

DERRIDA HEIDEGGER ET LA QUESTION

De l'esprit et autres essais



Champs
Flammarion

De l'esprit

Heidegger et la question

Jacques Derrida

galilée

JACQUES DERRIDA

De l'esprit

Heidegger et la question

EDITIONS GALILÉE

Tous droits de traduction,
de reproduction et d'adaptation
réservés pour tous pays, y compris l'U.R.S.S.

© Éditions Galilée, 1987
9, rue Linné, 75005 Paris
ISBN 2-7186-0323-2

Conférence prononcée le 14 mars 1987, lors d'un colloque organisé par le Collège International de Philosophie à Paris : « Heidegger : questions ouvertes ». Les notes furent évidemment ajoutées après coup.

I

Je parlerai du revenant, de la flamme et des cendres.
Et de ce que, pour Heidegger, *éviter* veut dire.

Qu'est-ce qu'éviter? Heidegger se sert à plusieurs reprises du mot courant, *vermeiden* : éviter, fuir, esquiver. Qu'est-ce qu'il aurait pu vouloir dire quand il s'agit de l'« esprit » ou du « spirituel »? Je précise tout de suite : non pas de l'esprit ou du spirituel mais de *Geist*, *geistig*, *geistlich*, car cette question sera, de part en part, celle de la langue. Ces mots allemands se laissent-ils traduire? En un autre sens : sont-ils évitables?

Sein und Zeit (1927) : que dit alors Heidegger? Il annonce et il prescrit. Il *avertit* : on devra éviter (*ver-*

meiden) un certain nombre de termes. Parmi eux, l'esprit (*Geist*). En 1953, plus de vingt-cinq ans plus tard, et ce ne fut pas n'importe quel quart de siècle, dans le grand texte qu'il consacre à Trakl, Heidegger note que celui-ci a toujours pris soin d'éviter (*vermeiden*, encore) le mot *geistig*. Et visiblement Heidegger l'en approuve, il pense avec lui. Mais cette fois, ce n'est plus *Geist*, ni même *geistlich* qu'il s'agit d'éviter, mais *geistig*.

Comment délimiter la différence et que s'est-il passé? Quoi de cet entre-temps? Comment expliquer qu'en vingt-cinq ans, entre ces deux signaux d'avertissement (« éviter », « éviter de s'en servir »), Heidegger ait fait un usage fréquent, régulier, marqué, sinon remarqué, de tout ce vocabulaire, y compris de l'adjectif *geistig*? Et qu'il ait souvent parlé non seulement du mot « esprit » mais, cédant parfois à l'emphase, au nom de l'esprit?

Aurait-il manqué d'éviter ce qu'il savait devoir éviter? Ce qu'il s'était en quelque sorte promis d'éviter? Aurait-il oublié d'éviter? Ou bien, comme on peut s'en douter, les choses sont-elles retorses et autrement nouées?

On pourrait s'engager ici dans l'écriture d'un chapitre destiné à un autre livre. J'en imagine le titre : *Comment ne pas parler*¹. Qu'est-ce qu'« éviter » veut dire, en particulier chez Heidegger? et ce n'est pas nécessairement l'évitement ou la dénégation. Ces dernières catégories sont insuffisantes dans la mesure où le discours qui habituellement les met en œuvre, celui de la psy-

1. C'est le titre d'un chapitre dans un livre publié simultanément aux éditions Galilée : *Psyché. Inventions de l'autre*. Cf. aussi « Désistance » (*ibid.*).

chanalyse par exemple, ne prend pas en compte l'économie du *vermeiden*, en ces lieux où elle s'expose à la question de l'être. Cette prise en compte, c'est le moins qu'on puisse dire, nous en sommes très loin. Et tout ce que je voudrais tenter aujourd'hui, c'est de m'en approcher. Je pense en particulier à toutes ces modalités de Γ« éviter » qui reviennent à dire sans dire, écrire sans écrire, à utiliser des mots sans les utiliser : entre guillemets, par exemple, sous une rature non négative en forme de croix (*kreuzweise Durchstreichung*), ou encore dans des propositions du type : « Si je devais encore écrire une théologie, comme je suis parfois tenté de le faire, le mot " être " devrait ne pas y apparaître ' », etc. Or on sait bien, à la date où il dit cela, que Heidegger avait déjà fait disparaître ce mot tout en le laissant apparaître sous une rature, ce qui l'avait ainsi peut-être engagé, et depuis longtemps, sur la voie de cette théologie qu'il dit seulement vouloir écrire mais qu'il n'est pas sans écrire ici même en disant qu'il n'en est rien, qu'il ne le fait surtout pas et devrait fermer son atelier de pensée si un jour la foi l'interpellait². Ne manifeste-

1. Réponse à des étudiants de l'université de Zurich (1951). Séminaire traduit et présenté par F. Fédier et D. Saadjan dans la revue *Po&sie*, 13, en 1980. Le passage que je cite et sur lequel je reviens dans *Comment ne pas parler* (o.c.) fut également traduit la même année par J. Greisch dans *Heidegger et la question de Dieu*, Grasset, 1980, p. 334.

2. « A l'intérieur de la pensée, rien ne saurait être accompli, qui puisse préparer ou contribuer à déterminer ce qui arrive dans la foi et dans la grâce. Si la foi m'interpellait de cette façon, je fermerais mon atelier. Certes, à l'intérieur de la dimension de la foi, on continue encore à penser; mais la pensée comme telle n'a plus de tâche. » Compte rendu

t-il pas, disant cela, qu'il peut le faire? et qu'il pourrait bien être, même, le seul à pouvoir le faire?

Le titre qui s'est imposé à moi pour cette conférence a pu surprendre ou choquer certains d'entre vous, qu'ils y aient ou non reconnu la citation — cette fois sans parodie — d'un livre scandaleux, d'abord anonyme et voué au feu '.

d'une session de l'Académie évangélique à Hofgeismar, décembre 1953, trad, par J. Greisch, in *Heidegger et la question de Dieu*, p. 335.

1. Puisque tout ce discours sera cerné par le feu, je rappelle d'un mot que le livre d'Helvétius, *De l'esprit*, fut brûlé au bas du grand escalier du Palais de Justice le 10 février 1759 sur arrêt du Parlement de Paris, après que le Roi lui eut retiré son privilège et que le pape Clément XIII eut interdit sa lecture *en toute langue*. On connaît la deuxième rétractation, plus ou moins sincère, de l'auteur. J'en cite quelques lignes, elles ne sont pas sans rapport, quoique fort indirectement, avec ce qui nous occupe ici : « ... je n'ai voulu donner atteinte ni à la nature de l'âme, ni à son origine, ni à sa spiritualité, comme je croyais l'avoir fait sentir dans plusieurs endroits de cet ouvrage : je n'ai voulu attaquer aucune des vérités du christianisme, que je professe sincèrement dans toute la rigueur de ses dogmes et de sa morale, et auquel je fais gloire de soumettre toutes mes pensées, toutes mes opinions et toutes les facultés de mon être, certain que tout ce qui n'est pas conforme à son esprit ne peut l'être à la vérité. »

On le sait aussi, Rousseau ne fut d'accord ni avec Helvétius ni avec ses persécuteurs. Encore le feu : « Il y a quelques années qu'à la première apparition d'un livre célèbre (*De l'esprit*), je résolus d'en attaquer les principes que je trouvais dangereux. J'exécutais cette entreprise quand j'appris que l'auteur était poursuivi. A l'instant je jetai mes feuilles au feu, jugeant qu'aucun devoir ne pouvait autoriser la bassesse de s'unir à la foule pour accabler un homme d'honneur opprimé. Quand tout fut pacifié, j'eus l'occasion de dire mon sentiment sur le même sujet dans d'autres écrits; mais je l'ai dit sans nommer le livre ni l'auteur. » (*Lettres de la Montagne*, 1764.)

De l'esprit - au feu : puisque tel pourrait être le sous-titre de cette

Ce titre paraît aujourd'hui anachronique dans sa grammaire et dans son lexique, comme s'il nous reconduisait à l'époque où l'on écrivait encore des traités systématiques sur le modèle des compositions latines de style cicéronien, *De spiritu*, quand ce qu'on appelle le matérialisme français du XVIII^e siècle ou le spiritualisme français des siècles suivants fondait là les plus beaux canons de notre rhétorique scolaire. La forme anachronique, voire le « rétro » provocant de ce *De l'esprit*, semble encore plus insolite dans le paysage de ce colloque, à la fois pour des raisons de style (rien n'y rappelle une manière heideggerienne) et, si je puis dire, de sémantique : l'esprit, voilà du moins l'apparence, ce n'est pas un grand mot de Heidegger. Ce n'est pas son thème. Il aurait su, justement, l'éviter. Et qui oserait soupçonner chez lui cette métaphysique — matérialiste ou spiritualiste — qui fit les beaux jours et les moments forts d'une tradition française, celle-là même qui a si durablement marqué nos institutions philosophiques?

Parce que ce soupçon paraît absurde, parce qu'il porte en lui quelque chose d'intolérable, et peut-être aussi parce qu'il se porte vers les lieux les plus inquiétants du trajet, des discours et de l'histoire de Heidegger, on évite à son tour de parler *de l'esprit* dans une

note, adressons une pensée aux hérétiques du Libre Esprit. L'auteur du *Mirouer des simples âmes*, Marguerite de Porette, fut brûlée en 1310. On brûla aussi les écrits des *Raners* (Harangueurs), contre lesquels, au XVII^e siècle, en Angleterre, on portait les mêmes accusations que contre le Libre Esprit quelques siècles auparavant. Cf. Norman Cohn, *Les fanatiques de l'Apocalypse*, trad. Payot, 1983, p. 158.

œuvre qui se laisse pourtant aimer, de son premier à son dernier mot, par cela même.

N'est-il pas remarquable que ce thème, l'esprit, dont je voudrais montrer tout à l'heure qu'il occupe une place majeure et obvie dans ce chemin de pensée, ait été forclos d'héritage? Personne n'en veut plus dans toute la famille des heideggeriens, chez les orthodoxes ou les hérétiques, les néo-heideggeriens ou les para-heideggeriens, les disciples ou les experts. Personne ne parle jamais de l'esprit chez Heidegger. Mieux : même les anti-heideggeriens spécialisés ne s'intéressent pas à cette thématique de l'esprit, fût-ce pour la dénoncer. Pourquoi? Que se passe-t-il? Qu'évite-t-on ainsi? Pourquoi ce crible dans l'héritage, et cette discrimination? Pourquoi dans le rejet même du legs, le *Geist* n'occupe-t-il pas la place qui lui revient à côté des grands thèmes et des grands mots, l'être, le *Dasein*, le temps, le monde, l'histoire, la différence ontologique, l'*Ereignis*, etc.?

Il fallait peut-être courir les risques de l'académisme classique pour marquer, en la laissant ouverte, car je n'ai pas l'intention d'en traiter, la dimension française, l'annale franco-allemande dans laquelle nous *situons* Heidegger au cours de ce colloque qui fut aussi une *Erörterung* maintenant, en vue de ce lieu, les « questions ouvertes ». *De l'esprit* est un titre bien français, beaucoup trop français pour donner à entendre le *geistige* ou le *geistliche* du *Geist*. Mais justement, on l'entendra peut-être mieux en allemand. Peut-être en tout cas serons-nous plus justement sensibles à sa germanité si nous le laissons résonner depuis une langue étrangère

pour le mettre à l'épreuve de la traduction, ou plutôt si nous mettons à l'épreuve sa résistance à la traduction. Et si nous soumettons notre langue à la même épreuve.

Cette nécessité reste latérale. Je ne confierai pas la justification essentielle de mon propos à une introduction ou à une préface. Voici néanmoins *trois* arguments préalables.

Il y a d'abord la nécessité de cette *explication* essentielle, l'altercation entre les langues, l'allemand *et* Rome, l'allemand *et* le latin, voire l'allemand *et* le grec, l'*Übersetzung* comme *Auseinandersetzung* entre *pneuma*, *spiritus* et *Geist*. Ce dernier ne se laisse plus, à un certain moment, traduire dans les deux premiers. « Dis-moi ce que tu penses de la traduction, je te dirai qui tu es », rappelle Heidegger à propos de l'*Antigone* de Sophocle ¹. Dans ce titre, *De l'esprit*, le *de* franco-latin annonce aussi que, sous la forme classique de l'enquête, voire de la dissertation, je souhaite commencer à traiter *de l'esprit*, du concept et du mot, des termes *Geist*, *geistig*, *geistlich* chez Heidegger. Je commencerai à en suivre modestement les trajets, les fonctions, les formations et transformations réglées, les présuppositions et les destinations. Ce travail préliminaire n'a pas encore été

1. « Sage mir, was du vom Übersetzen hältst, und ich sage dir wer du bist. » Il s'agit aussitôt après de la traduction, elle-même « *deinon* », du *deinon* : « *furchtbar* », « *gewaltig* », « *ungewöhnlich* » et, de façon moins « correcte » mais plus « vraie », dit Heidegger, « *unheimlich* ». (*Die Bedeutung des deinon*, Gesamtausgabe, Bd. 53, p. 74 et suiv.) J'évoque ce passage parce que l'énigme du *deinon* laisse sa marque sur tous les textes que nous devons approcher.

systématiquement entrepris, peut-être même pas, a ma connaissance, entrevu. Un tel silence n'est pas insignifiant. Il ne tient pas seulement au fait que si le lexique de l'esprit est plus abondant qu'on ne le croit chez Heidegger, celui-ci n'en a jamais fait le titre ou le thème principal d'une méditation longuement suivie, d'un livre, d'un séminaire ni même d'une conférence. Et pourtant, j'essaierai de le montrer, ce qui reste ainsi inquestionné, dans l'invocation du *Geist* par Heidegger, c'est, plus qu'un coup de force, la force elle-même en sa manifestation la plus extra-ordinaire. Une extraordinaire autorité revient à ce motif de l'esprit ou du spirituel, *dans sa langue allemande*. Précisément dans la mesure où il ne paraît pas sur le devant de la scène, il semble se soustraire à toute destruction ou déconstruction, comme s'il n'appartenait pas à une histoire de l'ontologie — et ce sera bien là le problème.

D'autre part, et voici un second argument, ce motif s'inscrit régulièrement dans des contextes à haute teneur politique, dans les moments où la pensée se laisse plus que jamais préoccuper par ce qu'on appelle l'histoire, la langue, la nation, le *Geschlecht*, le grec ou l'allemand. Ce lexique, qu'on n'a pas le droit d'appeler spiritualiste, ni même spirituel — oserai-je dire spiritual? —, Heidegger y puise abondamment dans les années 1933-1935, surtout dans le *Discours de Rectorat* et dans l'*Introduction à la métaphysique*, puis d'une autre manière dans le *Nietzsche*. Mais au cours des vingt années qui suivent, et à une inflexion près que j'essaierai d'analyser, ce même lexique aimante par exemple les séminaires ou

les écrits sur Schelling, Hölderlin et surtout Trakl. Il y reçoit même une valeur thématique qui n'est pas sans quelque nouveauté.

Voici enfin mon troisième argument préliminaire : si elle n'est ni thématique ni athématique, si sa modalité requiert donc une autre catégorie, la pensée du *Geist* et de la différence entre *geistig* et *geistlich* ne s'inscrit pas seulement dans des contextes à haute teneur politique, comme je viens de le dire de façon rapide et un peu conventionnelle. Elle décide peut-être du sens même du politique comme tel. En tout cas, elle situerait le lieu d'une telle décision, si elle était possible. D'où son privilège, encore peu visible, pour ce qu'on appelle les questions du politique ou de la politique qui animent tant de débats autour de Heidegger aujourd'hui, de façon sans doute renouvelée en France, notamment par Lacoue-Labarthe, là où elles se nouent avec les grandes questions de l'être et de la vérité, de l'histoire, de l'*Ereignis*, de la pensée ou de l'impensé, ou, je préfère toujours le dire au pluriel, des pensées ou des impensées de Heidegger.

II

Questions ouvertes, je rappelle le sous-titre proposé pour ce colloque. Avant de commencer vraiment, il me faut ainsi dire quelques mots de ce que sont pour moi aujourd'hui les *questions ouvertes* : par Heidegger et quant à Heidegger. Cela me permettra de décrire l'économie ou la stratégie qui m'ont imposé le choix de ce thème aujourd'hui, à un certain moment de mes lectures, au moment sans doute pour moi de la plus grande hésitation et de la perplexité la plus grave. Ces quelques remarques, toutes préliminaires qu'elles restent encore, éclaireront peut-être le trajet qui suivra.

Cette attention au *Geist*, qui m'orienta naguère dans

certaines lectures de Hegel¹, est aujourd'hui appelée par une recherche que je poursuis depuis quelques années dans un séminaire sur la nationalité et le nationalisme philosophiques. Certains textes de Heidegger y constituent souvent l'épreuve même. Ils sont aussi à l'épreuve, notamment quand il s'agit de la langue et du lieu. Tout en poursuivant le travail dont j'avais publié une courte préface sous le titre *Geschlecht, différence sexuelle, différence ontologique*², j'ai tenté de suivre la trace et les enjeux de *Geschlecht*, ce mot redoutablement polysémique et à peu près intraduisible (race, lignée, souche, génération, sexe), dans le texte de *Unterwegs zur Sprache* sur Trakl. Or on y rencontre une distinction, que Heidegger voudrait décisive, entre *geistig* et *geistlich*, puis un singulier partage à l'intérieur même du mot *geistlich*. Je compte naturellement revenir sur cette distinction et sur ce partage qui organisent la pensée du *Geschlecht* à cette étape du chemin heideggerien.

D'autre part, toujours à l'intérieur du même séminaire, une lecture aussi patiente que possible du *Timée*, notamment de ce qui s'y rapporte à la *chora*, me paraissait rendre au moins problématique l'interprétation qu'en propose Heidegger dans *l'Introduction à la métaphysique*. Sur cet exemple pouvaient alors s'étendre

1. « Le puits et la pyramide. Introduction à la sémiologie de Hegel », in *Marges - de la philosophie* (Minuit, 1972). Glas (Galilée, 1974) traite le mot et le concept de *Geist* chez Hegel comme son thème le plus explicite.

2. Heidegger, Cahiers de l'Herne, 45, 1983. Repris in *Psyché...*

et s'articuler entre elles d'autres questions. Elles concernent l'interprétation générale de l'histoire de l'onto-théologie ou ce que j'appellerai, d'un mot que Heidegger aurait refusé et que j'utilise moi-même par commodité provisoire, l'*axiomatique* de la *Destruktion* et du schème épochal en général. Mais l'usage de ce mot, *axiomatique*, n'est suspect que du point de vue de ce schème épochal lui-même. On n'est donc pas tenu de s'interdire d'avance ce que Heidegger prescrit de proscrire. Pourquoi ne pas interroger sans faiblir cette prescription et cette proscription?

L'an dernier, pour la préparation d'un autre colloque sur Heidegger à l'université d'Essex (David Krell, qui se trouve aujourd'hui parmi nous, l'avait organisé et certains d'entre vous y participaient), j'avais tenu à Yale une sorte de séminaire privé avec des amis américains¹. En répondant à leurs questions ou suggestions, j'essayai alors de définir ce qui *me* paraissait suspendu, incertain, encore en mouvement et donc, pour moi du moins, à *venir* dans le texte de Heidegger. Je distinguai quatre fils conducteurs et, à la fin de cet entretien que j'ai donc rapporté à Essex, j'ai dû me demander : qu'est-ce qui noue ensemble ces quatre fils? qu'est-ce qui les entrelace? quel est le nœud de ce *Geflecht*? si du moins il y en a un, un seul et simple nœud, ce qui n'est jamais sûr - et c'est même là l'ultime ou la toujours pénultième question.

1. Thomas Keenan, Thomas Levine, Thomas Pepper, Andrzej Warminski. Je tiens à leur dire ici ma gratitude. Ces pages leur sont dédiées, ainsi qu'à Alexander Garcia Düttmann en souvenir de « Schelling ».

Or voici l'hypothèse que je voulais mettre à l'épreuve aujourd'hui en vous la soumettant. Suivre à la trace le spiritual heideggerien, ce serait peut-être s'approcher non pas d'un point central de ce nœud, je crois qu'il n'en a pas, mais de ce qui rassemble une résistance nodale en sa torsion la plus économique. J'expliquerai en conclusion pourquoi ce que je présente poliment comme une hypothèse doit nécessairement s'avérer. Je la sais vraie, cette hypothèse, comme par avance. La vérification m'en paraît aussi paradoxale que fatale. Il y va de la vérité de la vérité pour Heidegger, une vérité dont la tautologie n'est même pas à découvrir ou à inventer. Elle appartient à l'au-delà et à la possibilité de toute question, à l'inquestionnable même de toute question. Le *Geist* ne peut que rassembler cet entrelacement dans la mesure où il est, pour Heidegger, nous le vérifierons, un autre nom de l'Un et de la *Versammlung*, l'un des noms du recueil et du rassemblement.

Le *premier* des quatre fils conduit justement à la *question*, à la question de la question, au privilège apparemment absolu et longtemps non questionné du *Fragen*, de la forme, de l'essence et de la dignité essentiellement questionnante, en dernière instance, de la pensée ou du chemin de pensée. Il y a bien des moments, nous le verrons, où Heidegger différencie les modes du *questionner*, du *demander* ou de l'*interroger*, analysant même la répétition réflexive de telle ou telle question : « pourquoi le pourquoi? ». Mais il n'a *presque* jamais cessé, me semble-t-il, d'identifier le plus haut

et le meilleur de la pensée avec la question, avec la décision, l'appel ou la garde de la question, cette « piété » de la pensée ¹. Cette décision, cet appel ou cette garde, est-ce déjà la question? Est-ce encore la question? Quoi de cette « piété »? Et pourquoi *presque* jamais? Nous devons ici patienter. J'aurais alors voulu comprendre jusqu'à quel point ce privilège du questionnement restait lui-même à l'abri. Non pas, justement, à l'abri d'une question, ni d'une pensée de l'impensé qui revînt encore à la détermination heideggerienne de l'im-pensé (une seule et unique pensée pour chaque *grand* penseur, et donc *un* im-pensé lui aussi *simple* et qui n'est «*«-gedacht* que dans la mesure où, de façon non négative, il est *un-gedacht* ², donc une pensée encore, comme le marquent l'intonation, l'accentuation, le soulignement, ces modes de l'éviter ou de l'inéviter dont je parlais tout à l'heure). Non pas à l'abri d'une question, donc, mais d'autre chose. Or

1. « *Denn das Fragen ist die Frömmigkeit des Denkens* » : « Car le questionnement est la piété de la pensée. » C'est la dernière phrase de *Die Frage nach der Technik*, 1953, in *Vorträge und Aufsätze*. Un peu plus haut, Heidegger venait de déterminer, d'une certaine façon, ce qu'il entendait par le mot « pieux » (*fromm*). De l'art quand il n'avait d'autre nom que *tekhne*, il écrivait alors : « Il était un décelement à la fois unique et multiple (*einziges, vielfältiges Entbergen*). Il était pieux (*fromm*), *promos* [qui vient au premier rang, en pointe], c'est-à-dire docile à la puissance et à la garde de la vérité (*fügsam dem Walten und Verwahren der Wahrheit*). » (p. 38).

2. « L'im-pensé, dans une pensée, n'est pas un manque qui appartienne au pensé. L'Im-pensé n'est chaque fois tel qu'en tant qu'il est Im-pensé. » *Qu'appelle-t-on penser?* (1954), trad. A. Becker et G. Granel, PUF, 1959, p. 118. Cf. sur ce point « Désistance », in *Psyché...*, p. 615 et suiv.

j'essaierai de le montrer, *Geist* est peut-être le nom que Heidegger donne, au-delà de tout autre nom, à cette possibilité inquestionnée de la question.

Un *second fil* conduit, notamment dans la grande question de la technique, à tel énoncé typique et exemplaire : l'essence de la technique n'est pas technique. Cet énoncé matriciel reste, au moins sur l'une de ses faces, traditionnellement philosophique. Il maintient la possibilité de la pensée questionnante, qui est toujours pensée de l'essence, à l'abri de toute contamination originaire et essentielle par la technique. Il s'agissait donc d'analyser ce désir de non-contamination rigoureuse et, dès lors, peut-être, de prendre en vue la nécessité, on pourrait dire la fatalité d'une *contamination*, et le mot m'importait, d'un contact impurifiant originairement la pensée ou la parole par la technique. Contamination, donc, de la pensée de l'essence par la technique, donc de l'essence pensable de la technique par la technique — et même d'une question de la technique par la technique, le privilège de la question ayant quelque chose à voir, déjà, toujours, avec cette irréductibilité de la technique. Il est facile d'imaginer que les conséquences de cette nécessité ne sont pas limitables. Or le *Geist*, j'essaierai de le suggérer, nomme aussi ce que Heidegger veut sauver de toute destitution (*Entmachtung*). C'est peut-être même, au-delà de ce qu'il faut sauver, cela même qui sauve (*rettet*). Or ce qui sauve ne se laisserait pas sauver de cette contamination. Les choses se passeront ici dans la différence entre la *Geistigkeit* et une certaine *Geistlichkeit* (non chré-

tienne) du *Geist* dont Heidegger veut sauver la pureté, une pureté intérieure à l'esprit, alors même qu'il reconnaît que le Mal (*das Böse*) est spirituel (*geistlich*).

Le *troisième fil* reconduit à ce qui reste pour moi une très ancienne inquiétude, un soupçon toujours à vif, qu'il concerne Heidegger ou d'autres. Il s'agit du discours sur l'animalité et de l'axiomatique, dite ou non dite, qui le commande. J'avais multiplié, depuis fort longtemps¹, des allusions à ce sujet. Il y a trois ans, au cours de ce travail sur *Geschlecht*, et dans une conférence que certains d'entre vous connaissent² j'avais proposé une longue analyse du discours heideggerien sur la main, partout où il s'organise, qu'il s'agisse, thématiquement, de tel passage de *Was heisst Denken?* (le singe possède des organes de préhension, mais seul l'homme « a » la main; ou plutôt : la main - et non les mains — dispose de l'essence de l'homme) ou qu'il s'agisse, dix ans auparavant, du séminaire sur Parménide qui reprend la méditation autour de *pragma*, *praxis*, *pragmata*. Ceux-ci se présentent comme *vorhandene* ou *zuhandene*, donc dans le domaine de la main (*im Bereich der Hand*)³. Ce problème concerne encore les rapports entre l'animal et la technique. Cela se passe notamment

1. Sans doute avant *Glas*, dont c'est l'un des thèmes. Cf. p. 35, 163 et passim. Cf. aussi *La carte postale...*, p. 502 et *Psyché...*, p. 411.

2. Séminaire donné à Paris et conférence prononcée lors d'un colloque à l'université de Loyola (Chicago), publiée depuis en anglais : *Geschlecht II : Heidegger's Hand*, in *Deconstruction and Philosophy*, ed. John Sallis, University of Chicago Press, 1987. La version française de cette conférence paraît simultanément dans *Psyché...*

3. *Parmenides*, Gesamtausgabe, Bd. 54, p. 118 et suiv.

à travers une opposition si problématique, me semble-t-il, entre *donner* et *prendre*. Elle organise ce passage de *Was heisst Denken?*; elle dicte les rapports entre la préhension et la raison (*vernehmen*, *Vernunft*), les rapports entre la parole et la main, l'essence de l'écriture comme écriture manuscrite (*Handschrift*) hors de toute mécanisation technique et de toute machine à écrire. L'interprétation de la main, comme l'opposition entre le *Dasein* humain et l'animal, domine de façon thématique ou non thématique le discours le plus continu de Heidegger, depuis la répétition de la question du sens de l'être, la destruction de l'onto-théologie, et d'abord l'analytique existentielle qui redistribue les limites entre *Dasein*, *Vorhandensein* et *Zuhandensein*. Chaque fois qu'il est question de la main et de l'animal, mais ces thèmes ne se laissent pas circonscrire, le discours de Heidegger me semble céder à une rhétorique d'autant plus péremptoire et autoritaire qu'elle doit dissimuler un embarras. Elle laisse alors intacts, abrités dans l'obscurité, les axiomes de l'humanisme métaphysique le plus profond, je dis bien le plus profond. Cela est particulièrement manifeste dans les *Concepts fondamentaux de la métaphysique*¹ autour des thèses directrices sur lesquelles je reviendrai plus tard : la pierre est sans monde (*weltlos*), l'animal est pauvre en monde (*weltarm*), l'homme est formateur de monde (*weltbildend*). J'avais donc tenté de dégager les implications

1. *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, Gesamtausgabe, Bd. 29/30, §§ 44 et suiv.

de ces thèses, leur difficulté aporétique et non dissimulée ou leur caractère interminablement préparatoire. Pourquoi Heidegger présente-t-il de telles propositions comme des « thèses », ce qu'il ne fait pratiquement jamais ailleurs, et pour des raisons essentielles? Est-ce que ces « thèses » n'affectent pas à leur tour tous les concepts qui s'y trouvaient engagés, à commencer par ceux de vie et de monde? On s'aperçoit déjà que ces difficultés communiquent avec celle du *Fragen* (l'animal n'en est pas vraiment capable), avec celle de la technique et finalement encore avec celle de l'esprit : quoi du rapport entre esprit et humanité, esprit et vie, esprit et animalité?

Le *quatrième fil*, enfin, conduit, à travers la pensée de l'*epochalité*, en elle-même et par sa mise en œuvre, dans ce que j'appellerai de façon un peu provocante la téléologie cachée ou l'ordre narratif. J'avais insisté sur les exemples de la *chora*, de la forclusion de certaines pensées, comme celle de Spinoza à propos du Principe de raison, etc. Mais encore une fois, nous verrons que la discrimination epochale peut s'ordonner autour de la différence — appelons-la intra-spirituelle - entre la détermination platonico-chrétienne, métaphysique ou onto-théologique du spirituel (*geistig*) et une autre pensée du spirituel telle qu'elle se dit par exemple dans le *Gespräch* avec Trakl : il s'agit du *geistliche*, cette fois soustrait, comme le *voudrait* Heidegger, à sa signification chrétienne ou ecclésiale.

Voilà donc à peu près où j'en étais quand j'ai choisi de parler de l'esprit. Je le ferai avec une certitude

négative et avec une hypothèse : la certitude de ne pas bien comprendre ce qui règle finalement l'idiome *spiritual* de Heidegger, l'hypothèse que plus de clarté, peut-être la clarté ambiguë de la flamme, nous approcherait du nœud de quelques impensées, à l'entrelacement de ces quatre fils.

Il va de soi que ces impensées risquent d'être les miennes, seulement les miennes. Et ce qui serait plus grave, plus sèchement grave, de ne rien *donner*. « Plus une pensée est originelle, dit Heidegger, plus riche devient son Im-pensé. L'Impensé est le don (*Geschenk*) le plus haut que puisse faire une pensée. »¹

1. *Qu'appelle-t-on penser?* tr. p. 118.

III

A ma connaissance, Heidegger ne s'est jamais demandé : « Qu'est-ce que l'esprit? ». Du moins ne l'a-t-il jamais fait sur le mode, dans la forme, avec les développements qu'il accorde à des questions telles que : « Pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien? », « Qu'est-ce que l'être? », « Qu'est-ce que la technique? », « Qu'appelle-t-on penser? », etc. Il n'a pas davantage fait de l'esprit un de ces grands pôles que la métaphysique aurait opposés à l'être, dans une sorte de limitation (*Beschränkung*) de l'être, telle que la récuse l'*Introduction à la métaphysique* : être et devenir, être et apparence, être et penser, être et devoir ou être et valeur. Il n'a pas davantage opposé l'esprit à la nature,

fût-ce dialectiquement, selon la plus puissante et la plus permanente des requêtes métaphysiques.

Qu'est-ce qui s'appelle esprit? Qu'appelle l'esprit? *Was heisst der Geist?* voilà donc le titre d'un livre que Heidegger n'a pas écrit. Quand ils portent sur l'esprit, les énoncés heideggeriens ont *rarement* la forme d'une définition d'essence. Rarement, c'est-à-dire par exception, et nous nous intéresserons à ces exceptions, d'ailleurs très différentes, voire opposées entre elles. Le plus souvent Heidegger aura *inscrit* le nom (*Geist*) ou l'adjectif (*geistig*, *geistlich*) : soit dans un enchaînement de concepts ou de philosophèmes appartenant à une ontologie déconstructible, et le plus souvent dans une séquence allant de Descartes à Hegel, soit dans des propositions que je prendrai encore le risque d'appeler axiomatiques, axiologiques ou axio-poétiques : le spirituel alors n'appartient plus à l'ordre de ces significations métaphysiques ou onto-théologiques. Plus qu'une valeur, l'esprit semble désigner, au-delà d'une déconstruction, la ressource même de toute déconstruction et la possibilité de toute évaluation.

Qu'appelle-t-il donc esprit, *Geist*?

Dans *Sein und Zeit*, il s'agit d'abord d'un mot dont la signification reste plongée dans une sorte d'obscurité ontologique. Heidegger le rappelle et demande à cet égard la plus grande vigilance. Ce mot renvoie à une série de significations qui ont un trait commun : s'opposer à la chose, à la détermination métaphysique de la choséité, et surtout à la chosification du sujet, de la subjectivité du sujet dans sa supposition cartésienne.

C'est la série de l'âme, de la conscience, de l'esprit, de la personne. L'esprit n'est pas la chose, l'esprit n'est pas le corps. Bien entendu, cette détermination *subjective* de l'esprit, c'est ce dont une délimitation (*Abgrenzung*) doit dégager, on pourrait dire libérer l'analytique existentielle du *Dasein*. Celle-ci se voit assigner la tâche de préparer un traitement philosophique de la question « Qu'est-ce que l'homme? ». Il faut rappeler qu'elle *précède* (*liegt vor*, Heidegger le souligne) toute biologie, toute anthropologie, toute psychologie. On pourrait dire toute *pneumatologie*, cet autre nom que Hegel donne à la *psychologie rationnelle* qu'il critique d'ailleurs aussi comme « métaphysique abstraite de l'entendement ' ».

L'analytique existentielle doit en particulier marquer sa distance au regard de deux tentatives, deux tentations aussi, puisqu'on pourrait risquer de voir une généalogie là où il y aurait plutôt un saut, une rupture, en tout cas une problématisation radicale.

1. Introduction à la Philosophie de l'esprit, dans *l'Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*, § 378, tr. M. de Gandillac, Gallimard, p. 349. Dans la même introduction, Hegel définit l'essence de l'esprit comme *liberté* et comme capacité, dans sa détermination formelle, de supporter la *souffrance infinie*. Je crois devoir citer ce paragraphe pour anticiper sur ce qui sera dit plus loin de l'esprit, de la liberté et du mal pour Heidegger : « C'est pourquoi l'essence de l'esprit est formellement la *liberté*, la négativité absolue du concept comme identité avec soi. Selon cette détermination formelle, il peut faire abstraction de tout ce qui est extérieur et de sa propre extériorité, de sa présence même; il peut supporter la négation de son immédiateté individuelle, la *souffrance* infinie, c'est-à-dire se conserver affirmatif dans cette négation et être identique pour lui-même. Cette possibilité est en elle-même l'universalité abstraite de l'esprit, universalité qui-est-pour-elle-même. » (§ 382, trad., p. 352.)

D'une part, on s'égarerait — ce serait *irreführend* — si on considérait le *cogito* cartésien comme le bon exemple historique, le précédent exemplaire qui ouvre la voie à l'analytique existentielle. Celle-ci pose la question ontologique du *sum* que Descartes *aurait* laissée totalement hors de question ou hors lieu (*völlig unerörtet*¹). Il aurait fallu déterminer l'être du *sum* pour définir ensuite le mode d'être de ses *cogitationes*. En partant, comme l'aurait fait Descartes, d'un *ego* et d'un sujet immédiatement donnés, on manque la phénoménalité du *Dasein*². L'accusation vise aussi la phénoménologie de l'esprit et, en silence, la phénoménologie transcendante et le *cogito* husserlien. Tant qu'on ne l'a pas soumise à un éclaircissement ontologique, l'idée de sujet continue de participer de la *position* (*Ansatz*) d'un *subjectum* ou d'un *hypokeimenon*, donc de quelque substance ou substrat, même si, sur le plan seulement ontique, on s'oppose à ce qu'on pourrait appeler « *Seelensubstanz* », au substantialisme psychique ou à toute réification de la conscience (*Verdinglichung des Bewusstseins*³). Car pour rejeter la chosification ou la substantialisation, geste courant à l'époque de *Sein und Zeit*, il faut encore éclairer la provenance ontologique de ce qu'on entend par « chose », réalité ou choséité (*Dinglichkeit*). A défaut d'avoir éclairci la provenance ontologique de la choséité, *a fortiori* de la substantialité, tout ce qu'on entend « positivement » (*positiv*) lorsqu'on parle de l'être non

1. § 10, p. 46.

2. *Ibid.*

3. *Ibid.*

chosifié (*dem nichtverdinglichten Sein*) du sujet, de l'âme, de la conscience, de l'esprit, de la personne, etc., restera ontologiquement problématique. A cette série, Heidegger avait déjà ajouté le *je* et la raison. Il va de soi que l'inconscient appartient au même ensemble. C'était plus haut, dans le § 6 intitulé « La tâche d'une déconstruction (*Destruktion*) de l'histoire de l'ontologie ' ».

Geist fait donc alors partie de la série des non-choses, de ce qu'on prétend en général opposer à la chose. C'est ce qui ne se laisse d'aucune façon chosifier. Mais tant que l'être de ce qu'on entend par chose n'est pas ontologiquement éclairci — et il ne le serait ni par Descartes ni par Husserl, ni par quiconque aura recommandé de ne pas chosifier le sujet, l'âme, la conscience, l'esprit, la personne —, ces concepts restent problématiques ou dogmatiques. Du moins le restent-ils du point de vue d'une analytique existentielle du *Dasein*. Tous ces mots, et donc celui d'esprit, peuvent certes désigner des domaines de phénoménalité qu'une phénoménologie pourrait explorer. Mais on ne peut les utiliser ainsi qu'en se rendant indifférent à toute question sur l'être de chacun de ces étants.

Ces termes et ces concepts n'ont donc aucun droit dans une analytique du *Dasein* qui cherche à déterminer l'étant que nous sommes nous-mêmes. Heidegger annonce alors qu'il va les éviter (*vermeiden*). Pour dire ce que nous sommes, qui nous sommes, il paraît indis-

1. Notamment p. 22.

pensable d'éviter tous les concepts de la série *subjective*, ou *subjectale* : en particulier celui d'esprit (p. 46).

Or qui sommes-nous? Ici, ne l'oublions pas, nous sommes d'abord et seulement déterminés depuis l'ouverture à la *question de l'être*. Même si l'être doit nous être donné pour cela, nous ne sommes à ce point et ne savons de « nous » que cela, le pouvoir ou plutôt la possibilité de questionner, l'expérience du questionnement.

Nous parlions tout à l'heure de la question. Or précisément cet étant que nous sommes, ce « nous » qui, au début de l'analytique existentielle, ne doit avoir d'autre nom que *Da-sein*, il n'est choisi comme étant exemplaire pour la question de l'être que depuis *l'expérience de la question*, la possibilité du *Fragen*, telle qu'elle s'inscrit dans le réseau du *Gefragte*, l'être, de l'*Erfragte*, le sens de l'être, du *Befragte der Seinsfrage*, à savoir de l'étant que nous sommes et qui devient ainsi l'étant exemplaire ou privilégié pour une *lecture* — c'est le mot de Heidegger - du sens de l'être. Le point de départ dans l'analytique existentielle se légitime d'abord et seulement depuis la possibilité, l'expérience, la structure et les modifications réglées du *Fragen*. Telle est l'exemplarité de l'étant que nous sommes, du *nous-mêmes* dans cette situation discursive du *Mitsein* où nous pouvons, à nous-mêmes et à d'autres, dire *nous*. Cette exemplarité peut devenir ou rester problématique. Mais cela ne doit pas dissimuler une problémativité encore plus inapparente et qui n'est peut-être même plus, précisément, une *problémativité*. Elle ne pourrait même pas se déterminer en question ou en problème. Car elle tient à ce point de départ dans

une réflexion de la question (il vaut mieux dire du *Fragen*) et de ses composantes structurelles. Comment, sans la confirmer *a priori* et circulairement, *questionner* cette inscription dans la structure du *Fragen* dont le *Dasein* aura reçu, en même temps que son privilège (*Vorrang*), sa première, minimale et plus sûre détermination? A supposer même que cette structure soit convenablement décrite par Heidegger (ce qui n'est pas sûr, mais je laisse cela de côté pour l'instant), toute inquiétude quant à la légitimité ou à la nécessité axiomatique d'un tel point de départ dans une réflexion sur le pouvoir-questionner ne laisserait intacts ni le principe, ni l'ordre, ni finalement l'intérêt de l'analytique existentielle : en trois mots de *Sein und Zeit*. On retournerait alors contre lui ce que dit Heidegger lui-même : si provisoire que soit l'analyse, toujours et déjà elle exige l'assurance d'un point de départ juste ¹.

Je n'insiste pas seulement sur ce point de départ dans la possibilité du *Fragen* pour les raisons que j'indiquais en commençant. Quelques années plus tard, quand les références à l'esprit ne seront plus prises dans le discours de la *Destruktion* et dans l'analytique du *Dasein*, quand les mots *Geist* et *geistig* ne seront plus évités, mais plutôt *célébrés*, l'esprit lui-même sera défini par cette manifestation et par cette force de la question. Donc de la question *au nom de laquelle* les mêmes mots sont évités dans *Sein und Zeit*. Quand il dit alors devoir les éviter, Heidegger a raison de souligner qu'il ne le

1. § 9, p. 43.

fait pas par caprice, entêtement ou souci de singularité terminologique ¹. Les termes de cette série, l'esprit, mais aussi l'âme ou la *psyché*, la conscience, l'*ego*, la raison, le sujet - et Heidegger y ajoute encore la vie et l'homme - barrent toute interrogation sur l'être du *Dasein*. Ils sont tous liés, comme le serait aussi bien l'inconscient, à la position cartésienne du *subjectum*. Et même quand ils inspirent la modernité de discours éloquents sur la non-chosification ou la non-réification du sujet, ils marquent, et en particulier ceux de vie ou d'homme, un désintérêt, une indifférence, un remarquable « manque de besoin » (*Bedürfnislosigkeit*) pour la question de l'être de l'étant que nous sommes.

Chaque fois qu'on rencontre le mot « esprit » dans ce contexte et dans cette série, on devrait ainsi, selon Heidegger, y reconnaître la même indifférence : non seulement pour la question de l'être en général mais pour celle de l'étant que nous sommes, plus précisément pour cette *Jemeinigkeit*, cet être-toujours-mien du *Dasein* qui ne renvoie pas d'abord à un *moi* ou à un *ego* et qui avait justifié une première référence — prudente et finalement négative — à Descartes. L'être-mien fait du *Dasein* tout autre chose qu'un cas ou un exemple du genre de l'être en tant que *Vorhandene*. Qu'est-ce qui caractérise en effet le *Vorhandensein* ? Eh bien, justement, le fait d'être indifférent à son être propre, à ce qu'il est proprement. Cette indifférence le distingue du *Dasein* qui, lui, a le souci de son être. En vérité, à l'étant

1. § 10, p. 46.

comme *Vorhandene*, son être n'est même pas indifférent (*gleichgültig*). On ne dira pas sans anthropomorphisme que la pierre est indifférente à son être. Elle n'est ni indifférente ni non indifférente (*weder gleichgültig noch ungleichgültig*). Heidegger ne se demande pas à ce point (§ 9) et selon ces catégories ce qu'il en est de l'animal. Il aurait sans doute quelques difficultés à le faire mais nous y reviendrons. En revanche, il y a du sens à dire du *Dasein* qu'il peut être indifférent à la question de son être, précisément parce qu'il ne l'est pas, parce qu'il *peut*, aussi, *ne pas* l'être. Son indifférence n'est ici qu'une modalisation de sa non-indifférence. Pour lui, dont l'être-mien ne peut passer dans le discours que par l'appel à des pronoms personnels (*je suis, tu es*), l'indifférence (*Indifferenz*, cette fois et non *Gleichgültigkeit*) est encore une manière de se rapporter, de s'intéresser à son être propre, de ne pas lui être indifférent. Cette dernière indifférence (*Indifferenz*) à son être propre n'est en rien celle de la pierre ou de la table. Elle caractérise la quotidienneté du *Dasein*, ce qui y reconduit tout à la moyenne, cette *Durchschnittlichkeit* dont Heidegger se défend de vouloir la dénoncer comme un phénomène négatif. L'indifférence dans ce cas « n'est pas rien » mais un « caractère phénoménal positif ».

Voilà donc *trois types d'indifférence*. Il y a, *premièrement*, l'indifférence absolue de l'étant *vorhandene* : la pierre se tient même en-deçà de la différence entre l'indifférence et son contraire. Il y a *ensuite* l'indifférence (*Indifferenz*) comme phénomène positif du *Dasein*. Il y a encore, *troisièmement*, cette indifférence qui, dans l'his-

toire de la métaphysique, par exemple depuis Descartes, manifeste cette remarquable *Bedürfnislosigkeit, nach dem Sein... zu fragen*, ce manque du besoin de questionner sur l'être. Et d'abord sur son être propre, sur l'être de l'étant que nous sommes. Cette dernière indifférence paralyse aussi bien devant la pensée de la choséité de la chose (*res, substantia*) que devant la pensée du sujet (*hypokeimenon*). Par cette indifférence nous nous en tenons à des concepts comme ceux d'esprit, d'âme, de conscience, de personne. Mais ces deux dernières manifestations d'indifférence ont une analogie entre elles, voire une condition de possibilité commune. Elles conduisent de façon nécessaire à limiter la question de l'être, à interpréter le « qui » du *Dasein* comme quelque chose qui perdure dans une identité substantielle du type du *Vorhandensein* ou du sujet comme *Vorhandensein*. Dès lors, on a beau protester contre la substantiation de l'âme, la chosification de la conscience ou l'objectivité de la personne, on continue à déterminer ontologiquement le « qui » comme sujet subsistant dans la forme de la *Vorhandenheit*. Le « esprit » qu'on lui reconnaît alors est lui-même affecté par cette subjectivité substantielle et cette *Vorhandenheit*. Or quelle est la racine de cette interprétation qui fait du « qui » une subsistance perdurante? C'est un concept vulgaire du temps. Le concept d'esprit doit donc être évité en tant qu'il se fonde lui-même sur une telle interprétation du temps. Heidegger le soumet à la *Destruktion* au cours de cette dé-limitation (*Umgrenzung*) de l'analytique de l'être-là. Dire que l'essence de celui-ci est « existence », au sens

que lui donne alors Heidegger, c'est dire aussi que « la " substance " de l'homme n'est pas l'esprit comme synthèse de l'âme et du corps mais l'existence ' ».

Remarquons au passage que ce concept de l'indifférence ne donne aucun moyen de situer l'animal. Celui-ci, Heidegger le reconnaît ailleurs, n'est certes pas un *Vorhandene*. Il n'a donc pas l'indifférence absolue de la pierre, mais il n'a pourtant aucune part au « nous » questionnant, point de départ de l'analytique du *Dasein*. Il n'est pas *Dasein*. Est-il indifférent ou non indifférent, et en quel sens?

Descartes n'a donc pas déplacé l'ontologie médiévale. Celle-ci, en s'arrêtant à la distinction entre *ens creatum* et *ens infinitum* ou *increatum*, n'aurait pas interrogé l'être de cet *ens*. Ce qui passe pour la renaissance ou la modernité de la pensée philosophique n'est que 1« implant d'un préjugé funeste » qui a retardé une analytique ontologique et thématique du *Gemüt*². A l'horizon, sinon au programme de toute cette déconstruction (*Destruktion*) de l'esprit, une tâche paraît assignée, dont il faudrait suivre la destinée ou le devenir ultérieur dans l'œuvre de Heidegger : 1« analytique ontologique thématique du *Gemüt* ». Y a-t-il un équivalent français pour ce dernier mot? Un mot à mot? Je n'en vois pas. Si un jour *Sein und Zeit* devait être traduit, je ne sais pas quel terme serait le moins inadéquat. Boehm et de Waelhens ont bien compris qu'il

1. § 25, p. 117.

2. § 6, p. 25.

fallait éviter tous les mots français qui pourraient tenter mais aussitôt égarer le traducteur : esprit, âme, cœur. Ils ont alors imaginé un étrange stratagème, un recours étranger : reprendre le mot latin et cartésien, *mens*, ce qui non seulement ne *traduit* pas mais réintroduit dans le programme cela même qu'il fallait éviter. Du moins le détour artificiel par *mens* signale-t-il une difficulté. Il échappe à la pire confusion. Quelle serait la pire confusion? Eh bien, justement la traduction de *Gemüt* par « esprit », au moment même où Heidegger prescrit, précisément dans ce contexte, d'éviter (*vermeiden*) ce mot. Or c'est celui vers lequel se précipite, comme pour tout brouiller, la traduction Martineau-Vezin.

La même dé-limitation vise aussi bien les « sciences de l'esprit », l'histoire comme science de l'esprit ou la psychologie comme science de l'esprit (*Geisteswissenschaftliche Psychologie*), et tout l'appareil conceptuel qui s'organise autour de la *psyché* et de la vie chez Dilthey, Bergson, dans les personalismes ou les anthropologies philosophiques. Heidegger fait la part des différences. Mais il inscrit dans le même ensemble tous ceux qui font référence à la vie et à la structure intentionnelle. Qu'il s'agisse de Husserl ou de Scheler, c'est la même incapacité à interroger l'être de la personne. On trouve des développements analogues dans *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie* (§ 15). Bref, à ce point, le concept d'esprit, ce concept de l'esprit doit être déconstruit. Ce qui lui manque, outre toute question ontologique sur ce qui unit l'homme (âme, conscience, esprit et corps), c'est donc bien une analytique du *Gemüt*.

IV

Doit-on refermer ici *Sein und Zeit*? Les nombreux développements consacrés à l'héritage de la greffe cartésienne n'ajoutent-ils rien à ces prémisses? Est-ce là le dernier mot du livre sur le thème de l'esprit?

Oui et non.

Oui, dans la mesure où les prémisses et la déconstruction ne seront *jamais* remises en cause. Ni dans *Sein und Zeit* ni plus tard.

Non, parce que la stratégie rhétorique se déplace lorsqu'un pas déjà s'avance dans la direction de cette analytique du *Gemüt*. Dès *Sein und Zeit*, Heidegger reprend en charge la valeur et le mot « esprit », simplement *entre guillemets*. Il l'assume ainsi sans l'assumer,

il l'évite en ne l'évitant plus. Cet inévitablement, certes, suppose maintenant et maintiendra désormais la délimitation antérieure. Il ne contredit pas, il confirme et reconduit la nécessité d'éviter (*vermeiden*), il le fera toujours. Et pourtant, avec le mot, fût-il entouré de guillemets, quelque chose de l'esprit, et sans doute ce qui fait signe vers le *Gemüt*, se laisse soustraire à la métaphysique cartésiano-hegelienne de la subjectivité. Quelque chose que le mot « esprit » nomme encore entre guillemets se laisse ainsi sauver. L'esprit revient. Le mot « esprit » commence à redevenir acceptable. La catharsis des guillemets le libère de ses marques vulgaires, *uneigentlich*, en un mot latino-cartésiennes. Commence alors, à l'autre bout du même livre, le lent travail de réappropriation qui se confondra, je voudrais le démontrer, avec une re-germanisation.

Il s'agit cette fois de l'espace et du temps.

Quant à l'espace, d'abord, Heidegger commence, *c'est seulement un premier temps*, par éviter, purement et simplement, le concept traditionnel d'esprit. Le *Dasein* n'est pas une intériorité *spirituelle* dont il faudrait dériver la secondarité d'un devenir-spatial. Il a son propre être-dans-l'espace (*ein eigenes « im-Raum-sein »*). Mais celui-ci n'est possible que sur le fondement de son être-au-monde en général. On ne doit pas dire que l'être-dans-un-monde (*das In-Sein in einer Welt*) est une propriété spirituelle (*eine geistige Eigenschaft*). On ne doit pas dire que la spatialité de l'homme caractérise seulement son corps. Si on le disait, on retrouverait le problème obscur d'un être-ensemble, dans la forme du

Vorhandensein, d'une chose corporelle (*Körperding*) et d'une chose spirituelle (*Geistding*). L'obscurité de la chose resterait entière. On céderait à l'opinion naïve (*naïve Meinung*) selon laquelle un homme, chose spirituelle, se verrait seulement *après coup* (*nachträglich*) transposé, transféré, déporté (*versetzt*) dans un espace '.

Mais dans un *deuxième temps*, la même logique impose cette fois le recours aux guillemets. Le mot « esprit » revient, il n'est plus rejeté, évité, mais utilisé dans son sens déconstruit pour désigner quelque chose d'autre qui lui ressemble et dont il est comme le fantôme métaphysique, l'esprit d'un autre esprit. Entre les guillemets, à travers leur grille, on voit s'annoncer un double de l'esprit. Plus précisément, l'esprit visible dans sa lettre, à peine lisible, devient comme la silhouette spectrale mais déjà lisible, elle, d'un autre. La spectralité ne serait pas plus un accident de l'esprit que du *Geist*, de la chose et du mot. A travers le mot de la métaphysique cartésienne ou de la greffe subjective, en le traversant comme un index qui montre au-delà de lui-même, Heidegger va nommer entre guillemets, c'est-à-dire *écrire* - négativement, indirectement, silencieusement — quelque chose qui n'est certes pas ce que l'ancien discours appelait 1« esprit » mais, *en tout cas, surtout pas* ce qu'il aurait considéré comme *le contraire de l'esprit* : la chose spatiale, le dehors, le corps, l'inanimé, etc. Il s'agit alors de marquer que la spatialité ne *survient* pas à un *Dasein* spirituel qui par le corps

tomberait après coup dans l'espace. Au contraire, c'est parce que le *Dasein* n'est pas une chose *vorhandene* qu'il est spatial, mais tout autrement spatial que ce qu'on appelle les choses physiques et étendues. C'est donc *parce qu'il* est « spirituel » (cette fois entre guillemets, bien sûr) qu'il est spatial et que sa spatialité reste originale. C'est en raison de cette « spiritualité » que le *Dasein* est un être d'espace et, Heidegger le souligne même, *seulement en raison* d'une telle « spiritualité ». Nous devons nous rendre attentifs en premier lieu à ces signes muets, les guillemets et le soulignement :

La spatialité du *Dasein* ne peut pas davantage s'interpréter comme une imperfection qui serait inhérente à l'existence en raison de la fatale « union de l'esprit à un corps ». Le *Dasein* peut au contraire, parce qu'il est « spirituel » (« *geistig* »), et *seulement pour cette raison* (*und nur deshalb*) être spatial selon une modalité qui reste essentiellement impossible à une chose corporelle étendue ¹.

Plus loin dans le livre, les guillemets assurent la même surveillance autour du mot « esprit » quand il s'agit non plus de l'espace, cette fois, mais du temps. Pourtant, malgré l'analogie du mouvement logique ou rhétorique, l'enjeu n'est pas symétrique. Le développement appartient maintenant à une véritable thématique de l'esprit, plus précisément de l'interprétation hégélienne des rapports entre esprit et temps (§ 82). Si,

1. § 70, p. 368.

comme le dit Hegel, « l'histoire, qui est essentiellement histoire de l'esprit, se déroule " dans le temps " », si donc « le développement de l'histoire tombe (*fällt*) dans le temps », comment l'esprit peut-il ainsi tomber dans le temps, dans ce sensible pur, ce « sensible insensible » (*das unsinnliche Sinnliche*)? Pour que telle chute soit possible, l'essence du temps et l'essence de l'esprit doivent avoir été interprétées d'une certaine manière par Hegel. Cette double interprétation, Heidegger dit ne pas vouloir la critiquer (*kritisieren*), la traiter comme si elle n'était simplement pas de son goût. L'argumentation devient alors retorse et mériterait une longue analyse. Que faut-il faire apparaître? que l'idée d'une chute de l'esprit dans le temps suppose un concept vulgaire du temps. C'est « contre » (*gegen*) ce concept hegelien du temps, contre ce concept vulgaire, *sur son fond*, que s'enlève la temporalité authentique, propre, non vulgaire, celle qui forme l'horizon transcendantal de la question de l'être dans *Sein und Zeit*. Car le concept hegelien du temps représente ou présente (*darstellt*), on l'a trop peu remarqué, dit Heidegger, « l'élaboration conceptuelle la plus radicale de la compréhension vulgaire du temps ' ».

Si l'esprit « tombe » dans un temps lui-même déterminé en négation de la négation, il doit aussi se présenter, lui-même, comme négation de la négation. Son essence est le concept, à savoir la forme de la pensée quand elle se pense elle-même, le *se-concevoir* (*das sich*

Begreifen) comme saisie du non-moi (als Erfassen des *Nicht-Ich*), autrement dit une saisie de cette différence. Il y a donc dans le concept pur, essence de l'esprit, une différence de la différence (*ein Unterscheiden des Unterschieds*). Cela donne justement à l'essence de l'esprit la détermination apophantique formelle qui était requise, celle d'une négation de la négation. Et c'est bien une formalisation logique du *cogito* cartésien, c'est-à-dire de la conscience en tant que *cogito me cogitare rem*, saisie de soi comme saisie du non-moi. La détermination hégélienne de l'esprit reste bien ordonnée, prescrite, réglée par l'époque du *cogito* cartésien. Elle appelle la même déconstruction. Hegel n'a-t-il pas salué en Descartes le Christophe Colomb de la modernité philosophique?

S'il y a une identité de structure formelle entre l'esprit et le temps, à savoir la négation de la négation, il reste à expliquer que l'un semble « tomber » dans l'autre. Dans leur abstraction formelle, esprit et temps sont au-dehors, extériorisés, extranés (*entäussert*), d'où leur parenté (*Verwandtschaft*). Mais Hegel conçoit toujours le temps vulgairement, comme « temps-du-monde nivelé » dont la provenance reste cachée. Il interprète encore le temps comme un *Vorhandenes*, un étant qui se tient là devant, en face de l'esprit lui-même entendu au sens de la subjectivité. Le temps, l'être-là du concept, donc l'être-là de l'essence de l'esprit, serait *là devant*, face à l'esprit, hors de lui et comme son adversaire (*steht sie dem Geist als ein Vorhandenes einfach gegenüber*). Il faut être tributaire de cette interprétation vulgaire pour

dire alors de l'esprit qu'il « tombe dans le temps », *dans* un temps qui est là *devant* lui, comme s'il lui était extérieur, opposé (*gegenüber*), présent à la manière d'un ob-jet. Mais que signifient cette chute et cette effectuation (*Verwirklichung*) de l'esprit dans un temps qui lui reste étranger ou extérieur, alors même qu'il a pouvoir sur lui? Hegel n'en dirait rien, il laisserait cela dans l'obscurité. Il ne poserait pas davantage la question de savoir si la constitution essentielle de l'esprit *comme* négation de la négation n'est pas possible, justement, sur le fondement d'une temporalisation originaire et non vulgaire.

Or c'est précisément lorsqu'il entreprend d'explicitier cette temporalité originaire que Heidegger prend enfin le mot « esprit » à son compte, par deux fois, mais *deux fois entre guillemets*. Nous disions tout à l'heure que ces guillemets, quoique analogues, n'étaient pas simplement symétriques de ceux qui entouraient le mot « *geistig* » dans l'analyse de la spatialité du *Dasein*. Cela tient au privilège évident du temps. Selon le projet déclaré de *Sein und Zeit*, on sait que le temps forme l'horizon transcendantal de l'analytique existentielle, de la question du sens de l'être et de toute question qui s'y rapporte dans ce contexte.

Deux phrases, donc, et deux fois « *Der " Geist "* » entre guillemets. Voici la première phrase à la fin du même § 82 :

L'« esprit » ne tombe pas d'abord dans le temps, mais il *existe* (*existiert*, souligné) comme *temporalisa-*

tion (*Zeitigung*, souligné) originaire de la temporalité. Celle-ci temporalise le temps du monde dans l'horizon duquel l'« histoire » [aussi entre guillemets, je le souligne, J.D.] comme advenir intratemporel peut apparaître.

Maintenant, toujours en jouant des guillemets, Heidegger va déplacer la chute. Le *Fallen* ne sera plus le *Fallen* de l'esprit dans le temps, mais l'abaissement, la descente ou la dégradation d'une temporalisation originaire dans une temporalité nivelée, inauthentique, impropre, telle qu'elle est représentée par l'interprétation vulgaire du cartésiano-hegelianisme : comme un *Vorhandenes*. Il y a bien, entre guillemets, un « esprit », mais il ne tombe pas dans le temps. Il y a bien une « chute », entre guillemets, mais elle fait tomber d'un temps à l'autre, je n'ose pas dire de temps en temps ou de temps à autre. Elle ne fait pas tomber *de l'esprit* dans le temps. Mais du temps dans le temps, un temps dans un autre. Et si l'« esprit », entre guillemets, devient la temporalisation même, on devrait aussi bien parler de la chute d'un esprit dans l'autre. Dans la phrase que je vais lire, le « *Fallen* » entre guillemets (citation de Hegel) renvoie au *Verfallen* tel qu'il s'écrit sans guillemets dans l'analytique du *Dasein* :

L'« esprit » (*Der « Geist »*) ne tombe pas *dans* le temps, mais : l'existence factice (*die faktische Existenz*) « tombe » (« *fällt* ») en tant qu'elle déchoit (*als verfallende*) depuis (ou hors de, *aus* : souligné) la temporalité originaire, propre (authentique : *ursprüngliche*,

eigentliche Zeitlichkeit). Mais ce « tomber » lui-même a sa possibilité existentielle dans un mode de sa temporalisation qui appartient à la temporalité¹.

En un mot, en deux mots, en un mot ou deux, l'esprit ne tombe pas dans le temps, comme le dit Hegel. Dans un autre sens et avec les guillemets qui s'imposent, l'esprit est essentiellement temporalisation. S'il y a chute, comme le pense aussi Heidegger, c'est pour des raisons essentielles, celles qui forment pour *Sein und Zeit* l'horizon même de la question de l'être : il y a déchéance d'un temps dans l'autre. Ce n'est ni le mal ni un accident, ce n'est pas un mal accidentel. Mais nous apercevons déjà, derrière ou entre les guillemets, cet esprit qui n'est autre que le temps. Il revient en somme au temps, au mouvement de la temporalisation, il se laisse affecter en lui-même et non pas accidentellement, comme du dehors, par quelque chose comme la déchéance ou le *Verfallen*. Nous devons nous en souvenir beaucoup plus tard quand Heidegger insistera sur l'essence spirituelle du mal. Mais il s'agira alors de la *Geistlichkeit* et non plus de la *Geistigkeit*. Cette spiritualité déterminera une valeur sémantique du mot *geistlich* que Heidegger voudra même déchristianiser alors qu'elle appartient couramment au code ecclésial. Un immense chemin reste donc à parcourir.

Nous sommes encore en 1926-1927. Le mot « esprit », malgré sa discrète turbulence, malgré ce

1. § 82, p. 436.

dédoublement qui semble déjà l'affecter d'un spectre obsédant, Heidegger ne le prend pas à son compte, il l'héberge à peine. L'hospitalité offerte, en tout cas, ne va pas sans réserve. Même quand on l'accueille, le mot se trouve contenu sur le pas de la porte ou retenu à la frontière, flanqué de signes discriminants, tenu à distance par la procédure des guillemets. A travers ces artifices d'écriture, c'est le même mot, certes, mais aussi un autre. Pour décrire cette situation, recourons un instant par commodité, provisoirement, à la distinction proposée par la *speech act theory* entre *usage* et *mention*. Ce ne serait pas du goût de Heidegger, mais peut-être s'agit-il aussi de mettre à l'épreuve les limites d'une telle distinction. Heidegger a commencé par *utiliser* le mot « esprit ». Plus précisément, il l'a d'abord *utilisé négativement*, il l'a mentionné comme ce mot dont il ne fallait plus se servir. Il a *mentionné* son *usage* possible comme ce qu'il fallait exclure. Puis, deuxième temps, il s'en est servi à son compte mais avec des guillemets, comme s'il mentionnait encore le discours de l'autre, comme s'il citait ou empruntait un mot dont il tenait à faire un autre usage. Ce qui compte le plus, c'est la phrase dans laquelle s'opère cet entrelacement subtil, en vérité inextricable, d'« usage » et de « mention ». La phrase transforme et déplace le concept. De ses guillemets, comme du contexte discursif qui les détermine, elle appelle un autre mot, une autre appellation, à moins qu'elle n'altère le même mot, la même appellation, et ne rappelle à l'autre sous le même.

V

C'est la loi des guillemets. Deux par deux ils montent la garde : à la frontière ou devant la porte, préposés au seuil en tout cas et ces lieux sont toujours dramatiques. Le dispositif se prête à la théâtralisation, à l'hallucination aussi d'une scène et de sa machinerie : deux paires de pinces tiennent en suspension une sorte de tenture, un voile ou un rideau. Non pas fermé, légèrement entrouvert. Il y a le temps de cette suspension, six ans, le suspens du spectateur et la tension qui suit un générique. Puis d'un coup — d'un seul et non de trois - la levée des guillemets marque le lever de rideau. Coup de théâtre dès l'ouverture : c'est l'entrée en scène de l'esprit lui-même, à moins

qu'il ne délègue encore son spectre, autrement dit son *Geist*.

Six ans après, 1933, voici en effet le *Discours de Rectorat* : le lever de rideau, c'est aussi le spectacle de la solennité académique, l'éclat de la mise en scène pour fêter la disparition des guillemets. L'esprit dans les coulisses attendait son heure. Voici maintenant qu'il paraît. Il se présente. L'esprit *lui-même*, l'esprit dans son esprit et dans sa lettre, le *Geist* s'affirme sans guillemets. Il s'affirme à travers l'auto-affirmation de l'université allemande. L'affirmation de l'esprit s'enflamme. Je dis bien *s'enflamme* : non seulement pour évoquer le pathos du *Discours de Rectorat* quand il célèbre l'esprit, non seulement à cause de ce qu'une référence à la flamme peut éclairer du terrifiant moment qui est en train de déployer ses spectres autour de ce théâtre, mais parce que vingt ans plus tard, exactement vingt ans, Heidegger dira du *Geist*, sans lequel on ne saurait penser le Mal, qu'il n'est *d'abord* ni *pneuma* ni *Spiritus*, nous laissant ainsi conclure que le *Geist* ne s'entend pas plus dans la Grèce des philosophes que dans celle des Évangiles, pour ne rien dire de la surdité romaine : le *Geist* est flamme. Or cela ne se dirait et cela donc ne se penserait qu'en allemand.

Comment expliquer cette inflammation, et cette inflation tout à coup du *Geist*? *Sein und Zeit*, c'était la prudence retorse, la sévère économie d'une écriture qui retenait la déclaration dans la discipline de marques très surveillées. Comment Heidegger en vient-il alors à la ferveur éloquente, à la proclamation parfois un

peu édifiante qui se dédie à l'auto-affirmation de l'université allemande? Quel est le saut de l'une à l'autre? Qu'est-ce qui néanmoins de l'une à l'autre se confirme et continue?

Chaque mot du titre, *die Selbstbehauptung der deutschen Universität*, est traversé, transi, éclairé, déterminé (*bestimmt*), je veux dire à la fois défini et destiné, appelé par l'esprit. L'auto-affirmation, d'abord, serait impossible, elle ne s'entendrait pas, elle ne serait pas ce qu'elle est si elle n'était de l'ordre de l'esprit, l'ordre même de l'esprit. Le mot français « ordre » désignerait à la fois la valeur de commandement, de duction ou de conduction, la *Führung*, et la valeur de mission : l'envoi, l'ordre donné. L'auto-affirmation *veut* être (il faut souligner ce vouloir) l'affirmation de l'esprit à travers la *Führung*. Celle-ci est une conduction spirituelle, bien sûr, mais le *Führer*, le guide — ici le Recteur - dit ne pouvoir conduire que s'il est lui-même conduit par l'inflexibilité d'un ordre, la rigueur, voire la rigidité *directrice* d'une mission (*Auftrag*). Celle-ci est aussi et déjà spirituelle. Par conséquent, conduite de guide en guide, l'auto-affirmation de l'université allemande ne sera possible qu'à travers ceux qui conduisent en étant eux-mêmes conduits, dirigeants dirigés par l'affirmation de cette mission spirituelle. Plus tard, nous devons reconnaître un passage entre cette *affirmation* et une certaine pensée du consentement, de l'engagement en forme de réponse, d'acquiescement responsable, d'accord ou de confiance (*Zusage*), une sorte de parole

donnée en retour. Avant toute question et pour rendre possible la question même.

Le caractère *allemand* de cette université n'est pas un prédicat secondaire ou contingent, il ne se dissocie pas de cette affirmation de l'esprit. Instance la plus haute de l'institution ainsi érigée, de cette « haute école » (*hohe Schule*) dirigée vers le haut depuis la hauteur, l'esprit ne peut que s'affirmer lui-même. Et cela, nous allons l'entendre, dans le mouvement d'une authentification ou d'une identification qui *se veulent proprement allemandes*.

Dès l'ouverture du *Discours*, Heidegger souligne lui-même l'adjectif « spirituel » (*geistig*). Il y met ainsi le premier accent. Je le soulignerai à mon tour en lisant la traduction de Gérard Granel : non seulement parce que c'est le premier mot accentué par Heidegger mais parce que cet adjectif, *geistig*, c'est le mot qui, vingt ans plus tard, sera opposé à *geistlich*. Ce dernier n'aurait plus rien ni de platonico-métaphysique, ni de christiano-métaphysique, alors que *geistig*, dira alors Heidegger en son nom et non dans un commentaire de Trakl, reste pris dans les oppositions métaphysico-platonico-chrétiennes de l'ici-bas et du là-bas, du bas et du haut, du sensible et de l'intelligible. Et pourtant, dans le *Discours de Rectorat*, la *Geistigkeit* à laquelle en appelle Heidegger s'oppose déjà à « l'interprétation christo-théologique du monde qui est venue ensuite » (*Dienachkommende christlich-theologische Weltdeutung*¹).

1. *L'auto-affirmation de l'université allemande*, traduction par Gérard Granel, T.E.R. bilingue, 1982, p. 10.

Mais il n'y a pas encore de *Geistlichkeit*. Est-ce là une simple incohérence terminologique, un ajustement verbal qui prend un certain temps? Dans une certaine mesure, sans doute, mais je ne crois pas que les choses s'y réduisent.

Voici donc le premier paragraphe du *Discours de Rectorat*, la levée des guillemets qu'on emporte, le lever de rideau sur le premier acte, la célébration inaugurale de l'esprit : cortège, procession académique, l'esprit est en tête, et au plus haut, puisqu'il conduit ceux-là mêmes qui conduisent. Il précède, prévient et donne la direction à suivre - au *Spiritus rector* (dont on connaît mieux aujourd'hui les directives) et à ceux qui le suivent :

Prendre en charge le rectorat, c'est s'obliger à guider *spirituellement* cette haute école (*die Verpflichtung zur geistigen Führung dieser hohen Schule*). Ceux qui suivent, maîtres et élèves, ne doivent leur existence et leur force qu'à un enracinement commun véritable dans l'essence de l'université allemande. Mais cette essence ne parvient à la clarté, au rang et à la puissance qui sont les siens, que si d'abord et en tout temps les guideurs [*Führer* : je préfère « guide » à « guideur » mot assez rare, et peut-être néologique, qui risque de faire oublier que *Führer* est alors très commun en Allemagne] sont eux-mêmes des guidés - guidés par l'inflexibilité de cette mission spirituelle (*jenes geistigen Auftrags*) dont la contrainte imprime au destin du peuple allemand son caractère historique propre¹.

1. P. 5.

Cette dernière phrase parle donc de l'empreinte (*Gepräge*) marquée dans le destin du peuple allemand. Motif typologique, voire onto-typologique, dirait Lacoue-Labarthe. Sa récurrence dans le *Discours de Rectorat* doit être interrogée rétrospectivement à la lumière de la lettre à Jünger (*Zur Seinsfrage*) et de ce qui s'y rapporte à l'accomplissement moderne de la subjectivité. Sans pouvoir m'engager dans ce problème, je signale que la figure de l'empreinte est ici associée, régulièrement et essentiellement, à celle de la force. Heidegger dit parfois *Prägekraft*¹ ou *prägende Kraft*². Or la force sera aussi régulièrement, aussi essentiellement associée à l'esprit, tel qu'il est désormais célébré sans guillemets.

Au centre du *Discours*, pour la première fois à ma connaissance (il ne le fera par la suite que deux fois, dans des textes sur Schelling et sur Trakl), Heidegger propose de l'esprit une définition. Elle se présente bien dans la forme définitionnelle : S est P. Et sans aucun doute possible, Heidegger la prend à son compte. Il ne mentionne plus le discours de l'autre. Ne parlant plus de l'esprit selon Descartes, Hegel ou plus tard Schelling ou Hölderlin, il lie cette détermination prédicative à une série de titres dont je n'ai pas besoin de souligner l'importance. J'en nommerai *quatre* pour préparer la lecture de cette définition.

1. P. 5.

2. P. 20.

1. Il y a d'abord le *questionnement*, le *Fragen* qui manifeste ici — et se manifeste *lui-même* — comme la volonté, volonté de savoir et volonté de l'essence. Avant même la définition de l'esprit, qui la réaffirme, cette volonté avait été affirmée plus haut dans le *Discours* :

Vouloir l'essence de l'université allemande, c'est vouloir la science, au sens de vouloir la mission spirituelle historique du peuple allemand (*Wille zum geschichtlichen geistigen Auftrag des deutschen Volkes*) en tant que peuple qui se sait lui-même dans son État. Science et destin allemand doivent, dans cette volonté de l'essence, parvenir *en même temps* à la puissance (*Macht*) (p. 7).

2. Il y a ensuite le *monde*, thème central de *Sein und Zeit*. Comme la requête du *Fragen*, il marque la continuité profonde de *Sein und Zeit* au *Discours*.

3. Il y a encore, toujours lié à la force, le thème de *terre-et-sang* : « *erd- und bluthaften Kräfte als Macht* »...

4. Il y a enfin et surtout, encore en continuité essentielle et intérieure avec *Sein und Zeit*, l'*Entschlossenheit* : la *résolution*, la détermination, la décision qui donne sa possibilité d'ouverture à l'*Eigentlichkeit*, la propriété authentique du *Dasein*.

Voici maintenant ce paragraphe capital, avec ces quatre déterminations de l'esprit :

Si nous voulons l'essence de la science au sens de *cette façon de tenir bon, questionnant (fragenden) et à découvert, au milieu de l'incertitude de l'étant en totalité*, alors cette volonté de l'essence crée pour notre peuple son monde de danger le plus intime et le plus extrême, c'est-à-dire son véritable monde *spirituel (seine wahrhaft geistige Welt : geistige est souligné)*. Car l'« esprit » [entre guillemets, mais cette fois pour rappeler dans une définition encore négative l'esprit dont parlent les autres], ce n'est ni la sagacité vide, ni le jeu gratuit de la plaisanterie [*Spiel des Witzes* : cette distinction entre l'esprit et le mot d'esprit, entre *Geist* et *Witz*, rappelle le Kant de *l'Anthropologie* quand il notait qu'un trait de l'esprit français se marquait à ce que la langue française n'a qu'un mot, le mot « esprit » pour désigner *Witz* et *Geist*], ni le travail d'analyse illimité de l'entendement, ni même la raison du monde [allusion probable à Hegel], mais l'esprit est l'être-résolu à l'essence de l'être (*ursprünglich gestimmte, wissende Entschlossenheit zum Wesen des Seins*), d'une résolution qui s'accorde au ton de l'origine et qui est savoir. Et le monde *spirituel (geistige Welt, souligné)* d'un peuple, ce n'est pas la superstructure d'une culture, ni d'avantage un arsenal de connaissances et valeurs utilisables, mais c'est la puissance de conservation la plus profonde de ses forces de terre et de sang, en tant que puissance d'é-motion la plus intime (*Macht der innersten Erregung*) et puissance d'ébranlement la plus vaste de son existence (*Dasein*). Seul un monde spirituel (*Eine geistige Welt allein*) garantit au peuple la grandeur. Car il contraint à ce que la constante décision entre la volonté de grandeur d'un côté, et de l'autre le laisser-

faire de la décadence (*des Verfalls*), donne son rythme à la marche que notre peuple a commencée vers son histoire future '.

La célébration correspond proprement, littéralement, à une *exaltation* du spirituel. C'est une élévation. Il n'y va pas seulement du ton kérygmaticque, de la proclamation ou de la déclamation. Mais d'une exaltation en laquelle se déclare et s'érige le plus haut. Comme toujours, le profond et l'altier s'allient dans le plus haut : le plus haut de ce qui guide les guides spirituels de *die hohe Schule* et la profondeur des forces de terre et de sang. Car c'est en elles que consiste justement le monde spirituel. Pour ce qui est clair dans cette exaltation, l'esprit n'y a plus le sens de la subjectivité métaphysique. Aucune contradiction avec *Sein und Zeit* à cet égard. L'esprit n'appartient pas à la subjectivité, *du moins* sous sa forme psychique ou égologique, car il n'est pas sûr que le volontarisme massif de ce *Discours* ne reste pas pris dans ladite époque de la subjectivité.

Une autre chose paraît aussi claire : en un sens qui *se voudrait* certes non hegelien, l'historicité est immédiatement et essentiellement déterminée comme spirituelle. Et ce qui est vrai de l'histoire est vrai du monde. Heidegger associe à plusieurs reprises, d'un trait d'union, les adjectifs *geistig* et *geschichtlich* : *geistig-geschichtlich* est le *Dasein*², *geschichtlich-geistig* le monde³. Cette

1. P. 13-14.

2. P. 17.

3. P. 18.

association sera constante, deux ans plus tard, dans l' *Introduction à la métaphysique*. Mais encore dans le *Discours*, et toujours pour suivre cette trace de la question et de son privilège, j'insisterai sur ce point : l'union, le trait d'union entre esprit et histoire joue un rôle très significatif dans un passage qui fait du *Fragen* l'assignation même de l'esprit. La question est *de l'esprit* ou elle n'est pas :

Un tel concept originel de la science oblige non seulement à 1« objectivité » (« *Sachlichkeit* »), mais encore et surtout à l'essentialité et à la simplicité de l'interrogation (*des Fragens*) au milieu du monde spirituel qui, historiquement, est celui du peuple (*inmitten der geschichtlich-geistigen Welt des Volkes*). Et même, c'est de là seulement que l'objectivité peut recevoir son fondement véritable, c'est-à-dire trouver son genre et ses limites (*ibid.*).

L'auto-affirmation de l'université allemande : chaque mot du titre, disions-nous, est transi par la célébration exaltante de cet esprit. Nous venons de voir comment la force de son empreinte marque l'auto-affirmation, signant du *même coup* l'être-allemand du peuple et de son monde, c'est-à-dire son université comme volonté de savoir et volonté d'essence. Il reste à confirmer que la même empreinte spirituelle s'inscrit dans l'organisation académique, dans la législation des facultés et des départements, dans la communauté (*Gemeinschaft*) des maîtres et des élèves :

La faculté n'est une faculté que si elle se déploie en une capacité de législation spirituelle (*geistiger Gesetzgebung*) enracinée dans l'essence de la science, afin de donner aux puissances de l'existence (*Mächte des Daseins*), qui forment pour elle l'urgence, la forme de l'unique monde spirituel du peuple (*die eine geistige Welt des Volkes*) (*ibid.*).

Quant à ce qui s'y commande et recommande de l'esprit, ce *Discours* appelle au moins trois lectures, trois évaluations ou plutôt trois protocoles d'interprétation.

1. Dans la mesure où il contresigne l'assignation de l'esprit, l'auteur de ce discours, en tant que tel, ne peut se soustraire à aucune responsabilité.

Son discours est d'abord celui de la réponse et de la responsabilité. Responsabilité proprement assumée, voire revendiquée devant différentes instances. Celles-ci sont toutes associées entre elles en tant qu'elles s'unissent à l'esprit. L'esprit écrit leur trait d'union, le trait d'union entre le monde, l'histoire, le peuple, la volonté d'essence, la volonté de savoir, l'existence du *Dasein* dans l'expérience de la question.

2. Cette responsabilité s'exerce néanmoins selon une stratégie. Retorse, au moins double, la stratégie peut toujours réserver une surprise de plus à celui qui croit la contrôler.

D'une part, Heidegger confère ainsi la légitimité *spirituelle* la plus rassurante et la plus élevée à tout ce

dans quoi et à tous ceux devant qui il s'engage, à tout ce qu'il cautionne et consacre ainsi à une telle hauteur. On pourrait dire qu'il spiritualise le national-socialisme. Et on pourrait le lui reprocher, comme il reprochera plus tard à Nietzsche d'avoir exalté l'esprit de vengeance dans un « esprit de vengeance spiritualisé au plus haut point » (*ein höchst vergeistigter Geist der Rache*¹).

Mais, d'autre part, en prenant le risque de spiritualiser le nazisme, il a pu vouloir le racheter ou le sauver en le marquant de cette affirmation (la spiritualité, la science, le questionnement, etc.). Cela du même coup démarque l'engagement de Heidegger et interrompt une appartenance. Ce discours *semble* ne plus appartenir simplement au camp « idéologique » dans lequel on en appelle à des forces obscures, à des forces qui, elles, ne seraient pas spirituelles, mais naturelles, biologiques,

1. *Qui est le Zarathoustra de Nietzsche?* (p. 117, trad. A. Préau in *Essais et Conférences*, Gallimard, p. 140). Bien entendu, ceci n'est pas un « reproche », ni même une réfutation. Heidegger s'en défend toujours. Il ne critique ni ne réfute jamais. Ce serait là le « jeu de petits esprits » (*Kleingeisterei*). C'est ce qu'il explique précisément après le passage que je viens de citer (p. 117, trad. p. 141) et la question qu'il y pose. Il avait d'abord fait un mérite à Nietzsche d'avoir pensé « métaphysiquement » la vengeance - dont la dimension n'est pas d'abord « morale » ou « psychologique » (p. 108, trad. p. 130). Puis il esquisse ce mouvement qui conduit à la limite de la pensée nietzschéenne comme à l'accomplissement de la métaphysique, en ce lieu où quelque chose apparaît, dans la pensée de Nietzsche, que celle-ci ne peut plus penser. Et il s'agit justement de l'esprit de vengeance (*Geist der Rache*) qui ne serait peut-être pas surmonté (seulement « spiritualisé au plus haut point ») par ce discours sur l'empreinte (*Aufprägen*) dont parle Nietzsche : « *Dem Werden den Charakter des Seins aufzuprägen - das ist der höchste Wille zur Macht.* »

raciales, selon une interprétation précisément non spirituelle de « terre et sang ».

3. La force à laquelle Heidegger en appelle, et encore en conclusion, quand il parle du destin de l'Occident, c'est donc une « force spirituelle » (*geistige Kraft*). Nous retrouverons d'ailleurs, mais déplacée, cette thématique de l'esprit et de l'Occident dans le texte sur Trakl.

Quel est le prix de cette stratégie? Pourquoi se retourne-t-elle fatalement contre son « sujet », si on peut dire et comme c'est le cas de le dire, justement? Parce qu'on ne peut se démarquer du biologisme, du naturalisme, du racisme dans sa forme génétique, on ne peut s'y *opposer* qu'en réinscrivant l'esprit dans une détermination oppositionnelle, en en faisant de nouveau une unilatéralité de la *subjectité*, fût-ce sous sa forme volontariste. La contrainte de ce programme reste très forte, elle règne sur la plupart des discours qui, aujourd'hui et pour longtemps encore, s'opposent au racisme, au totalitarisme, au nazisme, au fascisme, etc., et le font au nom de l'esprit, voire de la liberté de l'esprit ¹, au nom d'une axiomatique — par exemple celle de la démocratie ou des « droits de l'homme » - qui, directement ou non, revient à cette métaphysique de la subjectité. Tous les pièges de la stratégie démarcatrice appartiennent à ce même programme, quelque place

1. Cette liberté de l'esprit court toujours le risque rigoureusement déterminé par le texte de Hegel que nous citons plus haut en note (p. 33) : celui d'une liberté seulement formelle et d'une universalité abstraite.

qu'on y occupe. On n'a de choix qu'entre les terrifiantes contaminations qu'il assigne. Même si toutes les complicités ne sont pas équivalentes, elles sont *irréductibles*. La question de savoir quelle est la moins grave de ces complicités se pose toujours, on ne saurait en exagérer l'urgence et le sérieux, mais elle ne dissoudra jamais l'irréductibilité de ce fait. Ce « fait », bien sûr, n'est pas simplement un fait. D'abord et au moins parce qu'il n'est pas encore *fait*, pas tout à fait : il appelle plus que jamais, pour ce qui en lui reste à venir depuis les désastres passés, à des responsabilités de « pensée » et d'« action » absolument inédites. C'est ce qu'il nous faudrait essayer de désigner, sinon de nommer, et de commencer à analyser ici.

Dans le *Discours de Rectorat* ce risque n'est pas seulement couru. Si son programme paraît diabolique, c'est que, *sans qu'il y ait là rien de fortuit*, il capitalise le pire, à savoir les deux maux à la fois : la caution au nazisme et le geste encore métaphysique. Cette équivoque tient aussi, derrière la ruse de guillemets dont on n'a jamais la bonne mesure (il y en a toujours trop ou trop peu), à ce que le *Geist* est toujours hanté par son *Geist* : un esprit, autrement dit, en français comme en allemand, un fantôme surprend toujours à revenir ventriloquer l'autre. La métaphysique revient toujours, je l'entends au sens du revenant, et le *Geist* est la figure la plus fatale de cette revenance. Du double qu'on ne peut jamais séparer du simple.

Ce que Heidegger finalement ne pourra jamais éviter (*vermeiden*), l'inévitable même, n'est-ce pas ce double

de l'esprit, le *Geist* comme *Geist* du *Geist*, l'esprit comme esprit de l'esprit qui vient toujours avec son double? L'esprit est son double.

De quelque manière qu'on interprète cette équivocité redoutable, elle est inscrite, pour Heidegger, dans *l'esprit*. Elle est *de l'esprit*. Il le dira en parlant du mal spirituel dans le texte sur Trakl. Mais il le note déjà, sur un autre mode, au début de l'*Introduction à la métaphysique*, deux ans après le *Discours de Rectorat*.

De même que, malgré le coup de théâtre, le lever de rideau ou la levée des guillemets, le *Discours* relance et confirme l'essentiel de *Sein und Zeit*, de même l'*Einführung*. (1935) répète l'invocation de l'esprit lancée dans le *Discours*. Elle la relance même, l'explique, l'étend, la justifie, la précise, l'entoure de précautions inédites.

La rhétorique, certes, n'est plus celle d'un traité, comme dans *Sein und Zeit*, ni celle d'un discours inaugural et emphatique, comme dans la *Rektorats Rede*. Il s'agit d'une parole enseignante qui participe des deux genres à la fois. Pas plus qu'en 1933, elle ne réhabilite le concept d'esprit déconstruit dans *Sein und Zeit*. Mais c'est encore au nom de l'esprit, celui qui guide dans la résolution vers la question, la volonté de savoir et la volonté d'essence, que l'autre esprit, son mauvais double, le fantôme de la subjectivité se trouve conjuré par voie de *Destruktion*.

Cette duplicité se confond-elle avec l'équivocité ou l'ambiguïté que rappelle Heidegger tout au début de l'*Introduction*, quand il parle de la *Zweideutigkeit* dans

laquelle se tient « toute forme essentielle de l'esprit ' »? Plus une figure de l'esprit est singulière, plus on est tenté de se méprendre à son sujet, par comparaison et par confusion. Or la philosophie est une des formes essentielles de l'esprit : indépendante, créatrice, rare parmi les possibilités et les nécessités du *Dasein* humain dans son historicité. En raison même de son essentielle rareté, une singularité appelle toujours les méprises, comme la *Zweideutigkeit* appelle la *Missdeutung*. La première mésinterprétation consiste à exiger d'abord, nous connaissons bien ce programme aujourd'hui encore, que la philosophie procure au *Dasein* et à l'époque d'un peuple les fondements d'une culture, puis à dénigrer la philosophie quand elle ne sert à rien de ce point de vue et ne sert en rien cette culture. Seconde attente, seconde méprise : cette figure de l'esprit, la philosophie, doit procurer à tout le moins système, synopse, tableau du monde (*Weltbild*), carte du monde (*Weltkarte*), une sorte de compas pour orientation universelle. Si la philosophie ne peut fonder la culture, qu'elle allège au moins et facilite le fonctionnement technico-pratique des activités culturelles, qu'elle soulage aussi la science en la déchargeant d'une réflexion épistémologique sur ses présupposés, ses concepts et ses principes fondamentaux (*Grundbegriffe*, *Grundsätze*). Qu'attend-on du philosophe? qu'il soit le fonctionnaire du fondamental. Plus vivaces aujourd'hui que jamais, ces malentendus

1. « *Jede wesentliche Gestalt des Geistes steht in der Zweideutigkeit* » (p. 7, trad. Gilbert Kahn, Gallimard, p. 16).

sont entretenus, note Heidegger (et qui le contestera?), par les professeurs de philosophie.

Auto-affirmation ou auto-présentation de l'esprit : tout ce que le *Discours de Rectorat* annonce ainsi se trouve renommé dans l'*Einführung*... Dès le titre et le nom d'*Einführung*..., pourrait-on dire. L'assignation de la question y est immédiatement associée à celle de la *Führung* dite *spirituelle*. L'*Einführung*... s'ouvre sur une méditation de la question ou plus précisément sur l'*introduction à la question*, sur ce qui introduit, induit et conduit au-dedans de la question, le *Hineinführen in das Fragen der Grundfrage* ¹.

Il n'y a de questionnement que dans l'*expérience* de la question. Les questions ne sont pas des choses, comme l'eau, la pierre, les souliers, les vêtements ou les livres. Le *Hineinführen* dans la question ne conduit pas, — n'induit pas *quelque chose*, il guide, il conduit vers l'expérience, l'éveil ou la production de la question. Mais comme rien ne doit dicter la question, ni la précéder dans sa *liberté*, le *Führen* est déjà questionnant. Il prévient, il est un pré-venir déjà questionnant de la question (*ein fragendes Vorangehen*), un pré-questionnement, *ein Vor-fragen*. Si rien ne précède ainsi la question dans sa liberté, ni même l'introduction au questionnement, alors l'esprit de la conduction spirituelle (*geistige Führung*) dont parlent aussi bien le *Discours de Rectorat* que l'*Introduction à la métaphysique* se laisse interpréter, de part en part, comme possibilité

1. P. 15; trad., p. 27.

du questionnement. Il répond et correspond à cette possibilité. A moins que celle-ci déjà ne lui réponde ou corresponde, dans les liens et obligations, voire les alliances d'une telle correspondance, comme dans l'exercice de cette co-responsabilité. Ce discours sur l'esprit est aussi un discours sur la liberté de l'esprit.

Dès lors que rien ne la précède, la duction spirituelle reste elle-même inconduite, elle rompt ainsi le cercle de la réflexion vide qui menaçait la question de l'être dans sa forme fondamentale : « Pourquoi y a-t-il de l'étant et non pas rien? » C'était la première phrase du livre. La machine reflexive risquait de la faire tourner à l'infini dans la question de la question : pourquoi le pourquoi? etc. Heidegger parle plutôt d'un saut (*Sprung*) de la question. Le saut fait surgir, il libère le surgissement originaire (*Ursprung*) sans qu'on ait à introduire à la question depuis autre chose qu'une conduction déjà questionnante : *et c'est l'esprit même*. Celui-ci éveille, il s'éveille plutôt — plus tôt - depuis le *Vor-fragen* de la *Führung*. Rien ne prévient cette puissance d'éveil, dans sa liberté et sa résolution (*Entschlossenheit*). Ce qui vient *avant* et *devant*, ce qui prévient et questionne avant tout (*vor*), c'est l'esprit, la liberté de l'esprit. Comme *Führer*, il va ou vient en chemin, devant, au-devant, avant toute politique, toute psychagogie, toute pédagogie.

Car il faut, honnêtement, le préciser : au moment où il risque de mettre cette thématique de la *Führung* au service d'une politique déterminée, Heidegger donne à entendre qu'il rompt d'avance avec un tel service.

Dans son essence spirituelle, cette libre conduction ne doit donner lieu à aucun suivisme, on ne doit lui reconnaître aucune suite, aucun suiveur, aucune *Gefolgschaft*, aucune agrégation de disciples ou de partisans. On peut étendre naturellement au Parti ce que Heidegger dit, pour les exclure, de l'École comme scolastique, apprentissage technique ou formation professionnelle. Sans doute aura-t-on du mal à entendre ce que peut signifier une *Führung* qui mande, demande ou commande sans suite, obéissance ou écoute d'aucune sorte. Si spirituelle qu'elle soit, dira-t-on, elle doit bien guider. Certes, dirait ici Heidegger, mais si on a du mal à l'entendre, cela signifie qu'on reste prisonnier d'une logique de l'entendement et qu'on n'accède pas à cette liberté de l'écoute, à cette fidélité ou à cette modalité du suivre qui n'aurait aucun rapport avec le suivisme de la *Gefolgschaft*. Peut-être. Il reste que, d'autre part, s'il ne se réduit pas davantage à ses modalités discursives ou à des énoncés interrogatifs, ce questionnement appartient de part en part, c'est-à-dire essentiellement, à la volonté et à la volonté comme volonté de savoir. « *Fragen ist Wissen-wollen*¹. »

Tout cela reconduit l' *Einführung*... au *Discours de Rectorat*, et encore à la thématique de la résolution (*Entschlossenheit*). Celle-ci joue un rôle décisif, en vérité celui de la décision même dans *Sein und Zeit*. Le paragraphe qui définit le questionnement comme volonté

1. P. 16; trad., p. 29.

de savoir rappelle aussi que le vouloir lui-même est un être-résolu (*Entschlossensein*).

Si en apparence du moins, l'apparence d'un ton moins emphatique, l'*Einführung...* commence à marquer un retrait politique au regard du *Discours de Rectorat*, elle propose en vérité une sorte de diagnostic *géo-politique* dont toutes les ressources et toutes les références reviennent à l'esprit, à l'historialité spirituelle, avec ses concepts déjà éprouvés : *spirituelles* sont la chute ou la décadence (*Verfall*), *spirituelle* est aussi la force.

Géopolitique, donc : l'Europe, la Russie et l'Amérique y sont nommées, ce qui veut dire encore la seule Europe, sans doute. Mais la dimension reste proprement géopolitique. La pensée du monde se détermine en pensée de la terre ou de la planète.

Heidegger dénonce donc une « déchéance spirituelle » (*geistige Verfall*). Les peuples sont en train d'y perdre leurs dernières « forces spirituelles ». Cette dernière expression revient fréquemment. Le *Verfall* de l'esprit ne peut se laisser penser que dans sa relation au destin de l'être. Si l'expérience de l'esprit paraît, dans le questionnement, proportionnelle au « danger », le peuple allemand, « notre peuple », ce « peuple métaphysique » (*das metaphysische Volk*) par excellence, est à la fois le plus spirituel (ce que Heidegger précisera clairement plus loin en parlant de la langue) et le plus exposé au danger. Car il est pris dans l'étau¹ au milieu (*in der Mitte*) entre ses voisins européens, la Russie et l'Amé-

1. P. 29; trad., p. 47.

rique '. C'est à lui que revient la « grande décision » (*die grosse Entscheidung*), celle qui engagera le destin de l'Europe, le déploiement de « nouvelles forces spirituelles à partir de ce milieu » (*neuer geschichtlich geistiger Kräfte aus der Mitte*). Emphase, *emphasis* : le mot « spirituel » est encore *souligné* à la fois pour marquer que là se trouve la détermination fondamentale du rapport à l'être et pour conjurer une politique qui ne serait pas *de l'esprit*. Un nouveau commencement est appelé. Il est appelé par la question « *Wie steht es um das Sein?* », qu'en est-il de l'être? Et ce commencement, qui est d'abord un re-commencement, consiste à répéter (*wiederholen*) notre existence historiquement spirituelle (*Anfang unseres geschichtlich-geistigen Daseins*). Le « nous » de ce « notre »..., c'est le peuple allemand. J'ai parlé hâtivement d'un *diagnostic* géopolitique, là où le discours n'est ni celui de la connaissance ni celui de la clinique ou de la thérapeutique. Mais la géopolitique nous reconduit encore de la terre et de la planète au monde et au monde comme monde de l'esprit. La géopolitique n'est autre qu'une *Weltpolitik* de l'esprit. Le monde n'est pas la terre. Sur la terre advient un obscurcissement du monde (*Weltverdüsterung*)² : la fuite des dieux, la destruction de la terre, la massification des hommes, la prééminence du médiocre.

1. Le réquisitoire contre l'Amérique, sa « pseudo-philosophie » et sa « psychologie patentée », etc., se poursuit longtemps. Elle atteint sans doute un sommet en 1941. Cf. *Concepts fondamentaux*, trad. P. David, Gallimard, p. 111, 120.

2. P. 34; trad., p. 54.

VI

Qu'appelons-nous le monde? Qu'est-ce que le monde s'il s'obscurcit de la sorte? Réponse : « Le monde est toujours monde *spirituel* » (*ibid.*).

Le mot *geistig* est une fois de plus souligné. Naguère exclu, « évité », un peu plus tard sous surveillance rapprochée, à l'étroit, comprimé, contraint aux guillemets, voici qu'il enfle maintenant, clamé, acclamé, magnifié, venant en tête, sans doute, de tous les mots soulignés.

Puis Heidegger ajoute aussitôt, c'est la phrase suivante : « *Das Tier hat keine Welt, auch keine Umwelt* », l'animal n'a pas de monde, ni non plus de monde environnant. Conséquence inévitable : l'animal n'a pas

d'esprit, puisque, nous venons de le lire, tout monde est spirituel. L'animalité n'est pas *de l'esprit*. Et on devrait tirer de cette proposition toutes les conséquences qui s'imposeraient quant à la détermination de l'homme comme *animal rationale*. Nous ne pourrions le faire ici. Pas plus que nous n'aurons le temps de déployer l'analyse que commanderait cette interprétation de l'animalité. Je me limite au schéma le plus indispensable. Sans se précipiter vers ce que cette proposition peut avoir de dogmatique dans sa forme et de traditionnel, on serait presque tenté de dire, mais à tort, de cartésien dans son contenu, on peut noter en premier lieu ce paradoxe : elle semble contredire expressément, au premier abord, les trois thèses longuement élaborées ou problématisées mais non réfutées, au contraire, que Heidegger avait présentées dans les conférences du semestre d'hiver 1929-1930 à Fribourg, en réponse à la question « Qu'est-ce que le monde? ».

Je rappelle ces trois thèses. 1. La pierre est sans monde (*weltlos*). 2. L'animal est pauvre en monde (*weltarm*). 3. L'homme est formateur de monde, si on peut traduire ainsi *weltbildend*.

Ces thèses ne préparent pas seulement à la question « qu'est-ce que le monde? ». Elles doivent aussi répondre à une certaine question de la vie : comment l'essence de la vie peut-elle être accessible et déterminable? Les sciences biologique et zoologique présupposent l'accès à l'essence du vivant animal, elles ne l'ouvrent pas. C'est du moins ce qu'affirme Heidegger dans un geste classique en soumettant les savoirs régionaux à des

ontologies régionales et celles-ci à une ontologie fondamentale, puis en disqualifiant toutes les logiques du cercle vicieux et de la dialectique à ce sujet ¹. Ces thèses se présentent donc comme « métaphysiques » et non scientifiques ². L'accès à cette dimension *métaphysique*, au sens positif où l'entendait alors Heidegger, est fermé aussi bien pour les sciences que pour des anthropologies philosophiques, comme celle de Scheler par exemple. Sciences et anthropologies doivent, en tant que telles, présupposer, sans pouvoir l'exhiber, le monde animal ou humain dont elles font leur objet.

Que veut dire « *weltarm* » ? Que veut dire cette pauvreté en monde ? Nous ne pourrions ici faire justice à l'analyse patiente, laborieuse, embarrassée, parfois aporétique de Heidegger. Le mot de pauvreté (*Armut*) pourrait, mais ce n'est qu'une première apparence, envelopper deux présuppositions ou deux hypothèses. D'une part, celle d'une *différence de degré* qui séparerait l'indigence de la richesse (*Reichtum*). L'animal serait pauvre, l'homme serait riche en monde, donc en esprit, puisque le monde est spirituel : moins d'esprit pour l'animal, plus d'esprit pour l'homme. D'autre part, s'il est pauvre en monde, l'animal doit bien avoir *du monde*, et donc *de l'esprit*, à la différence de la pierre qui est sans monde : *weltlos*. Heidegger rejette purement et simplement la première hypothèse, quelque difficulté que cela entraîne dans le maintien de ce mot ici étrange, la

1. Gesamtausgabe, Bd. 29/30, p. 276.

2. P. 277.

« pauvreté ». La différence dont il parle entre la pauvreté et la richesse n'a pas de degré. Car justement, en raison d'une différence d'essence, le monde de l'animal — et si l'animal est pauvre en monde, donc en esprit, on doit bien pouvoir parler d'un monde de l'animal, et donc d'un monde spirituel - n'est pas une espèce ou un degré du monde humain¹. Cette pauvreté n'est pas une indigence, un peu de monde. Elle a sans doute le sens d'une privation (*Entbehrung*), d'un manque : l'animal n'a pas assez de monde, certes. Mais ce manque ne s'évalue pas comme un rapport quantitatif aux étants du monde. L'animal n'a pas un rapport moindre, un accès plus limité à l'étant, il a un rapport *autre*. Nous le qualifierons dans un instant. Mais les difficultés s'accumulent déjà entre deux valeurs incompatibles dans leur « logique », celle du manque et celle de l'altérité. Le manque de monde pour l'animal n'est pas un pur néant mais il ne doit pas être référé, sur une échelle de degrés homogène, à un plein ou à un non-manque dans un ordre hétérogène, par exemple celui de l'homme. Qu'est-ce qui justifie donc ce concept de manque ou de privation dès lors que le monde animal n'est plus une espèce du monde humain? Car si l'animal est privé de monde, si donc il « n'a pas de monde », selon la formule brutale de l'*Introduction...*, il faut bien que son être-privé, son ne-pas-avoir de monde soit absolument différent d'une part de celui de la pierre — qui n'a pas

1. P. 294.

de monde mais n'en est pas privée — et d'autre part de l'avoir-un-monde de l'homme.

Cette analyse a certes l'intérêt de rompre avec la différence de degré. Elle respecte une différence de structure en évitant l'anthropocentrisme. Mais elle reste vouée à réintroduire la mesure de l'homme par la voie même qu'elle prétendait y soustraire, à savoir cette signification du manque ou de la privation. Celle-ci est anthropocentrique ou du moins référée au *nous* questionnant du *Dasein*. Elle ne peut apparaître comme telle et prendre sens que depuis un monde non animal, et de *notre* point de vue. De surcroît, ne peut-on dire tout aussi légitimement que l'avoir-un-monde a aussi pour l'homme la signification de quelque *unheimliche* privation de monde, et que ces deux valeurs ne s'opposent pas?

Reprenons. Si l'animal n'a pas de monde, donc de monde spirituel, s'il n'est pas de l'esprit, ce ne-pas-avoir-de-monde (*Nichthaben von Welt*) a un sens radicalement différent de celui de la pierre qui, elle, est sans monde (*weltlos*) mais ne saurait justement en être privée. L'animal non plus n'a pas de monde puisqu'il en est privé, mais sa privation signifie que son non-avoir est un mode de l'avoir et même un certain rapport à l'avoir-un-monde. Le *sans* du *sans-monde* n'a pas le même sens, il ne dit pas la même négativité pour l'animal et pour la pierre. Privation dans un cas, pure et simple absence dans l'autre. L'animal a un monde sur le mode du ne-pas-avoir ou inversement il est privé de monde parce qu'il *peut* avoir un monde. Heidegger

parle d'une « pauvreté » (ou privation) comme d'une forme du *ne-pas-avoir* dans le *pouvoir-avoir* (*Armut (Entbehren) als Nichthaben im Habenkönnen*)'. Sans doute ce pouvoir, cette puissance ou cette potentialité n'ont-ils pas le sens d'une *dynamis* aristotélicienne. Ce n'est pas une virtualité orientée par un *telos*. Mais comment éviter le retour de ce schéma?

L'animal *a* et *n'a pas* un monde. La proposition semble contradictoire et logiquement impossible, Heidegger le reconnaît². Mais « la métaphysique et l'essentialité, ajoute-t-il, ont une autre logique que celle de l'entendement sain de l'homme ». Pour les raisons que nous avons reconnues, en vérité par méfiance envers la Raison hegelienne, Heidegger ne s'empresse pas de résoudre ces contradictions de l'entendement à partir d'une puissance spéculative et dialectique de la rationalité absolue. (Il faudrait ici, et précisément autour du problème de l'animalité, réélaborer la question du rapport de Heidegger à Hegel. Les différences une fois reconnues et aiguisées, de troublantes affinités pourraient s'annoncer de nouveau.) La contradiction logique entre les deux propositions (l'animal *a* et *n'a pas* de monde) signifierait seulement que nous n'avons pas encore suffisamment élucidé le concept de monde - dont nous suivons ici le fil conducteur puisqu'il n'est autre que celui *de l'esprit*. La spiritualité, Heidegger y insiste, voilà le nom de ce sans quoi il n'y a pas de

1. § 50, p. 307.

2. P. 293.

monde. Il faut donc arriver à penser ce nœud qui entrelace les deux propositions : l'animal n'a pas de monde, l'animal a un monde. Et donc l'animal a et n'a pas l'esprit.

Nous disions à l'instant que la pauvreté devait marquer une différence qualitative, structurelle et non quantitative. Avec la pierre, la différence est claire. La pierre n'a pas d'accès à l'étant, elle n'a pas d'expérience. L'animal, lui, accède à l'étant mais, voilà ce qui le distingue de l'homme, il n'accède pas à l'étant *comme tel*. Cette privation (*Entbehrung*) n'est pas celle (*Privation*) que Heidegger situe dans *Sein und Zeit*¹ à l'intérieur de la structure du « en tant que », du « quelque chose en tant que quelque chose » (*die Struktur des Etwas als Etwas*). Cette structure de la « compréhension du monde » (*Weltverstehen*) peut ou doit donner lieu à une explicitation (*Auslegung*) anté-prédicative et pré-verbale. Elle ne se confond pas avec l'« en tant que » de l'énoncé. L'expérience de la « privation » que décrit Heidegger dans ce contexte n'est pas plus originelle que celle du « voir compréhensif ». Elle la suppose et en dérive au contraire. Ce qui vaut ici pour le *Dasein* ne vaut pas pour l'animal, mais l'analogie décalée de ces deux « privations » reste troublante. L'animal peut avoir un monde puisqu'il accède à l'étant, mais il est privé de monde parce qu'il n'accède pas à l'étant *comme tel* et dans son être. L'abeille ouvrière, dit Heidegger, connaît la fleur, sa couleur et son parfum, mais elle ne

1. § 32, p. 149.

connaît pas l'étamine de la fleur *comme* étamine, elle ne connaît pas les racines, le nombre d'étamines, etc. Le lézard, dont Heidegger décrit longuement et laborieusement le séjour sur la roche, au soleil (et on soupire alors après Ponge), ne se rapporte pas à la roche et au soleil *comme tels*, comme ce au sujet de quoi on peut se poser des questions, justement, et donner des réponses. Et pourtant, si peu que nous puissions nous identifier au lézard, nous savons qu'il a un rapport au soleil - et à la pierre qui, elle, n'en a aucun, ni au soleil ni au lézard.

Relevons ici un trait qui n'est pas seulement amusant. Il me paraît signifiant et nous devrions nous y arrêter si le temps nous en était donné. Dans *Zur Seinsfrage*, quelque vingt-cinq ans plus tard, on le sait, Heidegger propose d'écrire le mot « être » sous une rature en forme de croix (*kreuzweise Durchstreichung*). Cette croix ne figurait ni un signe négatif ni même un signe tout court, mais elle devait rappeler le *Geviert*, le quadriparti précisément comme « jeu du monde » rassemblé en son lieu (*Ort*), au croisement de la croix. Le lieu est toujours, pour Heidegger, lieu de rassemblement (*Versammlung*). Ce jeu du monde ainsi rappelé par une rature de l'« être », la conférence sur *La chose* (1950) y déchiffre le devenir-monde du monde, *das Welten von Welt*, le monde qui est en tant qu'il (se) mondialise ou se mondanise (*Die Welt ist, indem sie weitet*). On connaît le type et la nécessité de cette formulation. Elle signifie dans ce cas qu'on ne peut dériver ou penser le monde depuis autre chose que lui.

Or voici, vingt-cinq ans plus tôt, donc, une autre proposition de rature (*Durchstreichung*). Elle concerne déjà le monde et un certain rapport à l'être de l'étant. Heidegger écrit :

Quand nous disons que le lézard est étendu sur la roche, nous devrions raturer (*durchstreichen*) le mot « roche » pour indiquer que, sans doute, ce sur quoi le lézard est étendu lui est bien donné de *quelque façon* (*irgendwie*, souligné) mais n'est pas connu [ou reconnu] *comme* (*als*, souligné) roche. La rature ne veut pas dire seulement : quelque chose d'autre est appréhendé et comme quelque chose d'autre, mais : ce n'est surtout pas accessible *comme étant* (*überhaupt nicht als Seiendes zugänglich*) ¹.

Rature du nom, donc, ici du nom de la roche qui désignerait la possibilité de nommer la roche elle-même, *comme telle* et accessible dans son être de roche. La rature marquerait dans *notre* langage, en évitant un mot, cette incapacité de l'animal à nommer. Mais celle-ci est d'abord l'incapacité à s'ouvrir au *comme tel* de la chose. Ce n'est pas de la roche *comme telle* que le lézard a l'expérience. C'est pourquoi le nom de la roche doit être raturé quand on veut désigner ce sur quoi le lézard est étendu. Ailleurs, plus tard, dans un texte que cite Michel Haar ² : « Le saut de l'animal qui vit à l'homme qui dit est aussi grand sinon encore plus grand que

1. P. 291-292.

2. *Le chant de la terre*, Cahiers de l'Herne, 1987, p. 70.

celui de la pierre sans vie à l'être vivant. » Cette incapacité à nommer n'est pas d'abord ou simplement linguistique, elle tient à l'impossibilité proprement *phénoménologique* de dire le phénomène dont la phénoménalité comme telle, dont le *comme tel* même n'apparaît pas à l'animal et ne dévoile pas l'être de l'étant. Dans le langage de *Sein und Zeit* (§ 31), on dirait qu'il s'agit d'une privation de *Weltverstehen* et non *dans* le *Weltverstehen*. Ici la rature du nom signifierait le nonaccès à l'étant comme tel. A s'écrire ou à ne point s'écrire (car en raturant, Heidegger laisse lire ce qu'il rature et il dit ici même qu'on « devrait » raturer, mais il ne le fait pas, comme s'il raturait la rature, évitait d'éviter, évitait sans éviter), tout se passe comme si, pour l'animal qui manque l'accès à l'étant comme tel, celui-ci, l'être de l'étant, était raturé d'avance, mais d'une rature absolue, celle de la privation. Et on peut évoquer une rature, puisqu'il y a privation de ce qui donc devrait ou pourrait être accessible. On ne parle pas de privation ni de rature pour la pierre. Mais, je le répète pour souligner à la fois la subtilité de l'analyse et la difficulté que signale cette équivoque de la terminologie, il faut bien distinguer la privation (*Entbeh-rung*) pour l'animal de la privation (*Privation*) dans la compréhension du monde pour le *Dasein*. D'autre part, en raison d'un chiasme énigmatique qui rature la rature, la *Durchstreichung* dont il est ici question a un sens radicalement différent de celle qui oblitère le mot « être » dans *Zur Seinsfrage*. Que signale cette rature animale, si on peut dire? Que signale plutôt le mot de « rature »

que nous écrivons au sujet du « monde » animal et qui devrait, dans sa logique, gagner tous les mots dès lors qu'ils disent quelque chose du monde? La rature rappelle une hébétude (*Benommenheit*) de l'animal. Heidegger en propose une description patiente mais, me semble-t-il, embarrassée. L'hébétude semble fermer l'accès à l'étant comme tel. En vérité elle ne le ferme même pas, puisque la fermeture suppose une ouverture ou une apérité, une *Offenbarkeit* à laquelle l'animal n'a même pas accès. Il faudrait aussi raturer le mot de fermeture. On ne peut pas dire que l'animal est fermé à l'étant. Il est fermé à l'ouverture même de l'étant¹. Il n'accède pas à la différence entre l'ouvert et le fermé.

Si problématiques, si aporétiques même que restent ces thèses, pour nous mais aussi pour Heidegger qui semble le reconnaître, par exemple à la fin du § 63, leur stratégie et leur axiomatique seront d'une remarquable constance. Il s'agit toujours de marquer une limite absolue entre le vivant et le *Dasein* humain, de prendre ses distances non seulement avec tout biologisme et toute philosophie de la vie (et par là avec toute idéologie politique qui pourrait s'en inspirer plus ou moins directement) mais aussi, comme le rappelle justement Michel Haar, par rapport à une thématique rilkéenne qui lie l'ouvert et l'animalité. Sans parler de Nietzsche, mais nous y revenons dans un instant.

Sans doute faut-il reconnaître, jusque dans le détail,

1. P. 361, par exemple.

la force et la nécessité principielle de ces analyses qui rompent avec l'anthropomorphisme, le biologisme et ses effets politiques, tout en faisant droit à la structure phénoménale, subtile mais décisive du « comme tel ». Elles achoppent néanmoins, me semble-t-il, devant des difficultés essentielles. On pourrait montrer que tout y revient encore à ce que veut dire le mot « esprit », à la sémantique qui règle l'usage de ce terme. Si le monde est toujours monde spirituel, comme Heidegger ne cesse de le répéter dans *L'Introduction...*; si, comme Heidegger le reconnaît aussi à la fin de ces analyses, les trois thèses, mais surtout la médiane, restent problématiques tant que le concept de monde n'est pas éclairci, c'est bien que le caractère spirituel du monde reste lui-même obscur. Or n'oublions pas que c'est en connexion avec l'analyse du monde, et comme prédicat essentiel du monde, que le mot « esprit » s'affranchit, si on peut dire, de ses guillemets et devrait porter au-delà de l'époque de la subjectivité cartésiano-hegelienne. Si bien que de l'esprit, il faudrait dire maintenant ce qu'on dit du monde pour l'animal : l'animal est pauvre en esprit, il a l'esprit mais il n'a pas l'esprit et ce non-avoir est un mode de son pouvoir-avoir de l'esprit. D'autre part, si la pauvreté privative marque bien la césure ou l'hétérogénéité entre le non-vivant et le vivant d'un côté, entre l'animal et le *Dasein* humain d'un autre côté, il reste que la négativité même dont on lit le résidu dans ce discours sur la privation ne peut pas éviter une certaine téléologie anthropocentrique, voire humaniste. C'est là un schème que la détermination

de l'humanité de l'homme depuis le *Dasein* peut sans doute modifier, déplacer, décaler mais non détruire.

En parlant de téléologie, je ne prête pas à Heidegger le concept d'un progrès, conçu à la manière évolutionniste, d'une longue marche qui aurait orienté la vie animale vers le monde humain sur une échelle des êtres. Mais les mots de pauvreté et de privation impliquent, qu'on veuille ou non l'éviter, hiérarchisation et évaluation. L'expression « pauvre en monde » ou « sans monde », comme la phénoménologie qui la soutient, enveloppe une axiologie réglée non seulement sur une ontologie mais sur la possibilité de l'*onto-logique* comme tel, sur la différence ontologique, l'accès à l'être de l'étant, puis la rature de la rature, à savoir l'ouverture au jeu du monde et d'abord au monde de l'homme comme *weltbildend*. Cette téléologie humaniste, je n'entends pas la critiquer. Il est plus urgent, sans doute, de rappeler que, malgré toutes les dénégations ou tous les évitements qu'on voudra, elle est restée *jusqu'ici* (du temps et dans la situation de Heidegger, mais cela n'a pas changé de fond en comble aujourd'hui) le prix à payer dans la dénonciation éthico-politique du biologie, du racisme, du naturalisme, etc. Si j'analyse cette « logique », les apories ou les limites, les présuppositions ou les décisions axiomatiques, les inversions et les contaminations, surtout, dans lesquelles nous la voyons s'embarasser, c'est plutôt pour exhiber puis formaliser les terrifiants mécanismes de ce programme, toutes les doubles contraintes qui le structurent. Est-ce une fatalité? Peut-on y échapper? Nul signe ne le laisse

penser, ni dans les discours « heideggeriens » ni dans les discours « anti-heideggeriens ». Peut-on transformer ce programme? Je ne le sais pas. En tout cas, on ne l'évitera pas d'un coup et sans le reconnaître jusque dans ses ruses les plus retorses et ses ressorts les plus subtils.

Quels sont les symptômes que cette situation laisse lire maintenant dans le texte de Heidegger? Si l'analyse proposée met bien en lumière que l'animal n'est pas dans le monde humain sur le mode de la *Vorhandenheit* ¹, pas plus que l'étant n'est en général pour l'animal sur le mode de la *Vorhandenheit*, alors on ne sait plus quelle modalité d'être réserver à l'animal — pour lui-même et pour nous, pour le *Dasein* humain. Il n'y a pas de *Dasein* animal, puisque le *Dasein* se caractérise par l'accès au « comme tel » de l'étant et à la possibilité corrélatrice du questionnement. Il est clair que l'animal peut être en quête d'une proie, il peut calculer, hésiter, suivre ou essayer une piste mais il ne saurait proprement questionner. De même, il peut se servir de choses, voire les instrumentaliser, il ne saurait accéder à une *tekhnè*. Qu'on me permette de le noter en passant, trois de mes fils conducteurs s'entrelacent en ce nœud : la *question*, l'*animal*, la *technique* ².

1. P. 402.

2. Si l'animal ne peut proprement questionner au-delà de ses intérêts vitaux, le *Dasein* le peut-il, *proprement et en toute rigueur*? Ne peut-on démontrer que la question ne fait que *différer*, selon les modes certes les plus surdéterminés (dans la différence *et* la différence de la différence), la quête et l'enquête, ne faisant ainsi que *détourner* l'intérêt vivant, l'alté-

Mais comme, d'autre part, l'animal, qui n'est pas un *Dasein*, n'est pas davantage pour nous *Vorhandensein* ni *Zuhandensein*, comme la possibilité originale d'un *Mitsein* avec lui n'est pas sérieusement envisagée, on ne peut le penser ou parler de lui ni en termes d'*existential* ni en termes de *catégorial*, pour reprendre le couple des concepts qui structurent l'analytique existentielle de *Sein und Zeit*. Ne peut-on dire alors que toute la déconstruction de l'ontologie, telle qu'elle s'engage dans *Sein und Zeit* et en tant qu'elle démet, en quelque sorte, le *Spiritus* cartésiano-hegelien dans l'analytique existentielle, se trouve ici menacée dans son ordre, sa mise en œuvre, son dispositif conceptuel parce que qui s'appelle si obscurément encore l'animal? Compromise plutôt par une *thèse* sur l'animalité qui suppose, c'est l'hypothèse irréductible et je crois dogmatique de la thèse, qu'il y a une chose, un domaine, un type d'étant homogène, qu'on appelle l'animalité

ration, la mutation la plus discontinue restant aussi un détour? Seul l'être-pour-la-mort *comme telle* peut sembler suspendre et libérer la question dans son enracinement de vie. Et c'est sans doute ce que dirait Heidegger. Il soulignera plus tard que l'animal ne saurait avoir l'expérience (*erfahren*) de « la mort en tant que mort ». Et c'est pourquoi il ne saurait parler (*Unterwegs zur Sprache*, p. 215). Mais le *Dasein* a-t-il l'expérience de la mort *comme telle*, fut-ce par anticipation? Qu'est-ce que cela voudrait dire? Qu'est-ce que l'être-pour-la-mort? Qu'est-ce que la mort pour un *Dasein* qui n'est jamais défini de façon *essentielle* comme un vivant? Il ne s'agit pas ici d'opposer la mort à la vie, mais de se demander quel contenu sémantique on peut donner à la mort dans un discours pour lequel le rapport à la mort, l'expérience de la mort reste sans rapport à la vie du vivant. (Le problème de la vie fut abordé par Didier Franck au cours de ce colloque. Cf. aussi *Geschlecht...*, in *Psyché...* p. 411.)

en général pour laquelle n'importe quel exemple ferait l'affaire. Voilà une thèse qui, en son caractère *médian*, tel qu'il est nettement souligné par Heidegger (l'animal *entre* la pierre et l'homme), reste foncièrement téléologique et traditionnelle, pour ne pas dire dialectique.

Ces difficultés, telle est du moins la proposition que je soumetts à la discussion, ne disparaissent jamais dans le discours de Heidegger. Elles font peser sur l'ensemble de sa pensée les conséquences d'une grave hypothèque. Et celle-ci trouve bien sa plus grande concentration dans l'obscurité de ce que Heidegger appelle l'esprit.

VII

Mais pour ce qui inspire ou guide ici Heidegger, peut-on distinguer entre l'obscurité du concept ou du mot *Geist* et l'obscurité de l'esprit lui-même? Corrélativement, peut-on distinguer entre l'obscurité du concept de monde et l'obscurité, voire l'assombrissement du monde lui-même (*Weltverdüsterung*), si le monde est toujours « monde de l'esprit »? Peut-être vaut-il mieux parler ici d'*assombrissement* que d'*obscurcissement*. Ce dernier mot, choisi par Gilbert Kahn pour la traduction française, risque de rester trop intellectuel et de faire signe, dans un style cartésien ou valéryen, vers ce qui peut affecter la clarté de l'idée. Précisément parce qu'il y va du monde (*Weltverdüsterung*) et non

de l'idée ni même de la raison; parce que, dans la *profondeur* d'un pathos plus romantique, par son appel aux fondements (*Gründen*) et aux « profondeurs » (*Tiefe*) ce discours sur la *Führung* spirituelle ne donne pourtant pas de « règles pour la direction de l'esprit » (*ad directionem ingenii*), peut-être le mot d'assombrissement lui convient-il mieux.

La question paraît inévitable, et précisément sous cette forme. Car dans le passage de *l'Einführung...* dont nous étions partis tout à l'heure, Heidegger méditait avant tout l'assombrissement du monde lui-même, et donc de l'esprit. Si le concept de monde et celui d'esprit, qui en est indissociable, restent obscurs, n'est-ce pas que le monde et l'esprit sont eux-mêmes - historiquement — assombris? Assombris pour l'homme et non pour l'animal? Il y a une *Entmachtung* de l'esprit. Elle correspond à cet assombrissement du monde. Elle destitue l'esprit en le privant de son pouvoir ou de sa force (*Macht*), de sa dynastie. Je traduirai désormais *Entmachtung* par destitution puisque l'esprit y perd un *pouvoir* qui n'est pas « naturel ». Une telle perte n'a rien à voir avec un retour à l'hébétude animale. C'est justement à l'instant où il commence à élucider cette destitution de l'esprit que Heidegger déclare, dans le passage cité tout à l'heure, que « l'animal n'a pas de monde » :

Que signifie « monde » lorsque nous parlons de l'assombrissement du monde? Le monde est toujours monde *de l'esprit* (*geistige Welt*). L'animal n'a pas de

monde, ni non plus de monde-environnant. L'assombrissement du monde implique cette *destitution* (*Entmachtung*) de l'esprit, sa dissolution, sa consommation, son refoulement et sa mésinterprétation (*Auflösung, Auszehrung, Verdrängung und Missdeutung*). Nous essayons en ce moment d'élucider (*verdeutlichen*) cette destitution de l'esprit dans *une seule* perspective et précisément *celle* de la mésinterprétation de l'esprit. Nous avons dit : l'Europe se trouve dans un étau entre la Russie et l'Amérique, qui reviennent métaphysiquement au même quant à leur appartenance au monde [au caractère de leur monde, ou plutôt à leur caractère-de-monde, *Weltcharakter*] et à leur rapport à l'esprit (*Verhältnis zum Geist*). La situation de l'Europe est d'autant plus fatale que la destitution de l'esprit provient de lui-même, et — même si elle a été préparée par quelque chose d'antérieur - s'est déterminée définitivement, à partir de sa propre situation spirituelle (*aus seiner eigenen geistigen Lage*), dans la première moitié du XIX^e siècle. Chez nous se produit à cette époque ce qu'on se plaît à appeler sommairement « l'effondrement (*Zusammenbruch*) de l'idéalisme allemand ». Cette formule est, pour ainsi dire, le bouclier derrière lequel se mettent à couvert la vacance déjà commencée de l'esprit (*die schon anbrechende Geistlosigkeit*), la dissolution des forces spirituelles (*die Auflösung der geistigen Mächte*), le refus de tout questionnement originaire (*allesursprünglichen Fragens*) vers les fondations (*Gründen*) et finalement notre attachement à tout cela. Car ce n'est pas l'idéalisme allemand qui s'est effondré, c'est l'époque (*Zeitalter*) qui n'était plus assez forte (*stark*) pour demeurer à la mesure de

la grandeur, de l'ampleur et de l'authenticité originelle (*Ursprünglichkeit*) de ce monde spirituel, c'est-à-dire pour le réaliser (*verwirklichen*) véritablement, ce qui signifie tout autre chose que d'appliquer simplement des sentences et des idées (des « points de vue » : *Einsichten*). Le *Dasein* a commencé à glisser dans un monde qui n'avait pas la profondeur (*Tiefe*) à partir de laquelle, chaque fois de façon nouvelle, l'essentiel vient à l'homme et revient vers lui, et ainsi le force à une supériorité qui lui permette d'agir en se distinguant. Toutes choses sont tombées au même niveau [...] La dimension prédominante est devenue celle de l'extension et du nombre... '.

Ce discours sur la destitution de l'esprit appelle quelques remarques principielles.

1. Ce n'est pas un discours sur la *crise*. Sans doute Heidegger en appelle-t-il à une *décision* historique supposant l'expérience d'un *krinein*. Sans doute s'agit-il aussi pour lui de réveiller l'Europe et la philosophie à leur responsabilité devant la tâche de la question et de la question originaire des fondements. Sans doute soupçonne-t-il en premier lieu une certaine objectivité technoscientifique de réprimer ou d'oublier la question. Sans doute Husserl se demande-t-il aussi : « Comment se caractérise la figure spirituelle de l'Europe (*die geistige Gestalt Europas*²) ? » Et pourtant le discours heidegge-

1. P. 34-35; trad. légèrement modifiée, p. 54-55.

2. *La crise de l'humanité européenne et la philosophie*, Husserliana Bd. VI, p. 318 et suiv., trad. Gérard Granel, p. 352. Cette figure de

rien sur la destitution de l'esprit et sur la responsabilité de l'Europe reste, malgré tant d'analogies non fortuites, malgré la simultanéité (1935), radicalement hétérogène à la *Crise des sciences européennes et la phénoménologie*

l'Europe est justement « spirituelle » dans la mesure où on ne lui assigne plus une circonscription géographique ou territoriale. Elle donne son titre à 1« unité d'une vie, d'une action, d'une création spirituelles ». Cette détermination « spirituelle » de l'humanité européenne peut-elle se concilier avec l'exclusion des « Esquimaux, des Indiens des ménageries foraines ou des Tziganes qui vagabondent en permanence dans toute l'Europe »? Aussitôt après avoir posé la question « Comment se caractérise la figure spirituelle de l'Europe? », Husserl ajoute en effet : » *Im geistigen Sinn gehören offenbar die englischen Dominions, die Vereinigten Staaten usw. zu Europa, nicht aber die Eskimos oder Indianer der Jahrmarktsmenagerien oder die Zigeuner, die dauernd in Europa herumvagabundieren.* » La rétentio des dominions anglais dans l'Europe « spirituelle » témoignerait assez dérisoirement, par le poids de comique dont s'alourdit ce sinistre passage, d'une inconséquence philosophique dont la gravité se mesure selon deux dimensions : 1. Il faudrait donc, pour sauver les dominions anglais, le pouvoir et la culture qu'ils représentent, distinguer par exemple entre les bons et les mauvais Indiens. Ce n'est pas très « logique », ni dans la logique « spiritualiste » ni dans la logique « raciste ». 2. Ce texte est prononcé en 1935 à Vienne!

Pourquoi faut-il rappeler ce passage, et le citer aujourd'hui? Pour plusieurs raisons. 1. Sur l'exemple d'un discours qu'en général on ne soupçonne pas du pire, il est bon de rappeler que la référence à *l'esprit*, à la *liberté* de l'esprit et à l'esprit comme esprit *européen* a pu et peut toujours s'allier aux politiques qu'on voudrait lui opposer. Et cette référence à l'esprit, comme à l'Europe, n'est pas plus un ornement extérieur ou accidentel pour la pensée de Husserl que pour celle de Heidegger. Elle joue un rôle majeur et organisateur dans la téléologie transcendante de la raison comme humanisme européocentrique. La question de l'animal n'est jamais très loin : « ... de même que l'homme, et même le Papou [je souligne, J.D.], représente un nouveau stade dans l'animalité par opposition à la bête, de même la raison philosophique représente un nouveau stade dans l'humanité et dans sa raison » (*La crise de l'humanité européenne et la philosophie*, cité

transcendantale ou à la *Crise de l'humanité européenne et la philosophie*. On pourrait même aller plus loin : par l'appel que fait Husserl à une subjectivité transcendante qui reste dans la tradition cartésienne, même s'il s'agit de la réveiller parfois contre Descartes, ce discours sur la crise constituerait justement l'un des symptômes de la destitution. Et s'il y a une « faiblesse » de l'époque pour expliquer le prétendu « effondrement de l'idéalisme allemand » dont nous parlions tout à l'heure, elle tien-

dans mon *Introduction à L'origine de la géométrie* (p. 162) à laquelle je me permets de renvoyer ici). Le « nouveau stade » est évidemment celui de l'humanité européenne. Elle est (devrait être) traversée par le *telos* de la phénoménologie transcendante comme elle devrait l'être, pour Heidegger, par la responsabilité du questionnement originaire sur l'être, au-delà même de la subjectivité transcendante et de l'*animal rationale*.

2. On oppose souvent, à juste titre, Husserl et Heidegger, non seulement dans leur pensée mais dans leur histoire politique. Bien qu'il conteste les faits ou les récits, on accuse souvent Heidegger d'avoir participé aux persécutions dont Husserl a été la victime. Et ce fait demeure au moins, au-delà de toute contestation possible, qu'il a effacé (non pas raturé cette fois, mais effacé) la dédicace de *Sein und Zeit* à Husserl pour que le livre soit réédité, dans un geste qui reconstitue l'effacement en une ineffaçable, médiocre et hideuse rature. Ce n'est pas ici le lieu de traiter de ces problèmes et de ces faits dans toute leur ampleur. Mais il est bon qu'il n'y ait *pas trop* de lacunes ou d'injustices dans ce procès interminable et constamment augmenté de nouveaux témoignages. Au titre de l'esprit et de l'Europe, puisque c'est ici notre seul propos, il ne faut pas oublier ce que certaines « victimes » ont écrit et pensé. Et toujours au nom de l'esprit. Heidegger aurait-il souscrit à ce que Husserl a dit des Tziganes? aurait-il rejeté les « non-aryens » hors de l'Europe, comme le fit celui qui pourtant se savait « non aryen » lui-même, Husserl? Et si la réponse est « non », vraisemblablement « non », est-il sûr que ce soit pour d'autres raisons que celles-là mêmes qui l'éloignaient de l'idéalisme transcendantal? Ce qu'il a fait ou écrit, lui, est-ce pire? Où est le pire? voilà peut-être la question *de l'esprit*.

drait pour une part à l'héritage cartésien tel qu'il fut interprété dans *Sein und Zeit*, à ce non-questionnement de l'être que suppose la métaphysique de la subjectivité, en particulier chez Hegel mais aussi chez Husserl.

Heidegger aurait sans doute dénoncé le même héritage cartésien dans *La crise de l'esprit* (1919), cet autre discours d'entre les deux guerres où Valéry, dans un style si différent, se demande si on peut parler d'une « dégradation » dans l'histoire du « génie » ou de la « Psyché européenne ». Là encore, on ne peut ignorer le foyer commun vers lequel, entre 1919 et 1939, les discours de l'inquiétude se rassemblent ou se précipitent : autour des mêmes mots (l'Europe, l'Esprit) sinon dans le même langage. Mais on fausserait la perspective et on manquerait la différence la plus aiguë si on sélectionnait certaines analogies - troublantes et signifiantes quoique locales - entre tous ces discours, sous prétexte par exemple que Heidegger aurait pu souscrire à telle ou telle formulation. Valéry se demande ainsi : « Le phénomène de la mise en exploitation du globe, le phénomène de l'égalisation des techniques et le phénomène démocratique, qui font prévoir une *deminutio capitis* de l'Europe, doivent-ils être pris comme des décisions absolues du destin ? Ou avons-nous quelque liberté contre cette menaçante conjuration des choses ' ? »

1. *Variété*, p. 32. L'analyse comparative de ces trois discours, ceux de Valéry, de Husserl et de Heidegger, sur la crise ou la destitution de l'esprit comme esprit de l'Europe, ferait apparaître une singulière configuration, des traits paradigmatiques qui s'échangent de façon réglée. Valéry paraît parfois plus près de Husserl, parfois plus près de Heidegger, parfois éloigné

2. Si l'*Entmachtung* voue l'esprit à l'impuissance ou à l'impouvoir, si elle le prive de sa force et du nerf de son autorité (la traduction de Gilbert Kahn dit « enervation » de l'esprit), qu'est-ce que cela signifie quant à

des deux. Il dit « l'illusion perdue d'une culture européenne » (p. 16). Il commence par l'évocation de la cendre et des revenants. « Nous savions bien que toute la terre apparente est faite de cendres, que la cendre signifie quelque chose. Nous apercevions à travers l'épaisseur de l'histoire, les fantômes d'immenses navires qui furent chargés de richesse et d'esprit » (p. 11-12). Plus loin, c'est le célèbre passage sur l'« immense terrasse d'Elsinore, qui va de Bâle à Cologne, qui touche aux sables de Nieuport, aux marais de la Somme, aux craies de Champagne, aux granits d'Alsace », tous ces lieux depuis lesquels « l'Hamlet européen regarde des millions de spectres » (c'était seulement en 1919). Puis Valéry distingue l'Hamlet européen de son double, « un Hamlet intellectuel » qui « médite sur la vie et la mort des vérités. Il a pour fantômes tous les objets de nos controverses » et il « ne sait trop que faire de tous ces crânes » (Lionardo, Leibniz, Kant, Hegel, Marx) : « — Adieu, fantômes! Le monde n'a plus besoin de vous. Ni de moi. Le monde, qui baptise du nom de progrès sa tendance à une précision fatale, cherche à unir aux bienfaits de la vie, les avantages de la mort. Une certaine confusion règne encore, mais encore un peu de temps et tout s'éclaircira; nous verrons enfin apparaître le miracle d'une société animale, une parfaite et définitive fourmilière » (p. 20-22). Plus tard, en 1932, dans *La politique de l'esprit-nôtre souverain bien*, Valéry propose une définition en somme assez classique, voire néo-hegelienne, négative-dialectique de l'esprit comme ce qui en somme « dit toujours non » et d'abord à soi-même. De cette définition, Valéry dit qu'elle n'est pas « métaphysique », par quoi il entend, très métaphysiquement, puissance physique, économique, énergétique de transformation et d'opposition : « Mais il faut à présent que je complète ce tableau du désordre et cette composition du chaos, en vous représentant celui qui le constate et qui l'alimente, celui qui ne peut ni le souffrir ni le renier, celui qui ne cesse, par essence, de se diviser contre soi-même. Il s'agit de *l'esprit*. Par ce nom d'esprit, je n'entends pas du tout une entité métaphysique [voilà les guillemets invisibles de Valéry]; j'entends ici très simplement une *puissance de transformation* que nous pouvons isoler [...] en considérant

la force? que l'esprit *c'est* une force et *ce n'est pas* une force, il a et il n'a pas de pouvoir. S'il était force en lui-même, s'il était la force elle-même, il ne la perdrait pas, il n'y aurait pas d'*Entmachtung*. Mais s'il ne l'était

[...] certaines modifications [...] que nous ne pouvons attribuer qu'à une action très différente de celle des énergies de la nature; car elle consiste au contraire à opposer les unes aux autres ces énergies qui nous sont données ou bien à les conjuguer. Cette opposition ou cette coercition est telle qu'il en résulte ou bien un gain de temps, ou une économie de nos forces propres, ou un accroissement de puissance, ou de précision, ou de liberté, ou de durée pour notre vie. » (*Variété III*, p. 216-217.) L'économie négative de l'esprit, qui n'est autre que l'origine de sa liberté, oppose l'esprit à la vie et fait de la conscience un « esprit de l'esprit ». Mais cet esprit reste toujours *de l'homme*. Celui-ci « agit donc *contre nature*, et son action est de celles qui opposent l'*esprit* à la *vie* [...]. Il a acquis à différents degrés la *conscience de soi-même*, cette conscience qui fait que, s'écartant par moments de *tout ce qui est*, il peut même s'écarter de sa propre personnalité; le *moi* peut quelquefois considérer sa propre personne comme un objet presque étranger. L'homme peut s'observer (ou croit le pouvoir); il peut se critiquer, il peut se contraindre; c'est là une création originale, une tentative pour créer ce que j'oserais nommer l'*esprit de l'esprit* » (p. 220-221). Il est vrai que cette opposition de l'esprit à la vie est parfois appréhendée comme un simple phénomène, voire une apparence : « Ainsi l'esprit semble abhorrer et fuir le procédé même de la vie organique profonde [...] L'esprit, par là, s'oppose donc bien à l'allure de la machine à vivre... il développe (...) la loi fondamentale (...) de la sensibilité » (p. 222-223).

Sous la brillante singularité de l'aphorisme ou du trait d'esprit valéryen, on reconnaît ces invariants profonds, ces répétitions que son auteur oppose justement comme la nature à l'esprit. Les philosophèmes relèvent du même programme et de la même combinatoire que ceux de Hegel, de Husserl et de Heidegger. Simple dissociation ou permutation des traits. Par exemple : 1. S'il s'oppose à la nature et à la vie, l'esprit est histoire et « en général, *les peuples heureux n'ont pas d'esprit*. Ils n'en ont pas grand besoin » (p. 237). 2. L'Europe ne se définit pas par la géographie ou l'histoire empirique : « Vous m'excuserez de donner à ces mots d'Europe et d'Européen une signification un peu plus que géographique, un

pas, cette force ou ce pouvoir, l' *Entmachtung* ne l'affecterait pas essentiellement, elle ne serait pas *de l'esprit*. On ne peut donc dire ni l'un ni l'autre, on doit dire l'un et l'autre, ce qui dédouble chacun des concepts : le monde, la force, l'esprit. La structure de chacun de ces concepts est marquée par le rapport à son double : un rapport de hantise. D'une hantise qui ne se laisse ni analyser, ni décomposer, ni dissoudre dans la simplicité d'une perception. Et c'est parce qu'il y a du double que l'*Entmachtung* est possible. Seulement possible puisqu'un fantôme n'existe pas et ne se donne à aucune perception. Mais cette possibilité suffit pour que la destitution de l'esprit en devienne *a priori* fatale. Quand on dit de l'esprit ou du monde spirituel qu'il

peu plus qu'historique, mais en quelque sorte *fonctionnelle* » (*Variété*, p. 41). Seul, ce dernier mot aurait suscité, dans ce grand et fabuleux colloque européen, les protestations des autres participants, les Allemands surtout : trop naturaliste et trop techniciste à la fois, ce fonctionnalisme, trop « objectiviste », « mécaniste », « cartésien », etc. 3. La crise comme destitution de l'esprit : « Qu'est-ce donc que cet esprit? En quoi peut-il être touché, frappé, diminué, humilié par l'état actuel du monde? D'où vient cette grande pitié des choses de l'esprit, cette détresse, cette angoisse des hommes de l'esprit? » (*Variété*, p. 34. Cf. aussi *La liberté de l'esprit*, 1939.) C'est bien ce qu'ils se demandent tous, dans ce symposium imaginaire, dans cette université invisible où se rencontrent pendant plus de vingt ans les plus grands esprits européens. Ils se font écho, discutent ou traduisent la même angoisse admirative : qu'est-ce qui nous arrive *donc*? qu'est-ce qui arrive *donc* à l'Europe? qu'est-ce qui arrive *donc* à l'Esprit? D'où est-ce que cela nous arrive? Est-ce encore *de l'esprit*?

Et pour finir la cendre : « La connaissance ayant tout dévoré, ne sachant plus que faire, considère ce petit tas de cendres et ce fil de fumée qu'elle fit du Cosmos et d'une cigarette » (*Cahiers*, t. XXVI, p. 26).

a et n'a pas de force — d'où la hantise et le double - s'agit-il là seulement d'énoncés contradictoires? S'agit-il de cette contradiction de l'entendement à laquelle la pensée ne doit pas s'arrêter, comme Heidegger le disait au sujet de l'animal qui a et n'a pas le monde, l'esprit, la question? Le fantôme s'évanouirait-il devant la pensée comme un mirage de l'entendement, voire de la raison?

3. Heidegger le dit, la destitution est un mouvement *propre* à l'esprit, il procède de son dedans. Mais il faut bien que ce dedans enveloppe aussi la duplicité spectrale, un dehors immanent ou une extériorité intestine, une sorte de malin génie qui s'introduit dans le monologue de l'esprit pour le hanter. Il le ventriloque et le voue ainsi à une sorte de désidentification auto-persécutrice. Heidegger nomme d'ailleurs, un peu plus loin dans ce même passage, le démonique. Ce n'est évidemment pas le Malin Génie de Descartes (en allemand, pourtant, *böse Geist*). L'hypothèse hyperbolique du Malin Génie, *au contraire*, cède justement devant cela même qui figure le mal pour Heidegger, celui qui hante l'esprit dans toutes les formes de sa destitution : la certitude du *cogito* dans la position du *subjectum* et donc l'absence de questionnement originaire, le méthodologisme scientifique, le nivellement, la prédominance du quantitatif, de l'extension et du nombre, autant de motifs « cartésiens » dans leur type. Tout cela, qui s'accommode du mensonge et de la destruction, c'est le mal, l'étranger : étranger à l'esprit *dans* l'esprit.

Quand Heidegger nomme le démonique ¹, il précise dans une brève parenthèse : au sens de la malignité destructrice (*im Sinne des zerstörerisch Böartigen*). Essence spirituelle du mal. Certaines formules de Heidegger sont ici littéralement schellingiennes. Nous les retrouverons dans le texte sur Trakl qui comporte en son centre une pensée du mal comme tourment de l'esprit. La « nuit spirituelle », ou le « crépuscule spirituel » (*geistliche*) (expressions de Trakl que Heidegger voudra soustraire aussi bien à la métaphysique de la *Geistigkeit* qu'à la valeur chrétienne de *Geistlichkeit* — mot qui va ainsi se trouver lui-même dédoublé) ne sont pas sans rapport profond avec ce qui est dit, vingt ans auparavant, de l'assombrissement du monde et de l'esprit. De même, l'*Entmachtung* de l'esprit n'est pas sans rapport, dans l'*Introduction...*, avec la décomposition de l'homme, ou plutôt, nous y viendrons, avec le « *verwesende Geschlecht* », le 0 des *Menschen verweste Gestalt* de Trakl tel que Heidegger l'interprétera dans *Unterwegs zur Sprache*.

La destitution de l'esprit est ainsi une destitution de soi, une démission. Mais il faut bien qu'un autre de l'esprit, lui-même pourtant, l'affecte et le divise. Cela, Heidegger ne le dit pas, du moins sous cette forme, même s'il doit, me semble-t-il, impliquer la revenance de ce double quand il parle du démonique.

4. La démission de l'esprit produit et se produit comme *Umdeutung* et *Missdeutung* : à la fois comme différence

1. *Einführung...*, p. 35; trad., p. 56.

ou mutation interprétative et comme mésinterprétation du sens de l'esprit, de l'esprit lui-même. On ne pourra pas suivre ici les quelques pages qui analysent les quatre grands types de *Um-* et *Missdeutungen*. Chaque mot le mériterait pourtant.

a) Il y a d'abord la démission de l'esprit dans l'intelligence(*Intelligenz*), l'entendement(*Verständigkeit*), le calcul(*Berechnung*), la vulgarisation massive(*massenhafte Verteilung*), le règne des littérateurs et des esthéticiens, de ce qui est « *seulement-spirituel* » (*das Nur-Geistreiche* : au sens du bel esprit, du « avoir-de-l'esprit »). Cette prétendue culture intellectuelle de l'esprit ne manifeste ainsi que simulacre et manque d'esprit. Il va de soi que la forme des propositions que j'avais tout à l'heure (paradoxes, contradictions discursives - et donc une structure de hantise) trahirait, aux yeux de Heidegger, la même démission de l'esprit devant l'autorité calculatrice de l'entendement. Dois-je préciser que je ne sous-crirais pas à ce diagnostic? Sans en proposer un autre, tout ce que je fais ou me propose de faire ici, c'est de commencer à penser, je ne dirai même plus à questionner, l'axiomatique de cette diagnose, le statut qu'elle assigne de façon encore bien hegelienne à l'entendement, et jusqu'à l'impératif, voire à la « piété » du questionnement. Nous y revenons plus loin.

b) Il y a ensuite l'instrumentalisation de l'esprit. Comme Bergson, et sur ce point du moins (on sait maintenant que Heidegger le lisait d'ailleurs plus que ses textes ne le donnent à croire), Heidegger associe en

ce lieu l'intelligence (*Intelligenz*), cette falsification de l'esprit, à l'instrument (*Werkzeug*) et à l'instrumentalisation. Le marxisme est nommé deux fois dans ce paragraphe : la transformation de l'esprit en intellect superstructurel et impuissant ou, symétriquement, si on peut dire, l'organisation du peuple comme masse vivante ou comme race. Voici au moins quelques lignes pour donner à entendre le ton de cet enseignement. Il vise le culte du corps aussi bien en Russie qu'en Allemagne. Je crois que c'est un an avant les mémorables Jeux olympiques de Berlin (encore l'axe gréco-allemand et l'élévation vers les « dieux du stade ») au cours desquels un *Führer* refusa de serrer la main de Jesse Owen, le coureur noir :

... toute vraie force et vraie beauté du corps, toute sûreté et hardiesse de l'épée (*Kühnheit des Schwertes*), mais aussi toute authenticité (*Echtheit*) et toute ingéniosité de l'entendement se fondent dans l'esprit, et ne trouvent leur élévation (*Erhöhung*) et leur déchéance (*Verfall*) que dans la puissance ou l'impuissance de l'esprit (*Macht und Ohnmacht des Geistes*)¹.

c) Quand le monde spirituel démissionne devant l'instrument, il devient culture ou civilisation (*Kultur*). Pour l'expliquer, Heidegger cite sa conférence inaugurale de 1929 (*Qu'est-ce que la métaphysique?*). Il y prélève ce passage qui distingue entre la mauvaise unité de l'université, l'unité technique ou administrative, qui

1. P. 36; trad. légèrement modifiée, p. 57.

n'a d'unité que le nom, et l'unité *vraiment* spirituelle. Cette dernière seule est une vraie *unité* car le *propre* de l'esprit est justement d'unir. En cernant ce qui manque à l'université, Heidegger donne de l'esprit une définition qui, me semble-t-il, ne bougera plus dans son œuvre : « *eine ursprünglich einigende, verpflichtende geistige Macht* », une puissance spirituelle qui originellement unit et engage, assigne, oblige.

d) Quatrième forme de la démission : la référence à l'esprit peut devenir thème de propagande culturelle ou de manœuvre politique, notamment quand le communisme russe change de tactique et se recommande de l'esprit après avoir milité contre lui. L'argument de Heidegger paraît ici terriblement équivoque : *mutatis mutandis*, quoi de sa propre tactique - et cette tactique est aussi politique - quand elle change et passe d'une déconstruction à une célébration de l'esprit?

Après avoir dénoncé cette quatrième mésinterprétation, Heidegger définit encore l'esprit, cette fois en citant le *Discours de Rectorat*. Mais qu'est-ce qui devient alors spectaculaire dans cette citation? Assez discrètement spectaculaire, néanmoins, pour qu'on n'y ait jamais prêté attention ? Le jeu muet des guillemets. Car nous

1. Beda Allemann écrit par exemple : « *Esprit* est un de ces mots que, dès *Etre et Temps*, Heidegger n'emploie plus qu'entre guillemets. C'est une des paroles fondamentales de la Métaphysique absolue. » (*Hölderlin et Heidegger*, trad. F. Fédier, PUF, 1959, p. 219.) C'est le contraire qui est vrai, et massivement, nous ne cessons de le vérifier. Dès après *Sein und Zeit*, justement, Heidegger n'écrit plus *esprit* entre guillemets. Il lui arrive même, nous allons le voir dans un instant, d'effacer *après coup* les

prenons au sérieux ce qui se joue en ce jeu. Nous nous intéressons toujours à cette dramaturgie - qui est aussi une pragmatique — des signaux de lecture, à l'enjeu de ces marionnettes typographiques, à ce tournemain, à une manuscriture artisanale et si agile. La main calcule très vite. En silence elle machine, prétendument sans machine, l'alternance instantanée d'un *fort/da*, l'apparition soudaine, puis la disparition de ces petites formes aphones qui disent et changent tout selon qu'on les montre ou les cache. Et quand on les range après les avoir exhibées, on peut parler d'une répression, d'une suppression, d'autres diraient d'une dénégarion, mettons d'une *mise au pas*. L'opération est proprement *conduite*, conduite de main de maître. Je rappelle qu'en allemand « guillemet » se dit *Anführungsstriche* ou *Anführungszeichen*. *Anführen*, conduire, prendre la tête, mais aussi duper, se payer la tête ou bourrer le crâne de quelqu'un.

A quoi tient ici le spectaculaire? A ceci, sans doute : en cette unique occasion, la suppression, on n'ose pas dire la censure, des guillemets opère dans la citation d'un texte *déjà* publié. D'un texte du même auteur dont l'unique version publiée comporte des guillemets, ceux-là mêmes que la citation, du même auteur par le même auteur, tout à coup fait sauter. Dans la définition de l'esprit proposée par le *Discours de Rectorat*, les guillemets restaient encore, résidu déjà tout à fait excep-

guillemets encore présents dans une publication antérieure, le *Discours de Rectorat*.

tionnel. Ils disparaissent dans la citation qu'en donne l'*Introduction...* deux ans après.

C'est la seule modification, et Heidegger ne la signale pas. Il indique pourtant jusqu'à la page du *Discours de Rectorat* qu'il vient de citer. Il faut donc être très curieux pour percevoir une révision ainsi passée sous silence. Elle opère, peut-être avec la lucidité de l'inadvertance, comme l'effacement d'un remords par un autre : rature invisible, rature à peine perceptible de ce qui déjà, comme font chaque fois des guillemets, esquisse le mouvement poli d'une rature. Voici donc la définition de l'esprit (ouvrez les guillemets pour la citation, levez les guillemets autour de *Geist* dans la citation ainsi « actualisée »).

L'esprit [entre guillemets dans le *Discours*'] ce n'est ni la sagacité vide, ni le jeu gratuit de la plaisanterie, ni le travail d'analyse illimité de l'entendement, ni même la raison du monde, mais l'esprit [là les guillemets avaient déjà sauté dans le *Discours*] est l'être-résolu [ou l'ouverture déterminée : *Entschlossenheit*] à l'essence de l'être, d'une résolution qui s'accorde au ton de l'origine et qui est savoir ¹.

Comment réveiller l'esprit? comment le conduire de la *démision* à la responsabilité? en le rappelant au souci

1. P. 37-38. Je cite la traduction de Gérard Granel (p. 13) puisque je l'avais fait plus haut pour ce même passage. Elle est assez différente de celle de Gilbert Kahn dans l'*Introduction...* (p. 59). Mais la différence ne concerne évidemment pas le jeu des guillemets.

de la question de l'être et dans le même mouvement, en lui, à la prise en charge de l'envoi (*Sendung*), d'une mission, la mission historique de *notre peuple*, en tant que milieu de l'Occident :

L'esprit est le plein pouvoir donné aux puissances de l'étant comme tel et en totalité (*die Ermächtigung der Mächte des Seienden als solchen im Ganzen*). Là où l'esprit règne (*herrscht*), l'étant comme tel devient toujours et en toute occasion plus étant (*seiender*). C'est pourquoi le questionner vers l'étant comme tel en totalité, le questionner de la question de l'être, est une des questions fondamentales essentielles pour un réveil de l'esprit (*Erweckung des Geistes*), et par là pour le monde originaire d'un être-là historial, et par là pour maîtriser le danger d'assombrissement du monde, et par là pour une prise en charge de la mission historique (*geschichtliche Sendung*) de notre peuple, en tant qu'il est le milieu de l'Occident¹.

Le réveil de l'esprit, la réappropriation de sa puissance passe donc, une fois encore, par la responsabilité du questionnement, telle qu'elle se trouve confiée, assignée, destinée à « notre peuple ». Que le même chapitre s'ouvre, en sa conclusion, sur la destinée de la langue (*Schicksal der Sprache*) en laquelle se fonde le rapport (*Bezug*) d'un peuple à l'être, cela montre bien que toutes ces responsabilités sont entrelacées, celle de notre peuple, celle de la question de l'être et celle de notre

1. P. 38; trad. légèrement modifiée, p. 59-60.

langue. Or au début du chapitre sur la grammaire du mot « être », c'est encore la qualité *spirituelle* qui définit le privilège absolu de la langue allemande.

Pourquoi ce privilège incommensurable d'une langue? Et pourquoi ce privilège se détermine-t-il au regard de l'esprit? Quelle en serait la « logique », si on peut parler encore de logique dans une région où se décide l'originarité du langage et de la langue?

La « logique » qui justifie un tel privilège est insolite, naturellement unique, mais irréfutable aussi et confiée à une sorte de paradoxe dont la formalité mériterait de longs développements. Elle appelle, selon l'humeur, les considérations les plus sérieuses ou les plus amusées. (C'est là ce que j'aime chez Heidegger. Quand je pense à lui, quand je le lis, je suis sensible à ces deux vibrations à la fois. C'est toujours terriblement dangereux et follement drôle, sûrement grave et un peu comique.) Dans le passage bien connu que je vais citer, je soulignerai deux traits auxquels on n'a peut-être pas prêté toute l'attention nécessaire :

Le fait que la formation (*Ausbildung*) de la grammaire occidentale soit due à la réflexion (*Besinnung*) grecque sur la langue *grecque* donne à ce processus toute sa signification. Car cette langue est, avec l'allemande (*neben der deutschen*) (au point de vue des possibilités du penser), à la fois la plus puissante de toutes (*die mächtigste*) et celle qui est la plus spirituelle (*geistigste*)¹.

1. P. 43; trad. légèrement modifiée, p. 67.

Deux traits à souligner, donc, et deux *dissymétries* fort singulières.

1. La première dissymétrie déséquilibre le rapport entre le grec et l'allemand d'une part, toutes les langues du monde d'autre part. Heidegger n'entend pas seulement rappeler qu'on pense toujours dans une langue et que quiconque l'affirme doit encore le faire dans sa langue sans pouvoir ni devoir s'installer dans quelque neutralité métalinguistique. Et en effet, on doit signer ce théorème dans sa langue. Une telle signature n'est jamais individuelle. Elle engage, par la langue, un peuple ou une communauté. Non, une telle proposition, qui pourrait correspondre à une sorte de relativisme linguistico-culturel et anthropologique - toutes les communautés pensent et pensent également dans leur langue — ne correspond pas à la pensée de Heidegger. Elle ne correspond pas, dirait-il, à la *pensée* en tant que celle-ci *correspond* uniquement avec l'être et ne peut lui correspondre que selon l'événement singulier d'une langue capable de nommer, d'appeler l'être ou de s'entendre, plutôt, appelée par l'être.

Que le privilège conjoint de l'allemand et du grec soit ici absolu au regard de la pensée, de la question de l'être, et donc de l'esprit, c'est ce que Heidegger implique partout. Mais dans l'entretien du *Spiegel*, il le dit d'une façon tranquillement arrogante, peut-être un peu naïve, à la fois armée et désarmée, et je dirais, dans « notre » langue, sans beaucoup d'esprit. Devant de telles sentences, on aurait envie de mettre un point

d'exclamation très latin à mon titre : de l'esprit, que diable! (retour du diable dans un moment, et du double au cœur du *Geist*).

Voici donc un certain Heidegger quand on lui tend le micro ou le *Spiegel*.

Je pense à la parenté particulière qui est à l'intérieur de la langue allemande avec la langue des Grecs et leur pensée. C'est une chose que les Français aujourd'hui me confirment sans cesse. Quand ils commencent à penser, ils parlent allemand : ils assurent qu'ils n'y arriveraient pas dans leur langue¹.

On imagine la scène de ces confidences, ou plutôt de cette « confirmation ». Heidegger ne l'a certainement pas inventée : « ils » vont se plaindre de leur langue auprès du maître et, on peut le supposer, dans la langue du maître. En son fond abyssal, cette déclaration n'est pas nécessairement sans vérité, elle devient même un truisme si l'on accepte une axiomatique fondamentale selon laquelle le sens de *Geist*, *Denken*, *Sein* et de quelques autres mots ne se laisse plus traduire et ne se pense donc qu'en allemand, même si on est français. Que peut-on dire et penser d'autre en allemand? Mais l'assurance dogmatique, aggravée par le ton discourtois d'une déclaration proprement envahissante, dans ce qu'elle dit autant qu'en ce qu'elle montre, ferait douter

1. Martin Heidegger interrogé par « Der Spiegel ». Réponses et questions sur l'histoire et la politique, trad. Jean Launay, Mercure de France, 1976, p. 66-67.

à elle seule de son bien-fondé. L'insolence n'est même pas provocante, elle sommeille dans la tautologie. Fichte disait des choses analogues, au nom de la même « logique », dans son *Discours à la nation allemande* : celui qui pense et donc veut la « spiritualité » dans sa « liberté » et dans son « progrès éternel », celui-là est allemand, il est des nôtres (*ist unsers Geschlechts*) où qu'il soit né et quelque langue qu'il parle. Inversement, celui qui ne pense pas et ne veut pas une telle « spiritualité », même s'il est né allemand et semble parler allemand, même s'il a la compétence dite linguistique de l'allemand, il est « non allemand et étranger pour nous » (*undeutsch und fremd für uns*), et il est à souhaiter qu'il se sépare de nous totalement¹.

2. Cette rupture avec le relativisme n'est pourtant pas un euro-péo-centrisme. Il y aurait plusieurs manières de le démontrer. L'une d'entre elles consisterait à rappeler que ce n'est pas un euro-péo-centrisme en raison de cette première surenchère : c'est un *centre-euro-péo-centrisme*. Car une autre dissymétrie viendra rompre un jour, et justement au lieu du *Geist*, l'axe gréco-allemand. Vingt ans plus tard, Heidegger devra suggérer en somme que la langue grecque n'a pas de mot pour dire, donc pour traduire *Geist* : du moins une certaine *Geistlichkeit*, sinon la *Geistigkeit* du *Geist*. La langue grecque, c'est-à-dire aussi bien la langue de la philosophie que la langue des Évangiles. Car si, dans une

1. Septième discours, p. 121; trad. légèrement modifiée, p. 164.

lecture de Schelling, et du point de vue de Schelling, Heidegger semble concéder que le *Geist*, qui de toute façon n'a jamais été le *Spiritus*, nomme du moins la même chose que *pneuma*¹, dans son *Gespräch* avec Trakl, il affirme que *Geist* et *geistlich*, chez Trakl, disent d'abord la flamme et non le souffle ou l'inspiration pneumatique. L'adjectif *geistlich* perdrait alors jusqu'à la connotation de spiritualité chrétienne qui l'oppose d'habitude au séculaire ou à la *Geistigkeit* métaphysique. Le *Geist* de cette *Geistlichkeit* ne serait pensable que dans *notre langue*.

Voici donc que des deux langues jumelées, le grec et l'allemand, qui ont en commun la plus grande richesse spirituelle, l'une seulement peut nommer ce qu'elles ont et sont en commun par excellence, l'esprit. Et nommer, c'est donner à penser. L'allemand est donc la seule langue, au bout du compte et de la course, à pouvoir nommer cette excellence maximale ou superlative (*geistigste*) qu'elle ne partage en somme que jusqu'à un certain point avec le grec. En dernière instance, elle est la seule langue dans laquelle l'esprit vient à se nommer lui-même. En dernière instance, en dernier lieu, car cet écart entre *Geist* et *pneuma* ne sera marqué qu'en 1953, au moment où sera aussi marquée la différence entre *geistig* et *geistlich*, puis, à l'intérieur de *geistlich*, la différence entre le sens traditionnellement chrétien et un sens plus originaire. Mais en 1935, dans

1. Schellings *Abhandlung*, p. 154; trad. J.-F. Courtine, Gallimard, 1977, p. 221.

l'Introduction à la métaphysique, ce que le grec et l'allemand ont en commun, c'est encore la plus grande *Geistigkeit*, celle qui sera définie, en vérité dénoncée, en 1953, comme un héritage platonicien.

Là encore, la violence de la dissymétrie ne doit pas surprendre. Elle confine aussi au truisme ou à la tautologie. Dire, comme le fait encore Heidegger dans *l'Introduction...*, que le privilège *partagé* par le grec et l'allemand est celui du *Geist*, c'était déjà interrompre le partage et accentuer une deuxième fois la dissymétrie. On ne peut pas demander son approbation au grec. S'il l'avait donnée, il l'aurait du moins donnée dans sa langue. Il aurait dit : oui, *pneuma* en effet, nos deux langues sont, du point de vue de la possibilité du penser (*noein?*), les plus pneumatiques ou pneumatologiques. Il se serait peut-être servi d'autres mots encore mais n'aurait pas manqué de revendiquer la prérogative du grec, seul à pouvoir dire et penser cela. Plus vraisemblablement, dans la logique de ce truisme fabuleux ',

1. Nous le suggérons plus haut, tout cela paraît « un peu comique » malgré la gravité des enjeux. Rester sensible à ce comique, savoir rire encore devant telle ou telle manœuvre, cela pourrait devenir un devoir (éthique ou politique, si l'on veut) et une chance, malgré le soupçon que tant de philosophes allemands, de Kant à Heidegger, ont expressément fait peser sur le *Witz*, le *wit* ou 1« esprit » (« français »), la chance de *l'esprit*. Dans ce concert des langues européennes, nous entendons déjà le grec, l'allemand, le latin, le français. Mais desserrons ici ce qui se tient peut-être trop près du *centre* européen, contraint, comprimé dans 1« étau », opprimé, voire réprimé dans le « milieu ». Pour reprendre souffle et respirer un peu, l'*excentricité* n'est-elle pas de rigueur? Je rappellerai donc dans sa langue l'esprit anglais de Matthew Arnold. Ceux qui ont lu *Friendship's Garland* se souviennent de « ...the great doctrine of " Geist " », et comment

on peut gager que le Grec n'aurait pas songé un instant, et pour cause, à associer l'allemand à cette revendication. Pas même un instant, pas même par provision, comme le fait encore Heidegger en 1935.

dans la lettre 1, « I introduce Arminius and " Geist " to the british public ». Quelques fragments pour inviter à lire ou à relire quelqu'un qui, déjà au siècle dernier, ne fut sans doute pas tout à fait sourd à une certaine intraductibilité du *Geist*. Il sut en tout cas laisser le *Geist* intouché dans sa langue : « " Liberalism and despotism " ! cried the Prussian ; " let us go beyond these forms and words. What unites and separates people now is *Geist*. (...) There you will find that in Berlin we oppose * " Geist ", - *intelligence*, as you or the French might say, — to " Ungeist ". The victory of " Geist " over " Ungeist " we think the great matter in the world. (...) We North-Germans have worked for " Geist " in our way (...) in your middle class " Ungeist " is rampant; and as for your aristocracy, you know « Geist » is forbidden by nature to flourish in an aristocracy. (...) What has won this Austrian battle for Prussia is " Geist " (...)... I will give you this piece of advice, with which I take my leave : " *Get Geist*. " " Thank God, this d-- professor (to speak as Lord Palmerston) is now gone back to his own *Intelligenz-Staat*. I half hope there may next come a smashing defeat of the Prussians before Vienna, and make my ghostly friend laugh on the wrong side of his mouth ". » Très liées à *Culture and Anarchy*, ces 12 lettres fictives furent rassemblées en livre en 1871. Arnold prit un grand plaisir à jouer le rôle de l'*editor* et à écrire des notes : « I think it is more self-important and *bête* if I put Ed. after every note. It is rather fun making the notes. » C'était une lettre à son éditeur : *bête* y est en italiques, puisqu'en français dans le texte, comme *esprit*, pour les mêmes raisons (voir plus haut), dans l'*Anthropologie* de Kant. C'est ce que je voulais souligner à mon tour. Et que cette fable du *Geist* passe par la bouche d'un esprit, d'un « ami fantôme », ce « ghostly friend » qu'on voudrait bien faire rire, espoir ambigu (« half hope »), « on the wrong side of his mouth ».

By the way, *Get Geist* est à peine traduisible, et non seulement à cause de *Geist*, mais à cause de *Get*. *Profondément* intraduisible, la profondeur inapparente de ce *Get* qui dit à la fois *l'avoir*, *le devenir* et *l'être*. *Get Geist* : 1. ayez, sachez acquérir, obtenir, gagner ou appréhender (du ou

le) *Geist* 2. Soyez ou devenez, apprenez à devenir *vous-même Geist*. Et *Geist* fonctionne alors comme attribut (devenez « esprit » comme on dirait « get mad », « get drunk », « get married », « get lost » « get sick », « get well » ou « get better ») et comme nom (« get religion » : convertissez-vous), bref, *devenez ou ayez, vous-même, l'esprit lui-même*. La résistance de cette intraductibilité, la mêmeté dans la relation à soi, en soi, d'un *Geist* qui est ce qu'il a, devient ce qu'il a ou aura dû être, ne la voit-on pas ainsi transférée, d'un trait d'esprit et sous la manche, de l'autre côté, à gauche, vers le *premier mot*, à savoir le *verbe* de la sentence babelienne : *Get Geist*? L'esprit tient à la force performative et tout initiale de ces deux mots : injonction, demande, prière, désir, conseil, ordre, prescription. Aucun constat ne prévient la marque d'esprit, aucune histoire n'aura pu précéder ce remarquable trait d'esprit. Culture et anarchie. Au commencement - pas de commencement. L'esprit s'apostrophe en *ce verbe*, il se l'adresse et se dit, il se le dit, qu'il se le dise et que ce soit bien entendu : au commencement, il y aura eu, fantôme du futur antérieur, *Get Geist : de l'esprit*.

VIII

Au cours des mêmes années, on le sait, la stratégie de l'interprétation concerne aussi Nietzsche. Elle devait le soustraire à toute réappropriation biologiste, zoologiste ou vitaliste. Cette stratégie de l'interprétation est aussi une politique. L'extrême ambiguïté du geste consiste à sauver une pensée en la perdant. On y décèle une métaphysique, la dernière, et on y ordonne toutes les significations du texte nietzschéen. Comme chez Hegel, il s'agirait encore d'une métaphysique de l'absolue subjectivité. Mais la subjectivité inconditionnée n'est plus ici celle du vouloir qui *se sait lui-même*, à savoir de l'esprit, mais la subjectivité absolue du corps, des impulsions et des affects : la subjectivité inconditionnée de la volonté de

puissance. L'histoire de la métaphysique moderne, qui détermine l'essence de l'homme comme *animal rationale*, se partage ainsi. Deux versants symétriques de la subjectivité inconditionnée : la rationalité comme esprit d'un côté, l'animalité comme corps de l'autre :

L'essence inconditionnée de la subjectivité de ce fait se déploie nécessairement en tant que *brutalitas* de la *bestialitas*. [...] *Homo est brutum bestiale* ¹.

Mais cette chose que Nietzsche appelle « la bête blonde », nous devrions la penser métaphysiquement sans nous précipiter vers une philosophie de la vie, vers un vitalisme ou un biologisme, sans conférer la signification de « vital » ou de « biologique » à la totalité de l'étant. Il faudrait faire le contraire, qui est en même temps tout autre chose : réinterpréter le vital à partir de la volonté de puissance. Celle-ci « n'est rien de " vital " ni de " spirituel " », en revanche le " vital " (le " vivant ") et le " spirituel " sont, en tant que de l'étant, déterminés par l'être dans le sens de la Volonté de puissance ² ».

De la même manière, la pensée de la race (*Ras-sengedanke*) s'interprète sur le mode métaphysique et non biologique ³. En inversant ainsi le sens de la

1. *Nietzsche*, t. II, p. 200, trad. P. Klossowski, Gallimard, 1971, p. 160.

2. T. II, p. 300, trad., p. 241.

3. T. II, p. 309, trad., p. 247.

détermination, Heidegger allège-t-il ou aggrave-t-il cette « pensée de la race »? Une métaphysique de la race, est-ce plus grave ou moins grave qu'un naturalisme ou un biologisme de la race? De cette stratégie encore équivoque, laissons la question aussi suspendue.

Nietzsche ne proposerait donc pas une philosophie de la vie ou une explication darwiniste de la rationalité, donc de l'esprit au sens hegelien, cette autre part de l'animal rationnel. Heidegger s'en prend néanmoins à ceux pour qui l'esprit, selon Nietzsche, serait « " l'adversaire de l'âme " donc de la vie » (« *Geist als Widersacher der Seele* », d.h. *des Lebens*¹). Non, Nietzsche ne désavoue pas, il ne dénie pas l'esprit, il ne l'évite pas. L'esprit n'est pas l'adversaire (*Widersacher*) mais l'éclaireur (*Schrittmacher*), il entraîne et encore une fois conduit l'âme dont il fraye la voie. Quand il s'oppose à l'âme, c'est-à-dire à la vie, quand il le fait durement, c'est en faveur et non au détriment de la vie.

Esprit/âme/vie, pneuma/psyché/zoè ou bios, spiritus/ anima/vita, Geist/ Seele/ Leben, voilà les triangles et les carrés dans lesquels nous feignons imprudemment de reconnaître des déterminations sémantiques stables, puis de circonscrire ou de contourner les abîmes de ce que nous appelons ingénument la traduction. Nous nous demanderons plus tard ce que pourrait signifier l'ouverture de ces angles. Et d'abord de ce qui se passe entre l'esprit et la *psyché*.

1. T. I, p. 581, trad., p. 451.

Le rapport de l'esprit à l'âme situerait le foyer, si on peut dire, de ces *Leçons* de 1942 rassemblées sous le titre « L'essence du poète comme demi-dieu », notamment dans le chapitre consacré à « l'esprit qui fonde historiquement » (*Der geschichtlich gründende Geist*¹). Il s'agit d'élucider certains vers de Hölderlin publiés en 1933 par Beissner :

*nemlich zu Hauss ist der Geist
nicht im Anfang, nicht an der Quell. Ihn zehret die Heimath.
Kolonie liebt, und tapfer Vergessen der Geist.
Unsere Blumen erfreun und die Schatten unserer Wälder
den Verschmachteten. Fast wäre der Beseeler verbrandt.*

Je ne me risquerai pas à traduire ces quelques vers, surtout pas les deux premiers dont la syntaxe, la place et l'intonation du « *nicht* » font depuis assez longtemps l'enjeu d'un débat dans lequel il n'est peut-être pas indispensable de s'engager ici.

« Qui est "l'esprit" ? » demande Heidegger². Qui est l'esprit qui « *zu Hauss ist.../ nicht im Anfang, nicht an der Quell...* » ?

A cette époque, nous explique-t-il, le mot « esprit » a une signification univoque, même si elle n'est pas pleinement développée. Cette signification essentielle, Hölderlin la tient de la pensée de Hegel et de Schelling. Mais on s'égarerait à en conclure que Hölderlin a

1. Gesamtausgabe, Bd. 53, p. 156 et suiv.

2. P. 157.

emprunté le concept métaphysique d'esprit pour l'assumer ici ou là dans la poésie. D'abord un poète et un poète du rang de Hölderlin *n'emprunte* pas, il *n'assume* pas quelque chose comme un « concept ». Ensuite son *Auseinandersetzung* poétique avec la pensée métaphysique le conduit à lui donner congé, à la « surmonter » dans ce rapport même. Si son mot *Geist* se laisse déterminer par la métaphysique allemande, il ne lui est pas identique, il ne se réduit pas à ce que celle-ci pense, sur le mode systémique, dans ses concepts d'esprit subjectif ou objectif ¹. Pour ces systèmes métaphysiques, le *Geist* est l'inconditionné absolu qui détermine et *rassemble* tout étant. Il est donc, en tant qu'esprit, le « *gemeinsame Geist* », l'esprit de rassemblement (plutôt que l'esprit commun). Dans son concept métaphysique, en tant qu'il rassemble, l'esprit est, par excellence, la pensée, le penser même (*Denken*). Il est proprement (*eigentlich*), il est vraiment l'esprit en tant que, pensant l'essentiel, il rassemble — ce qu'il fait en *se pensant lui-même*, en se retrouvant ainsi chez lui, *auprès de lui-même* (*zu Hauss*). Ses pensées ne lui appartiennent pas seulement, elles sont — et c'est le vers de Hölderlin - des pensées de l'esprit qui rassemble dans la communauté :

1. « Le travail de l'esprit, suivant la doctrine de l'idéalisme moderne, c'est l'acte de poser (*das Setzen*). Parce que l'esprit est conçu comme sujet et donc représenté (*vorgestellt*) à l'intérieur du schéma sujet-objet, l'acte de poser (Thesis) doit être la synthèse entre le sujet et ses objets. » (*Unterwegs zur Sprache*, p. 248.)

On ne devrait pas y lire une proposition métaphysique « égarée » dans un poème. L'hymne médite poétiquement l'esprit comme ce qui est; et ce qui est assigne à tout étant l'envoi ou le destin de son être. Cette assignation ou cette mission se dit tout au long de la chaîne de *Geschick*, *Schickliche*, *Schicksal*, *Geschichte* dont l'intraductibilité n'est pas étrangère au fait que la langue dans laquelle cette chaîne se déploie est elle-même le *lieu propre*, voire l'idiome irremplaçable de cette mission assignatrice, de cet envoi de l'histoire même. L'homme ayant un rapport privilégié à l'étant comme tel, son ouverture à ce qui lui est envoyé — dispensé, destiné - lui confère une *Geschichtlichkeit* essentielle. Celle-ci lui permet d'être et d'avoir une histoire.

Supposons que cette interprétation de l'esprit — ce qui *rassemble* ou en quoi le rassemblant se rassemble - ne soit pas en effet une proposition métaphysique *égarée* dans le poème. Il faudra encore prendre au sérieux au moins deux évidences. D'un côté, la formulation heideggerienne en est la même, qu'il s'agisse, dix ans plus tard, de l'esprit dans l'œuvre de Trakl qu'il veut aussi soustraire à la pneumatologie ou à la spiritualité métaphysique et chrétienne, ou qu'il s'agisse, quelques années avant ces leçons sur Hölderlin, du cours sur Schelling (*Traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*). Ce cours accentue l'essence « unissante » de l'esprit qui est

« unité originellement unissante » (*ursprünglich einigende Einheit*)¹.

A propos de *cette* unité Heidegger écrit alors : « En tant qu'unité l'esprit est *πνεύμα* » (*Als solche Einheit ist der Geist πνεῦμα*).

Ce qu'il nomme alors *das Wehen* (mot qui dit le souffle mais n'est jamais loin de la souffrance ou du soupir, de la « spiration » essoufflée ou essoufflante de l'esprit) n'est que le souffle (*Hauch*) ou l'aspiration de ce qui proprement unit de la façon la plus originaire : l'amour. Mais pour Schelling, l'esprit est moins haut que l'amour, dont il est seulement le souffle. L'esprit manifeste le souffle de l'amour, l'amour dans sa respiration. Il est plus facile à nommer - et d'ailleurs il profère le Verbe — que l'amour qui, lui, « était présent » (*da war*), si on peut dire, avant que le fond et l'existant ne se séparent. Comment désigner l'amour? Comment nommer le Très-Haut de ce qui est au-dessus de l'esprit et qui ainsi meut l'esprit, l'inspire ou l'exhale? Comment le désigner (*bezeichnen*) ? demande Schelling :

Car même l'esprit n'est pas encore le Plus-Haut; il n'est que l'esprit, c'est-à-dire le souffle de l'amour. Mais c'est l'amour qui est le Plus-Haut. Il est ce qui était présent avant que le fond et avant que l'existence ne fussent (en tant que séparés), cependant il n'était pas encore présent en tant qu'amour, mais... mais comment le désigner? (p. 405-406)².

1. P. 154, trad. J.-F. Courtine, légèrement modifiée, p. 221.

2. *Ibid.*

« Ici le " verbe " (*das Wort*) abandonne aussi le penseur », note alors Heidegger. « Ici » : en ce lieu où il s'agit de dire l'amour, le Plus-Haut, l'origine unique et unifiante du langage, autrement dit du souffle. « Aussi » le penseur, parce que le verbe, le mot (*das Wort*), c'est donc le moment du souffle ou de l'esprit qui à un certain point manque de mot. Car, en tant que langage, il ne peut se retourner ou s'élever pour nommer ce qui, avant lui ou plus haut que lui, le met en mouvement : son origine, l'amour. Ce que dit ici Schelling, et que commente alors Heidegger, du désir infini en Dieu, de la séparation, de la nostalgie (*Sehnsucht*) et du mal dont la possibilité tient à la divisibilité du *Geist* en l'homme (et non en Dieu)¹, tout cela laisse des traces lisibles dans les lectures de Trakl. Et d'abord de Hölderlin, vers qui je reviens brièvement.

Que l'esprit fonde l'histoire et que l'envoi reste pour l'homme un avenir, le venir d'un avenir ou l'à-venir d'un venir, voilà ce que Hölderlin pense en poète. Et puisqu'en lui imposant ce mot de la langue française, j'ai beaucoup parlé de l'esprit comme d'un *revenant*, Heidegger dirait ici, dans un autre langage, qu'il faut penser la revenance à partir d'une pensée toujours à venir du venir. La revenance même reste à venir depuis la pensée en elle du venant, du venant en son venir même. Voilà ce que Hölderlin pense, ce dont il a l'expérience et la garde en poète. Être poète (*dichten*) en ce sens, c'est être voué à cette expérience et à cette

1. P. 169, trad., p. 243.

garde. En tant qu'il fonde historiquement, l'esprit trouve son lieu, il a lieu d'abord dans le poète, dans l'âme (*Seele*) du poète. L'âme est ici le synonyme, un « autre mot » pour « *Mut* » ou « *Gemüt* ». Le *Gemüt* n'est pas l'esprit, mais le *Gemüt* du poète accueille, héberge l'esprit, il donne lieu en lui à la bien-venue de l'esprit, du *Geist* — venant ou revenant en lui.

Das Kommende in seinem Kommen wird erfahren und bewahrt im Dichten. Der geschichtlich gründende Geist muss daher zuerst seine Stätte finden im « Mut » des Dichters. Das andere Wort für das « Gemüt » ist « Seele » (p. 160).

Ce qui manque à la métaphysique de la subjectivité, lisait-on dans *Sein und Zeit*, c'est une juste interprétation du *Gemüt*. Nul doute que Heidegger prétende la rencontrer ici à l'écoute de Hölderlin¹. L'âme n'est pas le principe de la vie pour les animaux et les plantes mais l'essence du *Gemüt* qui accueille en lui les pensées de l'esprit :

*Des gemeinsamen Geistes Gedanken sind
Still endend in der Seele des Dichters*

1. Peut-être aussi dans la lecture constante de Maître Eckart. Celui-ci écrit par exemple : « Or Augustin dit que, dans la partie supérieure de l'âme, qui se nomme *mens* ou *gemüte*, Dieu a créé, en même temps que l'être de l'âme, une puissance (*craft*) que les maîtres nomment réceptacle (*sloz*) ou écrin (*schrin*) de formes spirituelles ou d'images [« idées »] formelles. » *Renovamini... spiritu mentis vestrae*, trad. Jeanne Ancelet-Hustache, in *Sermons*, Le Seuil, 1979, t. III, p. 151. Cf. aussi *Psyché...*, p. 583 et suiv.

Les pensées de l'esprit habitent l'âme du poète, elles y sont chez elles, indigènes, *heimisch*. Le poète donne l'âme plutôt qu'il ne donne la vie. Il est le *Beseeler*, non pas l'animateur ou le meneur de jeu mais celui qui insuffle l'âme. Il donne son espace à l'esprit, il le fait régner dans ce qui est. En disant ce qui est, il le laisse paraître dans sa *Begeisterung*. La *Begeisterung* du poète, sa passion, son enthousiasme, je n'ose pas dire son « inspiration » (et comme « animateur », c'est toujours le mot latin qui semble trahir), ouvre ce dire de l'esprit : « *Dichten* » *ist das Sagen der Gedanken des Geistes : Dichten ist dichtender Geist*.

L'espace d'une conférence ne permet pas d'analyser la lecture proposée par Heidegger des vers

*nemlichzu Hauss ist der Geist
nicht im Anfang, nicht an der Quell. Ihn zehret die Heimath.*

Il faudrait entendre Adorno et Beda Allemann, qui ont contesté cette lecture. Il faudrait aussi prendre en compte l'attention subtile que Heidegger porte à la *Betonung* (comme dans *Der Satz vom Grund*), aux différentes possibilités de marquer l'accent tonal, celui du *nicht* par exemple dans les vers que je viens de citer¹. Je dois me contenter d'isoler dans cette lecture les mots ou les motifs qui pourraient nous guider dans la reconnaissance d'un trajet. Ce mouvement suit une sorte de limite. Dès lors, il touche aux deux bords de la limite

1. P. 161.

et rend le partage quasiment impossible. C'est la limite entre une pensée métaphysique de l'esprit, dont relèvent les philosophèmes systématiques de Hegel, de Schelling, mais aussi, pour une certaine dimension de son dire, de Hölderlin, et, d'autre part, l'autre part du partage, ces *Dichter* que sont le même Hölderlin, le même mais un autre, et Trakl.

Les mots ou les motifs qui pourraient nous guider dans ce trajet, ce sont d'abord, justement, ceux qui disent le *motif*, le *mouvement*, le *trajet*. Il s'agit toujours d'une pensée non pas du cercle mais du retour, d'une volte de la *Rückkehr* vers le chez soi (*Heimat, heimisch*, « *nemlich zu Hauss* »). Il appartient à l'essence de l'esprit qu'il ne soit proprement (*eigentlich*) que s'il est auprès de lui-même. C'est ainsi seulement que *der gemeinsame Geist* se rassemble. Ce désir du rassemblement ou du remembrement installe en lui la nostalgie, cette *Sehnsucht* dont le cours sur Schelling nous rappelle que le terme *Sucht* n'y a rien à voir, étymologiquement, avec le *suchen* de la recherche, mais avec le mal, *siech*, la maladie, l'épidémie. Ce mal s'inscrit dans le désir, et comme le désir même, il porte en lui une motivation, une « mobilité *ad-versée* » (*gegenwendige Bewegtheit*) : sortir de soi et rentrer en soi¹. Le mal de cette *Sehnsucht* qui pousse à sortir de soi pour rentrer en soi ou de rentrer en soi pour sortir de soi, c'est l'essence de l'esprit dont Hölderlin parle en poète. « Dans l'esprit, dit Heidegger, règne la nostalgie de sa propre essence². »

1. Schelling..., p. 150, trad., p. 216.

2. Gesamtausgabe, Bd. 53, p. 163.

Dès lors, au commencement de cette expropriation-réappropriation, dans cette *ex-appropriation*, l'esprit n'est jamais chez lui. C'est depuis cette sorte de dé-proprieté originaire que Heidegger interprète

Kolonie liebt, und tapfer Vergessen der Geist.

Il aime la colonie, et le vaillant oubli, l'Esprit '.

Il faudrait analyser un autre motif. Je ne peux ici que le situer sur le même chemin. Ce serait celui du *feu*. Il croise celui du retour, et Heidegger l'interprète à travers l'expérience des Allemands, entre le premier vers de *Der Ister* qui dit au feu « viens », « viens maintenant! », apostrophe qui, instituant le feu en ce qui vient, en la venue ou l'avenir de ce qui vient, vient elle-même, l'apostrophe, du feu qu'elle appelle et qui en vérité d'une volte la provoque, toujours l'aura déjà provoquée, fait parler comme le feu le poète :

Jetzt komme, Feuer!

Maintenant viens, ô feu!

et cette lettre à Böllendorf (4 XII, 1801) qui parle d'un « feu du ciel » originairement aussi naturel aux Grecs qu'à nous la clarté de la *Darstellung*.

Hölderlin est celui qui a été frappé par le Dieu de la lumière. « Il est, dit Heidegger, sur le chemin de

1. Trad. F. Fédier, in Beda Allemann, o.c., p. 219.

retour (*auf der Rückkehr*) de sa marche vers le feu » (*von der Wanderung zum « Feuer »*).¹

Et dans ce projet de strophe finale pour *Pain et vin*, le dernier des cinq vers qui retiennent ici Heidegger nomme la consommation, la brûlure, l'incendie, voire la crémation ou l'incinération du *Beseeler*, de celui qui anime, de celui qui porte l'âme, autrement dit le don de l'esprit. Hölderlin, le *Beseeler*, est consumé dans le feu, près de devenir cendre :

*Unsere Blumen erfreun und die Schatten unserer Wälder
den Verschmachteteten. Fast wäre der Beseeler verbrannt.*²

Nos fleurs enchantent et les ombres de nos bois
Celui qui se consume. Il serait presque en cendres l'animant.

Pourquoi ai-je ainsi filtré ces lectures de Nietzsche, de Schelling et de Hölderlin? Pourquoi n'avoir laissé le passage qu'à ce feu de l'esprit? C'est qu'on peut commencer, telle est du moins mon hypothèse, à y reconnaître, dans son équivoque³ ou son indécision même, le chemin de bordure ou de partage qui devrait passer, selon Heidegger, entre une détermination grecque ou chrétienne, voire onto-théologique, du *pneuma* ou du *Spiritus*, et une pensée du *Geist* qui serait autre et plus originaire. Saisi par l'idiome allemand, *Geist* donnerait à penser plutôt, plus tôt, la flamme.

1. Gesamtausgabe, Bd. 53, p. 170.

2. P. 166.

3. Vérité des guillemets : cette équivoque se concentre dans l'interprétation des guillemets dont Nietzsche entoure le mot de « vérité » (cf. *Nietzsche*, t. I, p. 511 et suiv., trad., p. 397 et suiv.).

IX

Qu'est-ce que l'esprit?

Tout semble se passer comme si, dès 1933, date à laquelle, levant enfin les guillemets, il commence à parler *de l'esprit* et au nom *de l'esprit*, Heidegger n'avait cessé d'interroger l'être du *Geist*.

Qu'est-ce que l'esprit? Réponse ultime, en 1953 : le feu, la flamme, l'embrasement, la conflagration.

C'est donc *vingt années plus tard*, et quelles années!

Mais de 1^{re} « année » (*Jahr*) nous allons parler, et précisément pour nous approcher de ce que « plus tard » signifie parfois. Ce qui vient très tard, le plus tard, peut aussi rapprocher d'une origine, pour *revenir* plutôt à l'origine avant l'origine, plus tôt encore que le commencement.

Le *Gespräch* avec Trakl¹, cette collocation du *Denker* et du *Dichter*, frappe la réponse. Entre le penseur et le poète, le *Gespräch* ne signifie pas l'entretien, comme on traduit parfois, ni le dialogue, ni l'échange, ni la discussion, encore moins la communication. La parole des deux qui parlent, la langue qui parle *entre* eux se divise et se rassemble selon une loi, un mode, un régime, un genre qui ne peuvent recevoir leur nom que de *cela même* qui est dit là, par la langue ou la parole de ce *Gespräch*. La langue parle *dans* la parole. Elle y parle d'elle-même, elle se rapporte à elle-même en se différenciant. Ici, nous ne lisons pas un *Gespräch* entre Heidegger et Trakl *au sujet de l'esprit*. Le *Gespräch* ne sera défini comme un mode déterminé de la parole que depuis ce qui se dit de l'esprit, de l'essence du *Geist* tel qu'il se partage et rassemble dans la conflagration.

Qu'est-ce que l'esprit?

La réponse s'inscrit en des sentences qui traduisent certains énoncés poétiques de Trakl sous une forme qu'on dirait ontologique, si l'ontologie était encore le régime dominant de ces textes.

« *Doch was ist der Geist?* », demande en effet Heidegger. Qu'est-ce que l'esprit? Réponse : « *Der Geist ist das Flammende...* » (p. 59). Plus loin, « *Der Geist ist Flamme* » (p. 62).

1. *Die Sprache im Gedicht, Eine Erörterung von Georg Trakls Gedicht*, 1953, in *Unterwegs zur Sprache*, Neske, 1959, p. 35 et suiv., trad. in *Acheminement vers la parole*, Gallimard, 1976, J. Beaufret, W. Brokmeier, F. Fédier, p. 39 et suiv.

Comment traduire? L'esprit est ce qui enflamme? Plutôt ce qui j'enflamme, mettant feu, mettant le feu à *soi-même*? L'esprit est flamme. Une flamme qui enflamme ou qui j'enflamme : les deux à la fois, l'un et l'autre, l'un l'autre. *Conflagration* des deux dans la *conflagration* même.

Essayons d'approcher notre langue de cet embrasement. Embrasement *de* l'esprit, en ce double génitif par lequel l'esprit affecte, j'affecte et *se trouve* affecté de feu. L'esprit *prend* feu et il *donne* le feu, disons l'esprit *en-flamme*, en un ou deux mots, verbe et nom à la fois. Ce qui se prend et se donne à la fois, c'est le feu. Le feu de l'esprit. N'oublions pas ce qui fut dit plus haut et que nous allons relire encore : l'esprit donne l'âme (*psyché*), il ne la rend pas seulement dans la mort.

L'esprit *en-flamme*, comment l'*entendre*? Non pas : qu'est-ce que cela veut dire? Mais comment cela sonne-t-il et résonne-t-il? Quoi de la consonance, du chant, de la louange et de l'hymne dans ce *Gespräch* avec un poète? Et pour ouvrir cette question, il faut peut-être penser cela même, ceux-là mêmes dont Heidegger dit « leur chant est le dire poétique » (*Ihr Singen ist das Dichten*). A quoi il ajoute, relançant la question : comment? combien? Qu'est-ce que ça veut dire, le dire poétique? Qu'appelle-t-on ainsi? Qu'est-ce qui (s')appelle ainsi? « *Inwiefern? Was heisst Dichten*¹? »

1. P. 70, trad., p. 72. La voie nécessaire conduirait ici de la parole au dire (*Sagen*), du dire au dire poétique (*Dichten*), de celui-ci au chant

Dans ce *Gespräch*, on ne décidera pas si le penseur parle en son nom ou dans la correspondance avec Trakl. Devant de tels énoncés, on ne décidera pas si des guillemets visibles ou invisibles, voire des marques encore plus subtiles, doivent suspendre l'assignation d'une

(*Singen, Gesang*), à l'accord de la consonance (*Einklang*), de celle-ci à l'hymne et donc à la louange. Je n'indique pas ici un ordre de conséquence, ni la nécessité de remonter d'une signification à une autre. Il s'agit seulement de faire signe vers une problématique dans laquelle je ne peux m'engager ici (j'essaie de le faire ailleurs, cf. *Comment ne pas parler*, in *Psyché. Invention de l'autre*, p. 570 et suiv.) et dans laquelle ces significations paraissent indissociables pour Heidegger. L'hymne excède l'énoncé onto-logique, théorique ou constatif. Il appelle à la louange, il chante la louange au-delà de ce qui est, voire peut-être, nous y revenons plus loin, au-delà de cette forme de « piété » de la pensée que Heidegger nomma un jour la question, le questionnement (*Fragen*). Dans ce texte-ci, Heidegger confie toute son interprétation, en des moments décisifs, à la place et à l'écoute d'un ton, d'un mot qui porte le *Grundton*, et c'est le mot souligné (*betont*) : « un », *Ein*, dans « *Ein Geschlecht...* » (*Dieses betonte « Ein Geschlecht » birgt den Grundton...*) (p. 78). Il appelle sans cesse à écouter ce que dit le poème en tant qu'il le chante dans un *Gesang*. On traduit parfois ce mot par *hymne* mais Heidegger insiste aussi sur la valeur de rassemblement. Le *Gesang* est à la fois (*in einem*), dit-il, « *Lied*, tragédie et *epos* » (p. 65). Quelques années plus tard, Heidegger précise encore ce lien entre le chant (*Lied*) et l'hymne (l'acte d'honorer, de louer, *laudare*, de chanter la louange). Une louange toujours se chante. A propos de *Das Lied* de Stefan George : « Pensant — assemblant — aimant, tel est le dire : s'incliner paisiblement dans le bonheur de l'allégresse, vénérer dans la jubilation (*einjubelndes Verehren*), célébrer (*ein Preisen*), chanter la louange (*ein Loben*) : *laudare*. *Laudes*, c'est le nom latin pour les chants (*Laudes lautet der lateinische Name für die Lieder*). Dire des chants signifie chanter (*Lieder sagen heisst : singen*). Le plain-chant (*der Gesang*) est le recueil où se rassemble le chant (*die Versammlung des Sagens in das Lied*). (*Das Wort*, 1958, in *Unterwegs...*, p. 229; trad., p. 214. Cf. aussi *Der Weg zur Sprache*, 1959, à propos de Hölderlin cette fois, de *Gespräch* et de *Gesang*, p. 266, trad., p. 255).

simple responsabilité. Pour en décider, il faudrait faire précéder une telle assignation d'une longue méditation sur ce que Heidegger dit en commençant de la parole double et doublement adressée, le *Gespräch* et la *Zwiesprache* entre le penseur et le poète. Il faudrait encore méditer la différence mais aussi la réciprocité (*Wechselbezug*) entre l'*Erörterung* (la situation, la pensée du site, *Ort*) et l'*Erläuterung* (la lecture élucidante, l'« explication ») d'un *Gedicht*, la différence entre le *Gedicht* et les *Dichtungen*, etc. De même que je ne peux traduire ces mots sans de longs protocoles, je devrai, faute de temps, m'en tenir à cette affirmation massive que je crois peu contestable : des énoncés comme ceux que je viens de citer et de traduire par l'*esprit en-flamme* sont évidemment des énoncés *de* Heidegger. Non pas les siens, les productions du sujet Martin Heidegger, mais des énoncés auxquels il souscrit sans la moindre réticence apparente. D'une part, il les oppose à tout ce à quoi il est en train de s'opposer, et qui forme un contexte suffisamment déterminant. D'autre part, il les soutient d'un discours dont le moins qu'on puisse dire est qu'il ne comporte pas l'ombre d'une réserve. Il n'y aurait donc aucune pertinence à réduire ces énoncés de forme ontologique à des « commentaires ». Rien n'est plus étranger à Heidegger que le commentaire dans son sens courant, à supposer que ce mot en ait un autre et dont le concept puisse prétendre à quelque rigueur. Sans doute les énoncés heideggeriens se laissent-ils ici *porter, conduire, initier* par des vers de Trakl qu'ils semblent pourtant *précéder* ou *attirer, guider* à leur tour.

Agir même. Mais c'est de l'allée et venue selon ce double mouvement (*ducere/agere*), c'est de cette double orientation que parle précisément le *Gespräch*. L'année, l'esprit, le feu, ce sera cela même, un revenir de l'allée-venue. Et pourtant nous essaierons, *jusqu'à un certain point, et à titre provisoire*, de discerner ce qui revient à Heidegger. Ce qu'il dit de la flamme et de l'esprit se laisse, certes, initier par les vers de Trakl. Des vers que Heidegger isole et choisit de façon discrète mais active. L'esprit et la flamme s'allient par exemple dans le dernier poème, *Grodek*, qui nomme « *Die heisse Flamme des Geistes* », « la flamme ardente de l'esprit », ou à l'ouverture du poème *An Luzifer* : « *Dem Geist leih deine Flamme, glühende Schwermut* ». « A l'esprit cède ta flamme, fervente mélancolie. »

La question compte, dès lors, non pas de savoir qui dit « l'esprit-en-flamme » — ils le disent tous deux à leur manière — mais de reconnaître ce que Heidegger, lui, dit *de l'esprit* pour *situer* une telle parole, à la fois l'expliquer et la reconduire à son lieu — si elle en a un et qui lui soit absolument propre.

Le *Geist*, cette fois, celui dont parle Trakl, dont il parle en poète, Heidegger ne songe pas à en déconstruire le sens ou à le réinscrire dans la métaphysique, voire dans la théologie chrétienne. Il entend montrer au contraire que le *Gedicht* de Trakl (son œuvre poétique sinon ses poèmes) n'a pas seulement franchi les limites de l'onto-théologie : il nous donne à penser un tel franchissement qui est aussi un affranchissement. Encore équivoque chez Hölderlin, on vient de le voir, cet

affranchissement est *univoque* chez Trakl. Jamais Heidegger n'a d'ailleurs essayé de sauver l'univocité poétique comme il le fait dans tel passage de ce texte que je dois me contenter de citer : « Unique en son genre, la rigueur de la langue essentiellement plurivoque de Trakl est, en un sens plus élevé, si univoque (*eindeutig*) qu'elle reste même infiniment supérieure à toute exactitude technique du concept dans son univocité simplement scientifique¹. »

Cette *Erörterung* du *Gedicht* de Trakl est, me semble-t-il, un des textes les plus riches de Heidegger : subtil, surdéterminé, plus intraduisible que jamais. Et bien entendu des plus problématiques. Avec une violence que je ne peux ni dissimuler ni assumer, je devrai en extraire le spectre qui répond aux noms et aux attributs de l'esprit (*Geist, geistig, geistlich*). Comme je continue d'étudier ce texte, d'autre part, avec une patience plus décente, j'espère pouvoir un jour, au-delà de ce qu'une conférence me permet aujourd'hui, lui rendre justice en analysant aussi son geste, son mode ou son statut (s'il en a un), son rapport au discours philosophique, à l'herméneutique ou à la poétique, mais encore ce qu'il dit du *Geschlecht*, du mot *Geschlecht*, et aussi du lieu (*Ort*), comme de l'animalité. Pour l'instant, je suivrai seulement le passage de l'esprit.

Heidegger semble d'abord se fier au mot *geistlich* qu'il rencontre dans *Verklärter Herbst, Automne transfiguré*. Au moment de cette rencontre non fortuite et

1. P. 75.

dès les premières pages, des décisions déterminantes ont été prises, qui s'autorisaient déjà de l'idiome haut-allemand. Tout semble s'ouvrir, en ce *Gespräch*, et se laisser guider par l'interprétation d'un vers de *Frühling der Seele* (Printemps de l'âme) :

Es ist die Seele ein Fremdes auf Erden.

Oui, l'âme est sur la terre une chose étrangère.

Heidegger disqualifie aussitôt toute écoute « platonicienne ». Que l'âme soit une « chose étrangère », cela ne signifie pas qu'on doive la tenir pour emprisonnée, exilée, tombée dans l'ici-bas terrestre, déchue dans un corps voué à la corruption (*Verwesen*) de ce qui manque d'être et véritablement n'est pas. Heidegger ainsi nous propose bien un changement de sens dans l'interprétation. Ce changement de sens va contre le platonisme, il revient à inverser, justement, le *sens même*, la direction ou l'orientation dans le mouvement de l'âme. Ce renversement du sens — et du sens de sens - passe d'abord par l'écoute de la langue. De la langue allemande, Heidegger aura d'abord rapatrié le mot *fremd*, le reconduisant vers son origine « *althochdeutsch* », *fram*, qui, dit-il, « signifie proprement » (*bedeutet eigentlich*) : être en chemin vers (*unterwegs nach*) ailleurs et en avant (*anderswohin vorwärts*), avec le sens de destination (*Bestimmung*) plutôt que d'errance. Et il en conclut que, loin d'être exilée *sur terre* comme un étranger déchu, l'âme se trouve en route *vers la terre* : *Die Seele sucht*

die Erde erst, flieht sie nicht, l'âme cherche seulement la terre, elle ne la fuit pas ¹. L'âme est étrangère parce qu'elle n'habite pas encore la terre - un peu comme le mot « *fremd* » est étranger parce que sa signification n'habite pas encore, parce qu'elle ne l'habite plus, son propre lieu « *althochdeutsch* ».

Dès lors, par une de ces métonymies qui font tous les miracles de ce parcours, Heidegger assigne à l'âme (*ein Fremdes* d'un autre poème, *Sebastian im Traum*) le déclin auquel appelle une grive. Puis il distingue ce déclin (*Untergang*) de toute catastrophe ou de tout effacement dans le *Verfall*. Or le mot « spirituel » (*geistlich*) appartient à la même strophe que le vers « Oui, l'âme est sur la terre une chose étrangère » :

.....*Geistlichdämmt*
Bläue über dem verhauenen Wald...

C'est donc *geistlich*, spirituellement, que le bleu azuré du ciel devient crépusculaire (*dämmt*). Ce mot, *geistlich*, revient souvent dans l'œuvre de Trakl. Heidegger annonce alors qu'il faudra le méditer. Et ce sera en effet un des fils majeurs, sinon le plus visible, dans cet entrelacs. L'azur devient crépusculaire « spirituellement », *geistlich*. Or ce devenir-crépusculaire, cette *Dämmerung*, qui ne signifie pas un déclin (*Untergang*) ni une occidentalisation, est d'une nature essentielle (*wesentlichen Wesens*) ¹. Qu'est-ce qui le prouverait, selon

1. P. 47.

Heidegger? Eh bien, un *autre* poème de Trakl, justement intitulé *Geistliche Dämmerung*, dont le dernier vers dit la « nuit spirituelle » (*die geistliche Nacht*). A partir de ce crépuscule ou de cette nuit spirituelle se détermine la spiritualité de l'année (*das Geistliche der Jahre*) dont parle un *autre* poème, *Unterwegs*. Qu'est-ce que l'année? L'année, *das Jahr*, c'est un mot d'origine indo-européenne. Il rappellerait la marche (*ier, ienai, gehen*), en tant qu'elle traduit la course ou le cours du soleil. C'est donc ce *Gehen*, cette allée du jour ou de l'année, matin ou soir, levant ou couchant (*Gehen, Aufgang, Untergang*) que Trakl détermine ici sous le mot de *das Geistliche*. Le crépuscule ou la nuit, en tant que *geistlich*, ne signifie pas la négativité d'un déclin mais ce qui abrite l'année ou recèle ce cours du soleil¹. Spirituelle est l'allure de l'année, l'allée-venue révolutionnaire de cela même qui va (*geht*).

Ce parcours spirituel permettrait d'interpréter la décomposition ou la corruption (*Verwesen*) de la forme humaine dont parle *Siebengesang des Todes* (*0 des Menschen verweste Gestalt*). Mais il guide aussi, et par là même, l'interprétation de ce deuxième coup (*Schlag*) qui frappe le *Geschlecht*, c'est-à-dire à la fois l'espèce humaine et la différence sexuelle. Ce deuxième coup transforme la dualité simple de la différence (*Zwiefache*) en y imprimant la dissension agonistique (*Zwietracht*). Il ne s'agit pas ici d'une histoire de l'esprit, au sens hegelien ou néo-hegelien, mais d'une spiritualité de

1. *Ibid.*

l'année : ce qui va (*geht, gehen, ienai, Jahr*) mais va revenant plutôt vers le matin, vers le plus tôt. En précipitant de façon indécente une certaine formalisation, disons que le propos de Heidegger, au bout du compte, reviendrait à montrer que le matin et la nuit de *cette* spiritualité sont plus originaires, dans le *Gedicht* de Trakl ainsi entendu, que le lever et le coucher du soleil, l'Orient et l'Occident, l'origine et la décadence qui ont cours dans l'interprétation dominante, c'est-à-dire métaphysico-chrétienne. Ce matin et cette nuit seraient plus originaires que toute histoire onto-théologique, toute histoire et toute spiritualité appréhendées dans un monde métaphysico-platonicien ou chrétien.

Que signifie alors ce supplément d'originarité? A-t-il le moindre contenu déterminable? Cela pourrait être une des formes de la question vers laquelle nous nous acheminons. Mais aussi un premier signe vers ce qui précède ou excède le questionnement même.

Le *Geschlecht* est déchu (*verfallene*). Sa déchéance ne serait ni platonicienne ni chrétienne. Il est déchu parce qu'il a perdu sa juste frappe (*den rechten Schlag*). Il se trouverait ainsi en route vers la juste frappe de cette différence simple, vers la douceur d'une dualité simple (*die Sanftmut einer einfältigen Zwiefalt*) pour délivrer la dualité (*Zwiefache*) de la dissension (*Zwietracht*). C'est en chemin, le chemin d'un retour vers cette juste frappe, que l'âme suit une chose étrangère (*ein Fremdes*), un étranger (*Fremdling*).

Qui est cet étranger? Heidegger en suit le pas dans le poème de Trakl. L'étranger, l'autre (*ener* « dans la

vieille langue ' »), celui-là (*Jener*), là-bas, celui de l'autre rive, c'est celui qui s'enfonce dans la nuit du crépuscule spirituel. Pour cela il part, il se sépare, dit adieu, se retire, dé-cède. Il est *der Abgeschiedene*. Ce mot dit couramment le solitaire ou le mort (le défunt, le décédé). Mais sans être ici soustrait à la mort, il se trouve surtout marqué par la séparation de qui s'éloigne vers un autre levant (*Aufgang*). Il est mort, bien sûr, et il est le mort qui se sépare en tant qu'il est aussi le dément : *der Wahnsinnige*, mot que Heidegger veut là encore réveiller sous sa signification courante. Il rappelle en effet que *wana* « veut dire » *ohne*, « sans », et que *Sinnan* « signifie originairement » (*bedeutet ursprünglich*) : voyager, tendre vers un lieu, prendre une direction. Le sens est toujours le sens d'un chemin (*sent* et *set* en indo-européen) : l'étranger, celui qui a dé-cédé, n'est pas simplement mort, ni fou, il est en chemin vers un ailleurs. Voilà ce qu'il faudrait entendre quand Trakl écrit : *Der Wahnsinnige ist gestorben* (Le dément est mort) ou *Man begräbt den Fremden* (On met en terre l'Étranger).

Cet étranger, dirait la traduction commune, est mort, fou et enterré. Son pas le porte dans la nuit, comme un *revenant*, vers l'aube plus matinale de ce qui n'est pas encore né, vers l'ingénéré (*das Ungeborene*), Artaud dirait peut-être l'*in-né*.

« Revenant » n'est pas un mot de Heidegger, et celui-ci n'aimerait sans doute pas qu'on le lui impose en

1. P. 50 et suiv.

raison des connotations négatives, métaphysiques ou parapsychiques qu'il s'empresserait d'y dénoncer. Pourtant je ne l'effacerai pas, à cause de l'esprit, de tous les dédoublements de l'esprit qui nous attendent encore et surtout de ce qui me paraît l'appeler dans le texte de Trakl, tel que du moins je serais tenté de le lire. Mais plus encore par fidélité à ce qui, dans le texte même de Heidegger, entend l'aller et le venir de ce mort comme un *re-venir* de la nuit vers l'aube, et finalement le revenir d'un esprit. Pour comprendre cette re-venance qui va vers le matin le plus jeune, pour entendre que la fin du « *verwesenden Geschlechtes* », de l'espèce en décomposition, *précède le commencement*, que la mort vient avant la naissance, et le « plus tard » avant le « plus tôt », il faut justement accéder à une essence *plus originaire* du temps. Il faut revenir « avant » cette interprétation du temps qui règne, au moins depuis Aristote, sur notre représentation. En tant que fin du *verwesenden Geschlechtes*, la fin semble précéder le commencement (*Anbeginn*) de l'espèce ingénérée (*des ungeborenen Geschlechtes*). Mais ce commencement, ce matin plus matinal (*die frühere Frühe*), a déjà relevé, surpassé, en vérité devancé (*überholt*) la fin. Et l'essence originaire du temps (*das ursprüngliche Wesen der Zeit*) aura été justement gardée en cette archi-origine. Si l'on ne comprend pas comment la fin semble précéder le commencement, c'est que cette essence originaire est gardée sous un voile. Nous sommes encore prisonniers de la *représentation* aristotélicienne du temps : succession, dimension pour un *calcul* quantitatif ou qualitatif de la durée.

Cette dimension peut se laisser représenter de façon soit mécanique, soit dynamique, soit même en rapport avec la désintégration de l'atome ¹.

Une fois de plus, après un immense parcours, c'est depuis une pensée plus originaire du temps qu'on s'ouvrira à une pensée plus appropriée de l'esprit. Car une question s'impose alors à Heidegger devant toutes les significations que nous venons de reconnaître et de déplacer, et qui toutes déterminent l'*Abgeschiedenheit* de l'Etranger : si le poète dit du crépuscule, de la nuit, de l'année de l'étranger, de son cheminement, de son départ, de son dé-cès (*Abgeschiedenheit*) en somme, qu'ils sont *spirituels*, que veut alors dire ce mot, *geistlich*?

Pour une écoute superficielle, note Heidegger, Trakl semble se limiter au sens courant du mot, à son sens chrétien et même à celui d'une certaine sacralité ecclésiale. Certains vers de Trakl semblent même encourager cette interprétation. Pourtant d'autres vers manifestent clairement, selon Heidegger, que le sens clérical ne domine pas. Le sens prévalent tend plutôt vers le « plus tôt » de qui depuis un long temps est mort. Mouvement vers cette *Frühe* plus que matinale, cette initialité plus que printanière, celle qui vient avant même le premier temps du printemps (*Frühling*), avant le principe du *primum tempus*, à l'avant-veille. Cette *Frühe* veille en quelque sorte le printanier même et c'est elle que promet déjà le poème *Frühling der Seele* (*Printemps de l'âme*).

Il faut insister sur la promesse. Le mot *versprechen*

1. P. 57.

(promettre) dit cette singulière *Frühe* que promet (*verspricht*) un poème intitulé *Frühling der Seele*. Mais nous le retrouvons aussi près de la conclusion, vingt pages plus loin quand Heidegger parle de l'Occident (*Abendland* et *Abendländisches Lied* sont les titres de deux autres poèmes). Se référant au poème intitulé *Herbstseele* (*Ame d'Automne*), il distingue entre l'Occident que donne à penser Trakl et celui de l'Europe platonico-chrétienne. Il écrit de cet Occident ce qui vaut aussi pour la *Frühe* archi- ou pré-orientale - et souligne encore la promesse : « Cet Occident est plus ancien, à savoir *früher*, plus précoce [plus initial, mais aucun mot ne convient ici] et par là promettant plus (*versprechender*) que l'Occident platonico-chrétien et tout simplement que celui qu'on se représente à l'européenne '. »

Versprechender : promettant davantage non parce qu'il serait plus prometteur, parce qu'il promettrait plus, plus de choses, mais promettant mieux, plus propre à la promesse, plus proche de l'essence d'une authentique promesse.

Cette promesse ne pose rien, elle ne pro-met pas, elle ne met pas en avant, elle parle. Cette *Sprache verspricht*, pourrait-on dire, et c'est, dirais-je (Heidegger ne le dit pas ainsi), dans l'ouverture de cette *Sprache* que se croisent la parole du *Dichter* et celle du *Denker*

1. P. 59-77. Cf. « Terre et ciel de Hölderlin », à propos de « La crise de l'esprit » de Valéry (1919), in *Approches de Hölderlin*, Gallimard, 1973, trad. F. Fédier, p. 231. Pour tout ce dont nous débattons ici, cf., dans ce dernier ouvrage, pp. 55-58, 66, 73-78, 83-87, 107-120, 154-157, 211, 229 et passim.

en leur *Gespräch* ou leur *Zwiesprache*. Naturellement la promesse de ce *Versprechen* peut se corrompre, se dissimuler ou s'égarer. C'est même ce mal de la promesse que médite ici Heidegger quand il parle de l'Occident européen platonico-chrétien et du *Verwesen* de l'humanité ou plutôt du *Geschlecht*. Ce *Verwesen* est aussi une corruption du *Versprechen*, une corruption fatale qui ne survient pas comme un accident à la *Sprache*.

Dans un autre contexte ¹, feignant de jouer sans jouer avec la célèbre formule de Heidegger (*Die Sprache spricht*), Paul de Man écrivit : *Die Sprache verspricht*. Il ne jouait pas, le jeu travaille dans la langue même. Cette formule, il l'a un jour précisée en *Die Sprache verspricht sich* : la langue ou la parole promet, se promet mais aussi elle se dédit, elle se défait ou se détraque, elle déraile ou délire, se détériore, se corrompt tout aussitôt et tout aussi essentiellement. Elle ne peut pas ne pas promettre dès qu'elle parle, elle est promesse, mais elle ne peut pas ne pas y manquer — et cela tient à la structure de la promesse, comme à l'événement qu'elle institue néanmoins. Le *Verwesen* est un *Versprechen*. En disant cela, j'ai peut-être, sans doute même (comment en être sûr?), quitté l'ordre du commentaire,

1. Paul de Man, *Allegories of Reading*, Yale University Press, 1979, chap. 11, *Promises (Social Contract)*, in *fine*, p. 277. Traduction française à paraître prochainement aux Editions Galilée. J'ai abordé ces problèmes et cité certaines références de Heidegger à la promesse (cf. par exemple *Qu'appelle-t-on penser?* p. 83, trad. A. Becker, G. Granel, PUF, 1959, p. 133) dans *Mémoires — for Paul de Man*, Columbia University Press, 1986, chap. 3, *Acts, The meaning of a given word*. Version française à paraître prochainement aux Éditions Galilée.

si quelque chose de tel existe. Heidegger souscrirait-il à une interprétation qui ferait de ce *Versprechen* autre chose qu'une modalité ou une modification de la *Sprache*? Il y verrait plutôt, plus tôt, l'avènement même, dans la promesse, pour le meilleur et pour le pire, de la *parole donnée*. Reste à savoir si ce *Versprechen* n'est pas la promesse qui, ouvrant toute parole, rend possible la question même et donc la précède sans lui appartenir : la dissymétrie d'une affirmation, d'un *oui* avant toute opposition du *oui* et du *non*. L'appel de l'être, toute question y répond déjà, la promesse a déjà eu lieu partout où vient le langage. Celui-ci toujours, *avant toute question*¹, et dans la question même, revient à de la promesse. Ce serait aussi une promesse *de l'esprit*.

1. Avant toute question, donc. C'est précisément en ce lieu que vacille la « question de la question » qui nous harcèle depuis le début de ce trajet. Elle vacille à cet instant où elle n'est plus une question. Non qu'elle se soustraie à la légitimité infinie du questionnement mais elle verse dans la mémoire d'un langage, d'une expérience du langage plus « vieille » qu'elle, toujours antérieure et présupposée, assez vieille pour n'avoir jamais été présente dans une « expérience » ou un « acte de langage » - au sens courant de ces mots. Ce moment - qui n'est pas un moment — est *marqué* dans le texte de Heidegger. Quand il parle de la promesse et du « *es gibt* », bien sûr, et au moins implicitement, mais de façon littérale et fort explicite dans *Das Wesen der Sprache*, in *Unterwegs zur Sprache*, notamment p. 174 et suiv. (trad., p. 158 et suiv.). Tout part du point d'interrogation (*Fragezeichen*) quand on interroge l'essence de la parole. Qu'est-ce que l'essence de la parole? l'essence (*das Wesen*)? de la parole (*der Sprache*)? Schématisons. Au moment où nous posons l'ultime question, c'est-à-dire quand nous interrogeons (*Anfragen*) la possibilité de toute question, à savoir la parole, il faut bien que nous soyons *déjà* dans l'élément de la parole. Il faut bien que la parole parle déjà pour nous - qu'elle nous soit en quelque sorte parlée et adressée

En promettant mieux, en s'accordant à ce qui est le plus essentiellement promesse dans la meilleure promesse, ce qui est *versprechender* annonce donc l'avant-veille : ce qui a déjà eu lieu, en quelque sorte, avant

(*muss uns doch die Sprache selber schon zugesprochen sein*). *Anfrage* et *Nachfrage* présupposent cette avance, cette adresse prévenante (*Zuspruch*) de la parole. Celle-ci est déjà là, d'avance (*im voraus*) au moment où toute question peut surgir à son sujet. Par quoi elle excède la question. Cette avance est, avant tout contrat, une sorte de promesse ou d'alliance originaire à laquelle nous devons avoir en quelque sorte déjà acquiescé, déjà dit *oui*, donné un gage, quelles que soient la négativité ou la problématique du discours qui peut s'ensuivre. Cette promesse, cette réponse qui se produit *a priori* en forme d'acquiescement, cet engagement de la parole envers la parole, cette parole donnée par la parole et à la parole, c'est ce que Heidegger nomme alors régulièrement *Zusage*. Et c'est au nom de cette *Zusage* qu'il remet en question, si on peut encore dire, l'ultime autorité, la prétendue dernière instance de l'attitude questionnante. Je ne traduirai pas le mot *Zusage* parce qu'il rassemble des significations que nous dissociions en général, celles de la promesse et de l'acquiescement ou du consentement, de l'abandon originaire à ce qui se donne dans la promesse même. « De quoi faisons-nous l'expérience (*Was erfahren wir*), quand nous méditons (*bedenken*) assez cela même? Que le questionnement (*Fragen*) n'est pas le geste propre de la pensée (*die eigentliche Gebärde des Denkens*) [le mot *Gebärde*, geste et gestation, est lui-même un thème de méditation ailleurs, p. 22], mais — l'écoute de la *Zusage* de ce qui doit venir à la question. » (P. 175, trad., p. 159).

La question n'est donc pas le dernier mot dans le langage. D'abord parce que ce n'est pas le premier mot. En tout cas, avant le mot, il y a ce mot parfois sans mot que nous nommons le « oui ». Une sorte de gage pré-originaire qui précède tout autre engagement dans le langage ou dans l'action. Mais qu'il précède le langage ne veut pas dire qu'il lui soit étranger. Le gage engage dans la langue - et donc toujours dans une langue. La question elle-même est ainsi gagée, ce qui ne veut pas dire liée ou contrainte, réduite au silence, bien au contraire, par le gage de la *Zusage*. Elle répond d'avance, et quoi qu'elle fasse, à ce gage et de ce gage. Elle est par lui engagée dans une responsabilité qu'elle n'a pas

même ce que nous appelons, dans notre Europe, l'origine ou le premier temps du printemps. Qu'une promesse annonce ou salue ce qui a eu lieu « avant » l'*aparavant*, voilà le style de la temporalité ou de

choisie et qui lui assigne jusqu'à sa liberté. Le gage aura été donné avant tout autre événement. C'est pourtant, dans sa prévenance même, un *événement*, mais un événement dont la mémoire devance tout souvenir et auquel nous lie une foi qui défie tout récit. Aucune rature n'est possible pour un tel gage. Aucun retour en arrière.

Après avoir rappelé que, dans l'histoire de notre pensée, le questionnement aura été le trait (*Zug*) qui donne sa mesure à la pensée parce que celle-ci fut d'abord fondatrice, toujours en quête du fondamental et du radical, Heidegger revient sur l'un de ses énoncés antérieurs. Non pour le mettre en question, justement, encore moins pour le contredire, mais pour le réinscrire dans un mouvement qui le déborde : « A la fin d'une conférence intitulée *La question de la technique*, il fut dit il y a quelque temps : " Car le questionnement (*das Fragen*) est la piété (*Frömmigkeit*) de la pensée " ». Pieux (*fromm*) est ici entendu dans le sens ancien de « docile » (*fügsam*), à savoir docile à ce que la pensée a à penser. Il appartient aux expériences provocatrices de la pensée que parfois celle-ci ne prenne pas suffisamment en vue les aperçus qu'elle vient d'atteindre, faute d'en prendre la mesure pour en venir à bout. Il en va ainsi avec la phrase citée : « le questionnement est la piété de la pensée » (p. 175-176).

A partir de là, toute la conférence *Das Wesen der Sprache* sera ordonnée à cette pensée de la *Zusage*. On comprend que Heidegger se défende de procéder alors à un « retournement » (*Umkehrung*) artificiel et formel, « vide ». Mais il faut bien l'admettre, la pensée d'une affirmation antérieure à toute question et plus propre à la pensée que toute question doit avoir une incidence illimitée — non localisable, sans circonscription possible — sur la quasi-totalité de son chemin de pensée antérieur. Ce n'est pas une *Umkehrung*, mais c'est autre chose qu'un tournant (*Kehre*). Le tournant appartient encore à la question. Heidegger le dit expressément. Ce pas transforme ou déforme, comme on voudra, tout le paysage dans la mesure où celui-ci s'était constitué *devant la loi* inflexible du questionnement le plus radical. Pour me limiter à quelques indications parmi d'autres, je rappelle que le point de départ de l'analytique du *Dasein* — donc le projet

l'historialité, voilà une venue de l'événement, *Ereignis* ou *Geschehen*, qu'il faut penser pour s'approcher du spirituel, du *Geistliche* dissimulé sous la représentation chrétienne ou platonicienne. Le « il faut » de ce « il faut

de *Sein und Zeit* lui-même — était assigné par l'ouverture du *Dasein* à la question; et que toute la *Destruktion* de l'ontologie visait, notamment dans la modernité post-cartésienne, un questionnement insuffisant de l'être du sujet, etc. Ce bouleversement rétrospectif peut paraître dicter un nouvel ordre. On dirait par exemple : maintenant il faut tout recommencer en prenant pour point de départ l'en-gage de la *Zusage* afin de construire un tout autre discours, ouvrir un tout autre chemin de pensée, procéder à une nouvelle *Kehre* sinon à une *Umkehrung* et emporter, geste fort ambigu, ce reste d'*Aufklärung* qui dormait encore dans le privilège de la question. En fait, sans croire qu'il soit désormais possible de ne pas tenir compte de ce bouleversement profond, nous ne pouvons néanmoins prendre au sérieux l'impératif d'un tel re-commencement. Pour plusieurs raisons.

1. Tout d'abord, ce serait ne rien entendre à la nécessité irréversible d'un chemin qui, depuis l'étroit et périlleux passage vers lequel il conduit une pensée, permet, très tard, de voir autrement, à un moment donné, son unique passé (frayage, chemin de langue et d'écriture) qui inscrit en lui tout le reste, y compris le passage en question, le passage au-delà de la question. Même si on peut alors revenir sur ses pas, et justement grâce à ce passage découvert, le retour ne signifie pas un nouveau départ, depuis un nouveau principe ou quelque degré zéro.

2. Un nouveau point de départ ne serait pas seulement impossible, il n'aurait aucun sens pour une pensée qui ne s'est jamais soumise à la loi du système et a même fait du systémique en philosophie l'un de ses thèmes et l'une de ses questions les plus explicites.

3. L'ordre auquel se fie le chemin de pensée de Heidegger n'a jamais été un « ordre des raisons ». Ce qui soutient un tel ordre chez Descartes, par exemple, y appelle les questions dont nous avons déjà parlé.

Autant de raisons de ne pas re-commencer quand il est trop tard, toujours trop tard. Et la structure de ce gage peut ainsi se traduire : « Il est déjà trop tard, toujours trop tard. » Ces raisons une fois comprises, la rétrospection peut, en vérité *doit* conduire, au lieu de tout disqualifier ou de tout recommencer, à une autre stratégie et à une autre stratigraphie.

penser » accorde en vérité sa modalité à celle de la promesse. La pensée est la fidélité à cette promesse. Ce qui veut dire qu'elle n'est que ce qu'elle doit être si elle écoute — si à la fois elle entend et obéit.

Le parcours de Heidegger traverse, constitue ou laisse certaines strates jusqu'ici peu visibles, moins massives, parfois presque inapparentes, et aussi bien pour lui, Martin Heidegger. Dans leur rareté, leur précarité ou leur discrétion même, ces strates paraissent après coup marquantes dans la mesure où elles restructurent un espace. Mais elles ne le font qu'en assignant autant de nouvelles tâches pour la pensée comme pour la lecture. D'autant plus que, dans l'exemple qui nous occupe, il s'agit précisément de l'origine même de la responsabilité. Beaucoup plus et autre chose qu'un exemple. A partir de quoi on peut chercher, dans l'ensemble de l'oeuvre de Heidegger, *avant* qu'il ne soit question du gage de la *Zusage* dans la parole, *avant* qu'il ne soit question de l'en-gage, *avant* que le privilège de la question ne soit mis en question, *avant*, si l'on veut une date, 1958, des repères et des signes permettant de situer d'avance et dans sa nécessité le passage ainsi découvert. Ces signes et ces repères existent, on est maintenant mieux préparé à les reconnaître, à les interpréter, à les réinscrire. Et cela n'est pas seulement utile pour *lire* Heidegger et servir quelque piété herméneutique ou philologique. Au-delà d'une exégèse toujours indispensable, cette re-lecture dessine une autre topologie pour de nouvelles tâches, pour ce qui reste à situer des rapports entre la pensée heideggerienne et d'autres lieux de pensée — ou de l'en-gage -, des lieux qu'on se représente comme des régions mais qui n'en sont pas (l'éthique ou la politique, mais aussi, encore, la philosophie, la science, toutes les sciences, et de façon immédiate, ces discours instables et insituables que sont la linguistique, la poétique, la pragmatique, la psychanalyse, etc.).

Quels pourraient être rétrospectivement ces signes et ces repères? Je ne peux dans une telle note qu'en indiquer quelques-uns parmi d'autres, de la façon la plus sèche.

A. Tout ce qui concerne, dans *Sein und Zeit* (§§ 58, 59, 60) le sens de l'« appel » (*Rufsinn*) et l'imputabilité (plutôt que la responsabilité ou la culpabilité), le « *Schuldigsein* » avant toute « conscience morale ».

B. Tout ce qui concerne, dans *Sein und Zeit* et dans *L'Introduction à la métaphysique*, l' *Entschlossenheit* et la possibilité d'assumer (*Übernehmen*)

On vient de voir pourquoi cet usage du mot *geistlich* ne devait pas être chrétien. Et pourquoi, malgré tant d'apparences, Trakl ou du moins le *Gedicht* de Trakl ne *devait* pas être essentiellement chrétien. Heidegger

la mission (*Sendung*) (*Introduction...*, p. 38, trad., p. 59) et donc le questionnement originaire qu'elle assigne. L'ouverture à l'assignation de la question, la responsabilité, la résolution à l'égard de la question sont nécessairement présupposées par le questionnement même. Elles ne se confondent pas avec lui. La question n'est pas suspendue mais soutenue *par* cette autre piété, tenue et suspendue à elle.

C. Tout ce qui concerne la *Verlässlichkeit*, une certaine « fiabilité » originaire, dans *L'origine de l'œuvre d'art* (Je me permets de renvoyer ici à *La Vérité en peinture*, Flammarion, 1979, p. 398 et suiv.).

D. Tout ce qui concerne le « oui » et le « non » dont le dire (*Sagen*) n'est pas d'abord un énoncé (*Aussagen*) logique ou propositionnel - dans ce passage du *Schelling* qui traite d'ailleurs symétriquement de l'affirmation et de la négation (p. 143, trad. J.-F. Courtine, p. 248).

E. Tout ce qui concerne la promesse (*Versprechen* ou *Verheissen*) par exemple dans *Qu'appelle-t-on penser?* (voir plus haut, p. 146, n. 1).

Mais puisque mon propos m'engageait à privilégier les modalités de l'« éviter » (*vermeiden*) — et notamment la dramaturgie silencieuse des signes pragmatiques (guillemets ou rature par exemple), j'en viens à ce troisième exemple de rature : celle du point d'interrogation. Heidegger avait d'abord suggéré que le point d'interrogation, après *Das Wesen?* ou *der Sprache?*, atténuait ce qu'un discours sur l'essence de la parole pouvait avoir de prétentieux ou aussi bien de familier dans son titre. Or après avoir rappelé que cette écoute confiante de la *Zusage* était le geste même de la pensée, sa portée ou son comportement (*Gebärde*) les plus propres, il conclut à la nécessité, une certaine nécessité (à ne pas confondre avec la certitude dogmatique), de raturer encore les points d'interrogation (*die Fragezeichen wieder streichen*) (p. 180).

[Pause, un instant : pour rêver à la figure du corpus heideggerien le jour où l'on se serait effectivement livré sur lui, avec toute l'application et la conséquence requises, aux opérations par lui prescrites à un moment ou à un autre : « éviter » le mot « esprit », le mettre à tout le moins entre guillemets, puis raturer tous les noms qui se rapportent au monde chaque

inscrit ici des guillemets invisibles dans l'usage du *même* mot. Celui-ci se trouve ainsi partagé par une différence intérieure. Quant à l'adjectif *geistig*, qu'il a pourtant, comme nous l'avons vu, largement utilisé sans guille-

fois qu'on parle de quelque chose qui, comme l'animal, n'a pas de *Dasein*, et donc n'a pas ou n'a que peu de monde, puis raturer partout le mot « être » sous une croix, enfin raturer sans croix tous les points d'interrogation quand il s'agit du langage, c'est-à-dire, indirectement, de tout, etc. On imagine la surface d'un texte livrée à la voracité rongeuse, ruminante et silencieuse d'un tel animal-machine, à son implacable « logique ». Celle-ci ne serait pas simplement « sans esprit », elle serait une figure du mal. La lecture perverse de Heidegger. Fin de la pause.]

Dans la mesure où, en cette situation singulière qui la rapporte à un tel gage, la pensée est une « écoute » (*Hören*) et un se-laisser-dire (*Sich-sagenlassen*) et non un questionnement (*kein Fragen*), « nous devons, dit Heidegger, raturer encore les points d'interrogation ». Ce qui ne signifie pas, ajoute-t-il, un retour à la forme habituelle du titre. Cela n'est plus possible. Le « se laisser dire » qui pousse à raturer le point d'interrogation n'est pas une docilité passive, encore moins un oui-dire. Mais ce n'est pas davantage une activité négative s'employant à tout soumettre à la dénégation raturante. Elle souscrit. Avant nous, avant tout, par-dessous ou par-dessus tout, elle inscrit la question, la négation ou la dénégation, elle les en-gage sans mesure dans la correspondance avec la langue ou la parole (*Sprache*). Celle-ci doit *d'abord* prier, s'adresser, se fier, se confier, s'en remettre à nous, et même l'avoir *déjà* fait (*muss sich die Sprache zuvor uns zusagen oder gar schon zugesagt haben*). Le *déjà* est ici essentiel, il dit quelque chose de l'essence de cette parole et de ce qui en-gage en elle. Au moment où, présentement, elle se fie ou s'adresse à nous, elle l'a *déjà* fait, et ce passé ne revient jamais, ne redevient jamais présent, il renvoie toujours à un événement plus ancien qui nous aura d'avance engagés dans cette souscription de l'en-gage. Envers cette adresse prévenante (*Zuspruch*). Par deux fois Heidegger écrit ceci qui semble justement défier la traduction : *Die Sprache west als dieser Zuspruch* (p. 180-181). A quelques lignes d'intervalle, le traducteur français propose deux formulations différentes : 1. « La parole se déploie en tant que cette parole adressée. » 2. « La parole se déploie en tant que cette adresse » (p. 165).

mets et pris à son compte, continûment, depuis 1933, voici qu'il le congédie brutalement, sans autre forme de procès. Avec ce qui peut ressembler à une incon séquence flagrante, il fait comme s'il n'avait pas célébré la *Geistigkeit* du *Geist* pendant vingt ans. Ce mot, au nom duquel, et depuis quelle hauteur, il avait dénoncé toutes les formes de la « destitution de l'esprit », voici

Les deux traductions sont justes même si elles sont vouées à être incomplètes et à tenter, en vain, de se compléter. L'adresse, ici, est à la fois la direction, la relation, quasiment l'apostrophe du rapport à (*zu*) et le contenu de ce qui est adressé avec *prévenance* (c'est un des sens courants de *Zuspruch* : assistance, consolation, exhortation), dans la *prévenance* toujours antérieure de cet appel qui s'adresse à nous. Non pas seulement dans la parole (*Sprache*) mais dans la langue (*Sprache*), l'en-gage engageant dans une langue autant que dans la parole. La parole est engagée dans la langue. Et ce qui se « déploie » ici (*west*), c'est l'essence (*Wesen*) de la *Sprache*. Tout langage sur le *Wesen* doit se redéployer autrement à partir de ce qui s'écrit ainsi « *Das Wesen der Sprache : Die Sprache des Wesens* » (p. 181). Les deux points effacent une copule et font office de rature. Rature de l'être, de *Sein* et de *ist*, non de *Wesen*. A la place de cette rature ou de ces deux points, la copule « est » réintroduirait la confusion en ce lieu et relancerait la question là où elle se laisse déborder.

La pensée de l'*Ereignis* se mesure à cet acquiescement qui répond - en-gage — à l'adresse. Et le propre de l'homme n'advient qu'en cette réponse ou en cette responsabilité. Il le fait du moins et seulement quand l'homme acquiesce, consent, se rend à l'adresse qui lui est adressée, c'est-à-dire à son adresse, celle qui ne devient proprement la sienne qu'en cette réponse. Après avoir nommé l'*Ereignis* en ce contexte, Heidegger rappelle que la *Zusage* n'erre pas dans le vide. « Elle a déjà touché (*Sie hat schon getroffen*). Qui d'autre que l'homme? *Denn der Mensch ist nur Mensch, insofern er dem Zuspruch der Sprache zugesagt, für die Sprache, sie zu sprechen, gebraucht ist.* » (p. 196, trad., p. 181).

Lors du colloque d'Essex auquel je faisais plus haut allusion, Françoise Dastur avait rappelé à mon attention ce passage de *Unterwegs zur Sprache* qui justement passe la question. Je lui dédie cette note en gage de reconnaissance.

qu'il l'inscrit dans la forme massive et grossièrement typée de la tradition métaphysico-platonicienne, celle qui serait responsable ou symptomatique de ce *Verwesen* du *Geschlecht* : la corruption de l'espèce humaine dans sa différence sexuelle. Voici qu'il *reconnaît* en ce mot tout le platonisme. Il vaut mieux citer ici le passage où réapparaît le *vermeiden*, le geste d'éviter que j'avais mentionné en commençant. Il résonne comme un écho retardé du même mot dans *Sein und Zeit*, un quart de siècle auparavant. Mais un abîme amplifie désormais la résonance. Heidegger vient de noter que *geistlich* n'a pas le sens chrétien. Il feint alors de se demander pourquoi Trakl a dit *geistliche* et non *geistige Dämmerung* ou *geistige Nacht*. Voici :

Pourquoi donc évite-t-il (*vermeidet er*) le mot « *geistig* » ? Parce que le « *Geistige* » nomme le contraire opposé au matériel (*Stofflichen*). Ce contraire représente (*stellt...vor*) la différence entre deux domaines et nomme, dans un langage platonico-occidental, l'abîme (*Kluft*) entre le suprasensible (*noeton*) et le sensible (*aistheton*).

Le spirituel ainsi compris (*Das so verstandene Geistige*) qui est devenu entre-temps le rationnel, l'intellectuel et l'idéologique appartient avec ses oppositions à l'appréhension du monde (*Weltansicht*) du «- *verwesenden Geschlecht* », du *Geschlecht* en décomposition¹.

La dégradation du spirituel en « rationnel », « intellectuel », « idéologique », c'est bien ce que Heidegger

1. P. 59.

condamnait en 1935. De ce point de vue la continuité du propos paraît incontestable. Mais, en 1935, il parlait au nom de la *Geistigkeit* et non de la *Geistlichkeit*, surtout pas de cette *Geistlichkeit* (non chrétienne). Il parlait au nom de ce qu'il vient à l'instant de définir comme l'origine platonicienne de la mésinterprétation et de la dégradation de l'esprit. Il en parlait du moins *littéralement*, puisqu'il se servait tout le temps du mot « *geistig* », mais la distinction entre la lettre et autre chose (par exemple l'esprit) n'a précisément aucune autre pertinence ici que platonico-chrétienne.

Voilà donc des approches *négatives* de l'essence de l'esprit. Dans son essence la plus propre, telle que le poète et le penseur permettent de l'approcher, le *Geist* n'est ni la *Geistlichkeit* chrétienne ni la *Geistigkeit* platonico-métaphysique.

Qu'est-il donc? Qu'est-ce que le *Geist*? Pour répondre à cette question sur un mode affirmatif, et toujours à l'écoute de Trakl, Heidegger invoque la flamme.

L'esprit *en-flamme*, comment l'entendre?

Ce n'est pas une figure, ce n'est pas une métaphore. Heidegger en tout cas contesterait toute lecture rhétorisante¹. On ne pourrait tenter d'ajuster ici les concepts de la rhétorique qu'après s'être assuré de quelque sens propre de l'un ou de l'autre de ces mots, l'esprit, la flamme, dans telle ou telle langue déterminée, dans tel

1. Je me permets de renvoyer sur ce point à « La mythologie blanche », in *Marges - de la philosophie*, Minuit, 1972 et à « Le retrait de la métaphore », in *Psyché, Inventions de l'autre*, Galilée, 1987.

ou tel texte, dans telle ou telle phrase. Nous en sommes loin et tout revient à cette difficulté.

Faute de pouvoir suivre ici Heidegger pas à pas, je marquerai seulement de quelques *traits* la lecture que j'aimerais proposer. Pourquoi des traits, justement? parce que le motif du trait va inciser, si on peut dire, le dedans de la flamme. Et il s'agira de tout autre chose que ce que nous appelons en français un trait d'esprit.

1. *Premier trait.* Heidegger ne rejette pas simplement la détermination de l'esprit comme *Spiritus* et *pneuma*, dans le passage que je vais citer, il la dérive plutôt, il affirme la dépendance du souffle, du vent, de la respiration, de l'inspiration, de l'expiration et du soupir au regard de la flamme. C'est parce que le *Geist* est flamme qu'il y a *pneuma* et *Spiritus*. Mais l'esprit n'est pas *d'abord*, il n'est pas originairement *pneuma* ou *spiritus*.

2. *Deuxième trait.* Dans ce mouvement, le recours à la langue allemande paraît irréductible. Il semble faire dépendre la sémantique du *Geist* d'une « signification originaire » (*ursprüngliche Bedeutung*) confiée à l'idiome allemand *gheis*.

3. *Troisième trait.* Dans la détermination affirmative de l'esprit — *l'esprit en-flamme* — se loge déjà la possibilité interne du pire. Le mal a sa provenance dans l'esprit même. Il naît de l'esprit mais précisément d'un esprit qui n'est pas la *Geistigkeit* métaphysico-platonicienne. Le mal n'est pas du côté de la matière ou du

sensible matériel qu'on oppose généralement à l'esprit. Le mal est spirituel, il est aussi le *Geist*, d'où cette autre duplicité interne qui fait d'un esprit le malin fantôme de l'autre. Cette duplicité affecte, dans le passage que je vais lire, jusqu'à la pensée de la cendre, cette blancheur de la cendre qui appartient au destin consumé, consumant, à la conflagration de la flamme qui s'embrase d'elle-même. La cendre, est-ce le Bien ou le Mal de la flamme?

Je traduis d'abord quelques lignes avant d'isoler d'autres traits :

Mais qu'est-ce que l'esprit? Dans son dernier poème, *Grodek*, Trakl parle de la « flamme brûlante de l'esprit » (*heissen Flamme des Geistes*) (201). L'esprit est ce qui flambe (*das Flammende* : l'esprit en flamme) et c'est peut-être en tant que tel seulement qu'il souffle (qu'il est un souffle, *ein Wehendes*). Trakl ne comprend pas l'esprit d'abord comme *pneuma*, pas spirituellement (*nicht spirituell* : très rare occurrence de ce mot chez Heidegger), mais comme la flamme qui enflamme [ou s'enflamme : *entflammt* : le propre de l'esprit est cette spontanéité auto-affective qui n'a besoin d'aucune extériorité pour prendre feu ou pour donner le feu, pour passer extatiquement hors de soi; il se donne l'être hors de soi, comme on va le voir : l'esprit en flamme — donne et prend feu tout seul, pour le meilleur et pour le pire, puisqu'il s'affecte aussi du mal et qu'il est le passage hors de soi], il lève [ou débusque, *auffagt*], il déplace [ou dépose ou effraie, transporte ou transpose, déporte : *entsetzt*, un mot, toute une

sémantique qui joue un rôle important dans ce texte et réapparaîtra bientôt dans la dérivation étymologique de « *Geist* »], il rend insaisissable (*ausser Fassung bringt*). L'embrasement est le rayonnement d'une lueur rougeoyante. Ce qui s'embrase est l'être-hors-de-soi (*das Ausser-sich*) qui éclaire et fait briller, qui cependant aussi (*indessen auch*) peut dévorer sans se lasser et tout consumer jusqu'au blanc des cendres (*in das Weisse der Asche verzehren kann*).

« La flamme est le frère du plus pâle », c'est ce qu'on lit dans le poème *Verwandlung des Bösen* (129) (*Transmutation du Malin*). Trakl envisage 1^{er} esprit » à partir de cette essence qui se trouve nommée dans la signification originaire (*in der ursprünglichen Bedeutung*) du mot « *Geist* »; car *gheis* veut dire : être lancé (*aufgebracht*), transporté [ou transposé, déporté : *entsetzt*, encore - et c'est, je crois, le prédicat le plus déterminant], hors de soi (*ausser sich*)¹.

X

Ce n'est ni le lieu ni le moment, il est trop tard, de réveiller les guerres de l'étymologie, ni, ce qui serait si souvent ma tentation, tous les fantômes qui s'agitent dans les coulisses de ce « théâtre alchimique », comme dirait Artaud. Et l'un des fantômes les plus obsédants, parmi les philosophes de cette alchimie, ce serait encore Hegel qui, j'avais essayé de le montrer ailleurs¹, situait

1. *Glas*, Galilée, 1974, notamment p. 14, 20, 22, 31, 70, 106, 262-263. Puisqu'il s'agit de la continuité d'une tradition en ces lieux où se croisent les thématiques du feu, du foyer, de la garde et de la nation, il convient de citer encore Hegel : « Nous verrons dans *l'histoire de la philosophie* que dans les *autres pays d'Europe*, où les sciences et la formation de l'intelligence ont été cultivées avec zèle et considération, la philosophie,

le passage de la philosophie de la nature à la philosophie de l'esprit dans cette combustion depuis laquelle, comme l'effluve sublime d'une fermentation, le *Geist* - le gaz — s'élève ou se relève au-dessus des morts en décomposition pour s'intérioriser dans l'*Aufhebung*.

Délaissons donc l'étymologie et les fantômes — mais n'est-ce pas la même question? — et tenons-nous en provisoirement à la logique interne de ce discours, plus précisément à la manière dont se constitue cette intériorité, cette internalisation *familiale* plutôt, cette domestication en un lieu où la pensée de l'esprit paraît la plus idiomatique, quand la flamme du *Geist* ne brûle, pour le meilleur et pour le pire, qu'au foyer d'une seule langue. J'en ai dit un mot tout à l'heure

à la réserve du nom, *est disparue et a péri jusqu'en son souvenir et son idée même, mais qu'elle s'est conservée comme propriété particulière (Eigentümlichkeit) dans la nation allemande*. Nous avons reçu de la nature la *mission supérieure (den höheren Beruf)* d'être les gardiens du feu sacré (*die Bewahrer dieses heiligen Feuers*), comme la famille des Eumolpides à Athènes avait la garde des mystères d'Eleusis et les insulaires de Samothrace la charge de la conservation et du soin d'un culte supérieur, comme jadis l'Esprit de l'Univers (*der Weltgeist*) s'était réservé la nation juive pour la conscience suprême afin qu'il s'élève du milieu d'elle comme un esprit nouveau. » *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, trad. J. Gibelin légèrement modifiée, Gallimard, 1954, p. 14. Le discours avait commencé par évoquer, *lui aussi*, « toutes les forces de l'esprit », l'« esprit du monde », et la « pure spiritualité ». A ce point, en marge de cette adresse inaugurale à l'université, Hegel faisait allusion au « pâle fantôme » (*schale Gespenst*) qui s'oppose au sérieux et au besoin supérieur de l'intelligence prussienne. Sur l'interprétation du judaïsme par Hegel, cf. aussi *Glas*, p. 43-105 et *passim*. Et sur ce qui « relie au fantôme de Heidegger », ou ce qui peut se passer, par exemple au téléphone, « avec le ghost ou le Geist de Martin », cf. *La carte postale...*, p. 25-26.

en marquant la double dissymétrie qui déterminait le couple gréco-allemand. Qu'est-ce qui vient de se préciser à cet égard? Nous avons en apparence un triangle de langues, le grec (*pneuma*), le latin (*spiritus*), l'allemand (*Geist*). Heidegger ne disqualifie pas l'immense sémantique du souffle, de la respiration ou de l'inspiration qui s'est imprimée dans le grec ou dans le latin. Il les dit seulement moins originaires¹. Mais ce sup-

1. D'une part cela pourrait rejoindre, jusqu'à un certain point et de façon traditionnelle, les réserves formulées par Hegel à l'endroit d'une *pneumatologie* (cf. plus haut, p. 33). Mais d'autre part, on pourrait aussi contester la distinction entre le *pneuma* et la flamme ou le gaz d'un feu dont la signification ne serait marquée que dans le mot *Geist*. Les choses sont certainement plus enchevêtrées. On doit d'abord rappeler qu'Aristote parle, dans *De la respiration* (XV, 478a 15), d'un « feu psychique ». Il est vrai toutefois que *psyché* n'est pas *pneuma*; et Aristote associe plutôt le *pneuma* au feu et à la chaleur solaires, à la vapeur et au gaz qui en sont les effets naturels. Mais outre l'immense problème ouvert ici même par la détermination de la *physis*, il est difficile de dissocier absolument le *pneuma* de la chaleur et du feu, même si la source en reste aussi « naturelle » que le soleil. Je renvoie ici à la riche analyse de Hélène Ioannidi, « Qu'est-ce que le psychique? », in *Philosophia*, n^{os} 15-16, Athènes, 1985-1986, p. 286 et suiv. On y lit par exemple ceci, à propos du rapport entre le sperme et l'âme : « La chaleur animale n'est pas du feu mais du *pneuma*, air chaud, gaz. La nature du *pneuma* est analogue à l'élément astral, " ... le feu n'engendre aucun animal, et il est manifeste qu'aucun être ne se forme dans la matière en feu, qu'elle soit humide ou sèche. Au contraire, la chaleur solaire a le pouvoir d'engendrer ainsi que la chaleur animale, non seulement celle qui se manifeste par le sperme, mais s'il se produit quelque autre résidu naturel, il n'en possède pas moins lui aussi un principe vital. " Émis par le mâle, le principe psychique est contenu dans le corps séminal que le mâle émet. Le principe psychique comprend à la fois ce qui est inséparable du corps et ce quelque chose de divin, l'intellect, qui en est indépendant. » (P. 294, l'auteur ajoute en note : « Sous ce terme [*pneuma*], dit une note de P. Louis, Aristote entend naturellement vapeur, gaz, air, fluide. »)

plément d'originarité qu'il assigne à l'allemand n'a de sens et ne peut être dit qu'à l'intérieur d'un triangle ou d'une triade linguistico-historiale, et seulement si l'on accrédite une sorte *d'histoire du sens* de la « chose » *pneuma-spiritus-Geist* qui est à la fois européenne et porte, par le *Geist* ainsi interprété, au-delà ou en deçà de l'Europe occidentale dans sa représentation habituelle.

A qui reprocherait à Heidegger de ne pas se soucier d'autres langues, qu'est-ce que celui-ci pourrait dire? D'abord ceci, peut-être : ce qu'il pense dans sa langue — et on ne pense pas hors d'une langue — se tient dans ce triangle intra-translationnel. Le *Geist* aurait un sens plus originaire que *pneuma* et *Spiritus* mais il se serait tenu historiquement dans un rapport de traduction tel que le penseur allemand habite *cet* espace, et seulement dans ce lieu triangulaire *hors duquel* on peut rencontrer, certes, toutes sortes de significations d'égale dignité, au moins, appelant elles-mêmes à des analogies tentantes mais dont la traduction par *pneuma*, *spiritus* ou *Geist* témoignerait d'une légèreté abusive et finalement violente pour les langues ainsi assimilées.

Je ne discuterais pas la « logique » très forte de cette réponse si le triangle historial pouvait légitimement se fermer. Or il ne se ferme, semble-t-il, que par l'acte d'une brutale forclusion. « Forclusion » figure ici un mot reçu dans différents codes (juridique ou psychanalytique) pour dire trop vite et trop fermement quelque chose de cet *évitement* que nous tentons prudemment de penser ici. Telle « forclusion », donc, paraît sans

doute significative en elle-même, dans son contenu, mais je ne m'y intéresse ici que pour sa valeur de symptôme, en quelque sorte, et pour soutenir une question de droit : qu'est-ce qui justifie « historialement » la fermeture de ce triangle? Est-ce qu'il ne reste pas ouvert dès l'origine et par sa structure même sur ce que le grec puis le latin des Écritures ont dû traduire par *pneuma* et *spiritus*, à savoir la *ruah* hébraïque?

Une précision d'abord, quant aux dimensions ultimes de cette question : elle concerne moins un évitement *historial*, comme je viens hâtivement de le suggérer, que la détermination même d'une historialité en général depuis les limites qu'un tel évitement viendrait arrêter. Ce que Heidegger nomme *Geschichte*, avec toutes les significations qu'il y associe, se déploierait dans l'avènement et comme l'institution même de ce triangle.

Sans pouvoir invoquer ici l'énorme corpus des textes prophétiques et de leur traduction, sans faire plus que rappeler ce qui permet de lire toute une pensée juive comme une inépuisable pensée du feu ¹, sans citer, dans les Évangiles, les indices d'une pneumatologie qui se tient en rapport de traduction ineffaçable avec la *ruah*, je ne me référerai qu'à telle distinction paulinienne, dans la première Épître aux Corinthiens (II, 14) entre *pneuma* et *psyché*. Correspondant à la distinction entre

1. Les références seraient ici trop nombreuses. L'une des plus singulières, dans ce contexte, renverrait à Franz Rosenzweig, à ce qu'il dit du feu, de l'esprit, du sang et de la promesse dans *L'Étoile de la rédemption*, Le Seuil, coll. «Esprit», 1982, trad. A. Dezcanski et J.-L. Schlegel, p. 352 et suiv.

ruah et *nêphéch*, elle appartient, si elle ne l'ouvre pas, à la tradition théologico-philosophique dans laquelle Heidegger interprète encore les rapports de *Geist* et de *Seele* ¹.

Cet immense problème une fois signalé, ne peut-on s'interroger sur la légitimité de la clôture historique de la parole dans laquelle Heidegger répète et prétend excéder la course européenne de l'Orient en Occident? Sans compter que parmi d'autres traits, par exemple ceux qui font d'elle, parfois, un « esprit saint » (*ruah*

1. Là encore les références seraient trop nombreuses et sans doute inutiles. Précisons toutefois que Paul distingue entre 1^{er} « homme psychique » (*psychikos anthropos*) — on traduit aussi par « *animalis homo* » ou « homme naturel » - et 1^{er} « homme spirituel » (*pneumatikos*) (*spiritualis*). Le premier n'accueille pas ce qui vient de l'esprit de Dieu (*ta tou pneumatou theou*). Esprit saint qui peut être aussi, en tant que *pneuma*, une parole soufflée. Mathieu : «... car ce n'est pas vous qui parlerez; c'est l'Esprit de votre père (*to pneuma tou patros*) qui parlera en vous. » (10, 20, trad. J. Grosjean et M. Léturmy, Gallimard, 1971, p. 33). le *pneuma* (*spiritus*) peut être saint (*agion, sanctus*) ou impur (*akatharton, immundus*) (cf. par exemple Mathieu, XII, 43, Marc, I, 26; III, 11, etc.).

A ma connaissance, Heidegger ne fait allusion à l'esprit saint (*pneuma agion*) qu'une seule fois, dans un contexte différent. Mais le feu n'est pas très loin. Il s'agit de *glossa, lingua, langue, language*, cette famille de mots qui rend d'autre part si difficile, on le sait, la traduction de *Sprache*, à la fois parole, langage et langue. Heidegger note que, de ce point de vue, « *Die Sprache ist die Zunge* », la parole — la langue — est la langue; et il cite la traduction de la *Vulgate* par Luther : «... » Et il leur apparut des langues (*Zungen*), dispersées (*zerteilt*) comme de feu (*wie von Feuer*)... et ils commencèrent de prêcher avec d'autres langues (*mit anderen Zungen*) ². Néanmoins cette nouvelle capacité de discourir (*Reden*) n'est pas comprise comme une simple façon de (*Zungenfertigkeit* "langue bien pen due") mais emplit du *pneuma agion*, le souffle saint (*vom heiligen Hauch*). » (*Unterwegs zur Sprache*, p. 203, trad. légèrement modifiée, p. 189).

haqqodech, *ruah qodech*), la *ruah* peut aussi, comme le *Geist*, porter le mal en elle. Elle peut devenir *ruah raa*, l'esprit malin. Heidegger délimite non seulement telle ou telle mésinterprétation de la *Geistigkeit* au nom d'une authentique *Geistigkeit*, comme il le faisait en 1933-1935, mais tout le discours européen et chrétiano-métaphysique qui s'en tient au mot *geistig* au lieu de penser le *geistliche* dans le sens que lui donnerait Trakl. Dès lors, c'est sa propre stratégie de 1935, tout entière commandée par un usage encore limité du mot *geistig*, qui se trouve du même coup visée, comprise, compromise, voire déconstruite par cette nouvelle délimitation.

Or c'est à cet instant que Heidegger ferme ou enferme violemment l'Européen dans des idiomes qui avaient pourtant *incorporé* la traduction d'une langue au moins et d'une historicité qui n'est ici jamais nommée, pensée, et qui peut-être en effet ne se soumettrait plus à l'épochalité historique et à l'histoire de l'être. Quel serait donc le lieu le plus approprié pour les questions que nous indiquons ici? Peut-être celui que Heidegger situe lui-même au-delà de l'histoire ou de l'épochalité de l'être : une certaine pensée de l'*Ereignis*.

L'allusion à la *ruah raa*, à l'esprit malin, me conduit vers un autre des traits qu'il me faut souligner. L'esprit - *en-flamme* - déploie son essence (*west*), dit Heidegger, selon la possibilité de la douceur (*des Sanften*) et de la destruction (*des Zerstörerischen*). Le blanc de la cendre, pourrait-on dire, figure ici cette destruction selon le mal radical. Le mal et la méchanceté sont spirituels

(*geistlich*) et non simplement sensibles ou matériels, par simple opposition métaphysique à ce qui est *geistig*. Heidegger y insiste avec des formules parfois littéralement schellingiennes, dans le sillage du *Traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine* et du *Cours* qu'il y consacre en 1936. Pourquoi cette continuité peut-elle paraître à la fois naturelle et troublante? C'est que les formules « schellingiennes » qui soutiennent cette interprétation de Trakl semblent appartenir, à suivre le *Cours* de Heidegger lui-même, à cette métaphysique du mal et de la volonté qu'il s'agissait alors de délimiter plutôt que d'assumer. De plus, Heidegger essayait aussi, en 1936, de soustraire cette pensée schellingienne du mal, si métaphysique qu'elle fût encore, ou parce qu'elle avait l'authenticité d'une grande métaphysique, à un espace purement chrétien¹. Mais les distinctions ne

1. Après avoir reconnu qu'il est « tout aussi impossible en philosophie de revenir d'un seul bond jusqu'à la philosophie grecque que d'abolir par décret le christianisme tel qu'il a fait son entrée dans l'histoire occidentale et par conséquent dans la philosophie », après avoir précisé que le commencement de la philosophie fut « grandiose » pour avoir « dû surmonter son plus puissant antagoniste, le mythique en général, l'asiatique en particulier », Heidegger ajoute : « Il est sûr que Schelling, à partir du traité sur la liberté, met de plus en plus l'accent sur la positivité du christianisme; mais quand on a dit cela, on n'a encore rien décidé relativement à l'essence et à la signification de sa pensée métaphysique, qui par là n'est toujours pas comprise, et même demeure incompréhensible. [...] avec cette interprétation [du mal comme péché] l'essence du mal vient au jour plus nettement, même si c'est dans une direction tout à fait déterminée. Mais le mal ne se réduit pas au péché et il ne se laisse pas saisir uniquement à titre de péché. Dans la mesure où notre interprétation s'attache à la véritable question métaphysique fondamentale, à

peuvent jamais être si simples dans la topologie enchevêtrée de ces déplacements. Certaines des formules de l'essai sur Trakl rappellent le *Cours* sur Schelling précisément dans ce geste pour aller, si on peut dire, au-delà du christianisme. Mais les mêmes formules confirment une métaphysique du mal, une métaphysique de la volonté, c'est-à-dire aussi cette métaphysique de l'*humanitas* et de l'*animalitas* que nous avons reconstruite dans l'enseignement des mêmes années (*Introduction...*, 1935) et sur laquelle, me semble-t-il, Heidegger n'est jamais revenu¹. Un seul exemple parmi tant d'autres possibles, et je le choisis pour des raisons de *proximité*. Heidegger écrit à propos de *Métamorphose du Malin*, aussitôt après avoir évoqué la « signification originelle » du mot *Geist* :

la question de l'être, ce n'est pas sous la figure du péché que nous questionnons le mal, mais c'est dans l'optique de l'essence et de la vérité de l'être que nous cherchons à le situer. Et par là même il apparaît aussi, de façon médiate, que l'horizon éthique ne suffit pas pour concevoir le mal, et que, bien plus, l'éthique et la morale ne visent au contraire qu'à légiférer en vue de fixer l'attitude à adopter vis-à-vis du mal, au sens de la victoire à remporter sur lui, du rejet ou de la minoration du mal. » (*Schelling*, p. 175, trad. J.-F. Courtine, p. 251-252.)

1. Même quand, dans *La lettre sur l'humanisme* par exemple, ces mêmes thèses se renforcent pour s'opposer à « la métaphysique », à la métaphysique de la volonté ou à celle qui « pense l'homme à partir de l'*animalitas* » et non « en direction de son *humanitas* ». « Le corps de l'homme est quelque chose d'essentiellement autre qu'un organisme animal. L'erreur du biologisme n'est pas surmontée du fait qu'on adjoint l'âme à la réalité corporelle (*dem Leiblichen*) de l'homme, à cette âme l'esprit, et à l'esprit le caractère existentiel et qu'on prodame plus fort que jamais la haute valeur de l'esprit... » (trad. R. Munier, Aubier, p. 59).

Ainsi compris, l'esprit déploie son essence (*west*) dans la possibilité de la douceur et de la destruction. La douceur ne soumet pas à quelque répression (*schlägt keineswegs nieder*) l'être-hors-de-soi de la conflagration (*des Entflammenden*), mais la tient rassemblée (*versammelt*) dans la paix de l'amitié. La destruction provient de l'effrénement qui se consume (*verzehrt*) dans sa propre insurrection et presse ainsi le malin (*das Bösar-tige betreibt*). Le mal est toujours le mal d'un esprit. Le mal, et sa malignité, n'est pas le sensible, le matériel. Il n'est pas non plus d'une nature simplement « spirituelle » (« *geistiger* » *Natur*). Le mal est spirituel (*geistlich*) [...] ¹.

Or il écrivait dans son *Schelling* :

... un animal ne peut jamais être « méchant », même si parfois nous nous exprimons en ces termes. A la méchanceté appartient en effet l'esprit (*Denn zur Bosheit gehört Geist*). L'animal ne peut jamais sortir de l'unité propre au degré déterminé qui est le sien dans la nature. Même quand un animal est « rusé », « malicieux », cette malice reste limitée à un champ tout à fait déterminé, et quand elle se manifeste, c'est toujours en des circonstances également très déterminées; alors elle entre en jeu de façon automatique. L'homme est au contraire cet être qui peut renverser les éléments qui composent son essence, qui peut renverser l'ajoin-tement ontologique (*die Seynsfuge*) de son *Dasein* et le disjointre (*ins Ungefüge*). [...] C'est donc à l'homme

1. P. 60.

qu'est réservé le privilège douteux de pouvoir tomber plus bas que l'animal, tandis que l'animal n'est pas capable de cette mé-version (*Verkehrung*) des principes. [...]. Le fondement du mal réside donc dans la manifestation de la volonté primordiale (*Urwillen*) du fond premier ¹.

Situons enfin un *dernier trait*, le *trait lui-même*, Riss. Ce mot trace aussi la différence. Il revient souvent pour dire le retrait par lequel l'esprit se rapporte à lui-même et se divise dans cette sorte d'adversité interne qui donne lieu au mal, en l'inscrivant en quelque sorte à même la flamme. On dirait une écriture de feu. Celle-ci n'est pas un accident. Elle ne survient pas après coup et de surcroît à la flamme de lumière. La flamme écrit, elle s'écrit elle-même, à même la flamme. Trait de conflagration, l'esprit en-flamme — trace la route, il fraye la voie :

Dans la mesure où l'essence de l'esprit réside dans la conflagration (*in Entflammen*), il fraye la voie (*bricht er Bahn*), lui donne l'éclaircie et le met en chemin. Flamme, l'esprit est la tempête (*Sturm*) qui « monte à l'assaut du ciel » (« *den Himmel stürmt* ») et se livre « à la chasse de Dieu » (« *Gott erjagt* »). L'esprit poursuit (*jagt*) l'âme en chemin (*in das Unterwegs*)... (*Unterwegs...*, p. 60).

1. P. 173-174; trad. J.-F. Courtine, p. 249.

Le frayage de ce trait (trace, attraction, contraction) rapporte ainsi, et d'abord, l'esprit à l'âme. L'esprit jette et poursuit l'âme en chemin, dans le chemin ouvert par son feu, et c'est l'être-en-chemin (*Unterwegs*) de la migration mais aussi du devancement, de la précipitation ou de l'anticipation (*wo sich ein Vorauswandern begibt*) selon cette temporalité qui fait paraître la fin avant le commencement. C'est ainsi que l'esprit transpose, dépose et déporte dans l'étranger (*versetzt in das Fremde*), il transporte l'âme. Ainsi, de nouveau, « *Es ist die Seele ein Fremdes auf Erden* ». Cette déportation est un don. « L'esprit est ce qui fait don de l'âme » (*Der Geist ist es, der mit Seele beschenkt*). C'est pourquoi il est aussi, formule encore hölderlinienne, le « *Beseeler* ». Inversement, l'âme garde (*hütet*) l'esprit, elle le « nourrit », et cela de façon si essentielle que, on peut le présumer, ajoute Heidegger, il n'y aurait pas d'esprit sans âme. *Garde* et *nourriture* accentueraient encore, dans le sens d'une tradition, la féminité de l'âme. Elle se trouve ici indissociablement accouplée, et nous n'invoquerons pas la grammaire des genres, à un esprit masculin qui entraîne, chasse, poursuit, met en chemin et marque de son trait — de surcroît un trait de flamme ¹.

1. Voir ce que nous disions plus haut (p. 57-58), de la hauteur, de la direction et de l'érection. Pour éviter encore une fois toute assignation simple et unilatérale, on pourrait citer aussi Emmanuel Levinas : « Le problème, dans chacun des alinéas que nous commentons en ce moment, consiste à concilier l'humanité des hommes et des femmes avec l'hypothèse d'une spiritualité du masculin, le féminin n'étant pas son corrélatif, mais son corollaire, la spécificité féminine ou la différence des sexes qu'elle

Solitaire et voyageuse, l'âme doit assumer le poids de son destin (*Geschick*). Il lui faut se rassembler en l'Un, porter et se porter vers l'essence qui lui est assignée, la migration — mais non l'errance. Elle doit se porter *au-devant*, à la rencontre de l'esprit (*dem Geist entgegen*). Ferveur du *Gemüt*, flamme ou ardente mélancolie, elle doit consentir ou se prêter à l'esprit :

Dem Geist leib deine Flamme, glühende Schwermut

L'âme est *grande* à la mesure de cette flamme et de sa douleur :

*O Schmerz, du flammendes Anschauen
Der grossen Seele! (Das Gewitter (183))*

Or voici le *trait*, le partage ou l'adversité même au-dedans de la douleur, car la douleur a en elle-même, en propre, une essence d'adversité (*Dem Schmerz eignet ein in sich gegenwändiges Wesen*). C'est dans le trait (*Kiss*) de la flamme que la douleur emporte, déchire ou arrache l'âme :

« " *Flammend* " reißt der Schmerz fort », dit Heidegger

annonce ne se situant pas d'emblée à la hauteur des oppositions constitutives de l'Esprit. Audacieuse question : comment l'égalité des sexes peut-elle provenir de la priorité du masculin? » (« Et Dieu créa la femme », in *Du sacré au saint*, Minuit, 1977, p. 141). J'ai cité et interprété ce passage dans « En ce moment même dans cet ouvrage me voici », in *Psyché. Invention de l'autre*, p. 195. Cette interprétation concerne aussi les questions des guillemets (p. 191 et passim), de la cendre (p. 184-202), et du psychisme (p. 166) chez Levinas.

en commentant *Das Gewitter*, « L'orage ». *Sein Fortriss zeichnet die wandernde Seele in die Fuge des Stürmern und Jagens ein...* La traduction est difficile. Comme je le fais souvent, je paraphrase plutôt — et le mot *Fuge* résiste plus qu'un autre : le trait qui l'emporte inscrit l'âme voyageuse dans l'ajustement, l'accordement juste de la tempête et de la poursuite qui, montant à l'assaut du ciel (*den Himmel stürmend*), voudrait se livrer à la chasse de Dieu (*Gott erjagen möchte*). A travers toutes ses modifications (*Riss, Fortriss, Rückriss*, mais aussi *Zug, Bezug, Grundzug, ziehen*), le trait ou le retrait de ce qui *a trait* inscrit le mal. Le trait incise la douleur dans l'essence du *rapport à soi de l'esprit* qui se rassemble et se divise ainsi. C'est dans la douleur que l'esprit donne l'âme. Qui à son tour le porte. En l'âme règne donc le trait fondamental (*Grundzug*) de la douleur. C'est son essence. Et c'est l'essence du Bien. Selon le même trait fondamental, le Bien n'est le Bien que dans la douleur. Celle-ci emporte (*fortreisst*), elle emporte proprement (*eigentlich*) dans le retrait de son trait déchirant (*als zurückreisender Riss*).

Trait doublement remarquable. Redoublé, double marque lui-même, et à même l'esprit, il est l'esprit en lequel il s'inscrit, se trace, se retire ou se rétracte. Il appartient à la flamme qu'il partage. Et il a une affinité essentielle avec le coup, la frappe, l'empreinte (*Schlag*) à partir desquels Heidegger interprète, dans sa langue, le *Geschlecht*, dans sa juste frappe puis dans le mauvais coup qui le dépose ou le corrompt en *verwesende Geschlecht* dont la dualité est vouée à la dissension (*Zwie-*

tracht). Le coup, le juste mais aussi le mauvais, le second, la plaie, la malédiction (ce sont des mots de Heidegger) qui frappent le *Geschlecht* humain, ce sont des coups de l'esprit. Le lexique paraît encore souvent schellingien¹. Une seule citation : « Mais qui a la garde de cette puissante douleur afin qu'elle nourrisse la flamme brûlante de l'esprit? Ce qui porte la frappe de cet esprit (*Was vom Schlages dieses Geistes ist*) appartient à ce qui met en chemin. Ce qui porte la frappe de cet esprit, cela s'appelle "*geistlich*" » (p. 66).

D'autre part, la différence ou la dualité inscrite par le trait, voire par la frappe, Heidegger ne la pense pas comme une *division*. C'est le rapport à soi de l'esprit lui-même comme *rassemblement*. Le trait rassemble. Le mot de *Versammlung* (rassemblement) traverse, domine et surdétermine toute cette méditation. Il rassemble tout ce qui est rassemblement : le lieu (*Ort*), le dé-cès (*Abgeschiedenheit*), l'âme que la solitude porte vers l'« unique » et rassemble dans l'Un (*in das Eine*²), le *Gemüt* et finalement l'un lui-même (*Ein*) de *Ein Geschlecht*, cet Un qui serait le seul mot souligné dans l'œuvre de Trakl. Cet Un n'est pas, dit Heidegger, l'identité, l'indifférence ou l'uniformité sexuelle, mais le matin le plus matinal auquel sa marche aura destiné l'Étranger. Or la *Versammlung*, ce rassemblement en l'Un, Heidegger l'appelle aussi *Geist*, et il le fait dans

1. Voir par exemple ce qui est dit du discord (*Zwietracht*), de la « " distinction " en tant que frappe (caractère) » et du revirement comme « *Umschlag* », *Schelling*..., p. 215-217, trad., p. 305-307.

2. P. 61.

des formules qui là encore rappellent souvent Schelling. La séparation de qui prend son départ dans le dé-cès n'est autre, en son embrasement même, que l'esprit, « *der Geist und als dieser das Versammelnde* » : l'esprit et, comme tel, ce qui rassemble¹.

Il est trop tard et je ne vous retiendrai pas jusqu'au matin.

En schématisant à l'extrême, peut-être aperçoit-on ici *deux chemins* de pensée. Ils se croiseraient sous le pas de Heidegger. Et sans critiquer, sans même poser de questions pour faire semblant de conclure, je retiendrai seulement, dans la description très sèche de ces deux chemins, ce qui peut encore nous dire, du moins je l'imagine, quelque chose de *nos* pas, comme d'une certaine croisée de *nos* chemins. D'un *nous* qui peut-être n'est pas *donné*.

L'un des chemins, on peut en suivre la piste dans la lecture de Trakl, reconduirait à la spiritualité d'une promesse qui, sans lui être opposée, serait étrangère au christianisme, et même à l'origine du christianisme (ce à quoi nous pouvons donner quelques noms), étrangère encore plus radicalement à la métaphysique platonicienne et à toute sa conséquence, étrangère à une certaine détermination européenne de la course orient-occidentale. Le plus matinal de la *Frühe*, en sa meilleure promesse, serait en vérité d'une *autre* naissance et d'une *autre* essence, *hétérogène à l'origine* de tous les testaments, de toutes les promesses, de tous les événements,

1. P. 66.

de toutes les lois et assignations qui sont notre mémoire même. *Hétérogène à l'origine* : cela s'entend à la fois, d'une seule fois, en trois sens : 1. hétérogène dès l'origine, originairement hétérogène; 2. hétérogène par rapport à ce qui s'appelle l'origine, autre que l'origine et irréductible à elle; 3. hétérogène *et* ou *en tant qu'à* l'origine, hétérogène à l'origine (1 et 2) parce qu'à l'origine de l'origine. Hétérogène *parce que* c'est et *bien que* cela soit à l'origine. « *Parce que* » et « *bien que* » à la fois, voilà la forme logique de la tension qui fait vibrer toute cette pensée. Le cercle qui, à travers la mort, le déclin, l'Occident, fait retour vers le plus originaire, celui vers lequel nous appelle le *Gespräch* entre Heidegger et Trakl, serait tout autre que les cercles ou révolutions analogues dont nous avons hérité la pensée, depuis ce qu'on appelle les Testaments jusqu'à Hegel ou Marx, et quelques autres modernes. Dès lors ces mots, le « cercle », la « mort », le « déclin », l'« Occident », seraient des paléonymes. Ils ne méritent que les guillemets nécessaires pour les suspendre dans une écriture ou une lecture qui doit nous porter au-delà. De cette piste-là, je serais tenté de dire que, d'une part, elle semble promettre, saluer ou sauver *p/us* ou *mieux*, puisqu'elle appelle à tout autre chose. Annonce plus provocante, commotionnante, irruptive. Mais d'autre part, du moins pour ce qui la met à l'épreuve dans la lecture de Trakl, cette piste paraît peu praticable, fût-ce comme l'impraticable même. Jusque dans le détail de ce que j'oserai appeler l'explication de texte, en tout cas l'élucidation (*Erläuterung*, que Heidegger distingue

de l' *Erörterung*), les gestes pour arracher Trakl à la pensée chrétienne du *Geist* me paraissent laborieux, violents, parfois simplement caricaturaux, et au total peu convaincants. J'essaierai de m'en expliquer ailleurs. C'est par référence à une silhouette fort conventionnelle et doxique du christianisme que Heidegger peut prétendre déchristianiser le *Gedicht* de Trakl. Ce qui est *hétérogène à l'origine* ne serait autre alors — mais ce n'est pas rien — que l'origine du christianisme : l'esprit du christianisme ou l'essence du christianisme.

On imagine alors une scène entre Heidegger et certains théologiens chrétiens, les plus exigeants peut-être, plus patients, plus impatients. Dans son programme ou dans son type, la rencontre n'a d'ailleurs pas manqué de se produire. En tout cas sa « logique » paraît prescrite. Il s'agirait en vérité d'un singulier *échange*. Entendons par là que les places peuvent parfois s'y échanger de façon troublante. Et comme nous ne parlons, depuis le début de cette conférence, que de la « traduction » de ces pensées et de ces discours dans ce qu'on appelle couramment les « événements » de l'« histoire » et de la « politique » (je mets des guillemets à tant de mots obscurs), il faudrait aussi « traduire » ce que peut impliquer un tel échange des places en sa possibilité la plus radicale. Ladite « traduction » paraît à la fois indispensable et pour le moment impossible. Elle appelle donc de tout autres protocoles, ceux en vue desquels j'ai proposé cette lecture. Ce que nous visons là, bien évidemment, n'est rien moins qu'abstrait. Il s'agit d'« événements » passés, présents et à venir, d'une

composition de forces et de discours qui paraissent se livrer une guerre sans merci (par exemple de 1933 à nos jours). Il s'agit d'un programme et d'une combinatoire dont la puissance reste abyssale. Elle n'innocente en toute rigueur aucun des discours qui peuvent ainsi échanger leur puissance. Elle ne laisse la place nette pour aucune instance arbitrale. Le nazisme n'est pas né dans le désert. On le sait bien mais il faut toujours le rappeler. Et même si, loin de tout désert, il avait poussé comme un champignon dans le silence d'une forêt européenne, il l'aurait fait à l'ombre de grands arbres, à l'abri de leur silence ou de leur indifférence mais dans le même sol. De ces arbres qui peuplent en Europe une immense forêt noire je ne ferai pas le relevé, je ne compterai pas les espèces. Pour des raisons essentielles, leur présentation défie l'espace du tableau. Dans leur taxinomie touffue, elles porteraient des noms de religions, de philosophies, de régimes politiques, de structures économiques, d'institutions religieuses ou académiques. Bref, ce qu'on appelle aussi confusément la culture ou le monde de l'esprit.

Les premiers, donc, ceux que j'appelais les théologiens et tous ceux qu'ils pourraient représenter, diraient à Heidegger : « Mais ce que vous appelez l'esprit archi-originnaire et que vous prétendez étranger au christianisme, c'est bien le plus essentiel du christianisme. Comme vous, c'est ce que nous voudrions réveiller sous des théologèmes, des philosophèmes ou des représentations courantes. Nous vous rendons grâce de ce que vous dites, vous avez droit à toute notre reconnaissance

pour ce que vous nous donnez à entendre et à penser — et que nous reconnaissons en effet. C'est justement ce que nous cherchons depuis toujours. Et quand vous parlez de la promesse, ce *Versprechen*, d'une aube plus que matinale au-delà d'un commencement et d'une fin de l'histoire, en deçà et au-delà de l'Orient comme de l'Occident, savez-vous à quel point vous êtes proches de nous? Et plus encore quand vous parlez de chute (*Verfall*) et de malédiction (*Fluch*). Et plus encore quand vous parlez du mal spirituel. Et plus encore quand, dans la trace du vers de Trakl

*Gott sprach eine sanfte Flamme zu seinem Herzen :
O Mensch/*

vous nommez cette parole de Dieu, son *Sprechen* — que nous sommes tentés de rapprocher du *Versprechen* dont il fut question tout à l'heure —, quand vous l'accordez à un *Zusprechen* ou à un *Zuspruch* (mandement, consolation, exhortation'), qui nous appelle à l'*Entsprechung*, à la correspondance. Et plus encore quand vous parlez de résurrection à venir du *Menschenschlag* depuis l'aube (*in ein kommendes Auferstehen des Menschenschlages aus der Frühe*²) ou du salut et du coup qui sauve (*rettet*); et quand, précisant surtout que cette mission ou cet envoi du coup frappé (*das Geschick des Schlages*) frappe de différence (spécifie en séparant :

1. P. 79.

2. P. 67.

verschlägt) le *Menschengeschlecht*, c'est-à-dire le sauve (*d.h. rettet*) \ vous dites que ce « c'est-à-dire », cet ajointement du coup et du salut dans un événement archi-originaire et encore à venir, c'est un hymne — disons une louange - que le poète chante et non des histoires que les historiens racontent. Quand vous dites tout cela, nous qui voudrions être des chrétiens authentiques, nous pensons que vous allez à l'essentiel de ce que nous voulons penser, réveiller, restaurer, dans notre foi, et même si nous devons le faire contre ces représentations courantes avec lesquelles vous voulez à tout prix confondre le christianisme (que d'autre part vous connaissez si bien), contre certains théologèmes ou certains philosophèmes onto-théologiques. Vous dites ce qu'on peut dire de plus radical quand on est chrétien aujourd'hui. A ce point, surtout quand vous parlez de Dieu, de retrait, de flamme et d'écriture de feu dans la promesse, en accord avec la promesse du retour vers le pays de la pré-archi-originarité, il n'est pas sûr que vous ne receviez pas une réponse analogue et un écho semblable de mon ami et coreligionnaire, le juif messianique. Je ne suis pas sûr que le musulman et quelques autres ne se joindraient pas au concert ou à l'hymne. Du moins tous ceux qui dans les religions et les philosophies ont parlé de *ruah*, de *pneuma*, de *Spiritus* et pourquoi pas de *Geist*. »

Puisque je fais ici les questions et les réponses, j'imagine la réplique de Heidegger. Nous pouvons la

reconstruire à partir du programme des stratégies typiques qu'il nous a en somme légué : « Mais en affirmant que le *Gedicht* de Trakl — et tout ce que je dis avec lui — n'est ni métaphysique ni chrétien, je ne m'oppose à rien, surtout pas au christianisme, ni à tous les discours de la chute, de la malédiction, de la promesse, du salut, de la résurrection, ni aux discours sur *pneuma* et *Spiritus*, ni même, j'avais oublié, sur la *ruah*. J'essaie seulement, modestement, discrètement, de penser ce à *partir de* quoi tout cela est possible. Cela (ce à partir de quoi...), pour avoir été voilé depuis toujours, *n'est pas encore ce qu'il rend possible*. Ce " à partir de quoi ", cette *Frühe* plus qu'originale, n'est pas encore pensable, elle reste à venir. Un cercle entraîne cette *Frühe* de l'avant-veille jusqu'à ce matin qui n'est pas encore venu, et ce cercle n'est pas — pas encore ou déjà plus — le cercle des métaphysiques européennes, des eschatologies, des messianismes ou des apocalyp-tismes de toute sorte. Je n'ai pas dit que la flamme était *autre chose* que le souffle pneumatologique ou spirituel, j'ai dit que c'est à partir de la flamme qu'on pense *pneuma* et *spiritus*, ou, puisque vous insistez, *ruah*, etc. J'ai simplement dit : le *Geist* n'est pas *d'abord* ceci, cela, ou encore cela. »

Cette retraite de Heidegger, dont nous avons les signes réguliers, typiques et récurrents dans son texte, c'est l'un des deux chemins, dans la croisée dont je parlais à l'instant et qui risque encore, croisée n'est pas un mot neutre, de rappeler la rature en forme de croix

sous laquelle on laisse souffrir l'être ou Dieu ¹. Le retrait de Heidegger, dans cette croisée, serait l'un des deux pas, plutôt le pas vers le « plus tôt ». Il conduit à faire de cette puissante répétition pensante un retrait ou une avancée vers le plus originaire, le pré-archi-originaire qui ne pense *plus* — et donc mieux — qu'à *ne rien penser de plus*, rien d'autre en tout cas, aucun autre contenu que ce qui est là, fût-ce comme la promesse de l'avenir, dans le legs de la métaphysique ou des traditions — disons de la religion —, plus largement dans ce monde dont Heidegger disait en 1935 qu'il est toujours monde spirituel. Mais si on en faisait objection ou reproche à Heidegger, si on lui disait que cette répétition n'ajoute, n'invente ou ne découvre rien, qu'elle ne fait que redoubler en creux, par une expérience qui est en somme celle de la vérité comme mémoire et de la mémoire comme promesse, l'événement d'une promesse qui a déjà eu lieu, Heidegger, j'imagine, répondrait : dans ce que vous appelez le chemin de la répétition qui n'ajoute rien (mais pourquoi voulez-vous ajouter? Vous trouvez que cela ne suffit pas, ce que nous avons en mémoire, dans l'abîme de notre mémoire?), la pensée de cette *Frühe* à venir, tout en s'avançant ainsi vers la possibilité de ce que vous croyez reconnaître, va vers ce qui est tout autre que ce que vous croyez reconnaître. Ce n'est pas un nouveau contenu en effet. Mais l'accès à la pensée, l'accès pensant à la *possibilité* des métaphysiques ou des religions pneumatospiritualistes, ouvre sur tout

1. Cf. « Comment ne pas parler », in *Psyché...*

autre chose que ce que la possibilité rend possible. Il ouvre sur ce qui reste *hétérogène à l'origine*. Ce que vous représentez comme une simple réplique ontologique et transcendantale est tout autre. C'est pourquoi sans m'opposer à ce dont j'essaie de penser la possibilité la plus matinale, sans même me servir d'autres mots que ceux de la tradition, je suis le chemin d'une répétition qui croise le chemin du tout autre. Le tout autre s'annonce dans la répétition la plus rigoureuse. Celle-ci est aussi la plus vertigineuse et la plus abyssale.

— Oui, justement, répliqueraient alors ses interlocuteurs, c'est bien ce que nous disons, à la même croisée de chemins, et ces chemins seraient également mais autrement circulaires : nous en appelons à ce tout autre dans la mémoire d'une promesse ou dans une promesse de mémoire. C'est la vérité de ce que nous avons toujours dit, entendu dire, essayé de donner à entendre. Le malentendu, c'est que vous nous entendez mieux que vous ne croyez ou que vous n'affectez de croire. En tout cas, pas de malentendu de notre part, désormais, il suffit de continuer à parler, de ne pas interrompre entre le poète et vous, c'est-à-dire aussi bien entre vous et nous, cette *Zwiesprache*. Il suffit de ne pas interrompre le colloque, même quand il est déjà très tard. L'esprit qui veille en revenant fera toujours le reste. A travers la flamme ou les cendres, mais comme le tout autre, inévitablement.

DU MEME AUTEUR

CHEZ LE MÊME ÉDITEUR

L'archéologie du frivole (Introduction à *l'Essai sur l'origine des connaissances humaines* de Condillac, 1773). Repris à part chez Gonthier-Denoël, 1976.

Glas, 1974 (Gonthier-Denoël, 1981).

Ocelle comme pas un, préface à *L'enfant au chien assis*, de Jos Joliet, 1980.

D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie, 1983.

Otobiographies, L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre, 1984.

Schibboleth, 1986.

Parages, 1986.

Ulysse gramophone, 1987.

Psyché. Inventions de l'autre, 1987.

CHEZ D'AUTRES ÉDITEURS

L'origine de la géométrie, de Husserl.

Introduction et traduction, PUF, 1962.

L'écriture et la différence, Le Seuil, 1967.

La voix et le phénomène, PUF, 1967.

De la grammatologie, Minuit, 1967.

La dissémination, Le Seuil, 1972.

Marges — de la philosophie, Minuit, 1972.

Positions, Minuit, 1972.

Economimesis, in *Mimesis*, Aubier-Flammarion, 1975.

Où commence et comment finit un corps enseignant, in *Politiques de la Philosophie*, Grasset, 1976.

Fors, préface à *Le verbiage de l'Homme aux loups*, de N. Abraham et M. Torok, Aubier-Flammarion, 1976.

L'âge de Hegel; La philosophie et ses classes; Réponses à La Nouvelle Critique, in *Qui a peur de la philosophie?* du GREPH, Flammarion, 1977.

Limited Inc., a, b, c, The Johns Hopkins University Press. Baltimore, 1977.
Scribble, préface à *l'Essai sur les hiéroglyphes* de Warburton, Aubier-Flammarion, 1978.
Éperons, *Les styles de Nietzsche*, Flammarion, 1978.
La vérité en peinture, Flammarion, 1978.
La philosophie des États généraux, in *Les États généraux de la Philosophie*, Flammarion, 1979.
Living on (Survivre), in *Deconstruction and Criticism*, Seabury Press, New York, 1979.
La carte postale. De Socrate à Freud et au-delà, Aubier-Flammarion, 1980.
Sopra-vivere, Feltrinelli, Milan, 1982.
Signéponge, Columbia University Press, New York, 1983.
La Filosofia como instituição, Juan Granica ed., Barcelone, 1984.
Popularités, Du droit à la philosophie du droit, avant-propos à *Les sauvages dans la cité*, Champ Vallon, 1985.
Lecture de Droit de regards, de M.F. Plissart, Minuit, 1985.
Préjugés — devant la loi, in *La faculté de juger*, Minuit, 1985.
Des tours de Babel (sur Walter Benjamin) in *L'art des confins*, PUF, 1985.
Forcener le subjectile, préface aux *Dessins et portraits d'Antonin Artaud*, Gallimard, 1986.
Mémoires, for Paul de Man, Columbia University Press, New York, 1986.
Point de folie - maintenant l'architecture, in B. Tschumi, *la case vide*, Architectural Association, Londres, 1986.
Feu la cendre, éditions *Des femmes*, 1987.

DANS LA MEME COLLECTION

Aux Éditions Galilée

Elisabeth de Fontenay
Les figures juives de Marx

Sarah Kofman
Camera obscura, de l'idéologie

Jean-Luc Nancy
La remarque spéculative

Sarah Kofman
Quatre romans analytiques

Philippe Lacoue-Labarthe
L'imitation des Modernes
(*TypographiesII*)

Jacques Derrida
Parages

Jacques Derrida
Schibboleth

Jean-Luc Nancy
L'oubli de la philosophie

Jean-François Lyotard
L'enthousiasme
critique kantienne de l'histoire

Éliane Escoubas
Imago Mundi

Jacques Derrida
Ulysse gramophone

Aux Éditions Aubier-Flammarion

Sylviane Agacinski, Jacques Derrida,
Sarah Kofman, Philippe Lacoue-Labarthe,
Jean-Luc Nancy, Bernard Pautrat
Mimésis
(des articulations)

Jean-Luc Nancy
Le discours de la syncope
I. Logodaedalus

Nicolas Abraham
Maria Torok
Le verbier de l'Homme aux loups
(*Anasémies I*), précédé de *Fors*, par J. Derrida

Sylviane Agacinski
Aparté
Conceptions et morts de Sören Kierkegaard

François Laruelle
Le déclin de l'écriture

Nicolas Abraham
Maria Torok
L'écorce et le noyau
(*AnasémiesII*)

Sarah Kofman
Aberrations

Sarah Kofman
Le devenir-femme d'Auguste Comte

Jacques Derrida
La carte postale
de Socrate à Freud et au-delà

Jean-Claude Lebensztein
Zig Zag

Philippe Lacoue-Labarthe
Le sujet de la philosophie
(*TypographiesI*)

Jean-Luc Nancy
Ego sum

Jean-Luc Nancy
L'impératif catégorique

Mikkel Borch-Jacobsen
Le sujet freudien

Walter Benjamin
Origine du drame baroque allemand

Walter Benjamin
Le concept de critique d'art
dans le romantisme allemand

Nicolas Abraham
Jonas

Nicolas Abraham
Rythmes

Nicolas Abraham
De l'œuvre, de la traduction et de la psychanalyse

CET OUVRAGE
A ÉTÉ COMPOSÉ
ET ACHEVÉ D'IMPRIMER
POUR LE COMPTE DES ÉDITIONS GALILÉE
PAR L'IMPRIMERIE FLOCH
À MAYENNE EN OCTOBRE 1987

N° d'éd. : 332
N° d'impression : 25649
Dépôt légal : octobre 1987
(Imprimé en France)

« Je parlerai du revenant, de la flamme et des cendres. »

Ce sont les premiers mots d'une conférence sur Heidegger. Elle tente une nouvelle traversée : ni un commentaire « interne », ni un réquisitoire sur documents « externes », si nécessaires qu'ils restent dans leurs limites.

Il s'agit encore du nazisme — de ce qui reste à penser du nazisme en général et du nazisme de Heidegger. Mais aussi des « politiques de l'esprit », des déclarations sur la « crise de l'esprit » et sur la « liberté de l'esprit » qu'on prétendait alors, qu'on veut aujourd'hui encore opposer à l'inhumain (nazisme, fascisme, totalitarisme, matérialisme, nihilisme, etc.). Or c'est à partir du *Discours de rectorat* (1933) que Heidegger élève un hymne à l'esprit. Six ans auparavant, il avait décidé d'« éviter » ce mot, puis il l'avait entouré de guillemets. Que s'est-il passé ? Pourquoi ne s'en est-on jamais aperçu ? Comme aujourd'hui, l'invocation de l'esprit voulait être une méditation sur le destin de l'Europe. Ainsi résonnait l'éloquence des grands « esprits » européens, celle de Valéry, de Husserl ou d'autres — dont la « politique » est moins innocente qu'on ne le croit souvent.

Au cœur de leur tradition, philosophies, morales et religions européennes partagent leur discours, elles l'échangent avec celui de Heidegger quand il nomme l'esprit. Que faire de ce *partage* et de cet *échange* ? Peut-on les interrompre ? Le doit-on ? D y va du Bien et du Mal, des Lumières et de la Flamme, de l'esprit dans sa langue de feu : le *Geist* est Flamme, dit Heidegger.

Ce livre a deux foyers. Si, en 1933, Heidegger célèbre l'esprit dont il avait voulu jusque-là « éviter » le mot, cette *première inflexion* n'a pas la forme du « tournant » (*Kehre*) qui fascine les commentateurs. Elle n'en est pas moins décisive. Plus tard, une *seconde inflexion* déplace le privilège de la question jusque-là tenue pour « la piété de la pensée ». La question de la question reste suspendue, tenue au gage d'un acquiescement qui doit la précéder. *Oui*, le gage, l'engagement ou la gageure au-devant de l'abîme. Que se passe-t-il quand cela devient « éthique » ou « politique » ? A quoi, à qui dit-on *oui* ?

