ver-rücken* » ou « *Entrücken* » (indiquant une sorte de « décalage » ou de « mise en écart ») qui l'affecte en son noyau. Le sens de cette expression peut être clarifié en nous appuyant sur les élucidations à propos de la « tonalité affective fondamentale » ainsi que de la « *Verrückung* » et de l'« *Entrückung* » du *Dasein*, que nous trouvons dans le cours de 1934-1935.

21. *Ibid.*, p. 78.

22. Heidegger, *Sein und Wahrheit* (1933-34), GA 36/37, p. 112 : « [...] die gestraffte Sammlung dieser Ausgesetztheit », GA 36/37, p. 112.

III. LA TONALITÉ AFFECTIVE FONDAMENTALE DE LA POÉSIE HÖLDERLINIENNE

Une première indication évidente de la transformation du concept du *Dasein* se trouve dans la conception modifiée de la « tonalité affective fondamentale (*Grundstimmung*) » ou de la « disposition affective fondamentale (*Grundbefindlichkeit*) » après *Sein und Zeit*. Aussi bien dans l'ouvrage de 1927 que dans les *Concepts fondamentaux de la métaphysique* (1929-1930) la tonalité affective fondamentale (d'abord l'angoisse, puis l'ennui) consistait dans un mode affectif fondamental de l'ouverture du monde. Cet accès au monde allait de pair – d'une façon à chaque fois un peu différente – avec le fait que le *Dasein* se mettait de cette manière (c'est-à-dire justement grâce à la disposition affective fondamentale) *devant ses possibilités les plus propres*²³.

Dans le cours de 1934-1935, il s'avère à présent que cette façon du *Dasein* de se recourber sur lui-même et de découvrir par là sa singularité n'est pas simplement mise à l'arrière-plan, mais tout bonnement substituée par un « *Entrücken*²⁴ » insigne du *Dasein* – ce qui jette une toute nouvelle lumière sur l'ouverture du monde (et sur d'autres choses encore, comme nous verrons dans un instant). Quelle est alors l'essence de la tonalité affective fondamentale, telle qu'elle se dégage de la poésie hölderlinienne, ainsi que le rapport entre langage et être qu'elle implique ?

Le « décalage », la « mise en écart » (*Entrückung*) du *Dasein* n'ouvre pas simplement le monde, mais elle se déploie selon une triple direction (notons que la « répétition approfondie²⁵ » ne reprend pas exactement les mêmes éléments que ce que Heidegger a d'abord établi dans le § 12 ; je m'appuie ici sur la récapitulation faite par Heidegger lui-même) :

1. La tonalité affective fondamentale nous « décale (*entrückt*) » vers les frontières de l'étant et nous place originellement dans un rapport aux *dieux* (soit en nous tournant vers eux, soit en nous détournant d'eux).

23. Cf. à ce propos mon ouvrage *De l'existence ouverte au monde fini*, Paris, Vrin, 2005.

24. Je reviendrai plus bas sur cette notion. Ce qui est décisif pour bien la cerner, c'est la nouvelle acception de l'« extaricité » qu'elle implique et qui, j'insiste, souligne bien davantage le caractère de transcendance que cela n'avait été le cas dans l'analytique existentielle de *Sein und Zeit*.

25. Voir en particulier Heidegger, *Hölderlins Hymnen « Germanien » und « Der Rhein »* (1934-35), GA 39, p. 223

2. Cette « *Entrückung* » implique en même temps un « *Einrücken* », ce qui veut dire que cette mise à distance constitue en même temps un rapprochement, une « intro-duction », littéralement parlant, dans la « terre » que, dans *L'origine de l'œuvre d'art* (et, parallèlement, dans les *Beiträge zur Philosophie*), Heidegger ne met plus en rapport avec la « patrie », le « peuple », etc., mais avec l'occultation, le retrait et le non-être.

3. La tonalité affective fondamentale ouvre enfin l'unité de l'étant dans sa totalité en tant que *monde*.

Rapport « *entrückend* » aux *dieux*, rapport « *einrückend* » à la terre en tant que principe du retrait, ouverture du *monde* en tant que principe de la manifesteté apparaissante – ces trois aspects constituent donc ensemble la *fondation de l'estre* (et plus seulement, comme dans *Sein und Zeit*, l'ouverture du *monde*). On voit dès lors dans quelle mesure l'« exposition du *Dasein* » est rendue possible par la tonalité affective fondamentale : il s'agit là d'un rapport à la transcendance qui est lié autant à l'ouverture de l'être qu'à son retrait. Et cette tonalité affective fondamentale – en tant que « mobilité originelle (*ureigene Bewegtheit*)²⁶ » – consiste dans le fait de fournir le sol sur lequel le dire poétique institue un être, plus exactement : elle ouvre le « monde » qui dans le dire poétique reçoit l'empreinte de l'être²⁷.

Comment cette perspective est-elle rendue fructueuse dans les *Beiträge zur Philosophie*? Pour pouvoir y répondre, il faut d'abord approfondir un point déjà mentionné plus haut.

IV. LE *DASEIN* EN TANT QU'« *ENTRÜCKUNG* (DÉCALAGE) » OU « *VERRÜCKUNG* (DÉ-RANGEMENT) »

Dans la tonalité affective fondamentale entre donc en jeu, de façon décisive, un certain « décalage (*Entrücken*) ». Il apparaît dans l'interprétation heideggérienne du concept hölderlinien de « demi-dieu » que cette « *Entrückung* » concerne autant l'être « humain » que l'être « divin ». Cette affirmation fait suite au tournant « mét(a)-ontologique », accompli quelques années auparavant (dans le cours du semestre d'été de 1928), selon lequel une « métaphysique du *Dasein* »

26. *Ibid.*, p. 107.

27. Voir en particulier *ibid.*, p. 79 *sq.*

se substitue à une simple « analytique du *Dasein* » afin de réaliser dans un tel cadre la métamorphose de l'humain en son *Dasein*. Il en résulte en même temps que le rapport aux *dieux* doit à son tour être reconsidéré. Le § 7 des *Beiträge zur Philosophie* livre à ce propos une indication importante (et met en rapport le concept d'« *Entrückung* » avec celui de « *Verrückung* »).

Selon Heidegger, les dieux (et la transcendance) doivent être pensés tout autrement que dans les « visions du monde (*Weltanschauungen*) » traditionnelles et contemporaines. Celles-ci supposent toutes d'une façon similaire que l'essence de l'humain est reconnue comme celle d'un étant par rapport auquel toute transcendance est considérée comme *déterminée* (et est à son tour censée déterminer l'humain). Or l'humain n'est pas du tout déterminé, mais il doit pour ainsi dire d'abord être « dérangé (*ver-rückt*)²⁸ » afin de pouvoir être « accordé en vue d'une déterminabilité (*auf eine Bestimmbarkeit gestimmt*) ».

Ce « dérangement (*Verrückung*) » ne saurait être le fait de l'humain seul, mais il lui advient dans l'« abandon de l'estre (*Seinsverlassenheit*) ». Mais comme il se ferme à ce dernier, des « éveilleurs (*Erweckende*) » sont requis – à savoir les *poètes* – qui rendent possible un « passage (*Übergang*) » qui s'effectue en deux temps et qui révèle deux significations d'un « entre-deux (*Zwischen*) ».

1. L'éveil de cette « urgence » ou « détresse » (*Not*) constitue un premier « entre-deux (*Zwischen*) » – celui entre l'estre et le *Da-sein* – où Dieu est encore en fuite. En même temps, cet « entre-deux » constitue l'« ouvert (*Offenes*) » (que Heidegger reprend à Hölderlin) auquel le *Da-sein* appartient en tant que « fondateur et conservateur (*Gründer und Wahrer*) ». Ce (« premier ») « dérangement (*Verrückung*) » transpose l'humain, contraint ici à la décision du « *Da-sein* (être-là) » ou du « *Weg-sein* (n'être-pas-là)²⁹ », dans l'*Ereignis*. En tant que *Da-sein*, l'humain se tient désormais dans la vérité de l'estre.

2. Mais cette « in-stance (*Inständigkeit*) » dans la vérité de l'estre n'est ni un point final ni un point d'arrêt. C'est que le *Da-sein* se tient prêt, désormais, pour « sauter » dans l'expérience décisive – celle de la révélation (ou non) des dieux dans l'*Ereignis*. Dans ce penser s'amorçant

28. Le fait que cela implique une remise en question de la raison et de la rationalité ne signifie bien entendu nullement que Heidegger prônerait ici une quelconque forme d'irrationalisme.

29. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (1936-38), GA 65, p. 26.

de l'*Ereignis* face au passage du « dernier dieu », l'estre devient lui-même un « entre-deux », celui, précisément, entre le *Da-sein* et le passage du dernier dieu. Cet « entre-deux » est ici le double abîme qui sépare l'humain, l'estre et les dieux.

Heidegger rassemble enfin ces deux « entre-deux » en un seul (celui de l'*Ereignis* lui-même)³⁰ : « l'*Ereignis* est l'entre-deux relativement au passage du dieu et à l'histoire de l'humain³¹ ». Selon une autre formulation de Heidegger, l'*Ereignis* est « ce dont le dieu a besoin dans la mesure même où l'humain lui appartient³² ».

V. LA TONALITÉ AFFECTIVE FONDAMENTALE DES *BEITRÄGE ZUR PHILOSOPHIE*

On peut déterminer, à partir de là, la tonalité affective fondamentale de l'« autre commencement », donc des *Beiträge zur Philosophie*, c'est-à-dire du penser de l'*Ereignis*. Celle-ci est le « présager (*Er-ahnen*) » accordé à l'*Ereignis*. Quatre déterminations le caractérisent : la frayeur (*Erschrecken*), la retenue (*Verhaltenheit*), la rétivité (*Scheu*) et le presentiment (*Abmung, Ahnen*) – on voit alors à nouveau une certaine proximité avec la notion d'« angoisse » mise en évidence dans *Sein und Zeit*. Parmi ces quatre déterminations, celle de la « retenue » connaît une priorité.

La retenue – dont il est question dans l'important § 13 *Beiträge zur Philosophie* (qui fait référence au « cours sur Hölderlin ») et que Heidegger désigne comme l'« origine du silence (*Ursprung der Stille*)³³ » qui provient à son tour du « faire silence (*Erschweigen*) » – est la « tonalité affective fondamentale » pour trois raisons.

1. Heidegger appréhende la « retenue » d'abord – généralement parlant – dans le sens « in-stant³⁴ (*im inständlichen Sinne*) », c'est-à-dire comme l'accord (affectif) de l'unité d'un « sortir » (ex-) et d'un

30. Ailleurs, c'est le *litige* (*Streit*) qui est désigné comme l'« accomplissement de l'essence de l'« entre-deux » (*Wesung des "Zwischen"*) », GA 65, p. 265. Concernant le rôle du « litige », cf. plus bas.

31. *Ibid.*, p. 27.

32. *Ibid.*, p. 279 : « [das,] dessen der Gott bedarf, indem der Mensch ihm zugehört ».

33. *Ibid.*, p. 35.

34. Heidegger définit l'« in-stance (*Inständigkeit*) » comme le « domaine de l'humain fondé dans le *Da-sein* (*Bereich des in das Da-sein gegründeten Menschen*) » (*Beiträge zur*

« entrer » (in-), d'une « ek-stance » et d'une « in-stance ». Il s'agit là de la dimension « affective » de la nouvelle acception du *Da-sein*, tributaire du rapport d'oscillation de ce dernier avec l'estre.

2. Une deuxième raison importante qui justifie l'idée que la retenue est la tonalité affective fondamentale consiste dans le fait qu'elle « accorde l'archi-fondation du fondement du *Da-sein* [= de l'*Ereignis*] et partant la fondation du *Dasein* (*die Ergründung des Grundes des Da-seins und somit die Gründung des Daseins stimmt*)³⁵ ». Il apparaît ainsi dans cette tonalité affective fondamentale que non seulement l'*Ereignis* est le fondement du *Dasein*, donc qu'il le fonde, mais encore que, en lui, ce fondement est à son tour *archi-fondé* (*ergründet*). L'*Ereignis* est alors le *fondement* (*Grund*) (= du *Dasein*) et *archi-fondation* (*Ergründung*) (= du fondement) ; j'y reviendrai.

3. Enfin, la retenue est aussi la disposition affective fondamentale parce que, en tant que telle, elle accorde « l'intimité du litige entre le monde et la terre (*die Innigkeit des Streites zwischen Welt und Erde*) » (donc entre les deux guises mentionnées de l'ouverture et du retrait). Dans la mesure où c'est le *Da-sein* lui-même qui poursuit le litige, il trouve son essence dans la désoccultation de la vérité de l'estre ou encore du dernier dieu dans l'étant. Mais en quoi consiste exactement l'essence du litige ?

VI. LE LITIGE ORIGINAIRE

Il s'agit, à présent, de penser le rapport entre l'être et le néant (*Nichts, Nicht*) au sein de l'estre. Dans la tradition philosophique, ce rapport a déjà été l'objet de multiples élaborations, je m'en tiendrai ici à celles de Hegel (négativité) et de Fichte (flottement de l'imagination).

Heidegger les renvoie dos à dos (Hegel de façon explicite, Fichte de manière plutôt implicite). Certes Hegel ne fut pas insensible à l'importance de la teneur du fragment héraclitéen à propos du « *πόλεμος*³⁶ » qui, d'après lui, est « l'une des plus grandes percées de la philosophie

Philosophie (Vom Ereignis) (1936-38), GA 65, p. 298), pour autant que celui-ci est en même temps en rapport aux dieux (dans leur arrivée ou dans leur fuite) (*ibid.*, p. 31).

35. *Ibid.*, p. 34.

36. Héraclite, fragment LIII, in *Les Présocratiques*, éd. J.-P. Dumont, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1988, p. 158 : « Conflit (*πόλεμος*) est le

occidentale³⁷ ». Mais chez l'auteur de la *Science de la Logique*, l'être (en tant qu'être de l'étant) a toujours été considéré à travers le prisme du *penser* « rassemblant », donc « *logique* », ce qui, en fin de compte, barre l'accès à l'*abîme*. Fichte, en revanche, a trouvé cet accès, mais – bien que querelleur – il n'a peut-être pas suffisamment tiré profit de la dimension ontologique du « combat » et de la « dispute », de cela même que Heidegger appelle dans *L'origine de l'œuvre d'art* le « litige originel (*Urstreit*) ». Heidegger l'a explicitement abordé dans le Cours de 1934-1935, mais il n'en a saisi la pleine essence que dans l'essai sur l'œuvre d'art. D'un côté, le litige originel, à l'instar de toute dispute, est le phénomène dans lequel les personnes en litige *dévoilent leur essence*. Dans la vraie dispute, l'étant se montre de façon dévoilée ; dans le litige, il est défié de s'auto-dépasser tout en revenant à soi-même et en soi-même. D'un autre côté, le *litige originel révèle les puissances essentielles de l'être (die Wesensmächte des Seins)*, à savoir les humains et les dieux, l'estre et le non-être. C'est en lui que les parties en conflit apparaissent au grand jour.

De ces deux aspects découle selon Heidegger l'essence du rapport susmentionné entre l'être et le néant au sein de l'estre : dans la mesure où « dans la plus grande brutalité du dire, c'est le *litige* qui est transporté au fondement de l'estre même³⁸ », c'est précisément « l'écoulement de la contradiction, c'est-à-dire l'harmonie contradictoire [qui] crée justement la permanence et la constance, l'estre³⁹ ».

VII. LA POÉSIE COMME INSTITUTRICE DE LA RÉALITÉ

La question décisive, et sans doute l'une des plus difficiles dans cette problématique, est celle du rapport entre le poète (ou la poésie) et l'être. La thèse fondamentale de Heidegger affirme que le poète est

père de tous les êtres, le roi de tous les êtres/Aux uns il a donné formes de dieux, aux autres d'hommes/Il a fait les uns esclaves, les autres libres ».

37. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (1936-38), GA 65, p. 265.

38. Heidegger, *Höldertins Hymnen « Germanien » und « Der Rhein »* (1934-35), GA 39, p. 273 : « [...] in der größten Härte des Sagens der Streit in den Grund des Seyns selbst verlegt [wird] ».

39. *Ibid.*, p. 127 : « Das Fließen des Widerstreites, und das heißt der widerstrittige Einklang, schafft gerade den Bestand und Beständigkeit, das Seyn ».

le « fondateur (*Begründer*) » de l'estre⁴⁰. Ce n'est pas sûr que le vers cité souvent dans ce contexte – « mais ce qui reste est œuvre des poètes (*Was bleibt aber, stiften die Dichter*) » qui clôt le poème « Souvenir (*Andenken*) » – en témoigne de la façon la plus appropriée : en effet, ce qui est ici « œuvre » du poète, ce qui est « institué », c'est ce qui, en premier lieu, rend possible le souvenir et la mémoire et, du coup, vise moins l'« estre » en sa totalité que plutôt ce qui est simplement conservé dans la mémoire et appelle à être souvenu.

Quoi qu'il en soit, il s'agit d'abord pour Heidegger de mettre en évidence le rapport fondamental entre la poésie et la réalité : « La poésie, comme ce qui a été institué, est l'effectivement réel, et le prétendu réel est le non-réel qui se défait en permanence⁴¹. » Ici encore, lorsqu'il se propose de penser ce qui est institué poétiquement, Heidegger a recours à une figure du transcendantal qui apparaissait déjà dans un endroit crucial de *Sein und Zeit*. Dans le § 31, il se demandait pour quoi la question de l'être vise toujours les « conditions de *possibilité* », et sa réponse était : parce que le *Dasein* qui pose originellement cette question a lui-même, d'un point de vue ontologique, un caractère de *projet*, c'est-à-dire parce qu'il est lui-même déterminé comme pouvoir-être, comme être-*possible*. Or, nous retrouvons ici précisément cette même structure argumentative qui renvoie à une *origine ontologique* identique.

À la question de savoir en quoi est fondée la poésie en tant qu'institution de l'estre, Heidegger répond en effet : « la poésie, en tant qu'institution de l'estre, est de même origine que ce qu'elle institue en propre ; voilà pourquoi et uniquement pourquoi la poésie est capable de parler de l'estre, et c'est même ce qu'elle doit faire⁴² ». Simplement, il ne s'agit plus ici de la *possibilité*, mais de la réalité effective (*Wirklichkeit*) bien comprise ! Cela ne constitue un détournement du transcendantalisme de *Sein und Zeit* que dans la mesure où Heidegger reconnaît à présent à la poésie une dimension institutrice de réalité qui, auparavant, n'était certes pas orientée vers une *connaissance*, mais vers un *comprendre*,

40. *Ibid.*, p. 33.

41. *Ibid.*, p. 217 : « Die Dichtung als das Gestiftete ist das Wirkliche, und das sogenannte Wirkliche ist das fortgesetzt zerfallende Unwirkliche » ; voir aussi *ibid.*, p. 33.

42. *Ibid.*, p. 252 : « Weil die Dichtung als Stiftung des Seyns desselben Ursprungs ist wie das, was sie eigentlich stiftet, deshalb und nur deshalb vermag auch die Dichtung vom Seyn zu sagen, sie muss es sogar ».

tandis qu'ici, c'est l'écoute qui va désormais devoir être mis au premier plan. Quelle en est la fonction ?

VIII. L'ÉCOUTE

« Seul le poète est à même d'accomplir cette écoute qui soutient [le séjour à] l'origine, qui en soutenant de la sorte entend son essence, et qui met ce qui a été entendu à l'abri dans ce qui demeure de la parole poétique⁴³. » Les *Beiträge zur Philosophie* ajoutent (concernant la « nécessité de faire entendre les mots de Hölderlin ») que le « savoir-écouter » correspond à un « savoir-dire » qui parle à partir de la dimension où l'estre est digne d'être questionné⁴⁴. En quoi consiste la spécificité de cette écoute et du savoir-écouter ? Que s'agit-il d'entendre en vertu d'elle⁴⁵ ?

L'écoute est une écoute de l'origine (ce dont témoignent chez Hölderlin les sources des fleuves). L'écoute du poète fait d'abord apparaître la différence entre l'écoute des dieux et celle des mortels. L'écoute *divine* de l'origine *libère* cette dernière en la faisant entendre. L'écoute des *mortels* consiste à *éviter* l'horreur de l'origine et la fuit. L'écoute du poète, en revanche, soutient l'effroi de l'origine. De même que, dans le § 53 de *Sein und Zeit*, l'être-pour-la-mort a été déterminé comme devancement de la possibilité, et ce, en tant qu'il s'agissait de ne *pas* y « réaliser » « la possibilité de l'impossibilité démesurée de l'existence », mais de la soutenir *comme possibilité*, l'écoute poétique – qui se révèle en quelque sorte comme être-pour-l'origine – est elle aussi appréhendée comme un « soutenir (*Standhalten*) » (qui renvoie bien entendu à l'« ek-stance (*Ausstand, Ausstehen*) » et à l'« in-stance (*Inständigkeit, Innestehen*) »). Et tout comme le devancement y ouvrirait la possibilité extrême, ici aussi, cette écoute révèle l'origine dans son originalité la plus radicale : l'écoute « *standhaltend* », qui « tient ferme », est alors en effet une écoute de l'« origine originaire en son éclosion ».

43. *Ibid.*, p. 229 : « Der Dichter allein vermag es, jenes Hören zu vollziehen, das beim Ursprung aushält, aushaltend das Wesen desselben aushört und das Gehörte in das Bleibende des dichterischen Wortes birgt ».

44. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (1936-38), GA 65, p. 422.

45. Voir à ce propos Heidegger, *Hölderlins Hymnen « Germanien » und « Der Rhein »* (1934-35), GA 39, p. 199-203.

« Son écoute, en tant que “tenir ferme”, est de ce fait un entendre originaire de ce que l'origine est dès lors en tant que tel (*Sein Hören als Standhalten ist daher ursprüngliches Vernehmen dessen, was der Ursprung als ein solcher dann ist*). » Et Heidegger d'ajouter eu égard au dire, au langage et au dialogue (en anticipant l'idée susmentionnée qui sera développée ensuite dans les *Beiträge zur Philosophie*) :

L'écoute qui tient ferme “pose” ainsi “debout” pour la première fois cela qui advient proprement et qui, pour tout dire, “est” [à savoir l'*Ereignis* lui-même]. Cette écoute qui met en évidence en “posant debout” porte ce qui est entendu, pour la première fois, dans la résonance de la parole. Elle institue – tout comme le dire et ce, parce que le dire et l'écoute par essence co-appartiennent et portent la possibilité du dialogue, dont nous savons qu'il constitue le trait fondamental de notre *Dasein*⁴⁶.

IX. LE POÈTE EN TANT QUE « DAGRÜNDER »

Mais revenons à la question de l'essence du poète et de son rapport à l'être. Comment faut-il d'abord comprendre le statut du « réel effectif (*Wirkliches*) » en tant qu'il est institué poétiquement ?

« Le dire originaire du poète, en tant qu'institution, n'est pas une invention arbitraire ; c'est au contraire se placer sous les orages des dieux, afin de capter leurs signes [qui sont la “langue des dieux⁴⁷”], la foudre, dans la parole et le devenir-mot⁴⁸. » Cela signifie, premièrement, que le « réel effectif », en tant qu'il est institué poétiquement, n'est pas simplement « là », mais qu'il est « plus subjectif » que tout ce qui existe – puisqu'il est « créé » et « enraciné » poétiquement – et

46. *Ibid.*, p. 201 sq. : « Das standhaltende Hören “stellt” so erstmalig hin, was da eigentlich geschieht, überhaupt “ist”. Dieses heraus- und hinstellende Hören bringt das Gehörte erstmals in den Klang des Wortes. Es stiftet – so wie das Sagen, und das deshalb, weil Sagen und Hören wesensmäßig zusammengehören und die Möglichkeit des Gesprächs tragen, des Gesprächs, von dem wir wissen, dass es den Grundzug unseres Daseins ausmacht ».

47. Hölderlin, « Rousseau », éd. Hellingrath, vol. IV, p. 135, vers 39 sq.

48. Heidegger, *Hölderlins Hymnen « Germanien » und « Der Rhein »* (1934-35), GA 39, p. 217 : « Das ursprüngliche Sagen des Dichters ist als Stiften kein willkürliches Erfinden, sondern das Sichstellen unter die Gewitter der Götter, um ihre Winke, den Blitzstrahl, im Wort und der Wortwerdung aufzufangen ».

en même temps « plus objectif » que tout ce qui existe – car ce qui s'oppose au fait que ce qui est institué de la sorte soit complètement arbitraire, c'est précisément l'« ek-stance (*Ausstehen*) » et l'« être-exposé (*Ausgesetztsein*) » aux dieux, face à eux. Deuxièmement, ce « projet (*Entwurf*) » créateur n'est pas inventé librement, mais il se lie à « l'appartenance originaire et à l'urgence partagée du poète qui pense et du penseur qui poétise⁴⁹ ». Et, troisièmement, tout cela se répercute sur l'être du *Dasein* dans la mesure où l'institution de l'estre constitue l'essence du poète. Le langage et la poésie portent et déterminent fondamentalement le *Dasein* de l'humain. « Le poète est le fondateur de l'estre⁵⁰ », « instituteur de l'estre⁵¹ ». Comment cette « fondation » doit-elle être comprise ?

Le rapport le plus important, peut-être, entre l'interprétation heideggérienne de la poésie de Hölderlin et les amorces relatives à l'histoire de l'estre dans les *Beiträge zur Philosophie* consiste dans le fait que la première rend compréhensible le concept fondamental de l'« archi-fondation du fondement de l'estre (*Ergründung des Grundes des Seyns*) ». Comme cela a déjà été mentionné plus haut, Heidegger pense l'*Ereignis*, dans les *Beiträge zur Philosophie*, non seulement comme fondement du *Dasein*, mais encore comme archi-fondation du fondement. Ce « redoublement » rappelle le concept fondamental de la « possibilisation (*Ermöglichung*) » qui, dans *Sein und Zeit* et les cours de la fin des années 1920, redoublait le rendre-possible de quelque chose précisément dans la figure du rendre-possible de ce rendre-possible lui-même et cherchait à le légitimer de la sorte⁵².

Après le « tournant », ce concept disparaît presque complètement – du moins, cette structure du redoublement (qui rappelle l'usage de ce même concept dans la *Doctrine de la Science de 1804* de Fichte) n'est plus mise à l'épreuve – ce qui ne veut nullement dire que cette problématique de la « fondation » (ou de la « légitimation ») serait abandonnée à son tour. Dans tous les cas, il convient d'être prudent et de ne pas soupçonner dans l'« archi-fondation » une sorte de retour de

49. *Ibid.*, p. 226 : « [...] die ursprüngliche Zugehörigkeit und gleiche Not des denkenden Dichters und des dichtenden Denkers ».

50. *Ibid.*, p. 33 : « Der Dichter ist Begründer des Seyns ».

51. *Ibid.*, p. 214 : « Stifter des Seyns ».

52. À propos de ce concept de la « possibilisation », cf. mon ouvrage *En voie du réel*, Paris, Hermann, 2013, p. 160 sq.

la « possibilisation » (dans ce sens étroit du terme). C'est qu'en effet, le sens profond de l'institution poétique consiste précisément dans le fait que l'estre de la poésie et celui du poète soient ici co-déterminés. Citons à ce propos un passage crucial :

Si l'essence de la poésie s'est circonscrite initialement pour nous comme institution de l'estre, l'essence pleine de la poésie et de ce qui est institué en elle ne s'ouvrira que dans la révélation de l'estre de l'institution, c'est-à-dire dans l'archi-fondation du fondement de l'estre de la poésie. Un tel estre, toutefois, qui déploie soi-même son essence en tant qu'instituante de l'estre, ne peut avoir son fondement que dans l'essence de l'être en sa totalité. Mais à l'essence de l'estre comme tel appartient le jet-à-rebours instituant de soi sur soi. L'estre fait surgir la poésie pour originairement se trouver en elle et ainsi, se refermant en elle, s'y ouvrir comme secret.

En cette poésie [achevée dans l'hymne « Le Rhin »] de l'estre des demi-dieux, c'est-à-dire du milieu de l'estre entre les dieux et les humains, l'estre en sa totalité doit se désocculter pour nous⁵³.

Ce « jet-à-rebours instituant », qui va sur le soi lui-même, s'accomplit dans ce « milieu », c'est-à-dire dans le *Dasein* entre les dieux et les hommes. Ce dernier est nommé une seule fois, dans les *Beiträge zur Philosophie*, « *Dagründer*⁵⁴ », c'est-à-dire « fondateur-là », « fondateur-du-là » ou encore « fondateur-le-là ». Heidegger exprime par là que dans toute archi-fondation entre en jeu un rapport de « fondation » qui fait entrer le *Dasein* et l'estre dans un rapport d'oscillation et de clignotement, dans lequel l'« in-stance ek-stante » se tient dans la tension entre finitude et transcendance. C'est cela, précisément, ce que

53. Heidegger, *Hölderlins Hymnen « Germanien » und « Der Rhein »* (1934-35), GA 39, p. 237 sq. : « Wenn das Wesen der Dichtung sich uns anfänglich umgrenzte als Stiftung des Seyns, dann wird das volle Wesen der Dichtung und des in ihr Gestifteten sich erst eröffnen in der Offenbarung des Seyns des Stiftens, d. h. in der Ergründung des Grundes des Seyns der Dichtung. Solches Seyn jedoch, das selbst als seynstiftendes west, kann nur im Wesen des Seins im Ganzen gründen. Zum Wesen des Seyns als solchen aber gehört der stiftende Rückwurf seiner auf sich selbst. Das Seyn lässt Dichtung entspringen, um ursprünglich in ihr sich zu finden und so in ihr sich verschließend als Geheimnis sich zu eröffnen./In dieser [im Gedicht *Der Rhein* vollendeten] Dichtung des Seyns der Halbgötter, d. h. der Mitte des Seyns zwischen den Göttern und den Menschen, muss sich uns das Seyn im Ganzen enthüllen ».

54. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, p. 409.

l'essence de la poésie renferme en tant que « révélation de l'estre de l'institution (*Offenbarung des Seyns des Stifens*) », c'est-à-dire en tant qu'« archi-fondation du fondement de l'estre de la poésie (*Ergründung des Grundes des Seyns der Dichtung*) ».

BIBLIOGRAPHIE

- HEIDEGGER, Martin, *Sein und Wahrheit* (1933-34), GA 36/37, Francfort/M., Klostermann, 2001.
- HEIDEGGER, Martin, *Hölderlins Hymnen « Germanien » und « Der Rhein »* (1934-35), GA 39, Francfort/M., Klostermann, 1980.
- HEIDEGGER, Martin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (1936-1938), GA 65, Francfort/M., Klostermann, 1989.
- HÉRACLITE, fragment LIII, dans *Les Présocratiques*, éd. J.-P. Dumont, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1988.
- HÖLDERLIN, *Sämtliche Werke. Historisch-kritische Ausgabe*, éd. Norbert v. Hellingsrath, t. I-VI, Berlin, Propyläen-Verlag, 1913-1923, 1943.
- SCHNELL, Alexander, *De l'existence ouverte au monde fini*, Paris, Vrin, 2005.
- SCHNELL, Alexander, *En voie du réel*, Paris, Hermann, 2013.

XVII

QUE VEUT DIRE *ERMÄCHTIGUNG*?

par Claudia Serban

Dans son article « Sur la pseudo-concrétude de la philosophie de Heidegger » publié en 1948, Günther Anders lançait contre l'auteur d'*Être et temps* le soupçon malicieux selon lequel « l'astuce de Heidegger consiste à refondre toute possibilitas en potestas, toute Möglichkeit en Macht¹ ». Nous tâcherons dans ce qui suit de mettre à l'épreuve cette assertion, en examinant la remarquable émergence, dans les années trente, de la thématique de l'*Ermächtigung* (ou montée en puissance, selon notre choix de traduction que nous justifierons dans ce qui suit), notamment sous la forme particulière d'une *Ermächtigung des Seins*. S'agit-il, avec cette expression, de la rémanence patente d'une conception de l'être comme puissance, comme *Macht*? L'*Ermächtigung* va-t-elle toujours et nécessairement de pair avec une conception métaphysique de l'être comme volonté de puissance? Peut-elle, sinon, recevoir une signification positive ou en tout cas nouvelle dans la pensée de l'autre commencement?

Une question connexe par rapport à ces différentes interrogations est celle de savoir si l'*Ermächtigung* se confond simplement avec la possibilisation, avec l'*Ermöglichung*, comme peuvent le laisser penser certains passages² et comme le suggère aussi le fait de rendre le terme

1. Günther Anders, « On the Pseudo-Concreteness of Heidegger's Philosophy », *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 3, n° 8, 1948, p. 337-371, p. 352; « Sur la pseudo-concrétude de la philosophie de Heidegger », trad. L. Mercier, Paris, Sens & Tonka, 2003, p. 51.

2. Par exemple Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit* (1931-32), GA 34, p. 108.