

Université de Montréal

La question de la *Kehre* chez Heidegger à la lumière de ses *Œuvres complètes*

Par

Marc-Antoine Bonneau

Département de philosophie
Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de Maître ès Arts (M. A.)
en philosophie

Août 2023

© Marc-Antoine Bonneau, 2023

Ce mémoire intitulé :

La question de la *Kehre* chez Heidegger à la lumière de ses *Œuvres complètes*

Présenté par
Marc-Antoine Bonneau

A été évalué par un jury composé des personnes suivantes

Bettina Bergo
Présidente-rapporteuse

Jean Grondin
Directeur de recherche

Daniel Dumouchel
Membre du jury

RÉSUMÉ

La question de la *Kehre* est l'un des nombreux incontournables des études heideggériennes. La publication de la *Gesamtausgabe* étant en voie d'achèvement, de nouveaux textes – les *Cahiers noirs* tout particulièrement – permettent d'éclairer les différents contextes d'usage de ce terme difficile. La première partie de notre mémoire propose d'esquisser la réception de ce concept au fil des décennies. Elle tentera ensuite de saisir l'écueil initial qui conduisit Heidegger à la pensée de la *Kehre* ainsi que le sens à donner au concept en regard de termes avoisinants. La seconde partie portera sur l'acheminement de Heidegger jusqu'à l'enjeu thématique de la *Kehre*. Elle montrera comment Heidegger pense la *Kehre* d'abord dans le cadre des *Contributions à la philosophie* puis dans l'horizon de la question de la technique où, à partir de Hölderlin, elle sera comprise comme tournant apocalyptique.

Mots clés : Philosophie, Heidegger, *Kehre*, *Cahiers noirs*, *Ereignis*, Technique, Métaphysique

ABSTRACT

The meaning of the *Kehre* is one of the many heavily debated topics in Heideggerian research. New texts from the *Gesamtausgabe* – the *Black Notebooks* most notably – offer new insights pertaining to the predominant role of the term in Heidegger's thinking. The first part of this dissertation aims to show how the term was first received and understood in the secondary literature. It will then clarify the formal meaning of the term. The second part of this dissertation will attempt to show how Heidegger came to understand the *Kehre* as it is presented in the *Contributions to Philosophy*. It will then proceed to illustrate how the meaning of the *Kehre* was broadened in the 40s as an apocalyptic turn, in the context of the growing importance of the question concerning technology and of the poetry of Hölderlin.

Key words : Philosophy, Heidegger, *Kehre*, *Black Notebooks*, *Ereignis*, Technology, Metaphysics

À ma Lou

TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS	i
ABRÉVIATIONS	ii
INTRODUCTION	1
PREMIÈRE PARTIE. Approche historico-lexicale de la <i>Kehre</i>	
Chapitre 1. Orientation historique sur les interprétations du tournant	3
I. La première réception de la <i>Kehre</i>	3
Karl Löwith : l'inconséquence en question	4
Walter Schulz : le tournant du Rien à l'être	6
Une objection de F.-W. von Herrmann	9
II. La deuxième réception de la <i>Kehre</i>	10
Heidegger I / Heidegger II	10
III. La troisième réception de la <i>Kehre</i>	13
La <i>Kehre</i> et la finitude de l'être	13
La <i>Kehre</i> et la pensée de l' <i>Ereignis</i>	16
IV. La <i>Kehre</i> , une stratégie politique ?	19
La <i>Kehre</i> comme entreprise de dévolution	19
La <i>Kehre</i> comme stratégie d'euphémisation	20
La <i>Kehre</i> comme logique d'exclusion	21
Chapitre 2. Le sens du terme <i>Kehre</i> dans le corpus heideggérien	25
La <i>Kehre in statu nascendi</i>	25
<i>Kehre</i> authentique et inauthentique	27
Le statut de la <i>Kehre</i> de 1928	32
DEUXIÈME PARTIE. Dire la <i>Kehre</i>	
Chapitre 1. De l'objectivation à l'épreuve de l'être	35
La rétrocession vers la percée ouverte par la <i>Stimmung</i>	35
De la philosophie comme science	39
Du <i>Begriff</i> à l' <i>Inbegriff</i>	41
Le questionner inclusif – et sa limite	43

Chapitre 2. La <i>Kehre</i> dans les <i>Traités inédits</i>	47
L' <i>Inbegriff</i> et la <i>Kehre</i> dans les <i>Contributions</i>	47
<i>Gegenschwung</i> – la relation tournante entre le <i>Dasein</i> et l'être	51
L'argument contre le « <i>Brauchen</i> »	53
<i>Zugehören</i>	56
Les vues de la tradition	57
L'oreille heideggérienne	59
Chapitre 3. La <i>Kehre</i> en effet	67
L'envers de l' <i>Ereignis</i> – l'essence janusienne du <i>Gegenschwung</i>	67
La technique en question dans la question de la technique	71
Topos de la <i>Kehre</i> : dystopie, rétrotopie, utopie ?	73
La logique apocalyptique de la <i>Kehre</i>	77
CONCLUSION	84
BIBLIOGRAPHIE	86

REMERCIEMENTS

Jean Grondin pour sa direction bienveillante, ses lectures attentives et ses remarques toujours judicieuses qui ont grandement stimulé l'élaboration de ce travail.

Marilou Forget pour une sollicitude sans pareille à laquelle je dois tout. Puissent nos vies s'accorder encore longtemps.

ABRÉVIATIONS

- AGB « *Das Argument gegen den Brauch (für das Ansichsein des Seienden)* », in *British Journal for the History of Philosophy*, 30 (3), 2022, pp. i-xvi.
- CH « Heidegger », *Cahier de l'Herne*, n° 45, Paris, L'Herne, 1983.
- EP *Écrits politiques*, Paris, Gallimard, 1995.
- GA *Gesamtausgabe*, Frankfurt a. Main, Klostermann, 1975-.
- HDE « Heidegger : le danger en l'être », *Infini*, n° 95, Paris, Gallimard, 2006.
- HDZ K. LÖWITH, « *Heidegger – Denker in dürftiger Zeit* », *Sämtliche Schriften*, Bd. 8, Stuttgart, J.B. Metzler, 1984.
- LB A. SCHNELL (dir.), *Lire les Beiträge zur Philosophie de Heidegger*, Paris, Hermann, 2017.
- QI, II, III, IV *Questions I, II, III, IV*, Paris, Gallimard, 1966-1976.
- TPTT W. J. RICHARDSON, *Heidegger : Through Phenomenology to Thought*, 4^e éd., New York, Fordham University Press, 2004.

Nous citons le tome de la *Gesamtausgabe*, suivi de la traduction française lorsqu'elle existe (par ex. GA 65 : 407/463), hormis pour les recueils *Questions*, qui n'ont pas de correspondant exact dans la *Gesamtausgabe*. Nous citons alors le volume allemand suivi du sigle QI, II, III ou IV (par ex. GA 79 : 68/QIV, 142) ; *idem* pour les textes tirés du *Cahier de l'Herne* ou d'une revue. Sauf indication contraire, tous les extraits de textes allemands indisponibles en français sont traduits par nous. Nous avons également retraduit toutes les fois où cela nous a semblé nécessaire. Enfin, nous employons toujours la graphie « être », mais laissons inchangée la graphie « estre » (*Seyn*) lorsque c'est Heidegger qui l'emploie.

INTRODUCTION

La question de la *Kehre* connaît une étrange fortune. Si tous ont un mot à dire sur elle – Heidegger lui-même parlait en 1962 de la « *vielberedete Kehre* »¹ – les monographies lui étant spécifiquement consacrées sont d'autant plus précieuses qu'elles sont rares. On se contente le plus souvent de rappeler son caractère fameux, comme si la notoriété du concept dispensait de s'attarder plus longuement sur son sens. À l'instar de ce que disait Heidegger à propos de la différence ontologique, la *Kehre* fut souvent abordée comme « un élément chimique ou une formule magique avec laquelle on peut tout faire »². En ce sens, l'interprétation de la *Kehre* s'apparente à une sorte de test de Rorschach philosophique, révélant différents foyers de la pensée heideggérienne (la poésie, la politique, la théologie, la finitude, le dépassement de la métaphysique, etc.). Dans tous les cas, la *Kehre* désignerait une position de maturité, c'est-à-dire l'accomplissement d'une tâche qui n'avait pu être menée à terme lors de la rédaction d'*Être et temps*. Cette idée vise quelque chose de juste. Que Heidegger ait été contraint – comme tant d'autres – d'emprunter une autre voie au cours de son chemin de pensée, voilà qui ne fait pas débat. Mais que ce « changement » de voie – et toute la question est précisément de savoir en quoi il consiste – s'appelle chez Heidegger « *Kehre* » et se *réduise*, tantôt au passage d'un Heidegger I à un Heidegger II, tantôt à la transition de l'ontologie fondamentale à la pensée de l'événement, rien n'est moins sûr. La *Kehre* n'est pas le terme de la pensée heideggérienne, localisé ici et là dans le « passage » de l'héroïsme à la passivité, du nihilisme à la sérénité, du sens à la vérité ou du *Dasein* à l'être. Les rares et sibyllines mentions de la « *Kehre* » publiées du vivant de Heidegger n'ont pas peu contribué à ce que le concept soit davantage connu par le biais de conjectures que par l'interprétation directe des textes. Jean Grondin a raison d'affirmer que l'« on dénombre sans doute autant de versions de la *Kehre* que d'interprètes de la pensée de Heidegger »³ – et c'est une affirmation somme toute prudente, puisque la plupart des interprètes distinguent eux-mêmes *plusieurs* tournants. Cette multiplication des « tournants » se traduit en outre par une pléiade de traductions. Aux côtés de « tournant », qui s'est imposé, on trouve : « demi-tour », « détour », « détour-nement », « pivotement », « renversement », « retournement », « revirement »,

¹ TPTT, p. IX.

² GA 73.2 : 1154.

³ J. GRONDIN, *Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger*, PUF, 1987, p. 15.

« révolution », « virage », « volte », « volte-face », « tournement », « tournoiement » ou encore « tourneüre »⁴.

La pensée de Heidegger est en voie de nous être pour la première fois accessible en « totalité ». On ne peut plus dire aujourd'hui que les mentions de la « *Kehre* » sont rares dans le corpus heideggérien. Mais cette nouvelle abondance égare sans doute davantage qu'elle n'éclaire au premier abord. Non seulement ces mentions, issues pour la plupart de notes et d'esquisses, sont-elles largement cryptiques et laconiques, mais leur extension sémantique ratisse large. À partir des années trente, « *Kehre* » devient un terme directeur avec lequel Heidegger pense l'*Ereignis* et l'histoire de l'être. Il disparaît de 1938-1941 (GA 66, 69, 70, 95, 96), pour réapparaître dans le tome 97. Heidegger le mobilisera tout particulièrement dans le tome 98, contemporain des *Conférences de Brême*, dans le contexte de la question de la technique. Heidegger atteint-il avec le « tournant » le « pays de la vérité », ou serait-il plutôt ce navigateur des brumes dont parlait jadis Kant ? L'expérience de la *Kehre* est-elle une exigence de la pensée, ou « une promenade spéculative où l'on ne fait apparemment plus que poétiser »⁵ ? Le parachèvement éditorial de la *Gesamtausgabe* offre une nouvelle occasion de cerner la *Kehre* en sa portée philosophique et de mesurer l'extension surprenante de ce vocable déroutant.

La première partie de notre travail se divise en deux moments : une brève histoire de la réception de la *Kehre*, suivie d'une mise au point de ses contextes d'usage dans le corpus heideggérien. La deuxième partie de notre travail propose une interprétation de l'acheminement de Heidegger vers la *Kehre* au fil directeur de la notion de « concept ». Ce sera alors l'occasion de cerner le sens de la *Kehre* dans l'*Ereignis* présentée dans les *Traités impubliés* d'abord à partir d'une analyse du terme *Gegenschwung*, puis à partir de la question de la technique. Nous verrons alors comment la *Kehre* devient le nom d'une logique apocalyptique à partir de laquelle s'articule la possibilité, sise au cœur même du nihilisme planétaire, d'un tournant historial, d'un autre rapport à l'être.

⁴ Cf. G. GUEST, « Le tournant – dans l'histoire de l'être », in HDE. Ce choix étrange n'est jamais explicité par Guest. L'archaïsme semble avoir ici la même fonction que le « *Seyn* » heideggérien.

⁵ GA 82 : 403.

PREMIÈRE PARTIE

Approche historico-lexicale de la *Kehre*

Chapitre 1. *Orientation historique sur les interprétations du tournant*

*Heideggers "Kehre" war in den Seminaren, die ich mied, in aller Munde.*⁶

I. *La première réception de la Kehre*

Il ne fallut pas attendre la première mention publique de la *Kehre* pour que l'on s'interroge sur les inflexions nouvelles de la pensée de Heidegger. Certains ont souligné la tournure politique prise avec le *Discours du rectorat*⁷, d'autres, l'importance de l'esthétique et du poétique révélée par les conférences sur l'œuvre d'art et sur Hölderlin⁸. Or, l'idée plus générale d'une mise en question d'*Être et temps*, d'une « crise » dans le chemin de pensée, n'allait pas encore immédiatement de soi. Ou bien ne s'était-on pas encore approprié *Être et temps*, ou bien en attendait-on toujours la suite promise – ce n'est après tout qu'en 1953, dans la 7^e édition, que la mention « Première partie » fut définitivement sabrée –, ou bien ne voyait-on tout simplement pas d'autre chemin pour Heidegger⁹. Orlando Pugliese discerne quatre facteurs ayant favorisé l'importance que prendra l'idée d'un « tournant » pour l'exégèse heideggérienne : 1) l'inachèvement d'*Être et temps*; 2) l'apparence d'un changement de méthode; 3) l'abandon de concepts propres aux écrits antérieurs à 1930; 4) la révision d'écrits et les additions – en particulier à *Qu'est-ce que la métaphysique ?*¹⁰. Dans la première réception, en effet, les rares mentions textuelles de « *Kehre* » favorisent l'étude indirecte du concept à travers les mouvements perceptibles, entre autres, dans le *Nachwort* (1943) et l'introduction (1949) à la conférence de 1929.

Nous proposons non pas de recenser tout ce qui a pu être dit sur la *Kehre*, mais de dégager quelques grands jalons herméneutiques qui ont guidé sa réception afin de fournir un premier

⁶ O. PÖGGELER, in A. GROBMANN, G. UNTERTHURNER, « "Ich schwimme lieber." Ein Gespräch mit Otto Pöggeler », in *Journal Phänomenologie*, 11, 1999.

⁷ Cf. H. MARCUSE, « Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung », *Zeitschrift für Sozialforschung*, 1934, p. 191, note 4 : « [...] der philosophische Existenzialismus sich selbst politisiert hat ».

⁸ Cf. E. STAIGER, « Die neuere Entwicklung Martin Heideggers », in *Neue Zürcher Zeitung*, 30 décembre 1944, où l'auteur parle de « *Wendung zur Poesie* ». Il précise cependant : « der "Umweg" über Hölderlin führt zu der Frage zurück, die schon in "Sein und Zeit" gestellt worden war ».

⁹ Alphonse de Waelhens, rapportant un mot de Eugen Fink, disait : « il n'est pas certain que le philosophe de *Sein und Zeit* puisse surmonter un jour la crise de découragement et de lassitude qu'il connaît depuis plusieurs années » (*La philosophie de Martin Heidegger*, Publications Universitaires de Louvain, 1942, p. XIII).

¹⁰ Cf. O. PUGLIESE, *Vermittlung und Kehre*, Verlag Karl Alber, 1965, p. 17.

horizon de compréhension et de mettre ultérieurement nos préjugés vis-à-vis de ce concept à l'épreuve des textes. Le premier à tenter une explicitation de la « *Kehre* » fut Otto-Friedrich Bollnow dans l'article *Heideggers neue Kehre* (1949). L'expression « *neue Kehre* » suppose déjà que la « *Kehre* » en question n'est qu'un tournant parmi d'autres, ce qui n'est pas anodin. En effet, la *Lettre sur l'humanisme* « fut lue à l'époque, à juste titre, comme le manifeste de sa nouvelle philosophie »¹¹. La *Kehre* est comprise ici comme un changement d'orientation philosophique. Pour Bollnow, elle signifiait un « retournement radical » (*radikale Umkehr*), qui consistait dans l'abandon de la perspective transcendentale au profit d'« une saisie directe de l'être qui ne nécessite plus de détour par l'homme »¹². Selon Bollnow toujours, c'est cette saisie directe de l'être, prévue dans *Temps et être*, qui fut compromise par l'absence d'une langue appropriée pour la dire. Cette compréhension du tournant aura une influence considérable. Si Beda Allemann eut tôt fait de dénoncer le malentendu d'un Heidegger « existentialiste » devenu « philosophe de l'être »¹³, Bollnow eut le mérite d'attirer l'attention sur une problématique qui ne fera que s'intensifier : le rôle du *Dasein* comme point de départ méthodologique de toute investigation en quête de l'être.

Karl Löwith : l'inconséquence en question

C'est précisément cette problématique qui motive l'article *Heidegger's Kehre* (1951) de Löwith, qui constitue la première interprétation substantielle du tournant. L'article est souvent qualifié de polémique. Son intention avouée demeure celle de trouver une « voie médiane critique »¹⁴ entre épigonisme et hostilité acritiques. Löwith demande : « [...] est-ce que le discours plus tardif d'une histoire et d'un destin de l'être se tient à l'intérieur du fondement d'*Être et temps* ? »¹⁵. Cette question légitime implique l'alternative suivante : la pensée de l'histoire de l'être découle ou bien de l'analytique existentielle ou bien d'un « retournement »¹⁶ (*Umkehr*) de celle-ci. Löwith voit dans la *Kehre* moins une rupture (*Bruch*) ou un abandon (*Abkehr*), au sens où la *Kehre* serait l'expression d'un désaveu ou d'un reniement d'*Être et temps*, qu'une inconséquence du projet heideggérien¹⁷. Alors que Heidegger faisait de l'analytique du *Dasein* la condition de toute explicitation de l'être, son

¹¹ J. GRONDIN, *Comprendre Heidegger. L'espoir d'une autre conception de l'être*, Hermann, 2019, p. 202.

¹² O.-F. BOLLNOW, « Heideggers neue Kehre » in *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, 1949, p. 115.

¹³ B. ALLEMANN, *Hölderlin et Heidegger* [1954], PUF, 1987, p. 95, note 1, jugement repris par O. Pöggeler dans « *Sein als Ereignis* », in *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 1959, p. 617.

¹⁴ HDZ, p. 127.

¹⁵ HDZ, p. 153.

¹⁶ HDZ, p. 125.

¹⁷ Il sera longtemps l'unique partisan de cette thèse (cf. E. KETTERING, *Nähe*, Neske, 1987, p. 326, note 10).

chemin ultérieur témoignerait de la mise en question croissante du primat accordé au *Dasein* au profit d'un destin de l'être. Löwith cherche moins à établir si ce retournement est justifié ou non qu'à expliquer pourquoi ces deux positions sont en dernière instance irréconciliables¹⁸. Il maintiendra cependant qu'*Être et temps* « demeure l'intitulé qui donne la mesure même pour tous les écrits tardifs »¹⁹.

Löwith a le grand mérite d'orienter son interprétation sur le plan de la cohérence philosophique et non simplement sur le développement biographique de Heidegger. Il voit bien que celui qui revendiquait une phénoménologie scientifique dans *Être et temps* n'est plus celui qui prétend parler à partir de l'*Ereignis*²⁰. Sur le plan de la méthode, Heidegger procéderait à l'« abandon de la phénoménologie » au profit de la quête, « scolastique » à ses yeux, d'un « *sagendes Nichtsagen* », d'un « non-dire qui dit » par « signes [*Winke*] et indications [*Hinweise*] »²¹. Ce revirement qu'impute Löwith à Heidegger n'est pas pour autant de l'ordre d'une rupture : « Le tournant [*Kehre*] dans la question en quête du temps ne signifie néanmoins aucun abandon [*Abkehr*] d'*Être et temps* aussi bien que du “*Dasein*” et de l’“advenir” [*Geschehen*], mais invertit [*verkehrt*] seulement la provenance de leur justification possible »²². Le passage de la question de l'être fondée sur l'analytique existentielle à la même question posée à partir de l'histoire de l'être résulterait d'un changement dans la fondation de l'histoire. Le temps s'interpréterait maintenant selon Löwith non plus en partant de l'historialité finie du *Dasein*, mais à partir de l'histoire de l'être. Concrètement : l'héroïsme de l'être-résolu devant la mort céderait la place à une abyssale « destinée » de l'être aux apparences de *primum movens*.

Le passage d'un horizon à l'autre, affirme Löwith, serait inconséquent. Il en résulte que le tournant ne pouvait pas être latent dans *Être et temps*, contrairement à ce que Heidegger semblerait affirmer. L'analytique du *Dasein* serait « non-nécessaire » à l'idée plus tardive d'une résolution destinée par l'histoire de l'être, voire incompatible avec elle. Alors que dans *Être et temps* l'assomption par le *Dasein* de sa propre fin, dans une temporalité originaire, est le fondement d'une compréhension authentique de l'être, l'histoire de l'être « destinerait » au contraire l'existence du *Dasein* en amont, par-delà facticité et résolution, de telle sorte que cette

¹⁸ Löwith précisera dans une édition subséquente : « Notre critique du tournant [*Kehre*] se rapporte moins à cette mutation [*Umschlag*] comme telle, qu'au fait que, dans la présentation de Heidegger par lui-même, la réinterprétation des concepts essentiels demeure indiscernable et recouverte de telle sorte qu'elle suscite l'apparence que Heidegger aurait accompli la *Kehre* avant la *Kehre* et ne l'aurait simplement pas encore formulée clairement » (HDZ, pp. 136-137, note 7).

¹⁹ HDZ, p. 233.

²⁰ Cf. HDZ, p. 128.

²¹ HDZ, p. 128.

²² HDZ, p. 164.

dernière ne serait plus fondement, mais se verrait toujours déjà « surpassée »²³. L'enjeu devient donc, pour Löwith, de savoir si l'histoire se fonde à partir du *Dasein* authentique ou bien si c'est l'être qui, en appropriant le *Dasein*, en détermine le cours²⁴. En effet, si une « destinée » de l'être précède et fonde le *Dasein*, on ne comprend plus la pertinence méthodologique d'une « analytique de l'existence » pour saisir le sens de l'être, à moins de soutenir que l'être ait essentiellement *besoin* du *Dasein* – mais cela, écrit Löwith, ne demeure qu'une « simple supposition »²⁵. Sa thèse prend appui sur un remaniement discret de la postface à la conférence *Qu'est-ce que la métaphysique ?*. Alors que la 4^e édition (1943) lisait : « [...] *das Sein wohl west ohne das Seiende* », l'édition subséquente (1949) affirmait au contraire : « [...] *das Sein nie west ohne das Seiende* »²⁶. L'interprétation de cette révision est déterminante pour l'entente löwithienne du tournant : c'est l'unité de la pensée heideggérienne qui est en jeu, ainsi que la question de savoir si Heidegger admet que l'être puisse avoir lieu sans l'étant – ce qui signifierait le renversement décisif du point de départ d'*Être et temps*. N'est-ce pas en effet dans *Être et temps* que l'on peut lire : « c'est seulement aussi longtemps que le *Dasein* est, autrement dit aussi longtemps qu'est la possibilité ontique de la compréhension d'être, qu'« il y a » de l'être »²⁷ ? Löwith demande ainsi à Heidegger : comment l'être, qui n'est rien d'étant, ne se déploie tantôt qu'avec l'étant, et tantôt sans l'étant, et cela sans contradiction ? Le fait que ces deux positions furent assumées successivement en moins d'une décennie témoignerait selon Löwith d'une véritable ambiguïté dans le penser heideggérien. Ce n'est rien de moins que le statut du tournant qui semble équivoque. En prenant acte de l'« équivocité [*Zweideutigkeit*] de la différence ontico-ontologique », Löwith conclura de l'hésitation entre les deux éditions que le cœur de la pensée heideggérienne est « remarquablement indécis »²⁸.

Walter Schulz : le tournant du Rien à l'être

Alors que l'analyse de Löwith fut généralement mal reçue²⁹, la seconde analyse pionnière du tournant, due à Walter Schulz, recueillera davantage l'assentiment des interprètes. Pour

²³ HDZ, p. 151.

²⁴ Cf. HDZ, p. 173.

²⁵ HDZ, p. 151. C'est cette supposition que les *Beiträge zur Philosophie* tenteront d'établir.

²⁶ GA 9 : 306/QI, 77. C'est Max Müller qui, le premier, s'aperçut de ce déplacement.

²⁷ GA 2 : 212/172.

²⁸ HDZ, p. 162-163.

²⁹ Heidegger écrivit de Löwith qu'il n'avait du tournant « pas la moindre compréhension » (Lettre à Blochmann du 19 janvier 1954, in *Correspondance avec Karl Jaspers, suivi de Correspondance avec Elisabeth Blochmann*, Gallimard, 1996, p. 337) et vit en sa sortie une « condamnation irréfléchie » (Lettre du 18 avril 1954, in *Briefe an Max Müller*, Verlag Karl Alber, 2003, p. 37). Enfin : « L'effroyable abus d'un mot qui est essentiel pour moi, le mot *Kehre*, m'est douloureux. [...] Löwith omet aussi de dire à ses lecteurs que le véritable

Schulz, l'essence du tournant est intimement liée au dépassement de la subjectivité et de la métaphysique traditionnelle. Cette dernière eut d'abord l'ambition de fonder l'étant en entier sur l'étant le plus haut (Dieu), puis sur l'homme compris comme sujet. Heidegger, selon Schulz, se rapprocherait de cette tradition en ce qu'il cherche à fonder le *Dasein* à partir de sa propre « transcendance », mais s'en éloignerait en ce que ce fondement ne réside pas en son pouvoir³⁰. Le tournant témoignerait donc d'une nouvelle compréhension qu'a le *Dasein* de lui-même et, plus précisément, d'une nouvelle compréhension de l'expérience que fait le *Dasein* de sa propre nullité (*Nichtigkeit*). Alors qu'*Être et temps* serait « l'œuvre de clôture » (*Endwerk*) de la philosophie de la subjectivité, la conférence *Qu'est-ce que la métaphysique ?* serait « l'œuvre métaphysique qui clôture la métaphysique traditionnelle »³¹. *Être et temps* et la conférence appartiendraient encore à la métaphysique. Mais en radicalisant la nullité, la conférence « fait ressortir “l'horizon métaphysique” d'*Être et temps* et prépare ainsi la *Kehre* »³². Si la conférence n'est pas encore le tournant, c'est qu'elle a pour but, selon Schulz, d'« accomplir la volonté métaphysique de fondation de telle sorte qu'elle se brise elle-même en sa puissance »³³. Lorsque, dans l'angoisse, le *Dasein* faisant l'expérience de son impuissance (*Ohnmacht*) découvre le Rien, sa volonté d'auto-affirmation (*Selbstbehauptungswille*) se brise. S'il se maintient dans l'angoisse, le *Dasein* ne trouve refuge ni en Dieu – qui demeure un étant – ni en sa subjectivité. Le *Dasein* se découvrirait comme étant essentiellement instant dans le Rien. Ici, la fondation du sujet ne serait plus une auto-fondation qui dépendrait d'un pouvoir ou d'une décision du *Dasein* – qu'il s'agisse de la fondation du *cogito* par le doute méthodique, du pur « Je » husserlien par la réduction ou de la « résolution ». Transi par un « événement fondamental » (*Grundgeschehen*), le *Dasein* découvre son abyssalité. La *Selbstbehauptungswille* qui caractérise la philosophie de la subjectivité rencontrerait alors un premier et décisif refus.

À ce stade, on peut distinguer deux modes de fondation : 1) par un étant ; 2) par le *Dasein*, auxquels correspondent deux modes d'auto-compréhension du *Dasein* : 1) la métaphysique traditionnelle ; 2) le « nihilisme héroïque »³⁴ heideggérien. Ce « nihilisme » ne pense pas le fondement à partir de l'étant hors du *Dasein* – que ce soit la Nature, Dieu, etc. Il s'y agit plutôt

“tournant” est annoncé pour la première fois en 1930 dans la conférence “De l'essence de la vérité” » (H.-W. PETZET, *Le chemin de l'étoile*, Éditions du Grand Est, 2014, p. 110, tr. modifiée).

³⁰ W. SCHULZ, « Über den philosophiegeschichtlichen Ort Martin Heideggers » [1953/54], in O. PÖGGELER (dir.), *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werkes*, Athenäum, 1984, p. 111.

³¹ *Ibid.*, p. 110.

³² *Ibid.*, p. 107.

³³ *Ibid.*, p. 111.

³⁴ Cf. *ibid.*, p. 115.

du *Dasein* « se tenant devant le Rien et s'affirmant en sa nullité »³⁵. Cette posture demeurerait subjective en ce que le *Dasein* chercherait encore à se fonder à partir de lui-même. Mais puisque les deux premiers modes de fondation susmentionnés ont échoué, Heidegger introduirait la possibilité d'un troisième, qui ne se montrerait précisément qu'à partir de cet échec. Il s'agirait en effet de la difficile exigence de penser un advenir à soi qui ne vienne ni de l'étant (la métaphysique traditionnelle) ni du *Dasein* lui-même (comme c'est le cas dans *Sein und Zeit*)³⁶. Dans *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, l'accent portait selon Schulz sur le Rien en tant que fondement abyssal du *Dasein*. Mais un pas de plus doit être fait. L'angoisse ne doit pas rester simple angoisse devant le « Rien », mais devenir le premier pas vers l'assomption du Rien comme essence de l'être. Le Rien doit être reconnu comme l'être lui-même.

Ce tournant (mais Schulz emploie également « *Wandlung* », « *Umkehrung* », « *Umkehr* », « *Wandel* », « *Schritt* » et « *Umschlag* »), qui mènerait du « nihilisme héroïque » à l'exposition (*Ausgesetztheit*) dans la vérité de l'être, décrirait la pensée qui dépasse la subjectivité. Schulz parle ici d'une « *Umkehr* », d'un retournement de la tenue instante (*Hineingehaltenheit*) dans le Rien à l'assignation (*Übereignung*) à la vérité de l'être. La *Kehre* accomplirait donc le passage par lequel le *Dasein* s'en remettrait à son abyssalité : « Ce renoncement [*Verzicht*] est déjà la *Kehre*, nommément le renversement [*Umkehrung*] de l'auto-compréhension de l'existence : je ne veux plus me fonder, mais je m'accepte en tant qu'exposé [*ausgesetzt*] par l'être ! »³⁷. Or puisque la vérité de l'être, comme le soutient la conférence sur la vérité, est essentiellement voilante, que tout découvriment présuppose un recouvrement qui lui est plus originaire et qui le fonderait, le *Dasein* ne se comprendrait plus à partir d'un autre étant, ni non plus strictement à partir de lui-même : il se découvrirait assigné à une « errance historique »³⁸ (*geschichtliche Irre*), qui limite essentiellement toute volonté de savoir absolu. Ici, la métaphysique traditionnelle et le subjectivisme seraient bel et bien dépassés.

Schulz conclut en s'opposant frontalement à la thèse löwithienne de l'incohérence : « Heidegger a fait ce pas du Rien à l'être parce qu'il demeura fidèle au point de départ de son premier grand ouvrage »³⁹. En ce sens, écrit Schulz, la *Kehre* serait un approfondissement

³⁵ *Ibid.*, p. 138, note 10.

³⁶ Cf. W. SCHULZ, *op. cit.*, p. 112.

³⁷ *Ibid.*, p. 111.

³⁸ *Ibid.*, p. 115.

³⁹ *Ibid.*, p. 112.

(*Weiterdenken*) du chemin initié dans *Être et temps* : c'est seulement sur la base de la nullité que Heidegger a pu par la suite comprendre le *Dasein* comme radicalement exposé par l'être⁴⁰.

Une objection de F.-W. von Herrmann

F.-W. von Herrmann considère comme « une formulation malheureuse » celle décrivant « le passage [*Übergang*] de la conférence à la postface comme un pas [*Schritt*] du Rien à l'être »⁴¹. D'une part, Schulz semble identifier la fonction du Rien dans *Être et temps* au « *Nichts* » de *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, qui est le rien d'étant, alors que tout devrait les séparer. D'autre part, il distingue la fonction du Rien dans la conférence et dans la *Postface*, là où il eût été préférable d'y voir une unité. Pour von Herrmann en effet, il n'y a pas d'abord reconnaissance du Rien comme fondement abyssal du *Dasein* et reconnaissance dans un second temps de ce Rien comme essence de l'être. L'identité du Rien et de l'être est présente selon lui dès la conférence⁴². Le tournant prendrait plutôt la forme d'un passage du Rien saisi transcendentalement, au Rien saisi de façon « aletheio-eksistentiale ». Von Herrmann écrit : « Le passage de la conférence à la postface ne consiste pas à passer du Rien à l'être – car le Rien est déjà l'être lui-même –, mais à passer de l'être dévoilé transcendentalement dans le néantir du Rien (en tant que possibilisation de la manifesteté de l'étant) à l'être se dévoilant en premier lieu lui-même, et qui nécessite le *Dasein* pour l'événement du dévoilement »⁴³. La position de von Herrmann trouve confirmation dans la préface de 1930 que donne Heidegger à la traduction japonaise de la conférence. Cette préface montre que Heidegger n'a attendu ni la *Postface* ni l'*Introduction à la métaphysique* pour saisir plus avant le Rien comme être. Heidegger écrit : « La conférence qui suit cherche à montrer [...] que et comment le *Rien* appartient à l'essence de *l'être en tant que tel*. De ce fait, l'être en général se manifeste comme finitude. Mais l'homme, un étant qui doit et peut dire "est", dévoile ce faisant le fond le plus profond de sa finitude »⁴⁴.

⁴⁰ Heidegger a cependant lui-même mis en garde contre cette notion de « *Weiterdenken* », au sens d'une simple poursuite ou développement de ce qui fut amorcé en 1927 (cf. GA 65 : 451/512).

⁴¹ Cf. F.-W. VON HERRMANN, *Die Selbstinterpretation Martin Heideggers*, Verlag Anton Hain, 1964, p. 238.

⁴² Cf. *ibid.*, pp. 225-229 et 233-239.

⁴³ *Ibid.*, p. 238.

⁴⁴ GA 16 : 66. L'intimité essentielle du Rien et de l'être est aussi affirmée dans GA 29/30 : 433/432-433.

II. La deuxième réception de la Kehre

Heidegger I / Heidegger II

Un document d'exception permettra à Richardson d'être le héraut de la seconde phase de réception. Trois événements préparent l'accueil du livre de Richardson et font de l'année 1962 une date décisive pour la réception de la *Kehre* : 1) la tenue de la conférence *Temps et être*, le 31 janvier; 2) la publication de la conférence *Die Kehre* (1949), qui dévoile l'intimité entre la *Kehre* et l'essence de la technique; 3) la rédaction de la *Lettre à Richardson* en avril. Même si le travail de Richardson ne tint compte ni de la conférence *Die Kehre* ni de la question plus générale de la technique, la déhiscence Heidegger I / II – qui a, selon son auteur, « *traumatisé* »⁴⁵ l'opinion publique – deviendra canonique et formera l'horizon à partir lequel toutes les discussions ultérieures sur la *Kehre* s'expliqueront. La thèse de Richardson cependant, si neuve qu'elle pût être pour le monde anglophone, n'était pas tout à fait novatrice. Ce dernier n'a pas « inventé » la division « Heidegger I / II » – qui était déjà un lieu commun sous diverses formes : « *früh / spät* », chez Löwith notamment, mais aussi « *primo / secundo* »⁴⁶, « *alte / neue* »⁴⁷ ou encore « *vor / nach Kehre* ». C'est néanmoins avec lui que la division sera explicitement revendiquée comme matrice herméneutique du cheminement heideggérien et deviendra l'horizon interprétatif par excellence de la *Kehre*. Cette hégémonie est due non seulement à la portée de son investigation, mais à l'autorité conférée par la préface – la seule que Heidegger eut jamais rédigé pour le travail d'un collègue. Cette préface fut en effet l'occasion pour Heidegger de mettre hors jeu les « bavardages sans fondement et sans fin sur le “tournant” »⁴⁸.

Richardson soutient que la *Kehre* est un « shift of focus *from Dasein to Being* »⁴⁹. Il précise dans un texte plus tardif qu'il s'agit d'un changement dans la conception de l'histoire, non plus conçue à partir du *Dasein*, mais du dévoilement l'être⁵⁰. Ce changement, qui commande aussi un changement thématique-stylistique, n'indiquerait pas une césure, mais trouverait sa source dans un « *Ur-Heidegger* »⁵¹. Cette formule cherche à faire signe vers l'impulsion souterraine

⁴⁵ Cf. W. J. RICHARDSON, « From Phenomenology Through Thought to a "Festschrift": A Response », *Heidegger Studies*, 13, 1997, p. 17.

⁴⁶ Cf. P. CHIODI, « Appendice. La “Einführung in die Metaphysik” [1954] » in *L'esistenzialismo di Heidegger* [1947], 3^e ed., Taylor Torino, 1965, p. 170.

⁴⁷ Cf. J. L. DE AZEVEDO, « Der alte und der neue Heidegger », in *Philosophisches Jahrbuch*, 60, 1950.

⁴⁸ GA 11 : 150/QIV, 185.

⁴⁹ *Ibid.*, p. XXVIII.

⁵⁰ Cf. W. J. RICHARDSON, « Martin Heidegger » in B. BABICH (dir.), *From Phenomenology to Thought, Errancy, and Desire. Essays in Honor of William J. Richardson*, Springer, 1995, pp. 619-627.

⁵¹ Cf. *id.*, « From Phenomenology Through Thought to a "Festschrift": A Response », *op. cit.*, p. 21.

commune au projet d'une analytique existentielle et à la pensée issue du tournant. Or, comment Richardson comprend-il le « passage » de Heidegger I à II ? Sa position est plus nuancée que le simple clivage qu'on lui attribue le plus souvent. Elle se décline en dix temps :

1 / La *Kehre* serait issue de la découverte de la finitude de l'être et de la vérité, ainsi que du caractère insurpassable de cette négativité⁵². Richardson écrit que dans *De l'essence de la vérité* (1930), « *Heidegger I and Heidegger II, for all their difference, are one* »⁵³. Il ne précise cependant pas encore en quoi consiste cette unité;

2 / À partir de 1935/36 cependant : « *we see here with distressing clarity the difficulty of reconciling Heidegger II with Heidegger I* »⁵⁴, c'est-à-dire la difficulté de concilier l'autorité de l'être avec celle du *Dasein* – difficulté également relevée par Löwith;

3 / Or, contrairement à ce dernier, Richardson soutient que cette unité doit être déterminée plus avant car : « [...] *it would be just as erroneous to claim that Heidegger II is the "same" as Heidegger I, as to see a cleavage between the two* »⁵⁵;

4 / Pour conserver la différence dans l'identité, Richardson recourt à un procédé typiquement heideggérien : « *Heidegger I and Heidegger II are not the same (das Gleiche) – but they are one (das Selbe)* »;

5 / Comment comprendre cette unicité, ce *Selbe*? : « *we understand the whole of Heidegger II to be a re-trieve of Heidegger I* »⁵⁶, c'est-à-dire la conquête de son impensé ;

6 / Or, cette « re-prise », à l'instar de la *Wieder-holung* de 1927, n'est évidemment pas une simple répétition. Richardson s'autorise de son préfacier pour soutenir que : « *Heidegger II is more original than Heidegger I* »;

7 / Que signifie cette originalité ? D'une part, Richardson soutient que Heidegger II est déjà « là », en quelque sorte, dès 1921⁵⁷ – il est en cela le premier à suggérer l'idée d'une « *Kehre* avant la *Kehre* ». Par « original », Richardson n'entend pas que Heidegger II serait présent en amont d'*Être et temps*, mais qu'il est plus près de l'expérience dont le livre est issu;

8 / Celle-ci ne serait toutefois pas encore l'expérience primordiale : « *even if it be granted that Heidegger II is more original (sc. closer to the origins of the primordial experience) than Heidegger I, it seems inexact to say that even he is absolutely primary. After all, we are not yet at the end of the journey* »;

⁵² TPTT, p. 624.

⁵³ *Ibid.*, p. 245.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 409. 1935/36 serait le moment où « *Heidegger II has taken full possession* » (TPTT, p. 296).

⁵⁵ *Ibid.*, p. 624-625.

⁵⁶ *Loc. cit.*

⁵⁷ *Ibid.*, p. 632.

9 / Si Heidegger II n'est pas « premier », et qu'il est admis que I et II ne doivent être ni séparés ni confondus, il faut donc que la différence soit conservée dans une unicité qui les surpasse. De fait, il semblerait qu'il y ait quelque chose comme un Heidegger III (!) : « *there is some hidden power still more original than Heidegger II which gives rise to both I and II. Let us call this primordial source the "Ur-Heidegger"* »⁵⁸;

10 / Ce « *Ur-Heidegger* », au sujet duquel Richardson n'est pas particulièrement loquace, serait : « *the original experience of the Being-question as occasioned by his reading of Brentano's thesis on Aristotle, the event when it all began* »⁵⁹.

L'idée selon laquelle le tournant ferait signe vers l'explicitation de l'impensé d'*Être et temps* trouve un certain appui dans les textes de Heidegger. En insistant sur le fait qu'il est possible de rester fidèle à un point de départ sans s'y restreindre, Heidegger écrit par exemple :

Mais *se maintenir uniquement* dans la pensée de « être et temps » ne signifie pourtant pas prendre cette représentation pour retraite ; cela signifie encore moins se raidir sur celle-ci comme sur une vue, une position et une doctrine simplement « authentique ». Se maintenir signifie : déployer la même pensée dans sa mêmeté occultée.⁶⁰

L'idée que le « second » Heidegger serait plus original que le premier, c'est-à-dire plus initial, trouve aussi confirmation chez Heidegger lui-même⁶¹. La finale de l'argumentation de Richardson n'est toutefois pas particulièrement satisfaisante : la césure I / II ne serait en dernière instance qu'apparente puisque, au fond, Heidegger resterait fidèle à la question de l'être depuis les langes. Soit. Mais n'en a-t-on jamais douté ? Cette « césure » était-elle nécessaire ? Selon Richardson, la division I / II a le statut d'évidence, de « *given* », et la préface de Heidegger serait « la plus claire confirmation de sa validité »⁶². Sans doute fut-elle justifiée, dans la mesure où Richardson fut soucieux de maintenir à travers elle l'unité dans la différence. Pourtant, Heidegger lui-même évoquera sa crainte que cette distinction ne fasse perdre de vue – surtout aux yeux du public – le cheminement unitaire de sa pensée : « Le « cheminement » », écrit Heidegger, « a déjà disparu à travers la numérotation H I et H II »⁶³. Une question doit

⁵⁸ *Ibid.*, p. 633.

⁵⁹ *Ibid.*, « Preface to the U.S Edition » (2002), p. XXXIII. La conclusion originale ne répondait pas aussi résolument, mais posait une série de questions : « *Is it the Great Origin that comes out of his past ? Is the step-inverse a way of return ? Is his ad-vent a coming-home ?* » (TPTT, p. 640).

⁶⁰ GA 97 : 177.

⁶¹ GA 102 : 94-95 : « *Der Heidegger des Wahrheitsvortrags 1930 bis zum späteren »Identität und Differenz« u.s.f. aber ist der eigentlich frühe* ».

⁶² W. J. RICHARDSON, « From Phenomenology Through Thought to a "Festschrift": A Response », *op. cit.*, p. 25.

⁶³ Lettre du 11 décembre 1964, in *Briefe an Max Müller*, Verlag Karl Alber, 2003, p. 48. Heidegger proposera une approche ternaire de son chemin de pensée (cf. GA 14 : 335/QIV, 268-269).

donc être posée : la préface entérine-t-elle la numérotation proposée par Richardson ? Schürmann y voit l'expression de réserves⁶⁴ ; Hemming y voit une réponse « ironique et ambiguë »⁶⁵ ; Krell, de façon analogue, voit dans l'introduction de la distinction métaphysique entre *ratio cognoscendi* et *ratio essendi* – à l'œuvre dans le chiasme opéré par Heidegger sur le rapport I / II – un « lapsus » ou de l'« ironie »⁶⁶. Richardson, dans ses écrits plus tardifs, persistera à défendre sa thèse, ne serait-ce que pour des raisons heuristiques. Il s'agirait avec elle de donner un schème didactique au « prolétariat » qui n'a pas l'heur d'étudier Heidegger sous tous ses plis, « prolétariat » pour qui la division « fut inventée »⁶⁷.

III. *La troisième réception de la Kehre*

Jusqu'à présent, la discussion sur la *Kehre* est largement dominée par l'idée que c'est la pensée de Heidegger qui tourne – et parfois pas rond. Peu ou pas du tout pensée pour elle-même – elle ne pouvait d'ailleurs que très difficilement l'être, la *Kehre* sert de marqueur historiographique pour rendre compte des différents tours et détours d'un chemin de pensée. Or, la *Kehre* comprise comme « *Wendung* » épuise-t-elle le sens que lui donne Heidegger ? Comme cela fut très exactement souligné : « La question philosophique de la *Kehre* reste liée à l'évolution de la pensée de Heidegger, mais dans le sens d'une relation de conséquence, non d'équivalence »⁶⁸. Trois événements contribueront à marquer de plus en plus nettement qu'il s'agit d'abord et avant tout avec la *Kehre* d'un tournant *dans l'être* – ce que quelques remarques indiquaient somme toute déjà⁶⁹. Il s'agit maintenant de voir comment ce tournant « ontologique » fut compris, en particulier via la publication de la conférence *Die Kehre* (1962), du cours *Questions fondamentales de la philosophie* (1984) et enfin des *Contributions* (1989).

La Kehre et la finitude de l'être

Dans *Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger* (1987), première monographie de langue française – et seule encore à ce jour – entièrement consacrée à la *Kehre*, Jean Grondin insiste sur la nécessité herméneutique de distinguer entre le tournant dans l'évolution de la

⁶⁴ Cf. R. SCHÜRMAN, *Le Principe d'anarchie*, Seuil, 1982, p. 28, note 3.

⁶⁵ L.-P. HEMMING, *Heidegger's Atheism*, University of Notre Dame Press, 2002, p. 130.

⁶⁶ D.-F. KRELL, *Intimations of Mortality*, Penn State University Press, 1986, p. 109.

⁶⁷ Cf. W. J. RICHARDSON, « From Phenomenology Through Thought to a "Festschrift": A Response », *op. cit.*, p. 27.

⁶⁸ J. GRONDIN, « Prolégomènes à l'intelligence du tournant chez Heidegger », in *Les études philosophiques*, 3, 1990, p. 333.

⁶⁹ Un supplément à *De l'essence de la vérité* parlait d'une « *Kehre* à l'intérieur de l'histoire de l'estre » (GA 9 : 201).

pensée de Heidegger et la *Kehre* ayant trait à la chose-même de cette pensée. C'est au fil conducteur de la finitude qu'il tentera de faire voir en quoi consiste cette *Kehre* « objective ». La thèse générale de Grondin est que le tournant est avant tout l'expérience du refus de l'être. C'est ce « refus » qui expliquerait pourquoi « l'étincelle du tournant doit être cherchée dans une radicalisation philosophique de la finitude »⁷⁰. Selon Grondin, l'importance grandissante que prend la finitude après *Être et temps* – dans le *Kantbuch* notamment – est d'autant plus étonnante que le mot n'a qu'une fonction secondaire en 1927. C'est cette radicalisation de la finitude, c'est-à-dire la radicalisation de ce que Heidegger thématise déjà comme la *Geworfenheit*, qui « finit par miner de l'intérieur l'architecture d'*Être et temps* »⁷¹ et qui dévoilerait – en premier lieu à Heidegger lui-même – l'hubris philosophique que représente pour un *Dasein* le projet de « détenir sur l'être une perspective qui l'habiliterait à en décliner *sub specie aeternitatis* les schèmes transcendants »⁷². Alors qu'*Être et temps* chérissait l'ambition de porter l'être au concept et, en un sens, de l'objectiver, c'est-à-dire de le rendre intelligible dans un horizon particulier, tout se passe comme si Heidegger « s'est rendu compte que dans cette optique, ontique parce que axée sur l'intelligibilité, la pensée pouvait, à force de vouloir le cerner, passer à côté de ce qu'il y a de plus propre à l'être : le refus »⁷³. Heidegger, devant la tâche de mener *Temps et être* à terme, a bel et bien fait l'expérience limite du langage (métaphysique) et de l'être comme rebelle à toute conceptualisation. C'est son coup de génie d'avoir compris cette rébellion phénoménologique comme constitutive du phénomène lui-même et de ne pas s'être entêté dans une direction où il eût à coup sûr frappé son Waterloo.

La thèse de Grondin rejoint celle de Schulz en ce qu'elle insiste également sur l'expérience de l'impuissance (*Ohnmacht*) – qui sera comprise plus tard comme renoncement (*Verzicht*), d'abord dans les méditations hölderliennes, puis dans les *Contributions*. L'expérience du refus de l'être n'est pas interprétée comme un reniement d'*Être et temps* : c'est bien plutôt parce qu'il lui est fidèle que Heidegger poussera jusqu'à ses ultimes conséquences la *Geworfenheit* et la nullité du *Dasein*. Pour Grondin en effet, le renoncement à la *Temporalität* au profit de la finitude de l'être, loin d'en finir avec la question du temps, fonde précisément notre rapport au temps sur son caractère fini. En radicalisant la finitude, il se peut donc bien que Heidegger « actualise l'expérience temporelle de l'être dans ce qu'elle a de plus essentiel »⁷⁴. Sans négliger la finitude du *Dasein* qui lui demeure co-extensive, la finitude en question ici est

⁷⁰ J. GRONDIN, *Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger*, op. cit., p. 81.

⁷¹ J. GRONDIN, « Prolégomènes à l'intelligence du tournant chez Heidegger », op. cit., p. 342.

⁷² *Ibid.*, p. 339.

⁷³ *Id.*, *Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger*, op. cit., p. 101.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 117.

d'abord et avant tout celle *de l'être*. L'être se retirait déjà dans *Être et temps* : c'était l'inapparent par excellence sans lequel Heidegger n'eût alors pas à le sortir de l'oubli. Mais cette « inapparence » était moins le fait de l'être lui-même que d'une tradition qui, sur la base d'une confusion immémoriale (celle de l'être avec l'étant) fondée existentiellement (le *Verfallen* quotidien du *Dasein*), s'était interdite toute intelligence de l'être lui-même – d'où la nécessité d'une dé-struction phénoménologique et d'une conquête de l'authenticité. Si l'être était donc effectivement voilé, ce voilement n'était pas encore reconnu dans sa co-appartenance *essentielle* au dévoilement⁷⁵. Heidegger table encore dans *Être et temps* sur l'horizon d'un dévoilement *définitif*, tandis qu'il lui deviendra de plus en plus clair, à partir de ses méditations sur l'essence de la vérité, qu'il y va de l'être même de se phénoménaliser en refus et non d'une « erreur » ou d'un « “péché originel” des métaphysiciens »⁷⁶. C'est ce qui explique que dans les *Contributions*, Heidegger ne parlera plus seulement de l'oubli, mais du délaissement de l'être. La tâche de la pensée n'est ainsi plus seulement de « détruire » les préjugés qui voilent le déploiement originel de l'être, mais de faire l'expérience de ce voilement en ce qu'il a d'historialement essentiel. La conférence de 1949 sur la technique sera l'occasion pour Heidegger d'explicitier ce voilement dans sa dimension époquale comme *Gestell*, sa plus probante attestation phénoménologique. La conférence *Die Kehre* montre en effet clairement que « le tournant n'est pas une péripétie dans l'évolution de Heidegger »⁷⁷. Le *Gestell*, précisément parce qu'il est le danger le plus haut, représente la chance la plus haute pour l'humain de faire l'épreuve effrayante de l'oubli de l'être dans laquelle il se trouve jeté. « Sous ce jour », écrit Grondin, « toute la philosophie heideggérienne, dont le tournant représenterait le point culminant, apparaît comme une méditation sur le séjour des mortels caractérisé par l'ouverture au mystère de l'être »⁷⁸.

Il faut maintenant considérer la forme la plus décisive que prend le tournant dans l'être, celle de « *Kehre* dans l'*Ereignis* » dont le chef-lieu est le volume *Contributions à la philosophie*, encore inédit à la publication de l'essai de Grondin.

⁷⁵ Sylvaine Gourdain démontre magistralement comment la définition heideggérienne du phénomène eut pourtant dû conduire à *revendiquer* la dissimulation du phénomène de l'être : « si l'être est le phénomène par excellence en cela même qu'il se montre en se voilant, alors la phénoménologie devrait le “faire voir [...] tel qu'il se montre à partir de lui-même”, c'est-à-dire non pas chercher à l'extraire de sa dissimulation, mais le montrer dans cette dissimulation même » (S. GOURDAIN, « Le retrait de l'*Ereignis*, ouverture à l'impossible », in LB, p. 181).

⁷⁶ J. GRONDIN, *Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger*, op. cit., p. 104.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 101.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 112.

Les *Contributions* ont un prélude : le cours *Questions fondamentales de la philosophie* (1937/38)⁷⁹. Ce n'est donc pas un hasard si Heidegger a choisi de citer un extrait de ce cours dans la *Lettre à Richardson* – sans que ce dernier, au demeurant, ne s'y soit intéressé⁸⁰. C'est de ce cours qu'Emil Kettering s'autorise pour soutenir sa thèse. Il y voit d'abord une confirmation du fait que la *Kehre* n'est pas qu'un simple événement dans la pensée de Heidegger. Le cours, en effet, stipule bien : « *Kehre* : l'estre et sa vérité dans son rapport à l'homme »⁸¹. Puisque la *Kehre* indique ici une structure relationnelle, il convient d'interroger le sens de cette relation : « la *Kehre* est-elle d'abord un événement dans la pensée ou dans l'être, ou bien les deux en dernière instance s'entre-appartiennent-ils ? »⁸². Kettering favorise cette dernière option, ce qui lui permet de surmonter l'alternative entre une *Kehre* biographique et une *Kehre* thématique. « La *Kehre* », écrit-il, « est essentiellement une *Kehre* dans l'entre-appartenance elle-même, c'est-à-dire qu'elle est autant tournant dans la pensée de l'homme que tournant dans l'être »⁸³. Selon Kettering, les interprétations précédentes de la *Kehre* seraient partielles du fait que pas davantage que la relation d'entre-appartenance ne fut entrevue « l'essence tournante de cette entre-appartenance elle-même »⁸⁴. Le tournant concernerait donc la question de la relation entre l'homme et l'être, en plus d'indiquer une détermination nouvelle de ce « et ». Il ne s'agirait donc pas d'établir si Heidegger pense l'être à partir du *Dasein* ou à partir de l'être. Comme l'indiqueront les *Cahiers* : « dans les deux cas, l'essence existentielle possible de l'être-humain – l'élançant permettant la montée en puissance dans l'advenir de l'être [ermächtigendes Einschwingen in das Seinsgeschehnis] – ne parvient pas à la libération »⁸⁵.

Les *Contributions* montreront sans équivoque que la *Kehre* doit d'abord être pensée comme « *Gegenschwung* », c'est-à-dire comme la relation tournante entre le *Dasein* et l'être caractérisant l'*Ereignis*. Dans son interprétation des *Contributions* la plus récente, F.-W. von Herrmann soutient que les existentiels ne sont pas abandonnés, mais maintenus et fondés

⁷⁹ Cf. F.-W. VON HERRMANN, *Wege ins Ereignis*, Klostermann, 1994, p. 66.

⁸⁰ Cf. E. KETTERING, *Nähe*, Neske, 1987, p. 329. Cela est vrai en général pour les autres interprètes.

⁸¹ Cf. GA 45 : 214 : « » *Kehre* : das Seyn und dessen Wahrheit im Bezug zum Menschen ». Dans ses *Cahiers*, Heidegger précisera : « Was kehrt sich? Das Verhältnis von Da-sein und Sein zu Sein und Da-sein – diese Kehre ist zugleich eine Verwandlung beider » (GA 102 : 268).

⁸² E. KETTERING, *op. cit.*, p. 323.

⁸³ *Ibid.*, p. 330.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 331.

⁸⁵ GA 94 : 57/72 (tr. modifiée).

plus originairement⁸⁶. La pensée de l'histoire de l'être approfondirait la relation d'essence entre l'être et le *Dasein*, encore trop unilatéralement déterminée à partir de la seule historicité du *Dasein* et de sa compréhension de l'être dans *Être et temps*. Une « *Primärerfahrung* »⁸⁷ ferait voir au contraire la *Geworfenheit* à partir de l'envoi [*Zuwurf*] de l'être. Cette expérience permettrait de clarifier l'essence du « *Zusammengehören* » sur lequel insistait Kettering : la structure de la relation tournante entre l'homme et l'être se trouverait dans les *Contributions* explicitement déterminée comme *Gegenschwung* entre le besoin (*Brauchen*) de l'être et l'appartenance (*Zugehören*) du *Dasein* à l'être. L'être a besoin du *Dasein* en ce que ce n'est que par lui qu'il peut avoir *lieu*. Le *Dasein* quant à lui appartient à l'être en ce qu'il est jeté dans son histoire, histoire qui articule le sens possible de l'ouverture du *Dasein* à l'être. La *Kehre* n'est donc pas un « événement » dans la pensée, elle n'est pas davantage quelque chose « qui se greffe à l'*Ereignis*, mais l'*Ereignis* est en lui-même, en tant que déploiement [*Wesung*] de l'estre, contre-oscillant [*gegenschwingend*] et tournant [*kehrig*]; il est le tournant »⁸⁸. La *Kehre* entendue comme *Gegenschwung* achève donc de montrer comment l'idée, portée de Bollnow jusqu'à Richardson, qui voit dans le tournant un passage du *Dasein* à l'être, manque l'essentiel. Loin de jouer l'un contre l'autre, Heidegger ne visera jamais autre chose que leur intimité, d'abord de façon transcendente, ensuite comme *Ereignis*. Même lorsque Heidegger indique, en clôture de *Temps et être* (1962), la possibilité de penser l'être sans référence à l'étant, le *Da-sein* comme site de la vérité de l'être n'est nullement nié, mais seulement mis entre parenthèses. Il s'agit, comme l'indique Heidegger à D.-F. Krell, de penser non pas l'objet « Être » qui se tiendrait dans un ciel transcendant, mais les différents « envois » de l'être en son histoire⁸⁹. Récemment, c'est sans doute Thomas Sheehan qui a le plus insisté pour interpréter la *Kehre* à partir du concept de *Gegenschwung*, quitte à revendiquer purement et simplement l'abandon du mot « *Kehre* » en raison de ses connotations indésirables. Sheehan propose en effet de lire « *Gegenschwung* » en lieu et place des occurrences de « *Kehre* »⁹⁰.

Faisons le point sur les stratégies qui furent élaborées pour distinguer la *Kehre* proprement dite de ses acceptions vulgaires. Alberto Rosales distinguait entre *Kehre* I et *Kehre* II, c'est-à-dire entre le « tournant » prévu dans *Être et temps* et la *Kehre* effectivement accomplie⁹¹.

⁸⁶ Cf. F.-W. VON HERRMANN, *Transzendenz und Ereignis*, Königshausen & Neumann, 2019, p. 72.

⁸⁷ *Ibid.*, pp. 18 et 56.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 19.

⁸⁹ Cf. D.-F. KRELL, *Intimations of Mortality*, op. cit., p. 103. Aussi : GA 14 : 41/QIV, 63-64.

⁹⁰ Cf. T. SHEEHAN, *Making Sense of Heidegger*, Rowman & Littlefield, 2015, pp. 239 et 245.

⁹¹ A. ROSALES, « Zum Problem der Kehre im Denken Heideggers », in *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 1984, p. 257.

Grondin dégageait quant à lui cinq acceptions du terme « tournant », qui peuvent être rapportées à deux types fondamentaux : 1) le tournant biographique, c'est-à-dire le tournant perçu comme changement subjectif, et qui nomme également la *Wandlung* de la pensée résultant de la *Kehre* proprement dite ; 2) le tournant thématique, c'est-à-dire la *Kehre* « objective », qui concerne la « chose-même » et qui se décline selon une guise (a) ontochronique (le revirement prévu en 1927); (b) aléthéo-essentialiste (le chiasme de la vérité); et (c) ontologique (le tournant dans l'être). Von Herrmann distinguait de façon analogue entre l'« *ereignisgeschichtliche Kehre* » (de la transcendance à l'*Ereignis*), la « *fundamentalontologische Kehre* » (d'*Être et temps* à *Temps et être*) et la « *seinsgeschickliche Kehre* » (le tournant « époqual » de la conférence de 1949, souvent associé au dépassement de la métaphysique)⁹². On retrouve cette distinction à l'identique chez Sheehan sous la tripartition « Kehre-1 », « Kehre-2 » et « Kehre-3 » : c'est-à-dire : « (1) reciprocity, (2) reversal, (3) resoluteness »⁹³, où (2) et (3) sont dérivés de (1). Le tournant métontologique est mis de côté dû à son statut d'*hapaxlegomenon*⁹⁴. On peut fournir la schématisation suivante :

- 1 / Tournant proprement dit (« *Kehre-as-Gegenschwung* »⁹⁵);
- 2 / Tournant prévu dans *Être et temps* (« *Kehre-as-Umkehr* »⁹⁶);
- 3 / Tournant de l'horizon transcendantal à l'histoire de l'être;
- 4 / Tournant époqual (que Grondin dira « sotériologique » et Sheehan « utopique »);
- 5 / Tournant dans la métontologie

Il reste cependant encore une interprétation philosophique du tournant : celle d'une « *Kehre* avant la *Kehre* ». Cette idée, introduite par Gadamer et Kisiel, nous l'avons déjà entrevue chez Richardson. Pour ces auteurs, le tournant trouverait son impulsion dans des intuitions du début des années vingt. Pour Kisiel, il s'agit d'un retour à la case départ, c'est-à-dire « un retour [*Rückkehr*] »⁹⁷ au cours de 1919. La position de Gadamer quant à elle émerge du sentiment que c'était peut-être *Être et temps* et son approche transcendentale qui détonnerait dans le chemin de Heidegger⁹⁸. Gadamer identifie le « tournant avant le tournant » avec l'émergence de l'idée

⁹² Cf. F.-W. VON HERRMANN, « „Sein und Zeit“ im Licht von Heideggers „Laufenden Anmerkungen“. Von „Sein und Zeit“ zu „Zeit und Sein“ », in *Heidegger Studies*, 35, 2019, p. 77.

⁹³ T. SHEEHAN, « The Turn : All Three of Them », in *The Bloomsbury Companion to Heidegger*, Bloomsbury, 2013, p. 32.

⁹⁴ Cf. *Ibid.*, p. 37.

⁹⁵ T. SHEEHAN, *Making Sense of Heidegger*, op. cit., p. 239.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 200.

⁹⁷ T. KISIEL, « Das Entstehen des Begriffsfeldes „Faktizität“ im Frühwerk Heideggers », in *Dilthey-Jahrbuch*, 4, 1986/87, p. 119.

⁹⁸ Richard Polt remarque également que l'analytique existentielle « *may seem like an anomaly in the larger course of Heidegger's thought, which stresses concretion and situatedness* » (R. POLT, *The Emergency of Being*, Cornell University Press, 2006, p. 49).

d'une donation impersonnelle de l'être (à travers l'expression « *es weltet* »), attestée dès 1919. Il n'est pas impossible, en effet, que Heidegger ait eu des intuitions en ce sens avant les années trente et que la *Kehre* signifie un retour à celles-ci. En cela, « l'idée d'une *Kehre* avant 1927 a l'insigne mérite d'affoler la certitude qui ferait du tournant une chose de la dernière philosophie de Heidegger »⁹⁹ et pointe en direction d'une possible unité de la pensée de Heidegger.

IV. *La Kehre, une stratégie politique ?*

Après 1933, plusieurs auteurs eurent tôt fait d'indiquer la dimension politique plus ou moins latente dans la pensée de Heidegger. Y a-t-il pour autant une acception *essentiellement* politique du « tournant » heideggérien ainsi qu'un nombre important d'interprètes nous invitent à le penser¹⁰⁰ ? La réception de la *Kehre* à partir des *Cahiers noirs* qui, de tous les tomes la *Gesamtausgabe*, contiennent les références les plus nombreuses à la *Kehre*, reste à faire. Il suffira ici de montrer comment la *Kehre*, pour certains auteurs, n'est pas un simple concept motivé phénoménologiquement, mais un mot stratégique surdéterminé politiquement.

La Kehre comme entreprise de dévolution

Habermas s'est fait connaître en 1953 par un article qui a fait date et qui critiquait sévèrement l'inclusion d'une phrase affirmant la « grandeur interne » du national-socialisme dans l'édition du cours *Introduction à la métaphysique* (1935). Il fut l'un des premiers à suggérer une contiguïté entre la *Kehre* et le national-socialisme : « Il semble bien que le “tournant” », écrit-il, « soit effectivement le résultat de l'expérience nationale-socialiste, et donc de l'expérience faite avec un événement historique que Heidegger a en quelque sorte *subi* »¹⁰¹. Mais si Habermas concède que Heidegger fut pris dans une situation plus grande que lui, c'est pour lui reprocher aussitôt un « refoulement de la responsabilité »¹⁰², c'est-à-dire de s'être défilé devant toute imputabilité au moyen d'un discours sur l'être qui, abandonnant le

⁹⁹ J. GRONDIN, « Prolégomènes à l'intelligence du tournant chez Heidegger », *op. cit.*, p. 342.

¹⁰⁰ Quelques exemples : C. ROMANO : « Ils [les *Cahiers noirs*] obligent à reconsidérer à nouveaux frais la *Kehre*, cette volte qui toucherait à la “chose même” de la pensée, et à s'interroger sur sa dimension politique et idéologique bien plus qu'on ne l'a fait jusqu'à présent », in « L'idée d'antisémitisme philosophique est un non-sens », *Critique*, n° 811, 2015, p. 1010 ; C. SOMMER : « [...] cette dimension « politique » est absolument inhérente au système *seynsgeschichtlich* et doit être pensée en ses liens indissociables avec la pensée de l'événement appropriant, avec les concepts de “décision”, de l'“autre commencement” et surtout de “tournant dans l'événement” », « Für die Wenigen – Für die Seltenen », in LB, p. 19-20.

¹⁰¹ J. HABERMAS, *Le discours philosophique de la modernité*, Gallimard, 1993, p. 185.

¹⁰² *Ibid.*, p. 184-185. Il précise : « Peut-on interpréter l'assassinat méthodique de millions de gens, dont aujourd'hui nous n'ignorons plus rien, comme s'il s'agissait d'une erreur du point de vue de l'Être comprise comme destin ? N'est-il pas le crime effectif de ceux qui, en toute responsabilité, l'ont perpétré... et la mauvaise conscience de tout un peuple ? », (*Profils philosophiques et politiques*, Gallimard, 1987, p. 99).

décisionnisme caractéristique d'*Être et temps*, rapporterait le sens de l'histoire à un mouvement supra-historique commandé par l'être lui-même. En témoignerait le fait que Heidegger « n'a pas non plus compris son “tournant” comme le résultat d'un effort de la pensée pour résoudre un problème, mais toujours comme le dépassement de la métaphysique qui advient objectivement comme un processus anonymement mis en scène par l'Être lui-même »¹⁰³. Cette critique n'est pas nouvelle. Löwith, par exemple, concluait de l'« époqualité » de l'être que « ce qui advient historiquement est interprété, non pas sur la base d'une erreur personnelle de jugement, pour laquelle l'individu serait responsable, mais “nécessairement”, suivant un destin de l'être »¹⁰⁴. À ce soupçon, Habermas ajoute quant à lui que le « fatalisme » et le « quiétisme » de l'histoire de l'être seraient issus du désenchantement politique. Masquant la source et l'impulsion idéologiques du tournant, Heidegger aurait procédé à une « remarquable stylisation de son propre développement philosophique »¹⁰⁵ lui permettant de soutenir une continuité essentielle avec *Être et temps*. Le tournant selon Habermas se reconnaîtrait ainsi d'abord par « une certaine coloration prise par son langage »¹⁰⁶ exprimant une « intimité »¹⁰⁷ (*Verinnerlichung*) : de héraut de l'être, le *Dasein* en deviendrait berger. Certes, pour le Heidegger de la *Gelassenheit*, la « passivité » n'est qu'apparente, et représente bien plutôt la forme la plus haute de l'agir. Mais pour Habermas, dans le tournant : « [...] la dimension du dévoilement, antérieure à la vérité propositionnelle, passe du projet consciencieux de l'individu se souciant de son existence à une destinée de l'Être anonyme, exigeant la soumission, contingente et qui détermine le déroulement de l'histoire concrète »¹⁰⁸.

La Kehre comme stratégie d'euphémisation

Tom Rockmore conçoit le refoulement de la responsabilité non plus comme la conséquence d'une nouvelle philosophie, mais comme une stratégie délibérée d'euphémisation de l'engagement national-socialiste. Cette autre interprétation, qui radicalise la précédente, pose la question de savoir dans quelle mesure le « tournant », au plan philosophique, procède du tournant politique ou inversement¹⁰⁹. Rockmore y voit une ruse intéressée. Sans que la *Kehre* se réduise à une pure stratégie politique, il soutient qu'il fut dans l'intérêt de Heidegger

¹⁰³ *Loc. cit.*

¹⁰⁴ HDZ : 171.

¹⁰⁵ J. HABERMAS. *Martin Heidegger. L'œuvre et l'engagement*, Cerf, 1988, p. 53.

¹⁰⁶ *Id.*, *Profil philosophiques et politiques*, *op. cit.*, p. 106.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 108.

¹⁰⁸ *Id.*, *Le discours philosophique de la modernité*, *op. cit.*, p. 183.

¹⁰⁹ Cf. T. ROCKMORE (dir.), *The Heidegger Case*, Temple University Press, 1992, p. 5.

d'insister sur l'idée d'une *Kehre* dans sa pensée pour se dissocier d'un passé répréhensible. Georg Lukács soutint une position semblable dès 1948 :

Sans un tel désespoir aux perspectives barrées, répandu dans les masses les plus larges, désespoir dont la source ne se nourrit évidemment pas dans *Sein und Zeit*, mais dans la vie capitaliste elle-même (Heidegger, lui, n'a fait que contribuer à approfondir et à confirmer cet état d'esprit parmi les intellectuels), Hitler n'aurait jamais atteint les résultats qu'il a pu obtenir. Il est donc compréhensible que Heidegger – quels que soient par ailleurs ses motifs intimes – veuille en finir avec son passé préfasciste, voire même l'annuler par une nouvelle interprétation. Vaine tentative.¹¹⁰

Selon Rockmore, si Heidegger a voulu donner l'impression de s'être éloigné du nazisme, cet éloignement en réalité ne serait pas né d'un désaveu réel du national-socialisme, mais d'une déception face à son manque de radicalité¹¹¹. Cette position contient pourtant une difficulté centrale : en soutenant que la *Kehre* a pour fonction (stratégique) de désavouer une position qui aurait conduit au nazisme, Rockmore omet le fait suivant : *jamais* Heidegger ne soutient l'idée d'une rupture avec « ses vues antérieures », *jamais* n'entérine-t-il une interprétation de la *Kehre* qui en ferait une « arme absolue contre S.u.Z »¹¹². Au contraire, Heidegger s'oppose *ad nauseam* à la réduction de la *Kehre* à une *Wendung* ou une *Umkehrung* subjective. Comment donc concilier l'idée de la *Kehre* comme « nouveau départ » stratégique avec les indications de Heidegger qui soutiennent infailliblement l'unité de son chemin de pensée ? Rockmore souligne tout au plus l'incohérence¹¹³.

La Kehre comme logique d'exclusion

Joseph Cohen et Raphael Zagury-Orly ont avancé l'idée d'une subtile forclusion du judaïsme de la « logique apocalyptique » incarnée par la *Kehre* dans les années quarante, c'est-à-dire la possibilité pour le péril d'apparaître *lui-même* comme ce qui sauve. La question consiste selon eux à savoir « pourquoi de toutes les époques de la métaphysique et de chacune des figures de l'arraisonnement de la technique, *seul* le judaïsme se voit résolument révoqué, dépossédé, radié de la dynamique historique du *tournant* et ainsi de la possibilité de s'engager résolument dans l'histoire de la vérité de l'être »¹¹⁴. Heidegger n'a en effet jamais

¹¹⁰ G. LUKÁCS, « Heidegger redivivus », *Europe*, 1949, p. 51.

¹¹¹ T. ROCKMORE, *Heidegger and French Philosophy*, Routledge, 1995, p. XVII.

¹¹² E. MARTINEAU, *La provenance des espèces*, PUF, 1982, p. 198.

¹¹³ Cf. T. ROCKMORE, *Heidegger and French Philosophy*, *op. cit.*, p. 98.

¹¹⁴ J. COHEN, R. ZAGURY-ORLY, *L'Adversaire privilégié*, Galilée, 2021, p. 87.

cessé d'accorder au national-socialisme une grandeur « possible »¹¹⁵ ou « interne »¹¹⁶, d'y voir, au moins dans ses premiers temps, un effort engagé sur la voie d'une rencontre entre l'homme et l'essence de la technique¹¹⁷ – effort qui eût dû conduire à « la possibilité d'une transition vers un autre commencement »¹¹⁸ pour peu qu'en lieu et place de fonctionnaires, le parti eût été guidé par des gens à la hauteur de la tâche de la pensée. Entendons bien : quand Heidegger accorde une « vérité » au nazisme, ce n'est certainement pas pour avaliser un antisémitisme biologisant ou racial – ce qu'il critiqua abondamment par ailleurs¹¹⁹. Heidegger défendrait néanmoins une « condition *non nazie* du nazisme »¹²⁰. Or, pourquoi persister à voir dans le national-socialisme une grandeur possible – quelle qu'elle soit – en toute connaissance du mouvement « effectif » ? Parce que le national-socialisme, même en tant que forme de la technique moderne, demeurerait un événement dans l'histoire de l'être qui – comme tout ce qui a trait au déploiement de la métaphysique – abriterait la possibilité d'un tournant dans l'être. Le judaïsme au contraire, en tant qu'il serait « sans monde » (*Weltlos*), « sans but » (*Ziellos*), « sans ancrage » (*Bodenlos*) ou « sans histoire » (*Geschichtlos*), serait privé de cette possibilité insigne et ne serait *que* péril – « pur nihilisme »¹²¹. Il suffirait de poser la question : « pouvons-nous imaginer un seul instant Heidegger interroger le judaïsme de la même manière qu'il le fait à propos du nazisme en tant que celui-ci appartiendrait au déploiement essentiel de l'être ? »¹²².

Les auteurs appuient leur thèse sur le fait que dans les *Cahiers* : « On peut clairement distinguer ici le *logos apocalyptique* de l'“auto-consommation” de la technique du processus d'“auto-annihilation” sans reste et sans retour que Heidegger attribue au judaïsme. En effet, Heidegger réserve, au cœur de l'auto-consommation, la possibilité insigne du *tournant* [...] »¹²³. Cette distinction entre « consommation » (*Vollendung*) et « annihilation »

¹¹⁵ GA 94 : 194/204.

¹¹⁶ GA 40 : 208/202.

¹¹⁷ Cf. GA 16 : 677/EP, 266.

¹¹⁸ GA 95 : 408/412. Même lorsque Heidegger reconnaît son illusion de départ et se dissocie explicitement des « formes les plus voyantes » du national-socialisme, il maintiendra « la nécessité de l'approuver, mais pour des raisons qui sont exclusivement du ressort de la *pensée* » (*id.*).

¹¹⁹ Heidegger rejette l'antisémitisme comme étant « insensé et condamnable » (cf. GA 97 : 159). Il se défend de tout antisémitisme personnel dans une lettre à Arendt de 1932-1933. Les *Contributions* et les *Cahiers* regorgent d'affirmations critiques du nazisme effectif. Comme le souligne C. Bambach, le « *Volk* » selon Heidegger est surtout fondé sur la langue, à la suite de N. von Hellingrath (cf. C. BAMBACH, *Of an Alien Homecoming. Reading Heidegger's "Hölderlin"*, SUNY Press, 2022, p. 39).

¹²⁰ Cf. J. COHEN, R. ZAGURY-ORLY, *op. cit.*, p. 17.

¹²¹ Cf. *ibid.*, pp. 34-38, où les auteurs énumèrent les qualificatifs que Heidegger attribue aux Juifs dans les *Cahiers*.

¹²² *Ibid.*, p. 83.

¹²³ *Ibid.*, p. 120. Le terme de « *Selbstvernichtung* » sera également appliqué par Heidegger à l'essence de la métaphysique, mais à la différence du judaïsme, n'y serait jamais *réduit* (cf. *ibid.*, p. 121). Que la « *Vollendung* » de la métaphysique abrite la possibilité du tournant explique que les auteurs refusent les expressions

(*Vernichtung*) abriterait en creux celle entre « dévastation » (*Verwüstung*) et « destruction » (*Zerstörung*). La destruction « arrive à l'histoire, mais ne provient pas de l'histoire »¹²⁴ ; elle serait le côté visible, inessentiel de la dévastation. Autotélique, elle ne reconduirait qu'à elle-même, à la pure et simple réduction à néant¹²⁵, d'où l'« inessence »¹²⁶ (*Unwesen*) qu'attribuerait Heidegger au judaïsme. La dévastation, au contraire, serait essentielle : un mode historial qui garderait en lui de se révéler en son historialité. Cette révélation serait l'ouverture d'un espace pour les décisions essentielles. C'est d'ailleurs ce privilège accordé à la dévastation qui justifierait une « logique de la catastrophe ». Comme le souligne Christian Sommer :

[...] le « national-socialisme » revêt la fonction d'un « catalyseur », supposé opérer l'*Auflösung* tragique du « vieux monde » (de l'Histoire de la métaphysique) et d'en multiplier la détresse (*Not*) pour faire advenir, fût-ce au prix de son propre anéantissement, la possibilité d'un tournant vers l'« autre commencement ». Ce « nihilisme actif » se concentre dans ce que Heidegger appelle d'une formule schellingienne le « principe barbare » du « national-socialisme » [...] c'est-à-dire le dépassement destructeur de lui-même par lui-même pour faire advenir le « nouveau monde » en assurant les conditions d'un « tournant » comme *καταστροφή*¹²⁷

Or, à la différence du « principe barbare »¹²⁸ que Heidegger continuera d'accorder au national-socialisme, le judaïsme ne demeurera l'expression que d'un « principe de destruction »¹²⁹. C'est pourquoi « là où l'auto-consommation de la technique ouvre à l'*autre* de la technique, l'auto-annihilation – celle-là même où Heidegger circonscrit le judaïsme – n'ouvre à rien, ne se tourne et ne se retourne en rien ; elle ne fait que marquer l'effacement et l'éradication de ce qui n'a jamais été présent dans le destin et le déploiement de la vérité de l'être »¹³⁰.

L'interprétation de Cohen/Zagury-Orly conduit à deux conclusions : 1 / Il n'est plus possible de ne voir dans la critique heideggérienne du judaïsme qu'une modalité parmi d'autres d'une critique plus large de la technique :

d'antisémitisme « historial » ou « métaphysique » pour décrire la position de Heidegger quant au judaïsme (cf. *ibid.*, pp. 66 et 114).

¹²⁴ *Ibid.*, p. 127.

¹²⁵ Par exemple : « La dévastation est plus essentielle que la destruction et l'anéantissement. Ceux-ci ne conduisent qu'au néant, celle-là réalise l'absence de décision » (Lettre à K. Bauch du 10 août 1941, in *Briefwechsel. 1932-1975*, Verlag Karl Alber, 2010, p. 67).

¹²⁶ GA 95 : 96/108.

¹²⁷ C. SOMMER, *Mythologie de l'événement*, PUF, 2017, p. 172. On trouve un tel « catastrophisme » dans *Dépassement de la métaphysique* : « Avant que l'être puisse se montrer [*ereignen*] dans sa vérité initiale, il faut que l'être comme volonté soit brisé, que le monde soit renversé, la terre livrée à la dévastation [*Verwüstung*] et l'homme contraint à ce qui n'est que travail » (GA 7 : 71/83) ou encore dans l'idée démente d'une « désintégration de la Terre » comme « purification » de l'être (cf. GA 96 : 238/260).

¹²⁸ Cf. GA 94 : 194/204 et Lettre à K. Bauch du 7 juin 1936, *op. cit.*, p. 29-30.

¹²⁹ GA 97 : 344. Heidegger parle également d'une « rage de destruction » (GA 95 : 96/108).

¹³⁰ J. COHEN, R. ZAGURY-ORLY, *op. cit.*, p. 123. « L'antisémitisme » décrit ici est à ce point idiosyncrasique qu'il serait sans doute nécessaire d'« inventer un autre terme » (*ibid.*, p. 49).

Malgré une certaine similitude ou affinité entre les descriptions heideggériennes du déferlement planétaire de la technique et celles de la domination du «judaïsme mondial» (*Weltjudentum*), malgré le recours à une terminologie parfois similaire pour en exposer les traits respectifs («manipulation», «calcul», «machination de l'étant», par exemple), en dépit de ces passages où l'arrondissement de la technique semblerait se confondre avec le rôle du judaïsme, ils n'ont jamais le même «statut», ni le même «destin» au regard de l'histoire de l'être. En effet, son «auto-consommation» ne projette jamais la technique dans son «auto-annihilation» *sans tournant*¹³¹.

2 / Il apparaît nécessaire de repenser l'histoire par-delà la prééminence de la logique apocalyptique du tournant et de l'histoire de l'être. L'approche heideggérienne, où «*tout* événement historique n'apparaît que comme la dispensation d'une *même* disposition du sens de la vérité de l'être»¹³², trahirait une incapacité structurelle à penser la *singularité* d'un événement historique – et donc une déresponsabilisation analogue à celle que décelait Habermas. Il s'agirait alors de ne plus penser l'histoire à partir de généralisations essentialisantes (les époques de l'être) qui abriteraient un tournant, mais à partir de la singularité à chaque fois propre des événements ; non plus niveler ontologiquement la Shoah, l'agriculture mécanisée, la famine et la bombe atomique – pour reprendre les exemples des *Conférences de Brême* – comme autant de « conséquences » d'un déploiement technique « tout-englobant », mais penser ces événements en leur incommensurabilité¹³³.

¹³¹ *Ibid.*, p. 125. C. Bambach parvient, peu ou prou, à la même conclusion (cf. *op. cit.*, pp. 251-252).

¹³² *Ibid.*, p. 153.

¹³³ Cf. *ibid.*, pp. 142-154.

Chapitre 2. *Le sens du terme Kehre dans le corpus heideggérien*

Une idée effrayante, celle qui veut que j'aie moi-même voulu dire que tout ce qui est à dire maintenant se trouvait déjà dans *Être et temps*.¹³⁴

Forts de la réception de la *Kehre*, qui a forgé, qu'on le veuille ou non, l'horizon de compréhension de ce concept, tentons maintenant de nous mettre à l'écoute de ce que Heidegger lui-même a dit de cette *Kehre*. Toute interprétation de la *Kehre* doit tenir compte de ce qu'on a pu appeler le « *crux interpretum* »¹³⁵ du chemin de Heidegger : la non-publication de *Temps et être*. Nous nous limiterons à montrer : 1) comment Heidegger peut à la fois appeler « *Kehre* » le tournant prévu d'*Être et temps* à *Temps et être* et soutenir que la *Kehre* n'est pas prévue dans *Être et temps* ; 2) le statut de la « *Kehre* » en 1928. Nous clarifierons ces enjeux à partir de la distinction entre une *Kehre* authentique et inauthentique. Ce sera également l'occasion de distinguer « *Kehre* » de termes parents tels que « *Wendung* », « *Wandlung* » ou « *Umkehrung* ».

La Kehre in statu nascendi

À l'intérieur d'*Être et temps* devait avoir lieu un « tournant ». Ce dernier avait pour objectif de conduire de la temporalité du *Dasein* (*Zeitlichkeit*) à la temporalité de l'être (*Temporalität*). Heidegger, insatisfait de ce qui devait constituer le « *Kernstück* »¹³⁶ d'*Être et temps* – annoncé sous l'intitulé *Temps et être* – décida d'en interrompre la publication alors que l'ouvrage était en cours d'impression¹³⁷. Le défi consiste non seulement à comprendre pourquoi Heidegger a retenu – et ultimement détruit¹³⁸ – cette partie, mais pourquoi elle ne put être achevée par la suite. *Être et temps* se clôt fameusement sur des questions qui semblent mettre en cause l'ambition du traité : « Un chemin conduit-il du *temps* originaire au sens de l'*être* ? Le *temps* lui-même se manifeste-t-il comme horizon de l'*être* ? ». Heidegger promettait au lecteur une « réponse concrète » au sens de l'être à partir du temps et voilà que l'ouvrage s'achève sur la mise en question du rôle du temps comme horizon du sens de l'être ! Ces questions témoignent d'un véritable écueil : elles « n'ont rien de questions rhétoriques – dans la mesure où,

¹³⁴ GA 97 : 404.

¹³⁵ T. SHEEHAN, *Making Sense of Heidegger*, op. cit., p. 223.

¹³⁶ GA 82 : 342.

¹³⁷ Cf. GA 82 : 288.

¹³⁸ Selon un témoignage de Heidegger à F.-W. von Herrmann (cf. GA 2 : 582). Heidegger emploiera effectivement le verbe « *vernichten* » à propos de *Temps et être* (cf. GA 94 : 272/278 et GA 66 : 413/403).

précisément, la troisième section fut retenue [zurückgehalten] »¹³⁹. On peut distinguer quatre motifs responsables de cette rétention :

1 / Éditorial : Si l'on croit l'appendice à *Méditation* (1938), c'est une contingence éditoriale qui conduisit à la non-publication de la troisième section : le nombre limité de pages du *Jahrbuch* de Husserl qu'*Être et temps* devait partager avec un ouvrage d'Oskar Becker¹⁴⁰. Ce motif n'est cependant pas décisif puisque Heidegger eût très bien pu adjoindre la section au tirage séparé paru en 1927 chez Niemeyer ;

2 / Littéraire : Heidegger mentionne, en 1941, que c'est à la suite de discussions avec Karl Jaspers en 1926 qu'il reconnut que la forme de la section gagnerait à être clarifiée. C'est, au même moment, lorsqu'il apprit la mort de Rilke, qu'il se résigna à en différer la publication, croyant nécessiter une année pour la mettre à jour – année qui devint toute une vie¹⁴¹ ;

3 / Philosophique : La clarification susmentionnée donna lieu au cours *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie* (1927), qui proposait une « nouvelle élaboration » de *Temps et être*. Or, Heidegger renonça également à publier à cette seconde élaboration, elle-même inachevée (il ne rédigea que le premier des quatre chapitres prévus), où il est pressenti qu'une « non-vérité fondamentale » loge au cœur de l'approche transcendente. Heidegger précisa au moment de la *Lettre sur l'humanisme* (1946) que *Temps et être* n'a su venir à bout ni de la « langue »¹⁴² ni de la « base onto-théologique »¹⁴³ de la métaphysique. Il impute cette difficulté à la dépendance envers la tradition métaphysique¹⁴⁴ ;

4 / Prudentiel : Heidegger l'écrit avec un humour certain, mais se posera rétrospectivement la question, dans ses *Cahiers*, de savoir si la rétention de *Temps et être* ne fut pas « un effet de prudence “inconsciente”, grâce à quoi le thème principal a été préservé d'être jeté dans la grande soupe des “situations” et de l’“existence” et de la “décision”, pour y être haché menu »¹⁴⁵.

Dans tous les cas, Heidegger reconnaîtra : « c'était d'abord la *Kehre* dont je ne pus venir à bout »¹⁴⁶. Plus encore : il écrira au début des années 40 que « La *Kehre* d'*Être et temps* à *Temps et être*, devant laquelle s'arrêta la publication, se laisse penser plus clairement du fait qu'il est reconnu qu'elle ne peut être éprouvée adéquatement à l'intérieur de la “transcendance” de

¹³⁹ GA 73.2 : 1261.

¹⁴⁰ GA 66 : 413/403.

¹⁴¹ Cf. GA 82 : 288.

¹⁴² GA : 328/QIII, 97.

¹⁴³ Lettre du 4 novembre 1947, in *Briefe an Max Müller*, Verlag Karl Alber, 2003, p. 15.

¹⁴⁴ GA 82 : 245.

¹⁴⁵ GA 94 : 75/90.

¹⁴⁶ GA 82 : 244.

l'öy»¹⁴⁷. Selon Heidegger en effet, l'idée de transcendance, le dépassement de l'étant vers l'être, « implique la présupposition d'un *en bas ici-bas*, et se voit dans le péril d'être malgré tout mésinterprétée comme acte d'un "je" compris comme sujet »¹⁴⁸ – en dépit de l'effort pour la comprendre à partir de l'être-au-monde. En 1927, Heidegger revendiquait explicitement la référence à l'*epekeina tes ousias* platonicienne comme étant l'ambition de *Temps et être*¹⁴⁹. Dans les *Contributions*, au contraire, il s'accusera de platonisme et dira que c'est *originellement* que le *Da-sein* se tient dans l'ouvert (*das Offene*) et que pour cette raison, « l'idée de "transcendance", dans tous les sens, doit disparaître »¹⁵⁰. De fait, précisera Heidegger, « il s'agit non pas de passer au-delà [*übersteigen*] de l'étant (transcendance), mais bien de franchir d'un saut [*überspringen*] cette différence – et avec elle la *transcendance* – et questionner initialement à partir de l'estre et de la vérité »¹⁵¹. Heidegger aurait été contraint par la chose-même à redéployer son approche, à faire l'expérience de l'être lui-même par un saut, « pour avant tout éviter une objectivation de l'estre, d'une part par la rétention [*das Zurückhalten*] de l'interprétation "temporale" de l'estre, et d'autre part en essayant de rendre "visible" la vérité de l'estre indépendamment de celle-ci »¹⁵². Nous ne reviendrons pas davantage sur les enjeux de *Temps et être* – ce qui a très bien été fait ailleurs¹⁵³. Une question doit cependant être clarifiée. Heidegger parle explicitement d'une « *Kehre* » d'*Être et temps* à *Temps et être*. Or, il est significatif que parmi les plusieurs centaines de mentions de « *Kehre* » dans les traités inédits, celles qui renvoient à *cette* acception du tournant se comptent sur les doigts d'une seule main. Pourquoi ?

Kehre authentique et inauthentique

Heidegger n'a pas toujours été de la plus grande clarté sur cette question. Une lettre à F.-W. von Herrmann soutient : « Le tournant n'est pas esquissé dans *Être et temps* – rien de tel n'eût été possible – mais il est exigé de la pensée par la thématique de *Temps et être* »¹⁵⁴. Mais quoi ? N'est-ce pas Heidegger qui affirme aussi que : « La *Kehre* demeure encore dans le domaine

¹⁴⁷ GA 97 : 203.

¹⁴⁸ GA 65 : 322/369.

¹⁴⁹ Cf. GA 24 : 404/343.

¹⁵⁰ GA 65 : 217/249 (tr. modifiée).

¹⁵¹ GA 65 : 250-251/288.

¹⁵² GA 65 : 451/512 (tr. modifiée).

¹⁵³ Cf. J. GRONDIN, *Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger*, op. cit., et F.-W. VON HERRMANN, *Heideggers "Grundprobleme der Phänomenologie". Zur „Zweiten Hälfte“ von „Sein und Zeit“*, Klostermann, 1991.

¹⁵⁴ Cf. F.-W. VON HERRMANN, F. ALFIERI, *La vérité sur les Cahiers noirs*, Gallimard, 2018, p. 379.

d'Être et temps »¹⁵⁵ ? C'est qu'il faut manifestement distinguer ici « Être et temps » de son « domaine », c'est-à-dire distinguer le livre de sa visée. La *Kehre* proprement dite n'est pas inscrite dans l'économie du livre *Être et temps* : ce qui devait s'appeler *Temps et être* fut bel et bien entendu comme un simple *revirement* qui devait conduire de la *Zeitlichkeit* du *Dasein* à la *Temporalität* de l'être. Mais le livre et son domaine n'ont pas moins en commun une unique question. Lorsque Heidegger renvoie au revirement du titre *prévu* en 1927, il emploie souvent le terme « *Wendung* » :

La Kehre – n'est pas « planifiée d'avance » dans *Être et temps*, comme si du reste pareille planification pouvait donner ce qui ne se révèle que *dans* l'acheminement à travers le cheminement d'un chemin [*nur unterwegs eines Weges im Unterwegs durch dieses*]. Elle ne repose pas non plus dans le simple virage [*bloßen Wendung*] d'Être et temps à Temps et être – mais la pensée en est exigée à travers les préoccupations de *Temps et être*, par le projet-jeté de l'être comme être – ce qui en même temps comprend un changement [*Wandlung*] de la pensée.¹⁵⁶

Ce passage articule en toute clarté le quadriparti « *Kehre* », « *Unterwegs* », « *Wendung* », « *Wandlung* ». Il est indiqué que : 1) la *Kehre* n'est pas une invention subjective, dénotant une évolution dans la pensée de Heidegger; 2) elle émerge d'un cheminement, évoquant la courbure d'un chemin de montagne; 3) ce cheminement n'est pas le simple virage prévu vers *Temps et être*, bien qu'il soit tributaire de la pensée qui devait y avoir lieu; 4) une *Wandlung* de la pensée advient co-originaiement avec la *Kehre* sans se confondre avec elle. Cela clarifie une affirmation de la *Lettre à Richardson* où Heidegger disait : « La pensée du tournant [*Das Denken der Kehre*] est un virage [*Wendung*] dans ma pensée »¹⁵⁷ ? Or il faut se garder d'identifier ici « *Das Denken der Kehre* » et « *Kehre* »¹⁵⁸. On ne pourrait expliquer autrement que Heidegger écrive sans équivoque : « [*La Kehre*] ne nomme pas [...] une *Wendung* ou une

¹⁵⁵ GA 91 : 667.

¹⁵⁶ GA 102 : 70. Cf. aussi : GA 82 : 403 : « De cette question préoccupante [la problématique de *Temps et être*] se produisit une situation de pensée dans laquelle celle-ci se vit placée devant un état de chose [*Sachverhalt*] qui exigeait de la pensée la *Kehre*. Mais cette *Kehre* n'était pas l'affaire [*die Sache*] d'un acte momentané qui s'exécute dans un « demi-tour ! » [*Kehrt marsch!*] – la *Kehre* devenait l'occasion d'un cheminement de longue haleine. Ce qui vient d'être dit ne doit pas donner l'impression que j'avais su tout cela de façon aussi claire que je le présente maintenant lors de l'élaboration d'*Être et temps* dans les années 1925/26. Mais celui qui se sait en chemin, en un sens essentiellement nécessaire, pour celui-là la vue s'ouvrant sur le chemin à parcourir se change aussi constamment que la vue sur le chemin parcouru, et ce de manière complète lorsque ce cheminement n'est pas entendu en un sens personnel-biographique, mais expérimenté dans l'historialité du *Dasein*. Considère-t-on que l'être-jeté co- et prédétermine la projection, que dans la projection de l'être en tant qu'être il s'agit du dévoilement de la présence en tant que présence et que la projection ne signifie pas un « poser », alors il demeure que le virage [*Wendung*] d'être et temps à temps et être n'est certes pas déjà la *Kehre* elle-même, mais la position qui, atteinte à travers la voie d'*Être et temps*, se voit conduite devant la nécessité de la *Kehre* ».

¹⁵⁷ GA 11 : 149/QIV, 185 (tr. modifiée).

¹⁵⁸ Cf. aussi : T. SHEEHAN, *Making Sense of Heidegger*, op. cit., p. 239.

Wandlung du penseur et de sa pensée »¹⁵⁹. Il appert que c'est la pensée issue de la *Kehre* qui représente une *Wendung* ou une *Wandlung* et non la *Kehre* elle-même. Par extension, Heidegger s'oppose à l'idée que la *Kehre* soit quelque chose comme une « *Bekehrung* »¹⁶⁰, une conversion de la pensée, à la façon par exemple de Löwith qui rapprochait la *Kehre* d'une forme de « *Konversion* » et de « seconde naissance »¹⁶¹ ou bien de Günther Anders qui décrivait la *Kehre* comme la « *Konversion* » d'une « philosophie du dépit » (*Trotz-Philosophie*) à une « philosophie pieuse » (*Frömmigkeitsphilosophie*)¹⁶². Heidegger, il est vrai, n'a pas toujours strictement observé la distinction entre *Kehre* authentique et virage ou mutation (« *Wende* », « *Wandel* ») inauthentique. Il parle en effet à la fin des années 40 de la *Kehre* comme d'une « *entscheidende Wende* », la rapprochant par là de l'idée de « décision », ou encore de la *Kehre* authentique comme étant celle qui, à la mesure de l'*Ereignis*, est « la mutation [*Wandel*] du dis-positif en dis-positivité [*Ge-stellnis*] »¹⁶³. Nous aurons l'occasion d'y revenir. Toujours est-il que dans ces deux cas, il s'agit avec la *Kehre* non pas d'un simple virage de la pensée, mais d'une mutation propre à l'être lui-même.

À l'aune de ces indications, il apparaît nécessaire de distinguer entre une *Kehre* authentique et une *Kehre* inauthentique. Heidegger lui-même établit cette distinction dans un entretien de 1972 :

S'il peut être question dans ma pensée d'un "tournant" [*Kehre*], cela doit être au sens d'une entrée [*Einkehr*] dans l'essence originelle de l'ἀλήθεια. En comparaison de ce tournant authentique [*eigentlichen Kehre*] demeure celui inauthentique qui, dit rapidement, repose dans un virage [*Wende*] du *Dasein* à l'être. Cela veut dire : il ne conduit pas encore au plus propre de l'affaire de ma pensée. À vrai dire, cette *Kehre* authentique a également trouvé une manifestation précoce, nommément dans *De l'essence de la vérité*.¹⁶⁴

¹⁵⁹ GA 91 : 618. Heidegger confirme ailleurs que le changement sur le plan de la pensée a lieu à partir de la *Kehre* (authentique) et ne se confond pas avec elle : « *Der Wandel meines Denkens ist das aus dem Ereignis ereignete Entsprechen – nämlich der Kehre der Vergessenheit des Unterschieds* » (GA 98 : 234) ou encore : « *die Kehre des Seins und [...] die in ihr ereignete Wende des Denkens vom Vorstellen in das Schonen* » (GA 98 : 340).

¹⁶⁰ Cf. GA 11 : 149/QIV, 184.

¹⁶¹ HDZ, p. 140.

¹⁶² Cf. G. ANDERS, *Über Heidegger*, Verlag C.H Beck, 2001, p. 282 et 284. Dans ses annotations à l'étude de W. Schulz susmentionnée, Heidegger précise : « la *Kehre* n'est pas quelque chose qui résulte de la recherche d'un développement et d'une conversion [*Bekehrung*], mais qui appartient par avance au point de départ de la question en quête du sens de l'être ! » (exemplaire privé, note marginale reproduite dans Zisska & Lacher, *Buch- und Kunstauktionshaus Katalog*, Auktion 69, November 2017, pp. 40-41).

¹⁶³ GA 73.2 : 1479.

¹⁶⁴ E. FRÄNTZKI (éd.), *Von der Un-Verborgenheit. Fridolin Wiplingers Bericht von einem Gespräch mit Martin Heidegger*, Centaurus-Verlagsgesellschaft, 1987, p. 7. L'expression « *eigentliche Kehre* » revient aux pages 28, 52 et 55. La distinction entre une *Kehre* authentique et une *Kehre* inauthentique est attestée en outre : à propos de la *Kehre* du *Da-sein* (cf. GA 73.1 : 296) et de la *Kehre* dans l'*Ereignis* (cf. GA 73.2 : 1479). Heidegger remplace parfois « *eigentlich* » par « *ereignishaft* » (GA 82 : 227) ou par « *wirklich* » : « [...] *die wirkliche Kehre vollzieht sich nicht als Übergang von »Dasein« zum »Sein«, sondern – gemäß der überallhin leitenden Seinsfrage – in der Bestimmung des Seins [...]* » (GA 102 : 323).

La distinction *eigentliche / uneigentliche Kehre* laisse entendre qu'il y a plusieurs « *Kehren* ». C'est effectivement le cas – à la condition expresse de rappeler qu'aux rares endroits où Heidegger distingue plusieurs tournants, c'est toujours pour affirmer la primauté de la « *Kehre* dans l'*Ereignis* originaire ». Ainsi Heidegger parle-t-il de tournants « dérivés » (*nachgeordneten*) et donne spécifiquement comme exemple le « tournant dans la structure de la question directrice », c'est-à-dire le tournant vers *Temps et être*, ou encore le cercle de la compréhension¹⁶⁵. Pas davantage que dans *Être et temps* les termes « authentique » / « inauthentique » ne reçoivent-ils ici une acception axiologique. Ils insistent plutôt sur l'usage de la *Kehre* à la mesure – ou non – de l'*Ereignis*.

C'est dans la *Lettre sur l'humanisme* que l'on trouve la première mention publique de « *Kehre* ». C'est aussi à partir cette mention que la *Kehre* fut souvent interprétée comme un tournant biographique. Entrepreneons de lire le passage pertinent et d'y analyser l'usage qui y est fait de « *Kehre* ». La distinction entre *Kehre* authentique et inauthentique s'y laisse-t-elle vérifier ?

Un achèvement et un accomplissement suffisants de cette pensée autre qui abandonne la subjectivité sont assurément rendus difficiles du fait que lors de la parution d'*Être et temps*, la troisième section de la première partie, « Temps et être », fut retenue [*zurückgehalten*]. Ici le tout se retourne [1. *Hier kehrt sich das Ganze um*]. La section en question ne fut pas publiée parce que la pensée échoua dans l'énonciation suffisante de ce tournant [2. *das Denken im zureichenden Sagen dieser Kehre versagte*] et n'en vint pas à bout à l'aide de la langue de la métaphysique. La conférence « De l'essence de la vérité » [...] procure un certain coup d'œil sur la pensée du tournant [3. *das Denken der Kehre*] de « Être et temps » en « Temps et être ». Ce tournant n'est pas une modification du point de vue de « Être et temps », mais en lui seulement la pensée qui se cherchait parvient à la localité de la dimension à partir de laquelle « Être et temps » est éprouvé, et justement éprouvé à partir de l'expérience fondamentale de l'oubli de l'être.¹⁶⁶

Le défi herméneutique de cet extrait réside dans le redoutable « *Hier kehrt sich das Ganze um* ». Pour comprendre cet énoncé, il importe de clarifier ce que signifie : « *sich umkehren* » et par extension « *Umkehrung* » – inversion, retournement, renversement. Dans un texte de 1936, Heidegger décrivait déjà le revirement prévu du titre de son maître-ouvrage non comme une « *Kehre* », mais comme une « *Umkehrung* »¹⁶⁷. Attardons-nous un moment sur ce terme. Quelques lignes après la mention précitée, Heidegger écrit, en parlant de la formule qui pose que l'essence précède l'existence : « *Sartre kehrt diesen Satz um* », et précise immédiatement : « le renversement [*Umkehrung*] d'une proposition métaphysique reste une proposition

¹⁶⁵ Cf. GA 65 : 407/464.

¹⁶⁶ GA 9 : 327-328/QIII, 97 (tr. modifiée). Nous ajoutons la numérotation.

¹⁶⁷ GA 82 : 133.

métaphysique »¹⁶⁸. Cette idée que l'« anti- », c'est-à-dire tout ce qui est « *Gegen* » ou réactif, retient l'essence de ce qu'il nie, est un *leitmotiv* chez Heidegger : c'est la « malédiction [*Unsegen*] de tout *umkehren* »¹⁶⁹ ! En ce sens, l'« *Umkehrung* » est dite « *Versklavung* »¹⁷⁰, asservissement, ou encore « *Spielerei* »¹⁷¹, un simple jeu formel et non contraignant. Une exception confirme la règle : l'expression « *große Umkehrung* »¹⁷², qui semble faire écho au renversement « *catégorique* » et « *total* » qu'est la « *vaterländische Umkehr* » hölderlinienne, cette *Kata-strophè* (*Um-kehr*) qui n'est rien de moins que le « retournement de tous les modes de représentation et de toutes les formes »¹⁷³ devant instituer un nouveau rapport à l'être. La « *bloße Umkehrung* », au contraire, ne permet pas de *décision* essentielle, mais, en tant qu'anti-strophe, retombe inéluctablement dans les filets de ce qu'elle cherche à conjurer, dussent-ils prendre une forme nouvelle.

Qu'est-ce que cela nous permet d'indiquer quant au fameux « *Hier kehrt sich das Ganze um* » ? Que si l'on doit parler de *Kehre* pour décrire l'inversion prévue vers *Temps et être*, il s'agit d'une *Kehre* inauthentique. En toute rigueur, la simple *Umkehrung* n'est qu'un « signe fugitif et extérieur de la *Kehre* »¹⁷⁴. Alberto Rosales a le premier insisté sur le double usage du terme *Kehre* dans la *Lettre sur l'humanisme*. Il voit dans le « *sich umkehren* » le tournant prévu dans *Être et temps*, la *Kehre* inauthentique. C'est seulement le tournant dont un aperçu se trouve dans *De l'essence de la vérité*, et qui ouvre la localité de ce que cherchait à penser la *Kehre* inauthentique, qui peut s'appeler *Kehre* authentique ou, comme le dit Rosales, *Kehre* véritablement accomplie¹⁷⁵. Que le terme « *Kehre* » continue de valoir pour son versant inauthentique s'explique par l'insistance de Heidegger sur l'idée de cheminement. C'est seulement du fait que la *Kehre* inauthentique, une fois reconnue comme telle, ouvre à la *Kehre* authentique, que l'échec de la première devient le tremplin positif de la seconde et que l'on peut parler de l'unité d'un cheminement en dépit des détours. Pour Heidegger, c'est la « *Zurückhaltung* », la rétention de *Temps et être* qui rendit possible la *Kehre*, en ce que, loin

¹⁶⁸ GA 9 : 328/QIII, 97-98.

¹⁶⁹ GA 71 : 27/19. Cf. aussi : GA 8 : 216/214 ; GA 14 : 27/QIV, 43-44 ; GA 54 : 77/90 ; GA 65 : 173/202, 182/211, 186/216, 218/251, 351/401 ; GA 69 : 36/23 ; GA 76 : 104/120 et GA 97 : 20.

¹⁷⁰ GA 65 : 436/344.

¹⁷¹ GA 65 : 53/43/74 et 229/181. Aussi : GA 85 : 36 et 159.

¹⁷² GA 65 : 184/214.

¹⁷³ F. HÖLDERLIN, « Remarques sur Antigone », *Œuvres*, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1989, p. 965.

¹⁷⁴ GA 65 : 95/122 (tr. modifiée).

¹⁷⁵ Cf. A. ROSALES, « Zum Problem der Kehre im Denken Heideggers », *op. cit.*, p. 257. Une lecture semblable de ce passage est faite par Jean Grondin dans *Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger*, *op. cit.*, p. 121, note 4. Cf. aussi : I. SCHÜBLER, « Zum Zentrum der philosophischen Arbeit Friedrich-Wilhelm von Hermanns : Die Frage der Kehre im Denken M. Heidegger. In ehrendem Gedenken », section 1.3, in *Études Heideggeriennes*, 39, 2023 (à paraître).

d'être une esquivé ou une fuite, elle « *sauve* précisément l'afflux [*Andrang*] et l'approche [*Angang*] de l'interpellation [*Anspruchs*], la laisse se déployer et jouer en sa plénitude »¹⁷⁶. La reconnaissance de la « non-vérité » de l'approche transcendante fut la condition pour qu'apparaisse la positivité de l'échec et du voilement pour la vérité de l'être, ce que Heidegger nommera l'« errance ». Peut-être faut-il ici laisser la parole à Hölderlin : « La seule vérité authentique est celle où l'erreur devient, elle aussi, vérité, du fait que celle-ci, dans l'ensemble de son système, la place à l'époque et à l'endroit voulus. Elle est la lumière qui s'éclaire elle-même, tout en illuminant la nuit »¹⁷⁷.

Le statut de la Kehre de 1928

Il existe une troisième « *Kehre* ». Il s'agit de la *Kehre* décrite en 1928 dans le cadre du projet d'une métaphysique du *Dasein*. Peut-on dater la *Kehre* à partir de cette toute première mention ? Pas sans examen, pour la même raison qu'il serait hasardeux de voir dans les mentions d'« *Er-eignis* » en 1919 l'origine des traités inédits ! Il reste donc à voir si Heidegger a raison d'affirmer que la *Kehre* n'apparaît que dix ans avant sa mention dans la *Lettre sur l'humanisme* (1946), lors de l'élaboration des *Contributions*. C'est dans le cours *Metaphysische Anfangsgründe der Logik* que l'on trouve la fameuse mention d'un tournant dans la métontologie :

Ce tout de la fondation et de l'élaboration de l'ontologie est l'ontologie fondamentale ; elle est : 1. Analytique du *Dasein* et 2. Analytique de la temporalité [*Temporalität*] de l'être. Cette analytique temporelle est en même temps le *tournant* [*Kehre*], par lequel l'ontologie elle-même retourne explicitement dans l'ontique métaphysique, dans laquelle elle se tient toujours de manière implicite. Il faut, par le mouvement de la radicalisation et de l'universalisation, porter l'ontologie au revirement [*Umschlag*] qui est latent en elle. C'est là que s'accomplit le « tourner » [*das Kehren*], et on en arrive au revirement dans la métontologie.¹⁷⁸

Ce revirement dans la métontologie – « met- » ne renvoyant ni au « *post* », ni au « *trans* » de la méta-physique, mais à *metabolè* – fait signe vers la nécessité pour toute ontologie de faire retour à sa possibilisation ontique, c'est-à-dire au *Dasein*, en tant que l'être n'advient que par l'événement de sa compréhension. Nous ne nous appesantirons pas davantage sur le sens de ce projet sur lequel Heidegger insista peu. Nous tenterons seulement de déterminer les affinités de ce « *Kehren* » avec celui de 1927 et celui des *Contributions*.

¹⁷⁶ GA 98 : 301.

¹⁷⁷ F. HÖLDERLIN, *op. cit.*, p. 606.

¹⁷⁸ GA 26 : 201. Traduction de Jean Grondin.

Claude Romano nie que le tournant prévu dans *Être et temps* et le *hapax* de 1928 préfigurent la *Kehre* des années trente :

La différence considérable qui demeure entre ces deux « *Kehren* » [...] tient au rôle qui est accordé au temps. [...] En 1927, et encore en 1928, c'est une analyse du sens temporel de l'être qui est le préalable indispensable à l'explicitation pleine et entière de la différence ontologique, et par conséquent aussi au retour ou au « revirement » vers l'ontique (le *Dasein*) où l'analytique tout entière a son point de départ. Au début des années 30, au contraire, la « *Kehre* » deviendra ce qui *dispensera d'un détour par le problème de l'interprétation temporelle de l'être*.¹⁷⁹

Deux autres faits semblent indiquer que la *Kehre* authentique n'a pas sa source dans la mention de 1928 : 1 / C'est *toujours* à la conférence de 1930 que renvoie Heidegger lorsqu'il évoque les premiers balbutiements de la *Kehre*¹⁸⁰; 2 / Or, même lorsqu'il situe l'origine de la *Kehre* dans *De l'essence de la vérité*, Heidegger précise que si elle y est en quelque sorte pensée, elle n'y est pas encore conçue comme telle – le mot d'ailleurs n'y apparaît pas. Il semblerait plutôt qu'elle soit de l'ordre d'une découverte rétrospective. C'est d'ailleurs cet éclair rétrospectif de la *Kehre* qui expliquerait l'insistance avec laquelle Heidegger affirme qu'elle n'est pas une « trouvaille ». Il nous faut revenir sur un témoignage précité, mais dont la dernière phrase fut intentionnellement retenue :

À vrai dire, cette *Kehre* authentique [*eigentliche Kehre*] a également trouvé une manifestation précoce, nommément dans *De l'essence de la vérité* –, bien qu'uniquement dans sa version originale comme conférence, qui n'est pas publiée – *ce n'est toutefois que bien plus tard qu'il m'est devenu clair pour la première fois quel genre d'éclair [Blitz] m'avait frappé alors*.¹⁸¹

Témoignage hautement significatif en ce qu'il montre sans ambiguïté que l'importance de la conférence de 1930 pour la *Kehre authentique* est rétrospective, autrement dit que si la *Kehre* s'y trouve, c'est de façon latente et pré-conceptuelle, et que ce n'est que le contre-coup de cette latence qui est apparu bien plus tard à Heidegger comme en étant à l'origine. Le mot « *Blitz* » ici n'est pas anodin : c'est un terme directeur de la conférence *Die Kehre*. Le « *Blitz* » renvoie au caractère soudain et inexplicable de l'aperçu de la vérité de l'être via son retrait. Les *Contributions* confirment en effet que l'« illumination » de cet éclair n'est rien d'autre que la réalisation « que le refus appartient essentiellement à l'essence de l'estre »¹⁸². Que cette réalisation eut eu lieu au milieu des années trente, Heidegger le soutient encore dans les *Cahiers*

¹⁷⁹ C. ROMANO, *L'inachèvement d'Être et temps*, Le Cercle Herméneutique, 2013, p. 210.

¹⁸⁰ Par exemple : GA 9 : 328/QIII, 97 ; GA 14 : 69/QIV, 112 ; GA 71 : 89 ; GA 82 : 180 et 222 ; GA 102 : 65, 94 et 358 ; H.-W. PETZET, *op. cit.*, p. 110.

¹⁸¹ E. FRÄNTZKI (éd.), *op. cit.*, p. 7. Nous soulignons.

¹⁸² GA 65 : 175/204 (tr. modifiée).

noirs : « C'est seulement en 1930 (conférence sur la vérité) que ce chemin [celui d'*Être et temps*] s'est révélé en toute clarté comme impraticable. C'est seulement en 1936 que fut trouvé le passage à travers la *Kehre* et l'autre chemin ; mais même celui-ci demeurait encore encombré par la tradition métaphysique et l'effort continu de parler dans sa langue »¹⁸³.

*

Notre analyse appelle la conclusion suivante : la *Kehre* authentique n'apparaît thématiquement qu'autour de 1936, et si l'on peut parler de *Kehre* avant cette date, c'est seulement de manière pré-conceptuelle, latente et dérivée. On comprend mieux pourquoi Heidegger affirmait dans la *Lettre à Richardson* : « la “teneur de la question” pensée sous le nom de tournant aiguillait déjà ma pensée depuis une dizaine d'années antérieurement à 1947 »¹⁸⁴, même si le terme est apparu antérieurement. S'il peut évidemment y avoir des rapprochements féconds à faire entre le projet de 1928 et celui des *Contributions*, le mot « *Kehre* », dans le contexte de la métaphysique du *Dasein*, ne nous semble ni particulièrement élaboré ni décisif. Or, bien que la mention de 1928 ne concerne pas directement la *Kehre* authentique, le projet d'une métaphysique du *Dasein* ne constitue pas moins un moment essentiel pour la compréhension de ce qui, plus tard, s'appellera *Kehre*. En effet, c'est d'abord par un effort visant à revivifier la métaphysique que Heidegger tentera de dégager de nouveaux accès discursifs à la question de l'être et de répondre aux problèmes issus de l'inachèvement d'*Être et temps*.

¹⁸³ GA 98 : 352.

¹⁸⁴ GA 11 : 149/QIV, 185.

DEUXIÈME PARTIE

Dire la *Kehre*

Chapitre 1. De l'objectivation à l'épreuve de l'être

La rétrocession vers la percée ouverte par la Stimmung

Dans *Phénoménologie et Théologie* (1927), Heidegger demandait : « et si porter l'être au concept était la tâche la plus pressante ? »¹⁸⁵. Question rhétorique, à n'en pas douter, puisque sera explicitement faite, à la fin des années vingt, l'adéquation entre « la question de la possibilité du concept d'être » et « la question de l'être »¹⁸⁶. Il s'agit, dans tous les cas, de mettre en question le « concept-moyen de l'être »¹⁸⁷ qui a régi l'histoire de l'ontologie. Or, cette question prend un tout autre sens à l'aune de l'inachèvement d'*Être et temps*. On pourrait la reformuler ainsi : *que doit être un concept pour que l'être puisse s'y voir porté ?* Dans *Être et temps*, la position de la question de l'être à partir de sa compréhension présupposait d'éclairer la conceptualité moyenne de l'être par une projection. C'étaient les relents métaphysiques de ce présupposé qui ouvraient la porte à la réification et au subjectivisme¹⁸⁸. Alberto Rosales a cependant raison d'insister sur le fait que la *langue* encore métaphysique d'*Être et temps* – qui sera dite responsable, dans la *Lettre sur l'humanisme*, de l'« échec » du livre – ne préjuge rien de la *chose*, encore inconceptuelle, que vise ce livre : la difficulté réside dans la question de sa « *Begrifflichkeit* »¹⁸⁹. Comme le soutient Heidegger : « l'effort naguère visé dans *Être et temps*, consistant à partir d'une compréhension préconceptuelle de l'être pour parvenir au *concept d'être*, n'est pas suffisamment originaire et nécessaire – il s'agissait d'une aspiration trop externe, formelle et tordue de « scientificité ». Or, même dans la mesure où quelque chose de vrai s'y trouve, cette conceptualité n'est pas saisie adéquatement »¹⁹⁰. Ainsi, lorsqu'il examine, dans son auto-critique, les principaux préjugés de la question de l'être exposés au § 1 d'*Être et temps*, Heidegger soutient qu'il ne s'agit plus simplement de prendre acte de ce que le *concept d'être* fut de tout temps déterminé comme le plus général, le plus vide et le plus indéfinissable,

¹⁸⁵ GA 80.1 : 200, repris mot pour mot dans GA 24 : 19/32.

¹⁸⁶ Cf. GA 3 : 226/282.

¹⁸⁷ GA 24 : 30-31/41.

¹⁸⁸ Jean Grondin souligne justement : « Si comprendre signifie toujours comprendre “quelque chose” dans un projet réifiant, vouloir cerner l'être, n'est-ce pas faire de l'être un “quelque chose”, un étant, donc succomber à une “projection ontique” ? L'ontologie fondamentale, cherchant à rendre compte de l'être, paraît hypothéquée dès le départ : comment entendre l'être sans le transformer en quelque chose ? » (*Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger*, *op. cit.*, p. 94).

¹⁸⁹ A. ROSALES, « Zum Problem der Kehre im Denken Martin Heideggers », *op. cit.*, p. 258.

¹⁹⁰ GA 94 : 96/112 (tr. modifiée).

mais de voir si, et dans quelle mesure, l'être est con-cevable (*be-greifbar*). S'annonce alors la tâche de penser « la “généralité” de l'estre, non pas à partir du “concept”, mais à partir de l'(événement) du *Da-sein* »¹⁹¹. Cet « événement » proprement indicible, comment l'aborder ? Heidegger développera une myriade de variations sur le thème du « dire ». Pressentant la portée de « la question en vue du caractère approprié [*der Eigentümlichkeit*] du dire de l'être »¹⁹², il parlera alternativement de « *ver-sagen* », « *nichtsagende Sagen* », « *erschweigende Sagen* » ou d'« *Ent-sagen* ». Ces tentatives ne sont pas l'expression d'un « amuïssement » (*Verstummen*) ou d'un « ne rien dire » (*Nicht-Sagen*)¹⁹³. À la différence de l'interdit parménidien quant au non-être et du « non-dire » (*Ab-sage*) qui lui est coextensif, le « dé-dire » (*Ent-sage*) heideggérien, en se risquant à indiquer le mystère silencieux de l'être, est bien une instance positive de la « pénurie de langage » dont a parlé Gadamer. Mais avant de parvenir à sa « sigétique » – du grec *sigan*, faire silence –, Heidegger explora d'autres avenues pour répondre à sa « crise ». Il est notable que, dans la série de questions qui clôture *Être et temps*, la seule qui soit intégralement soulignée demande : « comment un comprendre ouvrant de l'être est-il en général possible à la mesure du Dasein ? »¹⁹⁴. Puisque tout comprendre est intoné, se pourrait-il que l'analyse des tonalités puisse être reprise à nouveaux frais ? Laurent Villevieille émet l'hypothèse d'une rétrocession par Heidegger aux analyses des tonalités d'*Être et temps* :

[...] peut-être est-il néanmoins significatif que, dans la conférence de 1929 *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, la position de la question de l'être passe par une reprise de la question que *Sein und Zeit* avait laissée en suspens : celle du rien, tel qu'il se révèle dans l'angoisse. Tout se passe comme si Heidegger, après avoir esquissé dans ses cours les grandes lignes de la philosophie transcendentale à laquelle conduisait logiquement la fonction totalisante et systématique de la temporalité ekstatique [...] redécouvrait dans cette découverte pourtant déjà ancienne un nouveau chemin, peut-être demeuré inaperçu en 1927, vers la question de l'être.¹⁹⁵

Cette hypothèse a le mérite d'expliquer l'importance que prendra l'analyse des tonalités immédiatement après *Être et temps*. Heidegger semble lui-même reconnaître la nécessité d'une

¹⁹¹ GA 82 : 17. « Ereignis » se trouve entre parenthèses pour indiquer son usage idiosyncrasique.

¹⁹² M. HEIDEGGER, « *Kehre? Sagen der Kehre* », in *Jahresgabe der Martin-Heidegger-Gesellschaft*, 2007, p. 9.

¹⁹³ Cf. GA 98 : 274.

¹⁹⁴ GA 2 : 438/325.

¹⁹⁵ L. VILLEVIEILLE, *Heidegger et l'indétermination d'Être et Temps*, Hermann, 2014, p. 324. Jean Greisch avait avancé une idée semblable à partir de Hölderlin : « C'est Hölderlin qui permet à Heidegger d'effectuer un pas décisif au-delà de *Sein und Zeit*. Dans l'analytique existentielle, la *Stimmung*, enracinée dans un “se trouver” (*Befindlichkeit*), ressemblait encore beaucoup à une “humeur”, même si cette dernière recevait déjà une interprétation ontologique, parce qu'elle révélait les “manières d'être” du *Dasein*. Il restait à trouver la signification “vocative” de celle-ci, d'accorder la *Stimmung* à la voix-même de l'être » (« “Faire entendre l'origine en son pur surgissement” », in B. BÖSCHENSTEIN, J. LE RIDER (dir.), *Hölderlin vu de France*, Éditions Gunter Narr, 1987, p. 119).

saisie plus aiguë de la donation de l'être à partir du « Là » – ce même « Là » devant lequel la *Stimmung* plaçait le *Dasein* – et de porter l'analytique du *Dasein* à sa limite :

Il n'y a pas à partir d'*Être et temps* de passage, au sens d'un progrès, dans la pensée de la différence. Entre les deux repose le clivage ap-proprié dans la *Kehre* [*die in der Kehre ereignete Kluft*]. Mais c'est pourquoi le chemin dans *Être et temps* n'est nullement devenu caduc. Plutôt, il y aurait encore nécessité d'une tentative pour porter plus décisivement à sa limite l'analytique du *Dasein* dans l'existential, afin d'expérimenter plus purement l'éclaircie de l'être (au sens de la différence) déjà pensée dans le Là, et parvenir de ce fait à la lisière de la soudaineté de la *Kehre*.¹⁹⁶

Cet extrait précieux indique une voie par laquelle approcher la *Kehre*. Pour l'instant, rappelons l'insigne privilège qu'assignait Heidegger à la *Stimmung* dans *Être et temps* : « la *Stimmung* met le *Dasein* devant le “que” [das Daß] de son Là où celui-ci lui fait face en son inexorable énigme »¹⁹⁷. Elle ouvre moins au « Là » lui-même qu'à son « que », c'est-à-dire à sa facticité. Heidegger soutient que l'interprétation phénoménologique doit laisser parler cette ouverture elle-même. Or il affirme à la fin du paragraphe – et c'est peut-être le pas de trop – que « cet ouvrir, elle ne fait que l'accompagner, afin de porter au concept la teneur phénoménale de ce qui est ouvert, et ce existentiellement »¹⁹⁸. Toute la question est de savoir en quoi *peut* consister « porter au concept » (*in den Begriff zu heben*) et si une conceptualisation peut, en évitant l'irrationalisme et l'« *Unbegreifliches* » de la foi¹⁹⁹, épargner au décèlement ouvert par la *Stimmung* ses griffes réifiantes. Et si, en effet, l'« ouverture préalable, quoique non conceptuelle, de l'être »²⁰⁰ sur laquelle insiste *Être et temps* et à partir de laquelle la compréhension de l'être est possible, n'était pas seulement « préalable » à une telle compréhension, mais pointait vers une conceptualité essentiellement autre, voire vers une sortie de la conceptualité comme telle ? C'est pour parvenir à une telle conceptualisation que l'analyse de l'angoisse sera radicalisée dans *Qu'est-ce que la métaphysique ?* – et plus tard dans les *Contributions* –, où il sera explicitement question de faire l'épreuve non plus seulement du « que » du *Dasein*, mais du « que » de l'envoi de l'être lui-même – via l'épreuve du Rien. Ce n'est d'ailleurs pas un hasard si la conférence de 1929 marque la fin, comme nous le verrons, du projet d'une « science de l'être » et qu'elle est « l'un des tremplins du tournant »²⁰¹. En effet, la radicalisation de l'analyse des tonalités implique celle de la perspective transcendente. Les tonalités ouvrent toujours déjà le monde et le comprendre de

¹⁹⁶ GA 98 : 168.

¹⁹⁷ GA 2 : 181/121.

¹⁹⁸ GA 2 : 140/124.

¹⁹⁹ GA 85 : 83.

²⁰⁰ GA 2 : 577/325.

²⁰¹ J. GRONDIN, *Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger*, op. cit., p. 115.

sorte que nous n'avons « pas la commande volontaire de la projection par laquelle nous nous donnons à nous même un horizon [...]. C'est la raison pour laquelle la projection du monde ne peut pas être considérée comme l'acte d'un sujet transcendantal, mais doit plutôt être identifiée à l'avènement même de l'existence humaine »²⁰². C'est cet avènement que tentera d'explicitier Heidegger, en dépassant toujours davantage le subjectivisme et la séparation entre l'être et l'étant que l'analytique existentielle présupposait encore, pour penser au contraire plus dynamiquement leur advenir réciproque. Cette réciprocité – qui fait signe vers le *Gegenschwung* –, nous tenterons de l'explicitier via ce que Heidegger appelle l'*Inbegriff*, lequel détermine, dans la période de la métaphysique du *Dasein*, le questionner métaphysique. Au seuil des *Contributions*, Heidegger parle encore d'une « nouvelle métaphysique » devant instaurer « une nouvelle expérience fondamentale de l'être »²⁰³. Ne craignons donc pas de maintenir le mot « métaphysique » dans l'orbe de la *Kehre* : « La question [qu'est-ce que la métaphysique ?] questionne dans la dimension de la différence ontologique ; elle questionne à l'intérieur de la *Kehre*, avenante, de l'oubli de l'estre, et est donc un pas historiquement nécessaire à la préparation de la pensée de cette *Kehre* »²⁰⁴.

L'inflexion nouvelle que Heidegger a donnée à ce que peut vouloir dire « porter au concept » par le biais d'un *logos* « inclusif » fut largement négligée par la littérature secondaire – en particulier quant à son articulation avec la *Kehre*. Or, cette nouvelle « logique », qui procède d'un long travail de redéfinition de la philosophie, semble d'autant plus capitale que, développée dans le cours de 1929/30, elle est *maintenue* dans les traités impubliés où elle sera radicalisée. Notre hypothèse est que c'est l'*Inbegriff* qui constitue le lien secret permettant de conduire à la frontière de la *Kehre*. Le fil directeur de l'acheminement vers la *Kehre* par Heidegger serait donc le sondage toujours plus pénétrant de l'expérience de la relation initiale entre le *Dasein* et l'être, étant acquis que « plus l'entente de l'être procédera originellement de la profondeur du *Dasein*, plus sera fondé le droit au *concept* d'être, c'est-à-dire la nécessité dans laquelle se trouve la philosophie de porter cette entente au concept »²⁰⁵. Au fil de l'idée de « science », nous analyserons les déplacements dans la détermination heideggérienne du

²⁰² F. DASTUR, « Le tournant de l'*Ereignis* et la pensée à venir », in LB, pp. 152-153.

²⁰³ GA 39 : 196/182.

²⁰⁴ GA 98 : 308. Gadamer a souligné comment « l'introduction plus tardive [1949] s'efforce, pour sa part, de présenter la conférence comme la conséquence directe de l'éveil de pensée qui avait commencé avec *Être et temps* et qui avait conduit, par delà la leçon inaugurale [1929], aux tentatives de pensée postérieures à ce qu'on a appelé le tournant » (*Les chemins de Heidegger*, Vrin, 2002, p. 68).

²⁰⁵ GA 34 : 210/237.

philosopher, déplacements qui, conduisant à l'*Inbegriff*, témoigneront en même temps de « l'abyssalité croissante de la question de l'être elle-même »²⁰⁶.

De la philosophie comme science

C'est presque la règle pour Heidegger de débiter ses cours par une méditation sur l'essence de la philosophie. Celle-ci n'est pas cosmétique : il s'agit pour le philosophe de parvenir à tirer « son origine authentique et intégrale du phénomène lui-même »²⁰⁷. Méditer le philosophe n'est donc rien de moins qu'une exigence phénoménologique. Seule une telle méditation, en faisant voir les « époques » essentielles de la philosophie, peut aspirer à ce que la philosophie redevienne « un commencement dans l'histoire de l'être » à partir duquel une « décision » – et conséquemment une *Kehre* dans la relation de l'homme à l'être – puisse avoir *lieu*. « Pour être ce commencement », poursuit Heidegger, la philosophie « doit savoir qu'elle possède sa propre nécessité »²⁰⁸, autrement dit doit gagner son autonomie. De ce qu'elle contient en creux le débat entre premier et autre commencement de la pensée, c'est la tension entre science et philosophie qui conduira à ce savoir.

Fort d'une tradition inaugurée par Platon et qui, passant par Descartes et Kant, se maintient jusqu'à Husserl, l'idéal scientifique constitue une impulsion directrice pour le jeune Heidegger. Quand Heidegger écrit : « je sais aujourd'hui qu'une philosophie de la vie vivante a le *droit* d'exister – que j'ai *le droit* de déclarer au rationalisme une guerre à couteaux tirés – sans subir l'anathème de la non-scientificité »²⁰⁹, c'est bien parce qu'il milite pour un élargissement de l'horizon scientifique. La revendication de scientificité sert d'abord à marquer, à la suite de Husserl, un rejet du psychologisme et de la philosophie comme « vision du monde » (*Weltanschauung*). Mais si Heidegger parle de philosophie scientifique, ce n'est nullement en un sens positiviste ou husserlien²¹⁰. Récusant fermement l'idée de la philosophie comme une grande foire de « vies à vendre », pour parler avec Lucien, il s'agit pour lui d'insister sur la « vie vivante » elle-même qui constitue le foyer de son herméneutique de la vie facticielle pré-*Être et Temps*.

²⁰⁶ GA 65 : 85/110.

²⁰⁷ GA 34 : 286/316.

²⁰⁸ GA 66 : 47/60, et 53/66.

²⁰⁹ Lettre du 5 mars 1916, in *Ma chère petite âme*, Seuil, 2007, p. 65.

²¹⁰ Cf. GA 17 : 303/325 et GA 29/30 : 25/39. La mathématique comme idéal de rigueur serait un dogme cartésien.

De façon étonnante, *Être et temps* parle peu – en comparaison des cours qui le précèdent et le suivent – de la philosophie comme science de l'être²¹¹. C'est dans la seconde élaboration de *Temps et être* que l'idée d'une « science de l'être » réapparaît sous les guises de : « science critique », « science transcendantale », « science temporelle », ou, reprenant un mot de Hegel, « science du monde à l'envers ». En distinguant ces acceptions des sciences régionales et ontiques, Heidegger affirme : « par philosophie nous entendons la philosophie scientifique et rien d'autre »²¹² ou encore : « élucider les problèmes fondamentaux de la phénoménologie [...] revient aussi à mettre en évidence la possibilité et la nécessité de la science absolue de l'être [...] l'interprétation théorico-conceptuelle de l'être »²¹³. Or, dès le cours *Einleitung in die Philosophie* (1928-29), mais plus décisivement encore dans *Les concepts fondamentaux de la métaphysique* (1929/30), s'opère un déplacement significatif. Heidegger n'insiste plus sur la distinction entre science ontique et science de l'être. Il affirme que « la simple évaluation de la philosophie d'après l'idée de la science est peut-être déjà la plus funeste dépréciation de son essence la plus intime »²¹⁴. Il appert maintenant à Heidegger que le schisme entre philosophie comme « science » et comme « vision du monde » est égarant, que l'essence de la philosophie doit être conquise à même son autonomie, c'est-à-dire qu'il s'agit d'en faire l'épreuve. La tâche de sauter au cœur du *Dasein*, c'est-à-dire dans la différence ontologique, prend le pas sur l'idée de l'objectivation et de la thématization de l'être revendiquée en 1927. En tant que la science présuppose toujours l'ouverture préalable d'un étant prédonné et que cette ouverture est elle-même rendue possible par la transcendance du *Dasein*, Heidegger montre non seulement que toute science a pour fond la transcendance du *Dasein*, mais que cette transcendance elle-même ne peut être mesurée à l'aune de la science. La philosophie ne fonde pas la science en amont, que ce soit sous la forme d'une science « préalable (*Vor-*) » ou « archaïque » (*Ur-*) : « de cette manière en effet, elle est encore prisonnière d'une évaluation à partir de la science »²¹⁵. La « scientificité » n'est tout simplement pas une « propriété » que la philosophie peut posséder ou non : elle est la philosophie elle-même²¹⁶. C'est pourquoi Heidegger peut paradoxalement écrire : « Si je dis que la philosophie n'est pas science, cela ne lui ôte pas son caractère de science [...]. La philosophie est scientifique comme une science ne pourra jamais l'être »²¹⁷.

²¹¹ Heidegger parle de la « science antique de l'être » (GA 2 : 35/41) et de la phénoménologie comme : « science de l'être de l'étant – l'ontologie » (GA 2 : 50/49) ou « “science des” phénomènes » (GA 2 : 42/45).

²¹² GA 24 : 17/30.

²¹³ GA 24 : 15/28-29.

²¹⁴ GA 29/30 : 2-3/16. Aussi : GA 29/30 : 25/38 et GA 66 : 51/64.

²¹⁵ GA 94 : 244/252. Cf. aussi GA 27 : 17-18.

²¹⁶ Cf. GA 94 : 33/47.

²¹⁷ GA 94 : 28/43 (tr. modifiée).

C'est parce que le savoir philosophique est historial que la « science » ne peut y avoir accès et que jaillit la nécessité non plus d'une science, mais d'une « *pensée de l'estre* » dont la spécificité consiste en ce qu'elle doit « à la différence de toute adéquation sur l'objectif, *appartenir elle-même à ce qui est à penser* »²¹⁸.

Du Begriff à l'Inbegriff

L'urgence de méditer l'idée de la philosophie comme science a surgi du caractère « tentateur » de la « scientificité » dont « *Être et temps* n'a pas su [...] venir à bout »²¹⁹. Il s'est révélé que le propre du savoir philosophique est d'appartenir à ce qui est à penser. Afin de penser cette appartenance, c'est l'essence du « concept » qui sera mise en question. Le « *Begriff* » est inadéquat parce qu'il évide le philosophe de son propre au profit d'une « uniformité vide »²²⁰, c'est-à-dire une représentation générale sous laquelle les étants particuliers d'un domaine donné peuvent être subsumés ou non. Or les concepts philosophiques, Heidegger l'avait pressenti dans ses premiers cours, ont cette particularité insigne de ne jamais indiquer directement les phénomènes, mais de « [faire] signe en pointant au cœur du *Dasein* »²²¹. Ce sont des « indications formelles ». Heidegger emploiera cette idée pour la dernière fois dans le cours de 1929/30. Non pas qu'elle soit abandonnée par la suite, mais il insistera moins sur la mise en demeure formelle d'appartenir à ce qui est à penser que sur la transformation effective impliquée par l'indication, c'est-à-dire l'éveil (*Erweckung*) et la libération (*Befreiung*) du *Dasein*. La philosophie est ainsi un « *questionner* qui transforme de fond en comble le *Dasein* »²²², qui exige un rapport trans-formateur entre l'homme et le concept. Il s'agit en quelque sorte de passer du transcendantal au performatif. Le philosophe reçoit ainsi une mission particulière : si le concept assigne formellement, il s'agit en retour de le faire advenir en se disposant au saisissement indiqué par lui. En effet, les concepts philosophiques, à proprement parler, ne s'apprennent pas : ils nous saisissent (*ergriffen*). Saisir et être saisi, ici, ne font qu'un. C'est en ce sens que « le concept philosophique est une agression [*Angriff*] sur l'homme »²²³. C'est pour rendre compte de ce saisissement transformatif que

²¹⁸ GA 65 : 422/481 (tr. modifiée). Nous soulignons.

²¹⁹ GA 94 : 75/91.

²²⁰ GA 74 : 16.

²²¹ GA 29/30 : 429/428.

²²² GA 34 : 116/138.

²²³ GA 29/30 : 31/44.

Heidegger soutient à partir des années trente que la logique propre au philosophe est celle de l'*Inbegriff*²²⁴.

Dans son acception courante, *Inbegriff* signifie « ensemble », « totalité », ou encore « incarnation », au sens où Platon, par exemple, présente Socrate comme un parangon de sagesse. Chez Heidegger, *In-begriff* qualifie le concept spécifiquement métaphysique et ce doublement : 1) en tant qu'il vise l'étant dans son ensemble; 2) en tant que l'être de celui qui questionne est mis en jeu dans le questionner²²⁵. Heidegger reprend et radicalise à cette fin l'analyse des tonalités fondamentales amorcée dans *Être et temps*. L'« expérience » (*erfahren*) dont il s'agit avec ces tonalités n'est ni celle de l'empiriste ou du physicien et surtout pas celle, « vécue », dont se grise l'homme moderne. C'est pourquoi il serait préférable de parler d'« épreuve ». Heidegger comprend cette épreuve comme un « *ein-fahren* », une « entrée »²²⁶. En 1929/30, cette « entrée » est déterminée comme « saisissement » (*Ergriffenheit*) ontologique du *Dasein* en et par son être, via une tonalité fondamentale (*Grundstimmung*)²²⁷. Cet « être-saisi » par une tonalité fondamentale est lui-même un advenir fondamental (*Grundgeschehen*) au cœur du *Dasein* : le philosophe en tant qu'il garde la vérité de l'être par laquelle nous sommes. Cet advenir est la métaphysique. C'est lui qui, ainsi déterminé, prend le pas sur la détermination « théorico-conceptuelle » des concepts et de l'être. Ainsi, dans le philosophe compris comme saisissement, « nous nous mouvons dans un tout autre comportement originellement et fondamentalement distinct de toute forme scientifique »²²⁸. En effet, l'indépendance de tout point de vue est, affirme Heidegger, « fantasmagorique » : il s'agit au contraire d'un philosophe engagé, au sens où le questionnement « trouve son lieu à partir d'une décision fondamentale (*Grundentscheidung*), d'une tenue fondamentale (*Grundhaltung*) par rapport à l'être et à sa frontière dans le Rien »²²⁹. Avec le lexique de la tenue et de la disposition fondamentales, Heidegger se libère de l'horizon cartésien que parachevait Husserl et tente de penser :

²²⁴ Les traductions anglaises rendent par : « *In-grasping* », « *Epitome* », « *totality* », « *comprehensiveness* », « *totalizing concept* », « *epitomizing concept* » ou « *incept* ». Fédier, en artiste, traduit alternativement par « ce qui contient en ayant résumé le contenu », « concept primerain », « concept où tout se trouve résumé » ou « concept-sommant ». On trouve aussi : « concept compréhensif » (Badoual), « concept immanent » (Dastur), « concept inclusif et unitaire » (David/Caron). Nous suivons Daniel Panis qui s'en tient à « concept inclusif », à condition de rappeler que l'inclusion n'a ici rien d'ontique.

²²⁵ Cf. GA 29/30 : 13/27. Voir également : GA 46 : 221, GA 76 : 77/91 et GA 91 : 186.

²²⁶ Cf. GA 65 : 289/331.

²²⁷ Cf. GA 29/30 : 9-10 / 23-24. Aussi : 199/202.

²²⁸ GA 29/30 : 13/26.

²²⁹ GA 34 : 78/99 (tr. modifiée).

Non pas une doctrine présentant un *contenu*, doctrine qui doit être approuvée et qui voudrait se prélasser dans la validité [...] mais plutôt : accomplissement [*Erzielung*] et montée en puissance [*Erkräftigung*] vers une tenue [*Haltung*] décisive, qui ne demeure pas vide et formelle, mais tire son caractère décisif de ce qu'elle tient ferme et « fonde » la vérité de l'étant dans une largeur de vue et une latitude d'action tout à fait déterminées. Cette fin nécessite la plus haute conceptualité de la « logique » inclusive [*Inbegriffs* »*Logik*«].²³⁰

Il s'agit, avec la « logique » inclusive, non pas d'un formalisme nouveau, mais d'une « méditation sur l'essence du langage en tant que nomination qui institue la vérité de l'être »²³¹. Cette approche jette ainsi une lumière nouvelle sur la tâche de trouver pour le sens de l'être une « conceptualité propre »²³², comme le revendiquait *Être et temps*.

Le questionner inclusif – et sa limite

Il n'est pas anodin que Heidegger prenne *Qu'est-ce que la métaphysique ?* comme exemple d'un questionnement inclusif, bien que ce texte n'en parle pas explicitement²³³. S'il renvoie à la conférence plutôt qu'au traité de 1927, c'est que quelque chose a changé entre les deux. Le § 40 d'*Être et temps* sur l'angoisse possédait une double fonction : attester la totalité et l'être-authentique du *Dasein*. L'indétermination de l'angoisse était moins celle du Rien comme tel, que du monde. Dans l'angoisse, la significativité « s'effondre » et avec elle, la familiarité quotidienne. Les étants ne sont pas anéantis, mais renvoient au « monde comme tel »²³⁴, c'est-à-dire à la mondanéité. Le Rien se manifeste ainsi comme origine de l'intramondanéité dans laquelle le *Dasein*, en un sens, se trouve, mais qu'il transcende toujours déjà. À partir de ce Rien, le *Dasein*, isolé, est placé devant la possibilité de se comprendre non plus seulement de façon déchéante, à partir du « monde », mais à partir de son être-au-monde. Le *Dasein* se trouve ainsi « devant son être-libre-pour l'authenticité de son être »²³⁵.

Dans la conférence de 1929, de l'être-au-monde et de l'authenticité, il n'est plus question. L'angoisse ne surgit plus du *Dasein*, mais de l'interpellation (*Anspruch*) de l'être : c'est elle qui ramène l'homme à son propre et non plus la seule résolution²³⁶. Le rôle de l'angoisse est alors d'ouvrir, à partir du Rien, au « Là » du *Da-sein* lui-même. Véritable défi, d'une part pour

²³⁰ GA 94 : 24/39 (tr. modifiée). Aussi : GA 94 : 25/40, où « la solide conceptualité » de la philosophie est décrite comme étant l'« *Inbegrifflichkeit* ».

²³¹ GA 65 : 177/206 (tr. modifiée).

²³² GA 2 : 8/28.

²³³ Cf. GA 35 : 150/189. Il décrit le fait que « le questionnant – comme tel – soit pris dans la question » (GA 9 : 103/CH, 47), que la question sur le rien « inclu[e] en soi notre être-là questionnant » (GA 9 : 120/CH, 55).

²³⁴ GA 2 : 187/156 et 276/218.

²³⁵ GA 2 : 188/157.

²³⁶ Cf. M. HAAR, *Heidegger et l'essence de l'homme*, Jérôme Millon, 1990, pp. 87-88.

le philosophe, qui doit désamorcer l'entente traditionnelle du Rien comme « Néant », comme négation intégrale de l'étant, mais surtout pour l'entendement, puisqu'il s'agit de donner congé à la « logique » réifiante pour reconduire le regard à l'étant *comme tel* qui s'ouvre à nous. Comme le précise Heidegger : « De tout ce qui est dit là [dans *Qu'est-ce que la métaphysique ?*], il n'y a rien qui soit essentiel *pour lui-même* dans sa teneur thématique – ni “le rien” ni “l’angoisse”, ni la “logique”, ni le primat de la tonalité –, la seule chose qui soit réellement décisive, c'est l'épreuve [Er-fahrung] qui y est faite de quelque chose qui *n'est pas* un étant et qui n'est jamais étant mais qui, pourtant, fait se lever pour la première fois l'étant *comme tel* dans l'ouvert de son essence »²³⁷. À cette fin, la conférence décline les deux moments du questionnement inclusif : l'étant dans son ensemble et l'inclusion du questionnant dans le questionner. Ici encore, l'angoisse place le *Dasein* devant l'étant dans son ensemble indéterminé, mais de telle sorte que ce n'est plus d'abord la mondanité du monde qui est éprouvée, mais le Rien comme tel. La transcendance qui caractérise le philosophe est décrite ici comme le « se tenir instant » dans le Rien. L'angoisse rend possible la tenue par laquelle le *Dasein* se tient en son « Là ». Elle fait advenir « le passage de l'homme à l'être-là ». Dans l'angoisse, « seul est encore là, dans l'ébranlement de ce suspens où l'on ne peut se tenir à rien, le pur être “là” »²³⁸. Que l'angoisse révèle non plus l'être-au-monde comme tel, mais le « pur être “là” », témoigne du fait que Heidegger insiste maintenant moins sur le *Dasein* que sur le « *Da* » lui-même, en tant que site de l'ouverture de l'être.

Lorsque le *Dasein* est ainsi instant dans le Rien, l'« *In-sein* » se radicalise : l'« *In-der-Welt-Sein* » se révèle être plus originairement « *In-dem-Nichts-Sein* » – rappelons que dans *Être et Temps*, Heidegger rapportait l'« *In* » de l'*In-Sein* à « *Innan* », c'est-à-dire « *wohnen* », « *habitare* », « séjourner ». Or, malgré tout le progrès qu'elle représente par rapport au questionnement portant « sur » quelque chose, la conceptualité inclusive qui introduit dans le Rien et transporte dans la métaphysique n'est encore pas le sésame de l'appréhension de l'être :

L'effort naguère visé dans *Être et temps*, consistant à partir d'une compréhension préconceptuelle de l'être pour parvenir au *concept d'être*, n'est pas suffisamment originaire et nécessaire – il s'agissait d'une aspiration trop externe, formelle et tordue de « scientificité ». Or même dans la mesure où quelque chose de vrai s'y trouve, cette conceptualité n'est pas saisie adéquatement. Même la tonalisation “existentielle” du “concept inclusif” [*Inbegriff*] demeure insuffisante et pas suffisamment *initiale*.²³⁹

²³⁷ GA 66 : 376/367 (tr. modifiée). C'est Heidegger qui souligne.

²³⁸ GA 9 : 112/CH, 51.

²³⁹ GA 94 : 96/112 (tr. modifiée).

Si Heidegger insiste sur le fait que l'essentiel de la *Stimmung* consiste dans l'ouverture (*Eröffnung*), voire dans l'« *Offenrägnis* »²⁴⁰ du « Là », et que la conférence de 1929 ouvre bien au « Là », c'est encore de façon trop extérieure. Au milieu des années trente, c'est à partir de l'histoire de l'être que se comprendront la métaphysique et le concept inclusif : « [...] la métaphysique en tant qu'elle est déjà conçue à partir de l'histoire de l'estre ; le concept métaphysique est *concept inclusif* [...] c'est seulement dans la pensée à la mesure de l'histoire de l'estre qu'il y a des *concepts inclusifs* ! »²⁴¹. Dans *L'histoire de l'estre* (1938-1940) Heidegger ressaisit le cours de ce qu'a pu signifier pour lui « concept », soit : 1 / le concept au sens classique comme représentation générale ; 2 / l'*Inbegriff* métaphysique ; et enfin 3 / l'*Inbegriff* à la mesure de l'histoire de l'être :

Le concept propre à l'histoire de l'être est *concept inclusif* : 1. pas la représentation globale de quelque chose de général, énoncé dans des indications de caractéristiques qui permettraient de le circonscrire ; 2. mais pas davantage la seule implication de celui qui conçoit (l'homme) dans ce qui est conçu, en sorte que l'homme serait atteint par le concept (toujours dans l'idée qu'on s'en fait), mais bien 3. un concept inclusif [*In-begriff*] de telle sorte, que l'estre y soit pensé comme ap-propriement de la différence [*Er-eignung des Austrags*] et par là requiert chaque fois les décisions de fond, qui exigent chaque fois, en elles, différents modes de l'instantialité.²⁴²

Que le concept inclusif doive être pensé à l'aune de l'histoire de l'être signale que le déploiement essentiel du « Là » est lui-même jeté par l'être. Heidegger écrit que : « Le *Dasein* se déploie seulement comme *Dasein* et inversement ; ce retour-nement [*Um-kehr*] comme plus intime avènement de l'être-jeté (errance). [...] Ce "retourner" comme advenir authentique. [...] Le Là comme la *Kehre* de ce retournement »²⁴³. Cette *Umkehr* est la tentative de radicaliser le cercle herméneutique que les *Contributions* donneront comme exemple d'un « *Kehren* » dérivé, au profit de ce que Heidegger appelle une *Kehre* méta-physique en ce qu'elle concerne le déploiement essentiel du *Da-sein*²⁴⁴. Il ne suffit plus de penser la relation du *Dasein* à l'être comme celle d'une compréhension toujours déterminée par une précompréhension. Non pas que ce cercle ne vaudrait plus, mais il appert à Heidegger qu'il se fonde en dernière instance dans un « *Kehren* » plus originaire entre la vérité de l'être telle qu'elle se déploie historiquement d'une part, et l'ouverture à l'être ouverte dans la *Stimmung* de l'autre. Cette dernière n'est donc

²⁴⁰ Cf. GA 82 : 75.

²⁴¹ GA 76 : 77/91 (tr. modifiée).

²⁴² GA 69 : 115/127 (tr. modifiée). Cf. aussi : GA 71 : 254. C'est beaucoup plus tard que Heidegger rejettera toute forme de « *Griff* » (cf. GA 102 : 349).

²⁴³ GA : 82 : 84.

²⁴⁴ Cf. GA 82 : 83.

plus seulement une « *Befindlichkeit* »²⁴⁵ : mais le lieu d'« une nouvelle union entre l'existential et l'historial »²⁴⁶, comme le souligne Catherine Malabou. Ce qui se joue dans ce « *Kehren der Umkehr* »²⁴⁷, ce balancement dynamique entre le *Dasein* et l'être du « Là » qui se déploie historiquement, que Heidegger nomme également « *Umschwung* »²⁴⁸, ce sont les premiers linéaments de ce qui apparaîtra plus tard comme le *Gegenschwung* entre l'être et l'homme, cette intimité (*Innigkeit*) par laquelle le *Da-sein* se tient instant au milieu (*Inmitten*) de l'être, milieu que Heidegger appelle aussi l'« entre » (*Inzwischen*) – c'est-à-dire la différence ontologique elle-même. Cette insistance sur le « milieu » de l'être et de l'étant achève d'expliquer pourquoi, selon Heidegger :

S'aviser de l'être, ce n'est aucunement se représenter vainement les vagues pensées que suscite, ou ne suscite pas, le « concept » d'« être ». *Concevoir* [begreifen] *l'être*, c'est concevoir le « fond ». Concevoir [be-greifen] signifie ici « être pris ensemble avec » [inbegriffen werden] dans l'être et par l'être. En ce sens, concevoir signifie toujours : mutation [*Wandlung*] de l'humanité à partir de son rapport essentiel à l'être, ce qui suppose d'abord la disponibilité pour une telle mutation [...] ²⁴⁹.

C'est à partir de la notion de *Gegenschwung*, dont l'homologie avec la *Kehre* devra être précisée, que les *Contributions* tenteront d'explicitier le *Dasein* comme cet « être-pris-ensemble-avec dans l'être et par l'être ».

²⁴⁵ GA 82 : 75 : « [...] zu blaß und vordergründlich für das Beständnis der Inständigkeit des Wahrens der großen Stimmungen! »

²⁴⁶ C. MALABOU, *Le change Heidegger*, Éditions Leo Scheer, 2004, p. 314.

²⁴⁷ GA 82 : 75.

²⁴⁸ « Cette *Kehre*, selon laquelle le *Da-sein* est toujours *Da-sein* et inversement – cette volte [*Umschwung*] est le déploiement d'essence de l'événement de l'envolée [*Einschwingens*] du « Là » au milieu de l'étant » (GA 82 : 83).

²⁴⁹ GA 51 : 93/121-122.

Chapitre 2. La *Kehre* dans les *Traité*s impubliés

*Umwege sind die einzigen Wege. Auch die
'Beiträge' sind nicht der Weg.*²⁵⁰

L'Inbegriff et la Kehre dans les Contributions

Que la question de la conceptualité nous ait longuement occupés – et doive nous occuper encore –, cela va de soi, si l'on se rappelle que l'écueil germinal de la *Kehre*, comme y insiste Heidegger dans les lettres à Beaufret et à Richardson, fut l'extrême embarras dans lequel il s'est trouvé pour la dire. Avec les *Contributions*, le pouvoir d'évocation de la langue heideggérienne trouve certainement un souffle nouveau. L'ouvrage constitue le « commencement d'un nouveau commencement [*Anfang zu neuem Anfang*] »²⁵¹. On n'y trouve cependant qu'un seul paragraphe thématiquement consacré à la *Kehre* (§255). Les autres allusions à la *Kehre*, certes nombreuses, ne font le plus souvent qu'*annoncer* le terme. Il en résulte que la plupart des mentions de « *Kehre* » ne sont guère compréhensibles d'elles-mêmes. Cela est vrai du traité en général²⁵², mais en particulier de la *Kehre*. Tout se passe comme si Heidegger était réticent à expliciter la *Kehre*. Cette réticence est fondée phénoménologiquement. La *Kehre*, écrit Heidegger, est le pur inapparent, « *das rein Unscheinbare* »²⁵³. Cette inapparence nécessite donc, pour être « saisie », la plus grande prudence. La *Kehre* n'est pas quelque chose là-devant qu'il suffirait de décrire, mais un phénomène dont la monstration est sa préparation même, toujours sans garantie.

Heidegger risque avec les *Contributions* une nouvelle forme d'écriture philosophique : la fugue – par opposition au « système ». Cette écriture fuguée témoigne au mieux de ce que le pianiste Antonín Rejcha nommait l'« art de varier », au pire de ce que Karl Löwith dénonçait comme « la multiplicité avant tout confuse de formulations changeantes à propos d'une seule et même chose »²⁵⁴. Il n'est nullement question de nier que le système soit approprié aux sciences. La question essentielle est bien plutôt de savoir s'il est conforme au philosophe qui, nous l'avons vu, n'est pas « science ». Le système n'est pas qu'un ordre « formel » : coextensif à la métaphysique occidentale, il informe les phénomènes²⁵⁵. C'est pourquoi Heidegger

²⁵⁰ GA 82 : 186.

²⁵¹ GA 3 : XIII/11 (tr. modifiée). Préface à la quatrième édition de 1973.

²⁵² Cf. R. POLT, *op. cit.*, p. 14 : « *The effect of this style is that no single passage is intelligible on its own; instead, we must thrash about and learn to swim* ».

²⁵³ GA 98 : 410.

²⁵⁴ HDZ, p. 127.

²⁵⁵ Cf. F.-W. VON HERRMANN, *Transzendenz und Ereignis*, *op. cit.*, p. 99.

s'ingéniera à le surmonter pour insister sur le caractère ouvert d'une pensée où les différents moments ne sont plus clos et figés, mais se répondent constamment et adviennent, y compris pour celui qui écrit, au fil de leur explicitation. Il ne s'agit donc plus seulement, avec les *Contributions*, de décrire des phénomènes mais, conformément à la logique « *inbegrifflich* », de les faire advenir « performativement », autrement dit : ne plus cartographier les existentiels, mais performer l'existentialité elle-même. Alors qu'*Être et temps* adoptait encore la forme « systématique » d'un traité, les *Contributions* parachèvent en quelque sorte la proposition kierkegaardienne selon laquelle « il ne peut y avoir un système de l'existence »²⁵⁶ – ce que Heidegger annonçait déjà, *mutatis mutandis*, en 1930, lorsqu'il concluait de l'historialité du *Dasein* qu'« il n'y a donc aucun système du *Dasein* »²⁵⁷. L'extension de l'historialité à l'être dans les années trente favorisera certainement l'urgence d'un discours philosophique n'entendant plus « parler sur », mais « à partir » du déploiement essentiel de l'être²⁵⁸. Comme l'écrit Heidegger au début des *Contributions* : « c'est dès le premier pas que s'amorce une transformation de l'être humain compréhensif, transformation non pas en un sens moralo-
 "existentiel", mais à l'aune du *Da-sein*. Cela veut dire : la relation à l'estre – et celle, toujours préalable, à la vérité de l'estre – se transforme selon le mode du décentrement [*Verrückung*] dans le *Da-sein* lui-même »²⁵⁹. Mais Heidegger ne reprend pas l'*Inbegriff* sans changement. La nécessité susmentionnée de le rendre plus « initial », c'est-à-dire de l'épurer de ses relents transcendants par sa reconduction à l'histoire de l'être, concourt à radicaliser le sens du « *In* », autrement dit la façon dont l'être humain se tient en relation à l'être. Cette relation constitue le cœur non pas seulement du penser heideggérien, mais de la pensée tout court, s'il est vrai qu'il s'agit de penser non pas l'être à partir de l'homme ou l'homme à partir de l'être, mais « à l'intérieur de la relation totale de l'être et de l'être humain »²⁶⁰.

Quels sont donc les « *Inbegriffe* » de l'*Ereignis-Denken* ? Pour ne nommer que les plus saillants : « *Inständigkeit* », « *Inzwischen* », « *Inmitten* » « *Innigkeit* », « *Innestehen* », « *Innehalten* », mais aussi les concepts qui renvoient à la « tenue », c'est-à-dire à la façon dont

²⁵⁶ S. KIERKEGAARD, *Post-scriptum aux Miettes philosophiques*, Gallimard, 1968, p. 72.

²⁵⁷ GA 29/30 : 432/431.

²⁵⁸ Dans son article *Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?* (1925), Bultmann distinguait entre parler « sur » (*über*), le discours objectivant; parler « de » (*von*), le discours existentiel; et parler « par », le discours apocalyptique. Et, alors que Heidegger clôturait la conférence *Zeit und Sein* en affirmant qu'« elle n'a parlé qu'en énoncés de propositions [*Aussagesätzen*] » (GA 14 : 30/QIV, 48), Bultmann concluait son article par le même aveu de finitude discursive : « même le présent discours est un discours sur Dieu [*über Gott*] » (*Foi et compréhension*, t. 1, Seuil, 1970, p. 47).

²⁵⁹ GA 65 : 14/29.

²⁶⁰ GA 8 : 85/130-131 (tr. modifiée). C'est Heidegger qui souligne.

le *Da-sein* se tient dans la vérité de l'être : « *Verhaltenheit* », « *Beständnis* », et au déplacement de l'être humain en cette vérité : « *Ver-rückung* », « *Ver-setzen* », « *Ent-setzen* », etc. Ces concepts sont autant de façon d'approcher la situation du *Da-sein* dans la vérité, autant de variations sur ce que signifie « *In-der-Wahrheit-Sein* » – cet hapax d'*Être et temps*, remobilisé dans *Einleitung in die Philosophie* (1928/29) et qui deviendra, dans les *Contributions*, le savoir en tant que « se-tenir-dans-la-vérité »²⁶¹. Il s'agit pour Heidegger d'insister sur le fait qu'on ne « con-çoit » véritablement l'être en sa vérité, c'est-à-dire de façon « *inbegrifflich* », que lorsqu'on « in-siste » dans la vérité de l'être telle qu'elle se déploie historiquement. Or ces concepts se rapportent à celui, cardinal, de « *Kehre* », qui articule précisément la façon dont l'être a trait à l'homme et vice-versa :

Concept [*Begriff*] est ici originairement « *concept inclusif* » [»*Inbegriff*«], d'abord et toujours rapporté à la saisie concomitante [*den mitgehenden Zusammengriff*] de la *Kehre* dans l'*Ereignis*. De prime abord, l'inclusivité [*Inbegrifflichkeit*] peut être indiquée à travers la relation [*Bezug*] que chaque concept d'être *en tant que concept* – c'est-à-dire en sa vérité – entretient avec le *Da-sein* et, partant, avec l'instancialité [*Inständigkeit*] de l'homme historial. Dans la mesure où le *Da-sein* se fonde d'abord en tant qu'appartenance à l'appel dans la *Kehre* de l'*Ereignis*, c'est dans le concevoir de la *Kehre* elle-même que repose la plus intime inclusivité du concept [*das Innigste des Inbegriffs*], c'est-à-dire dans le savoir qui, endurent [*ausstehend*] l'urgence du délaissement de l'être, insiste [*innesteht*] dans la disponibilité pour l'appel [*Bereitschaft zum Zuruf*]; dans ce savoir qui parle en ce qu'il garde préalablement silence à partir de l'instancialité endurent au sein du *Da-sein*. Concept in-clusif [*In-begriff*] n'est jamais ici ce qui en-globe [*Einbegreifen*] au sens d'une compréhension générique, mais signifie plutôt le savoir qui, issu de l'appartenance [*Zuständigkeit*], élève l'intimité [*Innigkeit*] de la *Kehre* au voilement éclaircissant.²⁶²

Ce passage d'une densité redoutable montre non seulement que l'« *In* » de l'*Inbegriff* implique une co-saisie, un con-cept (*Zusammengriff*) de la *Kehre*, mais que la *Kehre* recèle le sens de l'« *In* » de l'*Inbegriff* – la façon dont, appartenant à l'être, le *Da-sein* est au monde. L'instancialité du *Da-sein*, le fait pour lui de se savoir appartenir à l'historialité de l'être et de s'y tenir, s'ouvre, selon Heidegger, à partir du délaissement de l'être. Ce délaissement que le *Dasein* « endure »²⁶³, c'est-à-dire qu'il ne cherche ni à nier ni à réduire à quelque négligence de la tradition, est saisi dans son historialité lorsqu'il est compris comme l'écho d'une décision

²⁶¹ GA 65 : 80/104. Cf. aussi : « Quel est le savoir proprement dit? Celui qui sait le déploiement essentiel de la vérité et par conséquent la détermine enfin, à partir de ce déploiement essentiel, dans la *Kehre*. Si le déploiement essentiel de la vérité c'est : l'éclaircie pour le se-voiler de l'estre, alors savoir c'est : se tenir au sein de cette éclaircie du voilement [...] » (*ibid.* : 368-369/420, tr. modifiée).

²⁶² GA 65 : 64-65/86-87 (tr. modifiée).

²⁶³ On connaît « *Beständnis* » par l'usage qu'en fait Heidegger dans son interprétation de l'*ousia* grecque comme présence constante (*beständige Anwesenheit*). Le terme signifie ici : « endurent », « soutenir la vérité de l'être » (GA 65 : 302/346).

qui remonte à la naissance de la métaphysique. Il laisse ainsi entrevoir la nécessité d'un autre rapport, l'« appel » (*Zuruf*) d'une autre « appartenance » (*Zugehörigkeit*) à l'être. Il n'est évidemment pas question ici d'une appartenance existentielle (à une communauté, par exemple), mais de la prime appartenance, du « *frühestes Zugehören* »²⁶⁴ de l'homme à la vérité de l'être en leur intimité (*Innigkeit*). Heidegger ira jusqu'à écrire que « l'être-à qui est de façon insistante [*das inständige In-Sein*] doit dépasser l'existential, c'est-à-dire : le discours sur l'« être-à » doit tout simplement disparaître, s'il ne prend pas sa source dans l'« intimité » [*Innigkeit*] »²⁶⁵ – terme hölderlinien à partir duquel est pensé l'unisson de l'homme et l'être. Que la *Kehre* constitue « la plus intime inclusivité du concept » renvoie donc au « *In* » compris à partir de la relation tournante (*der kehrlige Bezug*) entre l'être et le *Da-sein*. Sur le plan de ce que nous pourrions appeler l'hodologie heideggérienne (*hodos*, qui forme *met-hodos*, signifie « chemin »), l'*In-begriff* est le mode de pensée à partir duquel « la *Kehre* de l'oubli de la différence » est éprouvée. Dire cette *Kehre*, c'est donc aménager la pensée dans l'historicité de l'être en laquelle le *Dasein* se tient par avance jeté. C'est pourquoi Heidegger rapportera l'*Inbegriff* aux « *Inständigkeiten* »²⁶⁶, aux insistances de l'être humain dans l'éclaircie. Cette éclaircie, Heidegger la décrit justement comme l'unité du « sombre brasillement de la tonalité qui intone à partir de l'abîme de l'estre » – c'est-à-dire la mise au jour du refus de l'être dans la tonalité de l'effroi – et de la « *simple clarté* du savoir propre au concept inclusif pour l'instancialité dans l'entre-deux [*des wissenden Inbegriffs für die Inständigkeit im Inzwischen*] »²⁶⁷ – c'est-à-dire l'endurance du délaissement essentiel de l'être et la persévérance dans cet entre-deux où, conformément à son propre, le *Da-sein* n'est ni un étant ni l'être mais la différence (*Unter-schied*) elle-même²⁶⁸. Dans les *Contributions*, le mot avec lequel Heidegger se risquera à nommer l'intimité du « *Da* » et du « *Sein* », c'est-à-dire la façon dont le *Dasein* se tient en l'être et réciproquement, est « *Gegenschwung* ».

²⁶⁴ GA 65 : 4/18 (tr. modifiée).

²⁶⁵ GA 82 : 72.

²⁶⁶ Cf. GA 71 : 254 : « Le concept [*Begriff*] n'est pas la saisie [*Griff*] du calcul, mais le concept inclusif [*Inbegriff*] en tant qu'être-inclus [*Einbegriffensein*] dans l'instancialité du questionner de ce qui est digne de question. Les concepts ne sont pas des schémas [*Schemata*] de choses représentées, signifiées ou pensées, mais les instancialités [*Inständigkeiten*] dans l'ouvert de l'éclaircie de l'estre ».

²⁶⁷ GA 66 : 108/117 (tr. modifiée). C'est Heidegger qui souligne.

²⁶⁸ Cf. GA 65 : 488/554 : « l'homme est exclu de l'être, et pourtant jeté au cœur de la vérité de l'être, de telle façon que l'exclusion est endurée dans le renoncement [*Verzichtung*] comme faisant partie de ce qui, à la mesure du *Dasein*, a trait à l'estre. L'homme se tient à la manière d'une arche dans l'entre-deux [*im Zwischen*] ».

Les *Contributions* constituent le seul document dans lequel Heidegger mobilise véritablement le terme « *Gegenschwung* ». Hormis quelques mentions éparses et sans grande portée jusqu'en 1946²⁶⁹, on ne le retrouvera plus. Les plusieurs milliers de pages de ces *cogitationes privatae* que sont les *Cahiers noirs* n'en feront guère davantage mention, pas même de façon critique²⁷⁰. Il s'agit cependant surtout d'un abandon formel, puisque demeure toujours l'idée d'une « op-position [*Gegeneinanderüber*] »²⁷¹ ou d'une « entre-appartenance [*Zusammengehören*] »²⁷² entre le *Da-sein* et l'être.

Plusieurs traductions du terme ont été proposées : « contre-écho » (Schürch), « contre-élan » (Gourdain), « contre-impulsion » (Neykov), « contre-balancement » (Fédier), « rebondissement » (Dastur), « oscillation mutuelle » (Schnell), « mouvement de balancier » (Badoual) ou « réciprocité » (Sommer). On pourrait également oser « ad-versité » ou « va-et-vient ». Nous avons vu dans l'introduction historique du présent travail comment « *Gegenschwung* » fut interprété comme un synonyme de « *Kehre* », certains proposant même d'abandonner celui-ci au profit de celui-là. L'intelligence de ce terme est ainsi solidaire de la compréhension de la *Kehre* dans l'*Ereignis*. Pour l'instant, il convient d'en expliciter la décomposition et la définition formelles.

« *Schwung* », c'est, dans le langage courant, un élan, au sens figuré par exemple : un élan du cœur. Il peut ainsi désigner une « direction de la pensée » ou encore une « inclinaison, une manière de sentir ». Le mot indique également le mouvement propre au battant d'une cloche²⁷³. En ce sens, il s'agit d'un mouvement pendulaire qui, comme le souligne César Gómez Algarra, « n'est surtout pas à saisir en tant que mouvement opposé – [au] risque de retomber dans une projection dialectique »²⁷⁴. Cela clarifie du même coup le sens de « *Gegen* », dépouillé ici de son oppositionnalité (que l'on trouve par exemple dans « *Gegenbewegung* », « *Gegenrichtung* », etc.). En effet, « il n'importe pas d'abord et seulement que « soit » la contre-partie [*Gegen-teil*] de ceci et cela, et que les deux s'entre-appartiennent, mais si le “contre” [s'entend] comme *Gegenschwung*, alors [cela signifie] comme *Ereignis* »²⁷⁵. Ainsi

²⁶⁹ Cf. T. SHEEHAN, *Making Sense of Heidegger*, op. cit., p. 239.

²⁷⁰ À l'exception d'une mention où Heidegger utilise le terme pour expliquer la réciprocité d'essence entre « le “monde” anglo-américain et le “bolchévisme” » (GA 96 : 235/256).

²⁷¹ GA 10 : 140/206.

²⁷² GA 11 : 45/QI, 270.

²⁷³ Cf. « *Schwung* », in *Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm*.

²⁷⁴ C. G. ALGARRA, *De l'insistance dans l'Être*, thèse de doctorat, Université Laval, 2022, p. 257.

²⁷⁵ GA 65 : 264/303.

Heidegger est-il en quête d'une entre-appartenance plus originaire que celle entre une chose et l'envers qui lui est nécessairement afférent. Que cette réciprocity soit « *ereignishaft* » signale qu'il s'agit avec elle d'une mutuelle advenue au propre, que les membres de la relation ne sont pas deux « pôles sous-la-main »²⁷⁶. Elle exprimerait, selon François Fédier, une harmonie qui semble « [dire] à neuf la *παλίντονος ἄρμονία* »²⁷⁷ héraclitienne. Le fragment 51 énonce en effet : « Ils [les hommes] ne savent pas comment le différent concorde avec lui-même, Il est une harmonie contre tendue [*παλίντονος ἄρμονία*] comme pour l'arc et la lyre »²⁷⁸. La traduction « philologique » par « harmonie contre-tendue » est critiquée par Heidegger, puisqu'elle n'indiquerait pas le fait que la « tension » n'est pas quelque chose d'ajouté – et donc que l'on pourrait retrancher – à l'harmonie, mais son mode de déploiement essentiel²⁷⁹. L'idée de « tension » cherche ici à penser une harmonie qui ne soit pas l'abolition des opposés :

ἄρμονία – harmonie – n'est pas indifférente, ce n'est pas un accord sans tension, voire une concordance qui s'instaurerait à la faveur d'un effacement supprimant les oppositions ; bien au contraire, l'ouverture de la contradiction authentique ouvre l'harmonie, ce qui veut dire : assigne aux puissances antagonistes leurs limites respectives. Cette délimitation n'est pas un enclavement mais un désenclavement, une mise au jour et un accomplissement de l'essence.²⁸⁰

Cette définition de l'harmonie peut valoir comme définition formelle du *Gegenschwung*. Demeure maintenant la question de sa teneur propre : qu'est-ce qui se rapporte l'un à l'autre, autrement dit : entre quoi se joue l'harmonie ? Que donne-t-elle à entendre ? Le §133 des *Contributions* doit ici servir de fil directeur : « L'estre a besoin de l'homme pour avoir lieu, et l'homme appartient à l'estre afin d'accomplir sa vocation [*Bestimmung*] ultime comme *Da-sein*. [...] *Ce Gegenschwung du besoin [Brauchens] et de l'appartenance [Zugehörens] constitue l'estre comme Ereignis* »²⁸¹. Avec cette formulation de la relation entre « besoin » et « appartenance » il s'agit, comme le remarque F.-W. von Herrmann, d'une relation entre « *Zuwurf* » et « *Entwurf* »²⁸², c'est-à-dire de la mutualité d'un envoi (de l'être) et d'une projection (de l'homme).

²⁷⁶ GA 65 : 286/328 (tr. modifiée).

²⁷⁷ Cf. M. HEIDEGGER, *Apports à la philosophie (De l'avenance)*, Gallimard, 2018, p. 300, note 1. Cf. aussi F. DASTUR, « Le tournant de l'*Ereignis* et la pensée à venir », in LB, p. 156. La référence à Héraclite renvoie également à l'« *Innigkeit* » et à l'« *Harmoniscentgegensetzte* » händlerliniennes (cf. GA 39 : 117/115).

²⁷⁸ J.-P. DUMONT (éd.), *Les Présocratiques*, Gallimard, 1989, p. 158. Le traducteur précise : « Il n'existe pas en français de terme exprimant le double travail en sens contraire du bois et de la corde » (*ibid.*, p. 1237).

²⁷⁹ GA 55 : 147.

²⁸⁰ GA 39 : 124-125/121.

²⁸¹ GA 65 : 251/288 (tr. modifiée). Il faut bel et bien parler ici de « vocation » plutôt que de « détermination », non seulement parce que ce terme garde la référence à la « *Stimme* » présente dans « *Be-stimmung* », mais avant tout parce que être *Da-sein*, c'est répondre à l'appel (*Zuruf*) de l'être.

²⁸² F.-W. VON HERRMANN, *Transzendenz und Ereignis*, op. cit., p. 122.

L'argument contre le « Brauchen »

Il n'est pas mal à propos, pour introduire l'enjeu principal de ce « *Brauchen* », de rappeler une inquiétude löwithienne : l'analytique du *Dasein* ne semblerait pouvoir s'accorder avec le projet plus tardif de l'histoire de l'être qu'à condition que l'être ait « besoin » du *Dasein*. Or, selon Löwith, ce besoin demeurerait à l'état de « supposition ». En effet : « Comment pourrait-on savoir, et pas seulement souhaiter, espérer et croire que l'être de tout étant s'intéresse essentiellement à nous, êtres humains, voire aux Européens ? ». Que l'être ait « besoin » de l'essence de l'homme, de son « Là », poursuit Löwith, conduit à demander ce qu'il adviendrait « si un jour le *Dasein* humain n'existait plus et ce qu'il y avait avant l'humain »²⁸³. Il est assurément tentant de voir dans ce « *Brauchen* », comme le remarque Heidegger lui-même, l'effet d'une dépendance (*Abhängigkeit*), quelque chose de l'ordre de ce que Quentin Meillassoux a appelé, visant Heidegger, un « corrélationnisme de la finitude »²⁸⁴. La science nous apprend que l'âge de la Terre précède non seulement l'hominisation, mais toute forme de sentience. Ce sont là ce que Meillassoux nomme des faits « ancestraux », dont la particularité est précisément de n'être pas ontologiquement dépendants d'une subjectivité pour « être ». Que pourrait dès lors signifier que l'être ait *besoin* de l'homme pour avoir un lieu, sinon que Heidegger retombe dans un subjectivisme ou un idéalisme grossiers ? Partant, Meillassoux voit en Heidegger l'exemple d'un corrélationniste « fort », c'est-à-dire qui soutient – à la différence du kantisme où la possibilité logique de la chose-en-soi est au moins admise – que « la “co-appropriation” qu'est l'*Ereignis* signifie que l'être comme l'homme ne peuvent être posés comme des “en-soi” qui n'entreraient en rapport que dans un deuxième temps »²⁸⁵. À première vue, Heidegger semble avoir entériné une telle position. Au début des *Contributions* par exemple, on peut lire : « l'être n'est pas “antérieur” – subsistant pour soi ou en soi [*für sich, an sich bestehend*] ; l'*Ereignis* est bien plutôt la simultanéité spatio-temporelle pour l'estre et l'étant »²⁸⁶. Mais il n'est pas certain que le « *Brauchen* », s'il suppose effectivement une forme de corrélationnisme, tombe sous la critique de Meillassoux.

Il est remarquable que Heidegger se soit penché sur le défi que représentent les faits « ancestraux » pour la pensée de l'*Ereignis*. Dans *Méditation*, il parlait déjà de ces « “millions d'années” où tant de choses peuvent avoir lieu sans que ne vienne jamais le moindre

²⁸³ HDZ, p. 151

²⁸⁴ Q. MEILLASSOUX, *Après la finitude*, Seuil, 2012, p. 182.

²⁸⁵ *Ibid.*, p. 22.

²⁸⁶ GA 65 : 13/28 (tr. modifiée).

monde »²⁸⁷. C'est cependant dans un texte intitulé *Das Argument gegen den Brauch* que Heidegger sera le plus explicite. Dans sa formulation négative, Heidegger nomme le rejet du « *Brauchen* » : l'argument *contre* le besoin. Dans sa formulation positive, cet argument signifie : l'argument *pour* l'être-en-soi de l'étant. Heidegger distingue d'abord l'entente métaphysique (causale) et l'entente plus originaire (*ereignishaft*) du « *Brauchen* ». Compris de façon métaphysique, « *Brauchen* » signifie : « la dépendance de l'être [...] à l'être humain », dépendance résumée par la formule suivante : « lorsqu'aucun homme n'est présent, il n'y a également aucun étant »²⁸⁸. Heidegger s'est prononcé contre un tel « *Brauchen* » au sens de « *Bedürfen* ». Une telle conception n'est possible qu'à partir d'une entente déficiente (*dürftig*) de l'avoir lieu de l'être, par exemple comme ce qui nécessite un étant suprême²⁸⁹. Il s'agit au contraire, pour Heidegger d'une corrélation entre le « Là » du *Da-sein* et l'être. Il n'est ainsi jamais question que règne, en dehors de l'être humain, le néant absolu. Heidegger cherche seulement à montrer comment « l'être a besoin [*braucht*] du lieu qui l'abrite »²⁹⁰ : le « Là ».

Or c'est précisément la prétention de la science à rendre compte de la vérité de l'être-en-soi de l'étant hors de toute référence au *Da-sein* que conteste Heidegger : « de quel droit la représentation scientifique se réfère-t-elle à l'être-en-soi de l'étant observé dans le cadre de sa recherche ? L'être-en-soi n'est lui-même manifestement aucun objet parmi d'autres ; il ne se laisse également pas assimiler à l'objectivité de l'objet »²⁹¹. Ce qu'il cherche à mettre en question, c'est la capacité des faits ancestraux à nous renseigner sur l'être-en-soi de l'étantité. Heidegger soutient que dans toute affirmation par la science de l'indépendance de l'étant-en-soi, l'être de cet « en-soi » demeure au mieux inquestionné, au pire réduit à l'étant lui-même. Face à ce qu'il nomme la « mise hors garde [*Verwahrlosung*] »²⁹² de la science, l'effort de Heidegger consiste à montrer comment la pleine entente de cette indépendance – l'*être* de cette indépendance – dépend elle-même du *Da-sein*²⁹³. C'est *cette* dépendance que nomme le

²⁸⁷ GA 66 : 113/122.

²⁸⁸ AGB, p. ii.

²⁸⁹ Cf. GA 98 : 258.

²⁹⁰ GA 6.2 : 390/313 (tr. modifiée).

²⁹¹ AGB, p. ix.

²⁹² Cf. GA 98 : 34, 68 et 111.

²⁹³ Cf. M. GABRIEL, « Ancestrality and (in-)dependence – on Heidegger on being-in-itself », *British Journal for the History of Philosophy*, 2022, p. 539 : « Meillassoux's fundamental error consists in an overgeneralization of the ontology of one kind of fact, namely physical [...]. In light of these considerations, Heidegger seems to be justified in pointing out that *the full meaning of the independence of the Alps* [l'exemple est de Heidegger] from our conceptual activities depends on a grasp of the meaning of the dependence of conceptual activities on our overall life-form as *Dasein* ». Ainsi : « Meillassoux's view [...] confuses statements about the Alps in general with statements about the Alps qua objects of geological investigations. It is simply not true that the Alps in all respects existed before human beings [...] » (*ibid.*, 544). Cela vaut aussi, par exemple, pour les différentes conceptions du soleil au fil de l'histoire (dieu, repère, corps, etc.). Cf. J. VIOLAC, *Apocalypse de la vérité*, Ad Solem, 2014, p. 42.

« *Brauchen* ». De même que la science est « *wahrlos* », que son rapport à la vérité est de ne pas la prendre en garde, l'étant-en-soi, soutient Heidegger, est « *seinlos* ». Cela n'est pas rien, précise-t-il : l'étant-en-soi n'est pas de l'ordre du « *Nicht-Seiende* ». « *Seinlos* » signifie que l'étant se rapporte à l'être, mais sur le mode du n'être pas. Ne pouvant poser la question de l'être, la science est incapable de voir que cette incapacité n'implique pas moins une décision ontologique quant à l'être lui-même. La décision issue de cette non-décision consacre l'envers de l'*Ereignis*, l'*Enteignis*, duquel adviendrait le délaissement de l'être :

L'estre (en tant qu'*Ereignis*) a besoin [*braucht*] de l'étant afin qu'il, l'estre, ait lieu. L'étant ne nécessite [*bedarf*] pas l'être ainsi. L'étant peut encore "être" dans le délaissement de l'être, sous la domination duquel l'immédiate saisissabilité [*Greifbarkeit*], utilité [*Nutzbarkeit*] et serviabilité [*Dienlichkeit*] de toute sorte (par ex. tout doit servir au peuple) constitue, d'une façon qui va de soi, *ce qui est* et n'est pas *étant*.²⁹⁴

S'il y a corrélation entre l'être et le *Dasein*, c'est en tant que l'être nécessite un « Là » pour se déployer. La dépendance en question n'est pas ontique, au sens où la présence du *Da-sein* serait la « cause » de l'étant. C'est seulement – et Heidegger prend bien soin d'y insister – *l'avoir lieu* de l'être en sa vérité qui nécessite le *Da-sein* :

L'être-en-soi dépend de l'homme, dans la mesure où l'être abrite constamment en lui l'éclaircie de la présence, éclaircie que l'essence humaine préserve [*verwahrt*], et cela de telle façon que cette essence humaine appartienne elle-même au lieu du déploiement de l'être, d'où l'être-en-soi provient. [...] L'arrivée à partir d'une venue et le dévoilement ont en eux-mêmes besoin d'une ouverture ; le lieu de déploiement [*Wesen*] requis par la sauvegarde [*Wahrnis*] de l'ouvert est l'humain. Il est authentiquement humain en tant que cet être-requis [*Gebrauchte*]. La référence au besoin n'anthropomorphise pas l'être, mais renvoie bien plutôt l'humain dans son essence et cette essence dans l'appartenance à l'être. Le besoin n'est pas le rabattement de l'être à une dépendance provoquée par un étant isolé nommé humain. Le besoin est bien plutôt l'épreuve de l'être, dans la mesure où l'être parvient d'abord ainsi, en sa pleine essence, à l'éclat.²⁹⁵

Heidegger distingue la relation ontique qu'indique le « *Verhältnis* », de ce qu'il appelle le « *Bezug* » et plus précisément : « *kehrige Bezug* », la relation à la mesure de l'*Ereignis*. Mais si la relation entre l'homme et l'être n'est pas une dépendance ontique, parler de relation demeure cependant problématique. Tant que les relents représentationnels de la métaphysique ne sont pas mis hors-jeu, parler de « relation » (*Bezug*) est « *irreführend* » et « *zweideutig* », puisque cela conduit à croire « que l'être a lieu [*wese*] "en soi" [*für sich*] et que le *Da-sein* prend sur

²⁹⁴ GA 65 : 30/48 (tr. modifiée).

²⁹⁵ AGB, viii.

lui le rapport [*Beziehung*] à l'être »²⁹⁶. Or, l'être est fini selon Heidegger, au moins en ce sens que sa relation au *Da-sein* est un moment essentiel de son avoir lieu. C'est du fait de cette finitude que l'être a *besoin* du *Da-sein* comme *site*. Cela conduit Heidegger à rejeter cette « croyance remarquablement erronée »²⁹⁷ selon laquelle le *Da-sein* ou l'être seraient immémorialement donnés. L'étant est (*ist*), l'être se déploie (*west*), soutient Heidegger. Ainsi, l'être et le *Da-sein* ne « sont » pas, mais ont bien plutôt lieu dans leur advenir réciproque. C'est également la raison pour laquelle nous affirmions qu'il ne s'y agit pas, dans le « *Gegenschwung* », d'une opposition entre deux « pôles sous-la-main », mais, en tant qu'il constitue l'*Er-eignis*, de la mutuelle advenue au propre de l'être et du *Da-sein*, c'est-à-dire « la pure mise en élan [*Erschwingung*] elle-même »²⁹⁸.

Zugehören

La plus claire indication de l'appartenance du *Dasein* à l'être est la structure jeteur-jeté de sa projection. La mise au jour de cette structure constitue l'expérience de la *Kehre* selon F.-W. von Herrmann²⁹⁹. Les *Contributions*, en effet, affirment : « Dans le comprendre comme projet-jeté repose nécessairement, et conformément à l'origine du *Dasein*, la *Kehre* ; le jeteur du projet est lui-même jeté, mais d'abord dans le jet [*Wurf*] [de l'être] et par lui »³⁰⁰. Pour parler avec Rilke : l'être est le compagnon de jeu du *Dasein* qui, en tant que « réplique [*Gegenwurf*] »³⁰¹, relance la balle qui lui a été lancée. Ce jeu entre l'envoi et la réplique accomplit le dépassement de la subjectivité amorcé par *Être et temps*, qui atteint son but dans l'extension de la *Geworfenheit* – et partant, de la finitude – à l'être lui-même³⁰². Le *Dasein* n'est plus seulement l'être-découvrant qui, dans un second temps et de façon presque surrogatoire, découvre l'être en sa vérité. L'être se couvre et se découvre *lui-même*, et c'est en se découvrant assigné à cette

²⁹⁶ GA 65 : 254/291-292 (tr. modifiée). Aussi : GA 66 : 138/145 : « Parler de relation [*Bezug*] à l'être induit en erreur parce que cela fait aussitôt penser à quelque chose d'*objectif*, à quelque chose qui se trouverait placé à distance ».

²⁹⁷ GA 65 : 255/292 (tr. modifiée).

²⁹⁸ GA 65 : 286-287/328 (tr. modifiée).

²⁹⁹ Cf. F.-W. VON HERRMANN, *Wege ins Ereignis*, op. cit., p. 56 et *Transzendenz und Ereignis*, op. cit., p. 80 : « [...] la *percée vers l'Ereignis-Denken* advient dans l'instant en lequel est faite l'épreuve pensive que l'*être-jeté* [*Geworfenheit*] *tire son origine du se-jeter* [*Sichzuwerfen*] de la vérité de l'estre. Ainsi se révèle, pour la première fois, la possibilité et la nécessité d'éprouver et de penser de façon historique la vérité de l'estre elle-même, et pas seulement l'être-au-monde du *Dasein* comme cela est le cas dans *Être et temps* ».

³⁰⁰ GA 65 : 259/297 (tr. modifiée).

³⁰¹ GA 9 : 342/QIII, 119.

³⁰² Cf. GA 66 : 88/99 (tr. modifiée) : « La “finitude” de l'estre est, d'emblée, une expression trop connotée qui voudrait, non sans prêter à malentendus, orienter la méditation moins vers l'idée d'une “dépendance” [*Abhängigkeit*] de l'estre à l'égard de l'étant, et surtout pas vers celle d'une limitation de la représentation de l'estre, que vers ce que comporte d'*unique l'abyssalité sans-fond de l'estre comme Ereignis* ».

vérité que le *Dasein* se met au diapason de celle-ci et fait par là l'épreuve de la jectité de l'être à travers sa propre projection jetée. La « transcendance » du *Dasein* ne consiste donc plus seulement à dépasser l'étant vers l'être, mais à se savoir par avance emporté dans la vérité par laquelle être, il y a. De fait, « la métaphysique », écrit Heidegger, « est devenue impossible. C'est que la vérité de l'estre, le déploiement essentiel de l'estre, est premier, et pas seulement ce vers quoi [*wohinaus*] le transcender [*Überstieg*] doit aboutir »³⁰³. À l'époque de la technique, le déploiement essentiel de l'être auquel nous appartenons est celui du délaissement qui ne se voit pas, mais qui partout résonne en silence dans l'étant. Le *Zugehören* doit donc être explicité à partir de l'écoute : il exige d'avoir une oreille pour l'*Anklang* de l'être. C'est cette explicitation qui permettra de clarifier pourquoi Heidegger décrit également le *Gegenschwung* comme étant celui entre l'appel (*Zuruf*) et l'être-à-l'écoute que le *Da-sein* est.

Les vues de la tradition

« Tu désires voir, mais écoute d'abord »³⁰⁴. De ce que l'être se dévoile à partir de sa résonance (*Anklang*), il y a fort à parier que s'il faut nous faire voyants, comme l'affirmait Rimbaud, c'est en vue d'apprendre à ouïr l'inouï. Heidegger parlera en ce sens d'une « *Kehre des Sehens in das Hören* »³⁰⁵. Mais pourquoi l'ouïe, plutôt que le goûter (le savoir de l'être comme ce qui donne au monde sa saveur – *sapere*) ou le toucher (le *thigein* de l'être)³⁰⁶ ? Formellement, l'écoute permet à Heidegger l'usage paronomastique de mots liés à *Hören*, mais aussi l'usage d'expressions comme la voix (*Stimme*) de l'ami ou de l'être, l'appel (*Ruf*) de la conscience, le chant (*Lied*) ou l'interpellation (*Anspruch*) de l'être, en plus du lexique des tonalités (*Stimmungen*) : être-intoné (*Gestimmtheit*), vocation (*Be-stimmung*) du *Dasein*. Phénoménologiquement, l'écoute, à la différence de la vue où la vision elle-même se voit absorbée par ce qui est regardé, est réceptive à ce qui se donne sans être là-devant : elle prend en garde non seulement l'étant immatériel, mais l'écho de ce qui se donne en s'absentant. Elle est en ce sens le mode privilégié à partir duquel s'éclaircit le voilement.

Or, cette insistance sur l'écoute ne va pas de soi. La métaphysique, c'est connu, s'est édifiée sur des métaphores oculaires (l'*εἶδος*, l'*esse est percipi*, la *Wesenschau*, etc.) – ce qu'on a pu appeler « oculocentrisme ». D'où vient la primauté de la vue dans la tradition et surtout quelles

³⁰³ GA 65 : 183/212 (tr. modifiée).

³⁰⁴ B. DE CLAIRVAUX, « Sermon 41, 2 », in *Œuvres complètes XII*, Cerf, 2000, p. 191.

³⁰⁵ GA 99 : 12.

³⁰⁶ Le rôle insigne du toucher par rapport à la vue se trouve chez Aristote (le vrai comme *thigein kai phanai*). Ce « toucher » demeurerait cependant métaphysique et présupposerait l'éclaircie (cf. GA 9 : 332/QIII, 103).

en sont les conséquences pour la question de l'être ? C'est la réponse platonicienne qui fut décisive et qui représenterait « la désignation philosophique la plus lourde de conséquences, la plus influente et la plus fatale de la pensée occidentale »³⁰⁷. L'ἰδέα, comme l'exprime Heidegger, « c'est ce qui est envisagé (*Gesichtete*). Il n'y a d'envisagé que dans une *vision* et pour une vision. Un envisagé non pris en vue, – c'est comme un cercle carré ou du fer en bois »³⁰⁸. Cette vision, pour autant, n'est pas la vue naturelle, mais le regard qui voit pour ainsi dire à l'avance, qui préfigure quelque chose comme un visage (*Aussehen*)³⁰⁹. Heidegger interprétera les différents stades du mythe de la caverne comme autant de moments par lesquels cette prise en vue gagne en exactitude et devient ὀρθότης, rectitude. Cette introduction de la rectitude dans l'ἀλήθεια constitue pour Heidegger une mutation de l'essence de la vérité. S'il en attribue d'abord la paternité à Platon, il finira par admettre qu'il en allait également ainsi chez les préplatoniciens³¹⁰. L'essentiel néanmoins demeure : la sujétion de la vérité (ἀλήθεια) au regard (plus précisément : à la *rectitude* du regard) est à l'origine de la tradition métaphysique. Or, l'appréhension grecque n'engage pas encore l'acte de représentation d'un sujet : « Voir » – au sens grec – signifie : apparaître, se laisser montrer [*sich zeigen lassen*] ; penser ainsi tout νοεῖν et l'αἴσθησις au sens large comme appréhension ; non pas comme *actio* d'une conscience [...] »³¹¹. Se laisser montrer, c'est précisément ne rien imposer à la chose, la laisser s'imposer à nous telle qu'elle est. « Dans ce type de pensée », écrit Gadamer, « il n'est pas question qu'un esprit sans monde, certain de lui-même, ait à chercher le chemin de l'être du monde ; l'un et l'autre sont au contraire originairement liés l'un à l'autre »³¹². L'être de ce qui est regardé demeure néanmoins compris chez les Grecs comme présence constante, présence qui s'annonce dans un vis-à-vis (qui rend par ailleurs compte du primat de la vue)³¹³. C'est ce « vis-à-vis » que la modernité comprendra non plus à partir d'une venue en présence, mais à partir du sujet – le « devenir-sujet de l'homme » auquel correspond le « devenir-image du monde »³¹⁴ :

³⁰⁷ GA 45 : 64.

³⁰⁸ GA 34 : 70/91.

³⁰⁹ Cf. GA 34 : 173-174/198-199 et 57/76. C'est ce qui permet à Heidegger d'affirmer que « si la vue humaine était toujours bornée aux impressions reçues, les Grecs, par exemple, n'auraient jamais pu voir Apollon dans la statue d'un jeune homme » (GA 10 : 71/125).

³¹⁰ Cf. GA 14 : 87/QIV, 135-36). Suite à la critique de Paul Friedländer, qui montra que les Grecs comprenaient dès avant Platon la vérité comme rectitude du jugement et que, si l'interprétation de la vérité comme ἀλήθεια est légitime, elle coexiste aux côtés d'une pluralité d'acceptions.

³¹¹ GA 102 : 349. Aussi : GA 66 : 90/102.

³¹² H-G. GADAMER, *Vérité et méthode*, Seuil, 2018, p. 723.

³¹³ Cf. GA 6.2 : 223/178 : « Parce que être énonce : présence et consistance, c'est pourquoi la "vision", le fait de "voir" est particulièrement propre à élucider la perception de la présence et de la consistance. Car dans la vision nous avons en un sens accentué le perçu *vis-à-vis* de nous [...] ».

³¹⁴ GA 76 : 91/105.

[...] l'essence de l'ἰδέα, de vision et présence qu'elle était, se retourne en représentéité pour et par celui qui se représente et pose devant soi quelque chose. [...] le retournement de l'ἰδέα en *perceptio* devient décisif. C'est seulement par la métaphysique de la subjectivité que le trait essentiel de l'ἰδέα, mais d'abord voilé et retenu [...] est mis en plein jour et se trouve engagé ensuite dans un jeu effréné.³¹⁵

Le jeu dans lequel le regard est entraîné avec la modernité est celui d'une représentation toujours plus certaine qui explique pourquoi les Temps modernes n'auront d'yeux que pour ce qui relève de l'étant. La rectitude devient, avec Descartes, certitude. Il suit de la recherche d'un fondement, qui culmine dans le *cogitare*, lui-même compris comme *percipere*, que Descartes « n'admet en tant que connaissance que ce qui est dis-posé (*zu-gestellt*) devers le sujet en tant qu'indubitable par l'acte de représenter et qui ainsi posé [*Gestelltes*] est à tout moment recalculable »³¹⁶. Le destin de la visibilité n'est donc pas sans croiser celui du *Gestell*³¹⁷. Comme le souligne Sylvaine Gourdain, l'aveuglement à l'être est « dû à une hypertrophie de la visibilité – *est* seulement ce qui “se voit”, ce qui produit des résultats manifestes, ce qui engendre des effets toujours plus remarquables »³¹⁸. Cette hypertrophie, paradoxalement, réduit la vue à sa fonction sensuelle et annonce une époque « pour laquelle n'est réel que ce qui va vite et se laisse saisir des deux mains »³¹⁹. Cette allusion aux « Fils de la Terre », que Platon décrit dans *Le Sophiste* comme ceux qui soutiennent « obstinément que tout ce qu'ils ne sont pas à même d'enserrer dans leurs mains, cela, en fin de compte, n'existe absolument pas »³²⁰, indique que l'histoire de l'humanité au premier commencement, selon Heidegger, peut bien être décrite comme le devenir terrestre de ses fils.

L'oreille heideggérienne : écouter l'envoi

Le rôle de la vue dans l'histoire de l'être rend patente l'urgence, dans la perspective heideggérienne, d'un « tournant de la vue dans l'écoute ». À rebours de l'appréhension grecque (θεωρία comme entrée en présence) et moderne (*ratio* comme acte subjectif), Heidegger

³¹⁵ GA 6.2 : 230/183. Aussi : GA 14 : 77/QIV, 122 ; GA 50 : 67/78 ; GA 65 : 208-212/240-244, 336-337/384-385 et GA 66 : 109-110/119.

³¹⁶ GA 6.2 : 169-170/137.

³¹⁷ On a traduit *Gestell* tantôt par « arraisonnement », « appareil » ou « mise en demeure », ce qui est tout à fait inintelligible sans autre explication, tantôt par « im-position » ou « dis-positif ». Or « dis- », en français, signifie le contraire du préfixe allemand « Ge- », qui signale un rassemblement. Des solutions plus littérales seraient « com-position », « con-sommation » ou « sy-stème ».

³¹⁸ S. GOURDAIN, « Le retrait de l'*Ereignis*, ouverture à l'im-possible », in LB, p. 186.

³¹⁹ GA 40 : 215/209.

³²⁰ PLATON, « Le Sophiste » (247c), in *Œuvres complètes*, t. 2, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1950, p. 304. Voir également le *Théétète* (155e), où Platon décrivait les matérialistes comme « les gens qui pensent qu'il n'existe rien d'autre que ce sur quoi pourront mordre leurs mains » (*ibid.*, p. 103).

affirme que « l'être en tant qu'*Ereignis* requiert à présent *le mot et l'écoute*. Mais du même coup il ne s'agit plus de métaphysique »³²¹. Comprendre la façon dont il faut entendre l'idée d'un « tournant du voir dans l'écoute » appelle deux questions : que signifie entendre et qu'est-ce qui, à la fin, doit être entendu ? Heidegger dira que « la pensée est avant tout une écoute [*Hören*], c'est-à-dire un se-laisser-dire [*Sichsagenlassen*], et non une interrogation [*kein Fragen*] »³²². Le questionnement sur l'être devient donc en quelque sorte dérivé. La mise en question de l'être est moins l'investigation qui aurait pour visée l'objet « être », que le fait pour un *Dasein* d'avoir une oreille pour ses « frappes »³²³. Être à l'écoute, se laisser dire (*Sichsagenlassen*) détermine plus avant ce que la tradition comprenait comme « *Sichzeigen-* » ou « *Sichsehenlassen* ». Que dans la formule « *Die Kehre des Sehens in das Hören* » Heidegger ne parle précisément pas d'*Umkehrung* n'est, à nouveau, pas anodin. Il ne s'agit pas de jouer l'ouïe contre la vue, de substituer à l'ancien primat un nouveau, mais d'une saisie plus radicale de l'essence du voir et, partant, de la phénoménologie ! La formule ne décrit pas le passage (*von... zu...*) de la vue à l'ouïe, mais la façon dont la vue se détermine à partir de l'entente et s'accorde avec elle. Cette saisie plus originaire du « voir » est également formulée comme : « *Die Kehre aus dem »Sehen« in das »Hören«* »³²⁴, la *Kehre* qui dépasse la « vue », cette fois au sens traditionnel, vers l'écoute originaire qui est appartenance – d'où l'usage des guillemets. À propos de cette originalité, Heidegger rapproche souvent l'écoute avec l'appartenance (*gehören*), voire l'obéissance (*hörig sein*). Mais il y a deux façons d'obéir : en subissant aveuglément, ou en oyant la force qui nous tient, à la façon d'un Spinoza, pour qui c'est la connaissance de ce qui nous détermine qui rend libre. Pour Heidegger, la véritable liberté consiste dans le fait d'entendre l'adresse (*Zuspruch*) de l'être et par là, d'y appartenir : « l'envoi du dévoilement [*das Geschick der Entbergung*] transit toujours l'homme de part en part. Mais ce n'est jamais la fatalité d'une contrainte. Car l'homme, justement, ne devient libre que pour autant qu'il appartient au domaine de l'envoi [*in den Bereich des Geschickes gehört*] et qu'ainsi il devient un homme qui écoute, mais pas pour autant un serf [*ein Hörender wird, nicht aber ein Höriger*] »³²⁵. Autrement dit, l'appartenance véritable à l'histoire de l'être ne signifie pas l'asservissement aveugle à un « destin », mais la liberté de s'accorder aux envois de l'être en

³²¹ GA 69 : 222/234 (tr. modifiée).

³²² GA 12 : 170/164.

³²³ Cf. GA 14 : 50/QIV, 74.

³²⁴ GA 99 : 33.

³²⁵ GA 7 : 25-26/33 (tr. modifiée). Heidegger parle ailleurs de « l'obéissance [*Gehorsam*] vigilante à l'histoire, obéissance qui repose dans la pure liberté du pouvoir-entendre [*Hörenkönnens*] » (GA 11 : 129). La « destruction » n'est pas sans lien avec elle : « Détruire signifie ouvrir notre oreille, la rendre libre pour ce qui, dans la tradition qui délivre, nous est intenté comme être de l'étant. C'est en oyant un tel appel que nous parvenons à la correspondance » (GA 11 : 20/QII, 29).

lesquels l'homme, historiquement, se trouve jeté. Avoir l'oreille pour l'histoire de l'être exige donc d'être attentif aux chocs silencieux de ses frappes. Heidegger parle ainsi d'un « *Hörenkönnen* »³²⁶ et d'un « *Nichthörenkönnen* »³²⁷. Qu'il faille se laisser dire, se disposer à entendre, suppose en effet que nous soyons de prime abord sourds, assourdis par le bruit. À l'époque de la technique, entendre signifie : mettre le bruit des machines en sourdine sans lui faire la sourde oreille. Il n'y a sans doute pas de plus belle articulation de cette idée que cet extrait du *Chemin de campagne* :

Mais l'adresse [*der Zuspruch*] du chemin ne nous parle qu'aussi longtemps que sont des hommes qui, nativement bercés par son air, peuvent l'entendre [*hören können*]. Ils sont les servants [*Hörige*] de leur origine, mais non les valets [*Knechte*] des fabrications. C'est en vain que l'homme tente par ses plans d'imposer un ordre au globe terrestre s'il n'est pas ordonné à l'adresse du chemin. Le danger plane, que les hommes d'aujourd'hui restent difficilement réceptifs [*schwerhörig*] à sa parole. Seul leur parvient encore à l'oreille le vacarme des appareils, qu'ils prennent presque pour la voix de Dieu. Ainsi l'homme est-il dispersé et sans chemin.³²⁸

Pour comprendre ce qui se joue dans le devenir inaudible du propre et, du même coup, rendre audible cette inaudibilité même, il faut préalablement montrer comment Heidegger distingue radicalement, après *Être et temps*, entre l'être humain (valet des fabrications) et le *Da-sein* (servant de l'origine)³²⁹.

Dans les traités inédits, l'être-humain n'est pas de prime abord *Da-sein*. Celui-ci, comme le remarque François Jaran, n'est ainsi plus le point de départ de l'ontologie fondamentale, comme c'était le cas dans *Être et temps*, mais son but³³⁰ ! Reprenant la question de l'inauthenticité, Heidegger parlera de « *Weg-sein* »³³¹ – ou encore d'« *Irre-sein* » et de « *Wesensflucht* », de fuite devant l'essence. Autant de nuances de l'être « dispersé et sans chemin [*weglos*] » mentionné dans *Chemin de campagne*. Que l'être humain soit le plus souvent sourd à son essence propre, cela est encore indiqué par le fait que le *Gegenschwung* est compris, au §133 des *Contributions*, comme le mouvement d'un appel (*Zuruf*) auquel l'homme est sommé d'appartenir (*Zugehören*) afin d'accomplir sa vocation (*Bestimmung*) de *Da-sein*. Mais l'homme fait la sourde oreille (*Überhören*), ne veut pas entendre

³²⁶ Par exemple : GA 65 : 422/334 et 463/364. On trouve l'expression dans *Être et temps* à propos de l'appel de la conscience, qui provient en dernière instance du *Dasein* lui-même.

³²⁷ GA 71 : 283/246.

³²⁸ GA 13 : 89/QIII, 12 (tr. modifiée).

³²⁹ Cf. GA 65 : §19, §30, et §197.

³³⁰ F. JARAN, « De l'inhumanité du *Da-sein* », in S.-J. ARRIEN, C. SOMMER (dir.), *Heidegger aujourd'hui*, Hermann, 2021, p. 204.

³³¹ F. Fédier optait par « être ailleurs », A. Boutot rend par « éloignement » (cf. GA 66 : 219/219). Il serait bon, pour ne pas confondre avec « *Entfernung* » et rendre le jeu avec *Dasein*, de traduire par « être-pas-là ».

(*Nichthörenwollen*)³³². La différence entre *Da-* et *Weg-sein* est donc en quelque sorte celle entre être-à-l'écoute et être-sourd. L'être humain est à l'écoute lorsqu'il assume effectivement cette appartenance en ménageant pour l'être un site. Ce site, la *Selbstheit* du *Dasein* (son « Là »), n'est pas un « donné », surtout pas un étant, mais ce par quoi l'être déploie son essence : le rien d'étant que l'être humain est en propre. Cette disponibilité pour la parole de l'être implique davantage que l'« existence » : elle implique l'insistance de l'homme au sein de l'être, son advenue au propre : l'appropriement (*Ereignung*). Conséquemment : « L'estre et le déploiement essentiel de sa vérité ressortissent à l'homme, dans la mesure où ce dernier devient instant [*inständlich*] comme *Da-sein*. Mais cela exprime de façon concomitante : l'estre n'a pas lieu par la grâce de l'homme, par le simple fait que celui-ci soit présent »³³³. Ainsi peut-on dire qu'en toute rigueur, on ne naît pas *Da-sein*, on le devient. C'est à partir de cela qu'il faut entendre, chez Heidegger, le mot « fondation » (*Gründung*) : il s'agit d'abord et avant tout de la fondation du « Là » (*Dagründung*), c'est-à-dire le fait pour l'homme de s'en remettre à l'ouverture qu'il est – et non « qu'il a ». L'homme qui est son « Là » appartient à l'être, il est le lieu de son avoir-lieu. Or ce « Là », conformément à l'essence de l'être, est historial. À l'époque de la fin de la métaphysique, c'est la vérité de l'être comme résonance (*Anklang*) qui, à travers la *Machenschaft*, est ouverte par le « Là » du *Da-sein*. C'est donc d'abord à partir de cette expérience de la vérité historique de l'être que doit s'élever le *Da-sein*, expérience qui est celle du délaissement de l'être et qui caractérise l'appartenance propre à l'homme moderne.

Ainsi appert-il qu'appartenir à l'être, c'est avoir l'oreille assez fine pour la façon dont, historiquement, il se déploie en vérité. Être-à-l'écoute, c'est percevoir le timbre à partir duquel l'être lui-même donne, à chaque fois, la présence. À l'ère de la technique, ce qui doit être entendu, selon Heidegger, c'est « la résonance de l'estre en tant que refus [*Der Anklang des Seyns als der Verweigerung*] »³³⁴. Ce refus est le timbre de notre époque. L'appartenance du *Da-sein* à l'être est donc avant tout cette « appartenance la plus profonde à l'ouvert du refus ». Ce qui s'y joue est le grand enseignement du premier commencement :

Conçoit-on cette grande leçon [*große Lehre*] du premier commencement et de son histoire : le déploiement essentiel de l'estre comme *refus*, refus à son comble dans la plus grande publicité des fabrications [*Machenschaften*] et de l'« expérience vécue » ? Est-ce que nous autres, tournés vers l'avenir [*Künftigen*], avons l'oreille pour le son de la résonance [*den Klang des Anklangs*] qui doit être amené à résonner dans la préparation de l'autre commencement ?³³⁵

³³² Cf. GA 39 : 199/184.

³³³ GA 65 : 263/302 (tr. modifiée).

³³⁴ GA 65 : 9/23 (tr. modifiée).

³³⁵ GA 65 : 112/138 (tr. modifiée). Aussi : *ibid*, 330/377-378.

Lorsqu'il est entendu comme tel, l'*Anklang* est toujours, en même temps que l'écho de l'absence de détresse (*Notlosigkeit*), écho de la détresse de l'absence de détresse (*Not der Notlosigkeit*) et c'est en cela qu'il est également « *der Anklang der Kehre* »³³⁶. C'est ainsi « le plus proche déplacement [*Versetzung*] dans l'insistance au sein de l'entre-deux [*Zwischen*] »³³⁷ de l'être et de l'étant – entre-deux qui n'est rien de moins que l'*In-mitten*, le « milieu tournant [*kehrige Mitte*] »³³⁸ ou encore « milieu s'ouvrant [*sich öffnende Mitte*] » à partir duquel être et *Dasein* s'approprient mutuellement dans un « contre-jeu »³³⁹ (*Widerspiel*). L'*In-begriff*, avec lequel advient toujours une saisie concomitante de la *Kehre*, est le propre du savoir qui se tient dans cet entre-deux (la différence ontologique). Ce qui déplace dans ce savoir est en premier lieu l'*Anklang*. Approcher la *Kehre* signifie donc tendre l'oreille à l'appel de cette résonance qui décentre l'homme dans la vérité de l'être et ouvre le passage du *Weg-* au *Da-sein* : « dans la *Kehre* : uniquement la fondation du *Da-sein* – la préparation de l'être-prêt pour le transport captivant [*berückenden Entrückung*] dans la vérité de l'être – amène celui qui obéit [*das Hörige*] et qui appartient [*Zugehörige*] au signe [*Wink*] de l'appropriement qui assaille »³⁴⁰. La *Kehre*, en tant que mouvement de réciprocité entre l'appel et l'appartenance n'engage donc rien de moins que l'essence de l'homme et la possibilité de sa future advenue au propre :

si cet appel [*Zuruf*] du signe ultime, de l'appropriement le plus occulté [*verborgenste Ereignung*], a encore une fois ouvertement lieu, ou si la détresse s'amuit [du fait de la *Machenschaft*] et toute souveraineté [de l'être] reste loin [*ausbleibt*] – et si, advenant que l'appel advienne, il est encore perçu, si le saut dans le *Dasein* et par là, à partir de sa vérité, la *Kehre* fait encore histoire – voilà ce qui décide l'avenir de l'homme.³⁴¹

Qu'il y ait absence d'urgence, on le comprend aisément : « que l'homme puisse se tirer d'affaire sans l'estre, qu'il ignore d'ailleurs superbement, que l'estre lui-même n'en ait cure, voilà qui n'oblige absolument à rien et qui explique, par conséquent, qu'il n'y ait aucune espèce d'urgence »³⁴². Mais il n'est pas clair comment l'abandon en vient à être saisi lui-même comme tel, comment la détresse devient détresse de l'absence de détresse. Certes, l'*Anklang*, l'effroi et l'angoisse transportent l'homme dans l'inquiétant « rien d'étant ». Il est dit par exemple de l'épreuve du Rien (*Nichts*) qu'il s'y agit d'un « choc dans l'estre – pour les durs d'oreille et les

³³⁶ GA 71 : 137.

³³⁷ GA 71 : 78.

³³⁸ GA 65 : 413/471 (tr. modifiée).

³³⁹ Cf. GA 65 : 189/219 et 311/356.

³⁴⁰ GA 65 : 407-408/464 (tr. modifiée)

³⁴¹ GA 65 : 408/465 (tr. modifiée).

³⁴² GA 66 : 139/146 (tr. modifiée).

désobéissants [*für die Schwerhörigen und Ungehorsamen*])³⁴³. Parallèlement, l'effroi (*Erschecken*) est décrit comme « le premier décentrement [*Verrückung*] de l'homme »³⁴⁴ dans le *Da-sein*. Il y a bien également l'être-vers-la-mort comme l'« attestation la plus haute de l'estre »³⁴⁵ ou la douleur (*Schmerz*) par laquelle l'absence de détresse se révèle comme « détresse suprême »³⁴⁶. Comme le souligne Jean Vioulac, ces intonations permettent au penseur de faire un « pas de recul à l'endroit de la phénoménalité propre à son époque »³⁴⁷. Or, celles-ci, bien qu'elles sommeillent constamment en nous, s'éveillent rarement. C'est que la *Machenschaft* est une redoutable chape de plomb. Conséquemment, écrit Heidegger, « l'homme est depuis longtemps en défaut de tonalité »³⁴⁸. Il est menacé d'indifférence ontologique. Si l'éveil à la différence, est bien virtuellement accessible à tous, ce n'est en dernière instance que pour le petit nombre qu'il deviendra une *tâche*, ces « *Wenigen* » que Heidegger conçoit comme une « aristocratie de l'être »³⁴⁹. Par quelle « grâce » cependant, puisque la volonté n'entre pas en jeu ici, ces rares solitaires se laissent-ils disposer pour la disposition qui accorde d'entendre quelque chose à la vérité de l'être ? Les traités impubliés sont clairs : c'est l'être lui-même qui intone : les dispositions de fond sont « conférées »³⁵⁰ (*geschenkt*) par un *Geschick*, un « envoi » (qui n'a pas l'inexorabilité d'un destin, « *Schicksal* »). L'accueil d'une telle dispensation « déjoue toute explication [*Erklärung*] »³⁵¹. C'est pourquoi la disposition pour la disposition, si l'on peut parler ainsi, ne sera pas explicitée, sinon comme un « éclair » (*Blitz, Erblitzen*). Ainsi le dieu foudroie-t-il l'âme du poète et amène-t-il par là au propre une disposition latente en lui³⁵². Mais ce foudroiement n'implique nul attentisme, du moins selon Heidegger : c'est à force de questionnement que penseurs et poètes prétendent à la faveur de cet « archi-ancien [*Uralte*] »³⁵³ qui advient du fond des âges, faveur par laquelle ils s'accordent et cor-répondent à l'époque qui est la leur et deviennent libres pour elle. On comprend mieux pourquoi Heidegger a toujours insisté pour dire qu'il n'y va pas, avec la *Kehre* dans l'*Ereignis*, d'une invention : « la *Kehre* [n'a] rien d'un fabricat de la pensée, elle est plutôt le coup-éclair [*Blitzschlag*] dans la relation de l'« être » au *Da-sein*, qui est alors

³⁴³ GA 71 : 223.

³⁴⁴ GA 65 : 26/42.

³⁴⁵ GA 65 : 230/264. Cf. aussi : GA 65 : 284/325.

³⁴⁶ GA 7 : 89/104.

³⁴⁷ Cf. J. VIOLAC, *op. cit.*, p. 95.

³⁴⁸ GA 66 : 238/237.

³⁴⁹ Cf. GA 65 : 11/26 et 285/326. Aussi : GA 66 : 250/249 et 273/270 et GA 15 : 352/QIV, 286-287.

³⁵⁰ GA 65 : 341/390. Cf. aussi : GA 66 : 337/331 et GA 66 : 219/218.

³⁵¹ GA 45 : 171.

³⁵² Le poète n'est pas un « génie » au sens moderne : il faut « un dieu, pour lancer dans l'âme du poète l'éclair qui enflamme » (GA 4 : 68/88).

³⁵³ GA 14 : 29/QIV, 47.

proprement éclairci et libre pour le besoin [*der Brauch*] – coup [*Schlag*] qui brise [*zerschlagt*] du même coup l'interprétation transcendentale-horizontale »³⁵⁴.

La mystérieuse origine de cet éclair – qui, en dernière instance, fait surtout signe vers l'incommensurabilité même de la *Kehre* dans l'être – est proportionnelle à la difficulté de dépasser le transcendantal. Quels que soient ses ressorts, l'éclair serait accordé à la « fin » de la métaphysique, la fin étant « retenue en chaque commencement »³⁵⁵ et inversement, le commencement étant retenu en chaque fin. Le pari de Heidegger, sur lequel il faudra revenir, est que le comble du délaissement de l'être est l'événement qui, en brisant la force d'inertie de l'envoi grec, en révèle l'essentialité. On peut penser que cet événement fut intimé à Heidegger par le refus opposé par *Temps et être*, refus qui sera compris de façon aléthique comme voilement coextensif à tout dévoilement en 1930. Ainsi, le « renoncement » à *Temps et être*, loin d'être une impuissance de la pensée, est le questionnement qui « prend acte, adhère au refus et le porte ainsi à la clarté »³⁵⁶, comme moteur invu et insu de l'histoire de l'être. Heidegger emprunte le thème du renoncement (*Verzicht*) à Hölderlin. Il signifie la tenue appropriée au savoir du refus ; non pas la capitulation devant l'échec, mais le respect face au mystère de l'être. Dans le contexte hölderlinien de la « fuite des dieux », explique Heidegger :

C'est parce que ces dieux lui sont trop chers qu'il [le poète] les laisse à leur mort, car leur fuite ne change rien au fait qu'ils ont été ; elle le crée au contraire et le conserve. À vouloir les réveiller, à transgresser par une violence truquée les frontières de la mort, on n'aboutit qu'à les attirer vers une présence inauthentique et non divine et, en place d'une nouvelle vie, à leur apporter la mort. Pour l'entendement calculateur, le renoncement est un abandon et une perte ; le vrai renoncement, c'est-à-dire celui que porte et procure un ton fondamental qui se déploie authentiquement, est force de création et d'engendrement.³⁵⁷

Un indice que l'« affaire » de la pensée heideggérienne est la *Kehre*, et que c'est le renoncement qui la révèle comme telle, se trouve dans les *Cahiers noirs* :

Ce qui est venu à la parole sur mon chemin de pensée, cela peut ne demeurer qu'une occasion pour les recherches visant à préfigurer l'essence humaine de façon habitante, en vue de la *Kehre* de l'oubli de l'être. Toutes les utilisations, arrangements ou durcissements de ce chemin de pensée dans une autre direction sont erronés. Elles méconnaissent le renoncement [*Verzicht*] comme celui où le pas qui rétrocede dans la pensée ménageante [*der Schritt zurück ins schonende Denken*] est accompli. Elles ne prennent pas davantage garde à ce qui, avec ce renoncement, est à la fois abandonné et éclairci.³⁵⁸

³⁵⁴ GA 102 : 270.

³⁵⁵ GA 76 : 54/66. Cf. aussi : GA 66 : 223/222 et GA 5 : 64/86.

³⁵⁶ GA 65 : 447/508.

³⁵⁷ GA 39 : 94/95. « *Schonende Denken* » nomme la pensée qui ménage un lieu dans la proximité de l'être.

³⁵⁸ GA 98 : 250-251.

Avec le renoncement s'élève donc l'exigence de penser plus avant le cœur du refus : non seulement la langue de la métaphysique, mais la métaphysique elle-même en son déploiement essentiel. Il apparaîtra à Heidegger la nécessité de penser non seulement le *Gegenschwung* propre à l'*Ereignis*, mais celui qui caractérise l'époque de la métaphysique : le rapport de l'homme et de l'être à la mesure de l'*Anklang*, de la *Machenschaft* et du délaissement de l'être qu'il viendra à saisir comme dépropriement (*Enteignis*). C'est seulement ainsi que Heidegger sera en mesure de penser à fond la décision qui constitue le noyau dur de la pensée : celle entre la domination de l'étant ou la souveraineté de l'être.

Chapitre 3. La *Kehre* en effet

La plus grande et la plus consumante des tensions dont est capable une petite force ne peut encore rien, aujourd'hui, *contre* le durcissement de l'étant *pour* délivrer à nouveau l'être comme un domaine dans lequel peut avoir lieu l'arrivée, ou la fuite, du dernier dieu. Et pourtant – avant tous les “résultats” et les propositions et les concepts, un long chemin, dont la force déterminante est d'ouvrir un grand avenir, parvient par moment à se faire jour le temps d'un éclair.³⁵⁹

L'envers de l'Ereignis – l'essence janusienne du Gegenschwung

Les *Contributions* ont surtout insisté sur le versant « *ereignishaft* » du *Gegenschwung*, celui où l'homme appartient authentiquement à l'appel de l'être. Cela pouvait donner l'impression d'une structure unipolaire, d'une relation uniquement appropriée à l'*Ereignis*. Or il faut garder en mémoire que l'*Ereignis* déploie toujours aussi son envers, l'*Enteignis*, lui-même essentiel au déploiement de la vérité de l'être³⁶⁰. Ainsi cohabite dans l'analyse du *Gegenschwung*, bien que de façon encore implicite dans les *Contributions*, son autre, « *enteignishaft* », qui rend compte de la relation tournante propre à l'*Anklang*, c'est-à-dire au mode de l'avoir lieu de l'être à l'époque de la *Machenschaft*. C'est sur la *Kehre* comprise cette fois moins comme *Gegenschwung*, que comme mutation du *Gegenschwung* en son autre, qu'insistera Heidegger à la fin des années quarante. Il revient à F.-W. von Herrmann d'avoir mis en exergue comment le *Zuwurf* et l'*Entwurf*, qui ordonnent la réciprocité entre l'être et l'homme, sont respectivement « *ereignis-* » et « *enteignishaft* » :

Terminologiquement, nous pouvons décrire comme “*Enteignis*” le mode d'advenue de l'*Ereignis* en tant que « *Gegenschwung* du rester loin [*Ausbleib*] et du délaissement de l'être [*Seinsverlassenheit*] » – *Enteignis* qui, comme substantif, est certes une formation conceptuelle plus tardive de Heidegger, mais se trouve employé de façon verbale dans les *Contributions*. La résonance [*Anklang*], comme premier domaine de déploiement de l'*Ereignis* est, par conséquent, l'*Enteignis*, c'est-à-dire le *Gegenschwung* entre le *Zuwurf* dépropriant [*enteignendem*] et l'*Entwurf* déproprié [*enteignetem*]. La vérité de l'être qui advient de telle sorte est caractérisée par le “retrait” [*Entzug*].³⁶¹

³⁵⁹ GA 66 : 428/416 (tr. modifiée).

³⁶⁰ Dans *Temps et être*, Heidegger affirmait en effet : « À l'*Ereignis* comme tel appartient l'*Enteignis* » (GA 14 : 28/QIV, 45) ou encore : « [...] *die Kehre gehört in das Ereignis selbst. Sie ist der Vorschein der Enteignis* » (GA 101 : 44).

³⁶¹ F.-W. VON HERRMANN, *Wege ins Ereignis*, op. cit., p. 59. Idée reprise dans *Transzendenz und Ereignis*, op. cit., pp. 123-124. La formulation d'un *Gegenschwung* entre « *Ausbleib* » et « *Seinsverlassenheit* » est un hapax dans les *Contributions*.

La structure ici décrite n'est pas « isolée » de sa forme authentique. Dans la section des *Contributions* consacrée à la *Kehre*, Heidegger affirme leur essentielle complicité : « l'appel [Zuruf] est assaut [*Anfall*] et rester loin [*Ausbleib*] dans le mystère de l'appropriement »³⁶². Que l'appel de l'être soit mystérieusement gémé pointé vers l'*Enteignis* comme mode insigne de l'*Ereignis*. En effet, le *Gegenschwung* qui caractérise l'*Anklang*, écrit F.-W. von Herrmann, est « la réserve historique de l'*Ereignis* [*der geschichtliche Vorenhalt des Ereignisses*] »³⁶³. C'est à partir de là qu'il convient de situer l'importance de la découverte, en 1930, de l'entre-appartenance essentielle du voilement et du dévoilement de la vérité : c'est par elle que Heidegger a pu penser celle, non moins essentielle, de l'*Ent-* et l'*Er-eignis*. L'*Ent-eignis*, comme réserve historique de l'*Ereignis*, explique que Heidegger ait pu parler, pour décrire ce mouvement du dépropriement à l'appropriement, d'une « *Kehre des Vorenhalts* » ou d'une « *Kehre der Verweigerung* »³⁶⁴. Cette *Kehre* n'annonce pas la suppression ou la sursumption du refus³⁶⁵, mais la prise en garde du refus comme ayant lieu se refusant. C'est une telle prise en garde qui ouvre quelque chose comme une *Kehre* de l'oubli à l'œuvre dans l'histoire de l'être et pointe vers la possibilité de penser le se-retirer à l'origine de cette histoire, l'*Enteignis*, comme la « grande leçon » et le « plus haut secret »³⁶⁶ du premier commencement. Ainsi la découverte du refus comme moteur essentiel de l'envoi propre au premier commencement, loin d'inviter à la récrimination contre une supposée décadence historique, appelle à la « première vérité »³⁶⁷ d'une nouvelle décision historique.

Le rester loin (*Ausbleib*) de l'être concerne donc « le dévoilement comme tel ». Que le dévoilement reste loin signifie qu'à l'époque de la technique ne reste (*bleibt*) que « le voilement »³⁶⁸. Ce rester loin, lorsqu'il est compris métaphysiquement, est simplement omis (*auslassen*). Le surmontement de la métaphysique est donc solidaire d'un surmontement de cette omission. Ainsi, lorsque dans la perspective transcendentale, le dévoilement *comme tel* s'est refusé à Heidegger, le plus naturel eût été de faire fi de ce refus ou de le forcer. Mais l'idée de renoncement (*Verzicht*) trouvée chez Hölderlin aura conduit à une troisième posture :

³⁶² GA 65 : 408/464-465 (tr. modifiée). C'est Heidegger qui souligne.

³⁶³ F.-W. VON HERRMANN, *Transzendenz und Ereignis*, op. cit., p. 124 : « Le dépropriement [*Enteignis*], c'est-à-dire le *Gegenschwung* entre le jet [*Zuwurf*] qui déproprie et le projet [*Entwurf*] déproprié, est lui-même la réserve historique de l'*Ereignis*. Le chemin de la pensée de l'histoire de l'être commence avec le dépropriement dénoté comme «résonnance» [*Anklang*], dans lequel l'*Ereignis* encore refusé commence à sourdre [*anklingt*] ».

³⁶⁴ GA 101 : 193.

³⁶⁵ Cf. GA 98 : 281 : « *In der Kehre, wenn das Rettende sich ereignet, verschwindet die Gefahr nicht, sondern wird eigentlich als die Enteignis im Ereignis* » ; « *Die Vergessenheit wird in der Kehre nicht aufgehoben, sondern in ihr Wesen befreit* » (GA 99 : 152).

³⁶⁶ GA 79 : 77/QIV, 154.

³⁶⁷ GA 65 : 91/117 (tr. modifiée).

³⁶⁸ GA 67 : 222.

ni omission (*Auslassung*) ni prise de possession (*Bemächtigung*), mais attente, « afin d'apprendre d'abord à considérer le rester loin de l'être dans ce qu'il pourrait bien être à partir de lui-même »³⁶⁹. Le mouvement qui, partant de l'omission caractérisant l'histoire de la métaphysique, se met à l'écoute du rester loin lui-même, Heidegger le nomme le « *Schritt zurück* » : le pas qui rétrocede. La pensée, en effet, « accomplit le pas qui rétrocede de l'omission (*Auslassen*) de l'être à son rester loin (*Ausbleiben*) »³⁷⁰. Ce pas est celui qui, de la guise métaphysique du nihilisme (l'omission du refus de l'être – et l'omission de cette omission) conduit à l'essence authentique du nihilisme (l'être comme rester loin essentiel, rester loin par lequel l'être se préserve). Ainsi, plus essentiel que l'oubli de l'être se trouve le fait qu'il reste loin : son délaissement. N'ayant pu être soutenu à l'époque du premier commencement, l'être se déploya comme rester loin et engagea l'omission (*Anlassen*) et le délaissement (*Verlassen*) de l'être. C'est la raison pour laquelle Heidegger, à partir des années trente, ne parlera plus seulement de « *Seinsvergessenheit* », mais de « *Seinsverlassenheit* ». Parce que le *Gegenschwung* entre l'« *Ausbleiben* » et la « *Seinsverlassenheit* » n'est pas une négligence humaine, mais le mouvement même de l'être au premier commencement, Heidegger y voit la promesse d'une mutation possible³⁷¹. Que cet « *Ausbleiben* » et son omission historique par la métaphysique soient pour la première fois pris en considération et révèlent la logique interne au premier commencement est un indice pour Heidegger que ce premier envoi s'achève et qu'à l'issue de son mouvement d'auto-consommation, quelque chose comme une nouvelle décision pourrait se préparer quant au rapport de l'homme à l'être. Or, le moment de la décision la plus grande est également celui du plus grand danger : que l'être demeure lointain, que le refus soit définitivement refusé. Ce danger est celui de « l'annihilation essentielle de l'essence de l'homme »³⁷².

Dans les *Contributions*, Heidegger rapproche explicitement la *Kehre* et l'idée de décision. La « *Kehre* » est justement ce qui se « déploie dans l'estre même et jette une lumière sur ce qui aimerait ici être appelé décision »³⁷³. Elle est « décision sur la décision »³⁷⁴. Il ne s'agit pas avec elle d'une décision existentielle, ni même d'une décision existentielle (résolution), mais d'une décision ayant trait à la vérité de l'être et partant, à l'être de la vérité. En effet, si le *Da-*

³⁶⁹ GA 67 : 232.

³⁷⁰ GA 67 : 234.

³⁷¹ Cf. GA 79 : 68/QIV, 143.

³⁷² GA 67 : 252. *Sérénité* (1955) confirme ce point : admettons « qu'un jour la pensée calculante fût la seule à être admise à s'exercer. Quel grand danger nous menacerait alors ? [...] l'homme aurait nié et rejeté ce qu'il possède de plus propre, à savoir qu'il est un être pensant. Il s'agit donc de sauver cette essence de l'homme ». (GA 16 : 528-529/QIII, 180).

³⁷³ GA 65 : 95/122 (tr. modifiée).

³⁷⁴ Cf. GA 65 : 102/129 (tr. modifiée).

sein est une condition nécessaire, il demeure une condition non suffisante pour que la décision ait proprement lieu : « Si l'être humain en vient, à travers ce décentrement [*Verrückung*], à se tenir en l'*Ereignis*, et s'il reste instant [*inständlich*] dans la vérité de l'estre, il n'en demeure pas moins toujours seulement sur le point de faire le saut vers une expérience décisive, à savoir si, dans l'*Ereignis*, le rester loin [*Ausbleib*] ou l'assaut [*Anfall*] du dieu se décide pour ou contre lui »³⁷⁵. Cette expérience décisive, il serait vain d'en nommer toutes les déhiscences. Elles se rapportent néanmoins toutes, en dernière instance, à l'*avoir lieu* de l'être : « *Quelle est l'ultime décision ?* [Celle de savoir] si nous appartenons [*zugehören*] ou non à l'estre, c'est-à-dire dans la *Kehre* ; que la vérité de l'estre se déploie ou non de telle sorte que l'estre ait besoin [*braucht*] de nous, à titre de ceux qui se transforment et fondent le *Dasein* »³⁷⁶. La décision concerne le *Gegenschwung* lui-même à partir duquel être, il y a. Au §44 des *Contributions*, Heidegger reconduit les différentes formulations de la décision à cette « seule et unique » décision : « est-ce que l'estre se retire définitivement, *ou bien* ce retrait devient-il, en tant que refus, vérité première et autre commencement de l'histoire ? »³⁷⁷. Or la nature de la décision consiste moins ici dans le « choix » d'un côté de l'alternative que dans la préservation de la scission. Comme le souligne Sylvaine Gourdain :

s'il lui [l'homme] faut trancher, dé-cider, cela ne signifie pas qu'il lui serait possible de supprimer le danger du voilement pour n'en préserver que le caractère salvateur, mais il a à dénouer les deux modes de l'*Entzug* pour les montrer l'un et l'autre et ainsi « débrouiller » le regard, et permettre le réveil de l'attention pour le risque et pour le sauvetage possible. C'est donc la réponse de l'homme à l'*Ereignis*, c'est-à-dire, en l'occurrence, à l'*Entzug*, qui oriente la césure (*Scheidung*) entre l'*Entzug* comme recouvrement complet et l'*Entzug* comme le négatif de l'*Ereignis* [...] »³⁷⁸

On comprend déjà mieux cette façon saisissante qu'avait Heidegger de décrire le *Gestell* comme une « tête de Janus ». Il n'est guère surprenant qu'il évoque le dieu du passage et des commencements, puisqu'il s'y est effectivement toujours agi, dans les traités impubliés, de préparer un passage pour l'autre commencement de la pensée. Selon Heidegger : « un chemin éminent pour se mettre dans la proximité de l'*Ereignis* serait de porter le regard jusque dans l'essence du *Ge-stell*, en ce qu'il est un passage de la métaphysique à l'autre pensée (“une tête de Janus”) »³⁷⁹. Janus : *Deus omnium initiorum* – dieu de toute initialité. On reconnaît dans le

³⁷⁵ GA 65 : 26/43 (tr. modifiée).

³⁷⁶ GA 94 : 279/285 (tr. modifiée).

³⁷⁷ GA 65 : 91/117. Ou encore : « la suprême décision [...] est celle qui a lieu entre la prédominance [*Vormacht*] de l'étant et la souveraineté [*Herrschaft*] de l'Être » (GA 6.1 : 428/371).

³⁷⁸ S. GOURDAIN, « Le retrait de l'*Ereignis*, ouverture à l'im-possible », in LB, p. 190.

³⁷⁹ GA 15 : 366/QIV, 301 (tr. modifiée).

Ianuaris latin notre « janvier », qui annonce la nouvelle année et marque la fin de l'ancienne. Ainsi Ovide le qualifie-t-il de *bifrons*, *biceps*, *biformis*, *geminus*. La bicéphalité de Janus provient de ce que « tout passage », comme le souligne Dumézil, « suppose deux lieux, deux états, celui qu'on quitte, celui où l'on pénètre »³⁸⁰. Janus, en tant que gardien des seuils et des portes (*ianuae*), est ainsi, selon Ovide, le conciliateur du passé et de l'avenir, des mortels et des dieux, de l'Orient et de l'Occident³⁸¹ – Heidegger ajouterait du voilement et du dévoilement, de l'*Enteignis* et de l'*Ereignis*. Le *Gestell* est donc ambigu (*Zweideutig*), de l'ordre du *pharmakon*, pas seulement au sens où il reviendrait à l'homme d'insister sur l'un ou l'autre de ses versants, mais au sens où c'est l'être lui-même qui *est* à la fois poison et remède, péril et sauvegarde. Le péril, dira Heidegger, n'est pas exogène, mais endogène à l'être. Le « mal », qui n'a rien de physique ou moral, décrit la tendance interne de la vérité à l'« effondrement » (*Einsturz*) et à la « mise hors garde » (*Verwahrlosung*). Mais l'être n'est périlleux que s'il contient en lui ce qui, précisément, peut être mis en péril : la garde. Ainsi, le fait que la question de la technique devienne le foyer de la pensée de Heidegger n'est pas une curiosité thématique. Faire de l'*Enteignis* le point de départ d'une pensée de l'*Ereignis* procède de ce que le *Gestell* constitue la forme achevée de l'*Enteignis* et que cet achèvement est l'indice d'un tournant possible. Le jeu entre l'*Enteignis* et son envers se décline chez Heidegger de plusieurs façons, décrivant toutes, à leur manière, la *Kehre* de l'oubli de l'être. La *Kehre* de l'*Enteignis* à l'*Ereignis* est quant à l'essence, la même que celle entre « rester loin » (*Ausbleib*) et « assaut » (*Anfall*), la même que celle entre « confusion » (*Wirrnis*) et « sauvegarde » (*Wahrnis*), entre « mise hors garde » (*Verwahrlosung*) et « mise en garde » (*Verwahrung*), etc. Chacune cherche à indiquer une tension historique entre un destin où l'être se retire (refus refusé) et l'apparaître de ce retrait en tant que tel (refus refusant). Toujours dans la perspective d'une « *Kehre* de la vue dans l'écoute », il s'agira d'« éloigner le regard du fonds disponible [*Bestand*], en portant une oreille attentive dans le *Gestell* ; un voir, qui vient de l'écoute ; une écoute [*Hören*], qui repose dans l'appartenance [*Gehören*] ; une appartenance, qui est destinée à partir de l'appropriement [*Ereignung*] ; un appropriation apaisé [*gestillt*] dans l'*Enteignis* »³⁸².

La technique en question dans la question de la technique

La question de la technique est la voie par laquelle se présente à Heidegger la possibilité d'un acheminement vers la *Kehre* dans l'*Ereignis*. La *Kehre* passe ainsi d'un sens qu'on

³⁸⁰ G. DUMÉZIL, *La religion romaine archaïque*, Payot, 1974, p. 337.

³⁸¹ Cf. OVIDE, *Les Fastes*, I. 139-174, trad. R. SCHILLING, Les Belles Lettres, 1992, pp. 6-7.

³⁸² GA 98 : 149.

pourrait dire structurel (la structure oscillante de l'*Ereignis*), à un sens événementiel (le bouleversement de l'homme au *Da-sein* sur le plan de la destinée de l'être). Ce bouleversement jette un éclairage décisif sur la *Kehre* qui « appartient à la teneur même de la question »³⁸³ et qui s'inscrit dans ce que Schürmann a appelé la « phénoménologie historique »³⁸⁴ de Heidegger. Or cette *Kehre* annonce davantage qu'une nouvelle itération aux régimes successifs de phénoménalité : elle est la métamorphose du centre même de toute phénoménalisation, l'*Enteignis* devenant l'*Ereignis*. Heidegger démultipliera les formulations de cette *Kehre*, la plus courante étant « *Kehre der Vergessenheit* ». On trouve aussi :

« [Die] *Kehre innerhalb der Geschichte des Seyns* » (GA 9 : 201)

« *Die Kehre der Gefahr* » (GA 79 : 73)

« *Die Kehre zur Wahrnis* » (GA 79 : 73)

« *Die Kehre aus der Macht der Machenschaft in die Gewalt des waltenden Brauchs* » (GA 97 : 370)

« [Die] *Kehre der Verwahrlosung des Unter-Schiedes* » (GA 98 : 16)

« *Die Kehre von der Machenschaft der Technik zur Macht des Ereignens* » (GA 98 : 34)

« [Die] *Kehre aus der Letzte der Verwahrlosung in die Nähe von Ereignis* » (GA 98 : 40)

« [Die] *Kehre in die Enteignis* » (GA 98 : 126)

« *Die Kehre des Seynsgeschicks* » (GA 98 : 412 et GA 102 : 168)

« [Die] *Kehre des Vorenthalts* » (GA 101 : 193)

« [Die] *Kehre der Verweigerung* » (GA 101 : 193)

Il s'agit toujours *essentiellement* avec ces formulations de la *Kehre* dans l'*Ereignis*. F.-W. von Herrmann précise néanmoins : « c'est de l'intérieur de ce "tournant" appartenant à l'*Ereignis* même qu'est vu par Heidegger ce "tournant" de l'historialité de l'être, qu'il prend en considération dans la conférence *Die Kehre* de 1949 »³⁸⁵. Heidegger soutient en effet qu'il s'y agit encore et toujours, avec la question de la technique, de la *Kehre* dans l'*Ereignis* : « La *Kehre* authentique, c'est-à-dire celle appartenant à l'*Ereignis* : la mutation [*Wandel*] du dispositif [*Ge-stelles*] dans la dis-positivité [*Ge-stellnis*] comme présage de l'*Ereignis* »³⁸⁶. C'est le sens de cette mutation qu'il convient maintenant de situer.

³⁸³ GA 11 : 149/QIV, 185.

³⁸⁴ R. SCHÜRMAN, *Des hégémonies brisées*, Diaphanes, 2017, p. 596.

³⁸⁵ F.-W. VON HERRMANN, *Wege ins Ereignis*, op. cit., p. 68.

³⁸⁶ GA 73.2 : 1479.

Topos de la Kehre : dystopie, rétrotopie, utopie ?

Le questionnement heideggérien sur la technique mobilise les mots « péril » (*Gefahr*), « détresse » (*Not*), « effroi » (*Erschrecken*), « dévastation » (*Verwüstung*) et « assombrissement » (*Verdüsterung*). On y a par conséquent souvent vu une forme de « technophobie »³⁸⁷ ou de « pessimisme »³⁸⁸ plus ou moins fataliste et réactionnaire, incapable de voir dans le développement technique autre chose que le devenir démonique du monde occidental. Cette lecture, qui confond l'effroi avec la peur, méconnaît comment l'effroi est pour Heidegger un premier pas vers la possibilité de dé-placer l'homme dans un « libre rapport [*freie Beziehung*] »³⁸⁹ avec la technique, en ce que c'est « l'élément inquiétant [*das Beunruhigende*] qui nous pousse à demander ce qu'est “la” technique »³⁹⁰. Dans l'entretien du *Spiegel*, Heidegger précisera cette inquiétude : « Tout fonctionne. C'est bien cela l'inquiétant [*das Unheimliche*] »³⁹¹ ! En tant qu'elle dit quelque chose de la vérité de l'être, l'inquiétude n'est pas simplement négative : elle signale un âge où la dignité de question de cette vérité pourrait, à terme, trouver droit de cité :

Je vois dans la technique, à savoir dans son déploiement d'essence, que l'homme est placé sous la coupe d'une puissance qui le met au défi et vis-à-vis de laquelle il n'est plus libre – que quelque chose s'annonce ici, à savoir une relation [*Bezug*] de l'être à l'homme – et que cette relation, qui s'occulte dans le déploiement d'essence de la technique, pourrait un jour apparaître en sa non-occultation. Je ne sais pas si cela arrivera ! Je vois cependant dans le déploiement d'essence de la technique l'affleurement [*Vorschein*] d'un mystère beaucoup plus profond que j'appelle l'*Ereignis*.³⁹²

À chaque fois, c'est le savoir du déploiement d'essence qui constitue la relation entre l'être et l'homme qui est décisif. C'est l'approche non technique de la technique qui rend nulle et non avenue, *dans le domaine des décisions essentielles* – et donc de la *Kehre* –, l'appréciation technique de la technique :

³⁸⁷ Cf. G. HOTTOIS, *Le signe et la technique*, Aubier, 1984, pp. 111-115. Pourtant : « [...] je ne suis *pas contre* la technique. Je n'ai jamais parlé *contre* la technique [...] » (GA 16 : 706/CH, 95). Le « contre » est souligné pour une raison essentielle : tout « anti- » repose sur ce à quoi il s'oppose. Dans une formulation plus percutante encore : « Refuser la technique ? n'est en rien moins insensé que refuser le soleil » (GA 76 : 373/410).

³⁸⁸ Cf. J.-Y. CHATEAU, *La technique de Platon à Simondon*, Jérôme Millon, 2022, p. 389.

³⁸⁹ GA 7 : 7/9. Heidegger parle aussi de « *freies Verhältnis* » (GA 16 : 677/EP, 266) et du savoir de l'essence de la technique comme recelant « un appel libérateur [*befreienden Anspruch*] » (GA 7 : 26/34).

³⁹⁰ GA 7 : 15/19.

³⁹¹ GA 16 : 669/EP, 258.

³⁹² GA 16 : 706-707/CH, 95 (tr. modifiée). Dans le *Protocole à Temps et être* (1962), Heidegger présentait également « *Das Ge-stell als die Vorerscheinung des Ereignisses* » (GA 14 : 41/QIV, 63). Le *Séminaire du Thor* (1969) réitérera la tâche d'explicitier cette *Vor-Erscheinung* à partir du *Gestell* (cf. GA 15 : 367/QIV, 302-303).

le jugement technique sur la technique ne parvient jamais jusqu'au déploiement d'essence [*Wesen*] de la technique. Il y parvient si peu qu'il barre même d'avance l'accès au domaine dans lequel la technique déploie son essence. [...] C'est pourquoi il est tout à fait indifférent que l'on abomine la technique en tant que terrible fatalité ou qu'on en fasse la louange comme du plus grand progrès de l'humanité et qu'on la proclame comme rédemption des hommes.³⁹³

S'il ne s'y agit pas de rejet ou de rédemption, la méditation sur la technique recèle cependant bien quelque chose de l'ordre d'une délivrance. À l'opposé de la lecture « dystopique » se trouve donc celle qui, à bon droit, insiste sur l'aspect « sotériologique » du déploiement technique de l'être chez Heidegger, c'est-à-dire sur la libération latente sise dans l'extrême péril de l'époque moderne. Or, le sens à donner à cette libération demeure ambigu. On pourrait penser qu'il s'agit, avec l'utopie d'un tournant, d'un tournant rétrotopique, issu d'une « *romantic nostalgia for an idealized image of antiquity* »³⁹⁴ et de la paysannerie. Heidegger n'est-il pas en effet le chantre des Grecs et des provinces ? Mais cette propension à voir dans la critique du *Gestell* quelque chose d'« arriéré » et de « romantique »³⁹⁵, Heidegger la récusait déjà dans les *Contributions* : « Ces progrès [de la science] vont amener l'exploitation et la mise à profit de la terre, l'élevage et le dressage de l'être humain à des stades dont on ne peut aujourd'hui encore se faire idée, mais dont la survenue ne peut être arrêtée ni même seulement freinée par aucune remémoration romantique de temps antérieurs »³⁹⁶. Le motif romantique écarté, on pourrait encore penser qu'il s'agit, avec la *Kehre*, d'une espérance théologique, comme semble y convier le provocant « seul un dieu peut encore nous sauver ». Or, étrangère à tout quiétisme, cette déclaration aussi célèbre que mal comprise insiste surtout sur le caractère incalculable de la *Kehre* historique : on ne peut pas dire de celle-ci qu'elle aura ou n'aura pas lieu sur la base de conjectures historico-mondiales. Ce serait faire fond sur l'ontique, évaluer ses chances, la considérer avec « l'œil de la statistique »³⁹⁷. Le « dieu » ici fait signe vers le « tout Autre » (*der ganz Andere*). Que l'on ne puisse ni ne doive maîtriser l'avenir, n'exclut cependant pas de méditer le *kairos* de la *Kehre*, en anticipant le sens des signes époquaux qui

³⁹³ GA 79 : 58-59/32-33 (tr. modifiée).

³⁹⁴ A. FEENBERG, *Heidegger and Marcuse: The Catastrophe and Redemption of History*, Routledge, 2005, pp. 1-2. Heidegger écrit par exemple : « Non pas revivifier l'Antiquité – cette dernière n'en a pas besoin – mais bien revivifier notre peuple et ce dont il est chargé » (GA 94 : 100/116). Bernard Sichère souligne comment « Hölderlin est essentiel à Heidegger en ce qu'il interdit de comprendre le Tournant, la *Kehre* qui est en train d'être opérée dans ces années de crise, comme un retour en arrière, une façon d'*en revenir* aux Grecs, au merveilleux passé inaltéré de la Grèce matinale » (*Seul un Dieu peut encore nous sauver*, Desclée de Brouwer, 2002, pp. 188-189).

³⁹⁵ GA 100 : 89. Aussi GA 69 : 35/48.

³⁹⁶ GA 65 : 156-157/184.

³⁹⁷ E. JÜNGER, « Feuilles de Kirchhorst », in *Journaux de guerre, 1939-1948*, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 2008, p. 810 (tr. modifiée). Gadamer précise qu'il s'agit surtout « d'un rejet de toute volonté de savoir calculatrice ou de toute volonté de domination de l'avenir » (*Les chemins de Heidegger*, Vrin, 2002, p. 153).

s'offrent d'ores et déjà – Heidegger parlera de « pensée anticipative », à la façon dont Homère ou Hölderlin ont pu projeter par avance le « mythe » (*Sage*) d'une autre pensée³⁹⁸. On n'adopte certes pas une nouvelle époque de l'être comme on adopte une loi. Mais on peut malgré tout travailler à ce que, par l'agir authentiquement humain (la pensée !), quelque chose comme une nouvelle époque puisse poindre. Heidegger parle ainsi d'une *Kehre* « imminente »³⁹⁹ (*bevorstehende*) et « avenante »⁴⁰⁰ (*ankommende*). Ce sens « événementiel » ou sotériologique de la *Kehre* décrit moins une structure (celle de l'*Ereignis*) que son envers, l'*Enteignis*, comme ce qui pourrait venir au paraître pour lui-même à l'époque de la fin de la métaphysique. Heidegger parle conséquemment à divers endroits de l'« époque » (*Epoch*), de l'« âge » (*Weltalter*) ou encore de l'« ère [*Zeitalter*] de l'espérance qui prépare la *Kehre* »⁴⁰¹.

C'est à l'aune d'une telle conception époquale que Heidegger parlera (quoique rarement) d'un « avant » et d'un « après » la *Kehre*⁴⁰². De quel genre de « chronologie » s'agit-il ? On s'en doute : la *Kehre* est « le pur inapparent », écrit Heidegger, et c'est pourquoi « nous ne pouvons en aucun cas espérer et discuter la *Kehre* comme une occurrence mondo-historique [*welthistorisches Vorkommnis*], sur le mode de représentations habituelles »⁴⁰³. S'il ne s'agit pas avec la *Kehre* d'un événement mondain, elle n'en demeure pas moins un événement mondo-historial (*weltgeschichtlich*), un événement qui ferait époque, voire l'époqualité elle-même. Cela n'a cependant pas empêché Heidegger de céder, parfois, au calcul historique qu'il dénonce par ailleurs. En dépit de l'incalculabilité maintes fois affirmée de l'*Ereignis*⁴⁰⁴, Heidegger s'est risqué dans quelques textes à indiquer une date autour de laquelle une *Kehre* pourrait surgir en sa soudaineté. Par exemple, si Heidegger a défendu la nécessaire

³⁹⁸ Cf. GA 70 : 159, cité dans C. SOMMER, *Mythologie de l'événement*, PUF, 2017, p. 19.

³⁹⁹ GA 98 : 251.

⁴⁰⁰ GA 98 : 308. Heidegger est malgré tout prudent et précise que : « *Vielleicht ist aber noch Vieles gegen die Kehre der Vergessenheit unterwegs. Vielleicht kommen noch lange Verzögerungen in der verfänglichen Gestalt des immer schnelleren Fortschreitens* » (GA 98 : 268).

⁴⁰¹ GA 98 : 275.

⁴⁰² Cf. GA 79 : 22 ; GA 100 : 89-90 ; GA 102 : 391 et 399.

⁴⁰³ GA 98 : 410.

⁴⁰⁴ Heidegger affirme que la perspective d'un tournant surgira « de façon inespérée » (GA 7 : 26/34) et « contrairement à toute attente » (GA 7 : 33/44) – ce qui correspond à la soudaineté (*Jähe*) de la *Kehre* : « L'entrée de l'homme dans l'histoire de l'être est incalculable [*Unberechenbar*] et indépendante de tout progrès ou décadence de la "culture" » (GA 65 : 228/262, tr. modifiée) ; « La philosophie ne peut brusquer une telle mutation de l'être. Mais elle peut donner lieu à un savoir qui, non immédiatement [...] va peu à peu s'implanter au sein du peuple comme savoir que ce peuple a de lui-même. [...] Seul ce savoir [la philosophie] procure l'espace des orages [*Gewitterraum*] où – si cela arrive jamais – les éclairs des Dieux nous frappent et annoncent l'heure mondiale du peuple. Nul ne sait quand cela a lieu [*Keiner weiß, wann das geschieht*] » (GA 16 : 333/*Philosophie*, n° 111, 2011, pp. 24-25) ; « Quand et comment advient-elle [la *Kehre* de l'oubli] en sa dispensation historique, personne ne le sait [*weiß niemand*] ; il n'est pas non plus nécessaire de le savoir. Un tel savoir serait même pour l'homme ce qu'il y a de pire », puisque la *Kehre* se transformerait en une « simple curiosité intellectuelle » (GA 11 : 118/QIV, 147, tr. modifiée).

intempestivité de la parole hölderlinienne, c'est-à-dire la nécessité pour elle de ne jamais devenir l'avocate du présent, il a cependant cru que le présent qui était le sien (1934-1935) était prêt pour le futur dont il la croyait grosse. À cet égard, la conclusion de son premier cours sur Hölderlin est évocatrice : « L'heure de notre histoire-destinée [*Geschichte*] a sonné »⁴⁰⁵. Une fois consommée la rupture avec le Rectorat, Heidegger retrouvera le goût des temps longs. En témoigne le fameux « peut-être en l'an 2327 ? »⁴⁰⁶, rapprochement forcé avec *Être et temps* qui, s'il prête à sourire, pointe surtout vers l'idée que la technique planétaire risque de durer « plus longtemps que l'histoire jusqu'ici accomplie de la métaphysique » autrement dit, comme le précise Michel Haar, « que plus de vingt-cinq siècles de Technique nous attendent ! »⁴⁰⁷. Ces indications, si elles semblent transgresser l'interdit historiographique, ont pour elles de tempérer l'idée qu'il suffirait de « théoriser » la *Kehre*, voire d'y entendre véritablement quelque chose, pour qu'elle ait effectivement lieu. La *pensée* de la *Kehre* n'implique pas nécessairement cette dernière. La *Kehre* est avant tout la préparation à la décision pour celle-ci, décision qui, comme tout ce qui ressortit à la transition, risque le sort qui fut celui de la poésie de Hölderlin : être sur le mode du n'être pas – le temps d'un siècle⁴⁰⁸. L'enjeu de la *Kehre* touche ici à la conception heideggérienne de l'effectivité philosophique, clé pour comprendre la « retenue » méditée des traités de l'histoire de l'être. Heidegger sait qu'il fait œuvre de génie, ce que l'*Encyclopédie* décrivait comme le fait de celui qui, ouvrant l'avenir, « devance son siècle qui ne peut le suivre ». Il sait également, comme l'indiquait déjà *Être et temps*, que pareille œuvre « ne peut se libérer en sa possibilité positive qu'à condition que le bavardage qui la recouvre soit devenu inefficace, et que se soit éteint l'intérêt "commun" »⁴⁰⁹. D'ici là, précisera l'entretien du *Spiegel*, et contre tout attentisme, « il ne s'agit pas de simplement attendre jusqu'à ce que l'homme dans trois cents ans ait une idée ; il s'agit, à partir des traits fondamentaux à peine pensés de l'âge présent, de penser en avant dans le temps à venir sans prétentions prophétiques »⁴¹⁰. Ainsi, par-delà utopie et rétrotopie Heidegger cherche,

⁴⁰⁵ GA 39 : 294/269 (tr. modifiée).

⁴⁰⁶ GA 96 : 196/218. À propos du *kairos* de cette autre pensée : « il se peut bien qu'il faille trois cents ans avant qu'il y ait "un effet" » (GA 16 : 675/EP, 264); « une telle pensée doit penser deux cents ans d'avance, afin que les premiers Allemands s'éveillent en un site éclairci pour la décision entre la vérité de l'estre et la primauté de l'étant devenu désert » (GA 69 : 86/97, tr. modifiée : « *zweihundert Jahre* » est métraduit par « bimillénaire »); « autour de l'an 2300 au plus tôt, il y aura peut-être à nouveau histoire-destinée [*Geschichte*] » (GA 96 : 225/246). Comme le remarqua Jean Grondin, Heidegger table le plus souvent, dans GA 97, sur un horizon de trois siècles (cf. *Comprendre Heidegger, op cit.*, p. 7).

⁴⁰⁷ M. HAAR, *Le Chant de la terre*, L'Herne, 1985, p. 157, à partir de GA 7 : 69/81.

⁴⁰⁸ Cf. GA 14 : 64/QIV : 92 et GA 75 : 350.

⁴⁰⁹ GA 2 : 231/147. D'où la nécessité de la rétention de *Temps et être* : « C'est seulement si beaucoup de choses *ne* viennent pas au jour, sont gardées par-devers soi [*zurückgehalten*], que s'accorde *une* chance pour que quelque chose de grand, éventuellement, puisse advenir » (GA 94 : 18/33-34).

⁴¹⁰ GA 16 : 676/EP, 265.

par la méditation de l'essence de la technique (qui détermine notre être-été) et de son autre (qui, peut-être, se tient en avant de nous), à rendre sensible au fait suivant :

La *Kehre* de l'envoi de l'estre n'a rien d'un idéal imaginé qui doit être imposé à une réalité contemporaine désespérée et dont la réalisation pourrait être recherchée, prêchée et réalisée. La *Kehre* est éprouvée dans l'avoir-été du destin de l'estre en tant que résonance [*Anklang*] de l'arrivée [*Ankunft*] que nous soupçonnons lorsque nous sommes écoutant – et seulement de ce fait prenons-nous garde [*bewahren*] que nous tenons ferme dans ce qui est.⁴¹¹

La dernière phrase est un écho à l'intitulé des *Conférences de Brême : Regard dans ce qui est*. C'est dans le cadre de ces conférences que Heidegger prononcera « *Die Kehre* ».

La logique apocalyptique de la Kehre

Les *Conférences de Brême* revêtent une signification d'autant plus importante qu'elles constituent l'une des premières prises de parole de Heidegger au sortir de la guerre. Heidegger indique avec ces conférences l'étroite proximité entre l'essence de la technique et la *Kehre*. Il est d'ailleurs remarquable que *Die Kehre* (1949) et *Die Frage nach der Technik* (1954) firent très tôt (1962) l'objet d'une publication conjointe. Ces conférences sont liées par le poème *Patmos* de Hölderlin. Toute la réflexion de Heidegger sur la technique et la *Kehre* tient dans ce vers :

Wo aber Gefahr ist, wächst / Das Rettende auch
Mais là où est le péril, croît / Aussi ce qui sauve

Ce vers, Heidegger le cite à plusieurs reprises et le paraphrase dans *Die Gefahr* : « là où le péril s'abrite en retrait, là se voile aussi l'unique urgence »⁴¹² – celle que les *Contributions* décrivent comme l'urgence de l'absence d'urgence. Or, cette possibilité d'une mutation du *Gestell* en sauvegarde, Heidegger la « présume »⁴¹³ seulement. Toute la méditation heideggérienne sur la *Kehre* tire les conséquences de cette supposition.

Il convient de noter que l'île de Patmos est réputée être le site de la rédaction de l'*Apocalypse*. *Ἀποκάλυψις*, comme le souligne Jean Vioulac, est « un dérivé du verbe κάλυπεν qui désigne toute activité qui recouvre, enveloppe et dissimule [...] Ἀποκάλυψις, construit avec le préfixe ἀπο-, “au loin”, “à l'écart”, signifie donc littéralement “dé-voilement” »⁴¹⁴ – et sera rendu par « révélation ». Le poème est donc le lieu d'une révélation. Or, « c'est le sens

⁴¹¹ GA 98 : 412.

⁴¹² GA 79 : 55/30.

⁴¹³ Cf. GA 79 : 68/QIV, 145 et GA 79 : 71/QIV, 147.

⁴¹⁴ J. VIOLAC, *op. cit.*, p. 111.

même du concept d'apocalypse, que la plus extrême détresse, le plus grand péril, soient en eux-mêmes porteurs d'une révélation susceptible d'apporter le salut»⁴¹⁵. Sise entre la Grèce et l'Asie, Patmos représente pour Hölderlin la médiation entre l'Occident et l'Orient ; pour Heidegger, la confrontation entre le premier et l'autre commencement. Cette confrontation est « catastrophique en ce qu'elle convainc d'erreur ce qui jusque-là se nommait “vérité” et ruine le monde qui s'était édifié sur elle »⁴¹⁶. Si la *Kehre* est bien la révélation du péril comme ce qui sauve, on peut donc parler à son propos d'une logique apocalyptique.

»*Wo aber Gefahr ist, wächst / Das Rettende auch*«. «*Aber*» se rapporte de façon antithétique au vers précédent : « Est proche / Et difficile à saisir le dieu »⁴¹⁷. La logique apocalyptique de la *Kehre* peut donc être rapportée à celle entre la proximité et la difficile saisie du dieu. Cette idée, on la trouve dans *Être et temps*, à propos du *Dasein* : « Le *Dasein* est ontiquement “au plus près” de lui-même, ontologiquement au plus loin, sans être pour autant préontologiquement étranger à lui-même »⁴¹⁸ et dans la *Lettre sur l'humanisme*, à propos de la vérité de l'être⁴¹⁹. Dans le cas présent, il s'agit du dieu qui, nous l'avons vu, est l'indice de l'incalculable. À l'époque de la technique, que l'incalculable *soit* est précisément ce qu'il y a de plus difficile à saisir. Le dieu demeure pour Heidegger quelque chose comme ce que saint Paul nommait un « miroir en énigme » (I, *Cor*, 13:12) : le miroir renvoie à l'énigme du refus qui caractérise l'être en sa dispensation historique. Il ne s'agit pas de résoudre l'énigme, mais plutôt de s'en aviser *comme* énigme. C'est là l'énigme de toute révélation, l'épreuve d'un ailleurs qui touche au plus près⁴²⁰. L'espoir formulé par Hölderlin que « ce manque de dieu aide [*bis Gottes Fehl hilft*] »⁴²¹ est à peu de choses près celui de Heidegger : que le péril lui-même apparaisse comme ce qui sauve. Cette sauvegarde est essentiellement aléthique : elle a trait à l'histoire de l'être et de sa vérité. « Dans l'essence du péril », écrit Heidegger, « s'abrite en retrait la possibilité d'un tournant, dans lequel l'oubli de l'essence de l'être prend une tournure telle que la vérité de l'essence de l'être, lors de cette *Kehre*, fait en propre son entrée [*einkehrt*] dans l'étant »⁴²². Seulement maintenant sommes-nous en mesure de comprendre cet

⁴¹⁵ *Ibid.*, p. 164.

⁴¹⁶ *Ibid.*, p. 113.

⁴¹⁷ Les versions alternatives du poème lisent : « *Voll Gut ist. Keiner aber fasset / Allein Gott* ».

⁴¹⁸ GA 2 : 22/34.

⁴¹⁹ Cf. GA 9 : 332/104.

⁴²⁰ Comme y insiste Jean-Luc Marion, la révélation rend « visible un invu qui apparaît *en tant qu'invisible* et qui le reste – au titre de l'*ailleurs* d'où provient cette révélation dont elle garde la provenance » (*D'ailleurs, la révélation*, Grasset, 2020, p. 33). De fait, « l'entrée du *mustèrion* dans l'*apokalupsis*, du caché dans le manifeste, semble faire étrangement quoique indiscutablement signe vers le programme que s'est fixé toute la phénoménologie contemporaine » (*ibid.*, 333-334).

⁴²¹ F. HÖLDERLIN, « Vocation du poète », *op. cit.*, p. 780 (tr. modifiée).

⁴²² GA 79 : 71/QIV, 146-147.

ajout de 1949 à *De l'essence de la vérité* : « la réponse à la question en quête de l'essence de la vérité est la dite [*die Sage*] d'une *Kehre* à l'intérieur de l'histoire de l'être »⁴²³. Dire cette *Kehre* est en quelque sorte la tâche de dire le péril comme péril. Or, le péril *est-il*, demande Heidegger ? C'est de façon tout à fait significative que les dernières lignes du dernier texte des *Holzwege* (1950) annoncent publiquement ce contre-jeu entre le péril et ce qui sauve. En confrontant, dans *La Parole d'Anaximandre* (1946), la toute première sentence de la philosophie occidentale à la question du sens de son aboutissement, Heidegger ouvre également la question du sens de son propre chemin de pensée :

Est-il après tout un salut ? D'abord et seulement si le péril *est*. Le péril *est* lorsque l'être même va à l'ultime et retourne l'oubli qui provient de lui-même [*note omise dans l'édition française* : le *Gestell* comme ce qui est à la fois oubli le plus haut et signe dans l'*Ereignis*]. Mais si l'être en son déploiement a *besoin* de l'essence de l'homme ? Si l'essence de l'homme repose dans le penser de la vérité de l'être ?⁴²⁴

À défaut d'une réponse, le fait que les *Chemins* se terminent sur ces questions indique que le chemin de Heidegger lui-même conduit bel et bien décisivement à celles-ci. Mettre en question l'« être » du péril devient la tâche de Heidegger : penser non pas les « effets » ou « artefacts » techniques, mais son essence. Encore dans les *Cahiers*, peut-on lire :

Ce qui sauve est seulement là où est le péril [*Gefahr*]. Est-il, le péril ? Laissons-nous le péril être un péril ? Sommes-nous rassemblés pour le trajet [*Fahrt*] qui conduit [*ausfährt*] dans la localité de l'entrée de la *Kehre* ? Éprouvons-nous [*Erfahren wir*] le signe de la *Kehre* dans la traversée [*Durchfahrt*] à travers la mise hors garde de la différence ?⁴²⁵

Heidegger joue ici sur la racine « *fahr* » qui renvoie à l'épreuve⁴²⁶. Faire l'épreuve de la mise hors garde, c'est d'abord comprendre le péril en son essence, la traque : « le péril est le rassemblement du périlleux [*Fahr*]. Le périlleux est la traque »⁴²⁷. Heidegger montre par là que le *Gestell* n'est pas un fonds fixe, mais se déploie comme ce qui traque tout d'objectivité – y compris lui-même. Le *Gestell* se traquant lui-même renvoie à l'impossibilité pour lui, en tant qu'il ne connaît que le « *stellen* », de prendre en garde sa propre essence et ainsi de se donner ses propres limites. Dans *Die Gefahr*, Heidegger précisait :

⁴²³ GA 9 : 201. Ajout non traduit dans l'édition française.

⁴²⁴ GA 5 : 373/449 (tr. modifiée).

⁴²⁵ GA 98 : 123. Cf. aussi GA 13 : 157.

⁴²⁶ Cf. H. FRANCE-LANORD, « Martin Heidegger, *Le péril*. Présentation », in HDE, p. 19 : « Dans *Gefahr* s'entend le verbe *fahren* qui, apparenté à la racine **per-*, désigne le fait d'aller dans la mesure où il s'agit d'une traversée, voire d'une épreuve. Notre mot « péril », parent du latin *periculum* et issu de la même racine, a également ce sens premier : l'épreuve ».

⁴²⁷ GA 97 : 337. « *Fahr* » est un mot archaïque pour « *Gefahr* ».

En ancien haut allemand, traquer [*nachstellen*] se dit *fara* [poursuivre, tendre un piège]. Le péril est le « poser » rassemblant en soi en tant que traque. Le trait fondamental au déploiement d'essence du péril est la traque. Dans la mesure où l'être en tant que dis-positif [*Ge-stell*] se traque lui-même avec l'oubli de son déploiement d'essence, l'estre en tant qu'estre est le péril de son propre déploiement essentiel.⁴²⁸

Conformément aux vers de Hölderlin, la *Kehre* de l'oubli de l'être décrit donc un double mouvement. Elle est d'une part « *Kehre der Verwahrlosung* », c'est-à-dire *Kehre* de la mise hors garde de la vérité, de la vérité s'oubliant elle-même. Elle est d'autre part et simultanément « *Kehre zur Wahrnis* » : *Kehre* vers la sauvegarde du vrai. Nous aborderons l'un et l'autre de ces mouvements. Le caractère insigne de la mise hors garde provient de ce qu'elle est à la fois le plus haut oubli (*Vergessenheit*) et le plus haut refus (*Verweigerung*) :

La mise hors garde est en même temps la fin la plus aiguë du hors-garde [*des Wahrlos*] (l'oubli de la différence) et du refus comme déploiement essentiel (l'*Ereignis* de la différence), qui se voile en tant que Rien dans l'oubli, qui tombe aspiré qu'il est dans son sillage [*die selbst entfällt in ihren Sog*]. Ainsi la mise hors garde est-elle l'*Ereignis* en tant qu'*Enteignis*.⁴²⁹

Sur le plan de l'oubli, cette mise hors garde du vrai, que Heidegger attribue par exemple à la science (« *Was die Wissenschaft findet, ist richtig. Aber das Richtige ist noch nicht das Wahre* »⁴³⁰), caractérise moins la « méthode » scientifique elle-même que le rabattement de toute représentation à la scientificité. Heidegger décrit ce processus comme « aveuglement » (*Verblendung*) ou « fourvoiement » (*Verwirrung*). Il tient en l'aplatissement non-phénoménologique de tout ce qui est à un seul mode d'être. Ne compte plus alors que ce qui est là-devant, et la vérité de ce qui pourtant se décèle toujours déjà devant nous est perdue de vue⁴³¹. Ce nivellement, dont l'autre nom est le nihilisme, est explicité plus avant comme provenant d'une incapacité de différencier (l'être du *Dasein* de l'être d'une table par exemple) qui tire sa source de l'oubli de la différence *comme telle*⁴³². Or, cet oubli – Heidegger ne cesse

⁴²⁸ GA 79 : 53/HDE, 28 (tr. modifiée).

⁴²⁹ GA 99 : 152.

⁴³⁰ GA 15 : 434. C'est en ce sens qu'il faut entendre le fameux « la science ne pense pas ».

⁴³¹ Cet état de fait conduit à accorder à la « science » des réussites futures auxquelles elle ne peut prétendre (cf. GA 65 : 109/135-136, 121/148 et 123/150). Heidegger soutient dans les *Contributions* qu'il n'y a pas d'incalculable pour la science. Pour elle « [...] l'incalculable [*das Unberechenbare*] n'est ici que ce qui n'a pas encore été maîtrisé dans la computation, mais qui le sera sûrement un jour ; donc nullement *ce qui est hors de tout calcul* [...] » (GA 65 : 121/148). La *Machenschaft* est incapable d'apprécier – plus encore d'endurer – le mystère *comme tel*. Son mantra : « rien d'impossible » (cf. GA 65 : 123/150, 131/158 et 136/163), exclut paradoxalement l'impossibilité pour elle de faire l'épreuve de l'impossibilité – de l'incommensurable (*die Unermesslichkeit*). Partant, c'est le « Rien » lui-même, le refus essentiel de l'être, qui se refuse au règne-du-faire. *Qu'est-ce que la métaphysique ?* représentait un premier effort pour mener à une prise de conscience de ce réductionnisme.

⁴³² Cf. GA 76 : 264/290 : « D'où, sinon du fait que ce qui est différent reste celé, c'est-à-dire, au sens grec, oublié ? Ainsi le fourvoiement, la priorité arasante d'un unique mode de représentation a-t-il son origine dans l'oubli de la différence ».

d'y insister –, n'est pas le fait d'une négligence humaine⁴³³. On ne mesure pas assez le tour de force que représente cette position. Comme il eût été commode pour Heidegger d'imputer l'oubli au « déclin » de la civilisation et à l'impotence de ses contemporains ! Dans *Le péril*, au contraire, ce qui pouvait encore sembler dans *Être et temps* tenir d'une telle accusation (l'espoir de destituer une fois pour toutes l'effet recouvrant de la tradition) s'éclipse. L'oubli y est un processus interne à l'essence de la vérité, qui s'oublie au profit de ce qu'elle dévoile : « [...] la pensée humaine n'est ainsi oublieuse du déploiement essentiel de l'être que parce que le déploiement essentiel lui-même s'est approprié comme oubli, comme échappée [*Entfallen*] dans le voilement ». Cet oubli originel, qui détermine « l'histoire occidentale de l'Europe jusque dans son déploiement actuel comme totalité planétaire »⁴³⁴, remonte au premier matin de la pensée. Il est en effet le signe de l'« équivocité qui traverse toute l'histoire de la métaphysique : à savoir que dans l'étantité de l'étant [...] l'être est certes pensé, alors que c'est pourtant toujours l'étant, et lui seul, qui est interrogé »⁴³⁵. Cette équivocité provient de la lutte, au premier commencement, entre le *pourquoi* comme tel et le *quid* – le « qu'est-ce... ». Si le *quid* a pris le dessus, c'est que la tonalité du premier commencement, l'étonnement, n'a pas su endurer le *pourquoi*. Progressivement, explique Heidegger, c'est de l'*étant* que l'on s'étonna et non du fait qu'il *soit* :

[...] une fois passé le premier étonnement, l'étant apparaît de moins en moins comme dans son étrangeté ; il entre dans le champ où il s'agit avant tout de s'y connaître [...]. Le premier étonnement est pour ainsi dire vaincu par la familiarité croissante de l'étant, il cède devant elle, il renonce à lui-même et s'identifie à la pure et simple surprise suscitée par tout ce qui paraît en soi-même surprenant (c'est-à-dire ce qui n'est pas immédiatement explicable dans le cadre de la *τέχνη*)⁴³⁶.

Cette situation historique rendrait nécessaire, selon Heidegger, quelque chose comme un « nouvel étonnement »⁴³⁷, à la mesure, cette fois, du commencement lui-même. Cette nouvelle tonalité est l'effroi. Les *Contributions* nous ont appris que l'effroi, qui déplace l'homme dans l'urgence de l'absence d'urgence et, de surcroît, dans le *Da-sein*, est effroi du délaissement issu

⁴³³ Par exemple : GA 13 : 234 ; GA 14 : 37/QIV, 58 et 88/QIV, 136 ; GA 54 : 122/136 et 250/268 ; GA 66 : 112/122 et 219/218 ; GA 67 : 218 ; GA 69 : 50/25 ; GA 76 : 277/303 ; GA 79 : 47/22 ; GA 82 : 226 et 248.

⁴³⁴ GA 79 : 50-51/HDE, 25 (tr. modifiée).

⁴³⁵ GA 66 : 271-272/269.

⁴³⁶ GA 66 : 273/270. Ainsi : « la surprise grecque s'est renversée en l'évidence cartésienne, puis technique » (M. HAAR, *Le Chant de la terre*, op. cit., p. 97), autrement dit : l'étonnement originel se voit absorbé par le « qu'est-ce que c'est ? » absorbé à son tour par le « comment ça marche ? » (cf. J. VIOLAC, op. cit., p. 43).

⁴³⁷ GA 45 : 197.

du rester loin de l'être. Dans l'orbe de la question de la technique, l'effroi devient « l'effroi de la mise hors garde [*der Schrecken der Verwahrlosung*] »⁴³⁸ qui s'annonce comme péril.

C'est cet effroi qui ouvre au second moment du tournant de l'oubli : la « *Kehre zur Wahrnis* ». Que le péril soit lui-même ce qui sauve signifie : le péril porte en lui l'avenir d'une décision quant à l'être. Il est loisible de préciser le sens que l'on doit donner à cette sauvegarde. S'il peut bien y aller, dans ce qui sauve, d'une « sotériologie », c'est bien au sens où c'est de l'être du *Da-sein* et avant tout de l'être lui-même dont il est question et non d'un rachat moral ou théologique. Heidegger a précisé à quelques endroits ce qu'il entend par « sauver » : « délier, délivrer, libérer, épargner, mettre à l'abri, prendre sous sa garde, garder [...] Ce qui en propre sauve est ce qui prend en garde, la garde [*Wahrnis*] »⁴³⁹ ; « Les mortels habitent alors qu'ils sauvent la terre [...] Sauver (*retten*) n'est pas seulement arracher à un danger, c'est proprement libérer une chose, la laisser revenir à son être propre »⁴⁴⁰ ; enfin : « “Sauver”, cela ne veut pas dire d'abord et ce n'est pas : parvenir à arracher à quelque péril ; avant tout, c'est : délivrer vers ce à partir de quoi déploiement il y a »⁴⁴¹. Que signifie, dans la méditation sur la technique, saisir ce à partir de quoi déploiement il y a ? Qu'il ne suffit pas d'avoir en vue le *Ge-stell* comme regroupement des différentes modalités du « *stellen* » par lesquelles ce qui est entre en présence. Heidegger distingue encore *Gestell* de *Gestellnis*⁴⁴², c'est-à-dire l'entrée en présence elle-même à la mesure du *Gestell*, saisie comme modalité historique de la vérité de l'être. Le suffixe « *-nis* », que l'on retrouve dans *Ereignis*, mais aussi dans *Anfängnis*, *Gegnis*, *Nahnis* ou *Wahrnis*, pointe vers le *Gestell* en sa dispensation. Le tournant du *Gestell* en son déploiement souterrain comme *Gestellnis* est l'enjeu de la *Kehre* authentique – l'indice de la *Kehre* dans l'*Ereignis* thématifiée dans les *Contributions* : « la *Kehre* authentique, c'est-à-dire celle appartenant à l'*Ereignis* : la mutation [*Wandel*] du dis-positif [*Ge-stelles*] dans la dispositivité [*Ge-stellnis*] comme présage de l'*Ereignis* »⁴⁴³. Autrement dit, alors que le *Ge-stell* est le mode à partir duquel l'étant se présente à l'époque de la technique, l'emploi de *Gestellnis* en insistant sur son caractère historial, manifesterait le *Gestell* comme un mode parmi d'autres du laisser-être de l'*Ereignis* et présagerait du même coup non seulement la possibilité d'un autre laisser-être, mais le « *Ge-lassen* » *comme tel*.

⁴³⁸ GA 97 : 301.

⁴³⁹ GA 79 : 72/QIV, 148.

⁴⁴⁰ GA 7 : 152/177-178.

⁴⁴¹ H. ARENDT, M. HEIDEGGER, *Lettres et autres documents 1925-1975*, Gallimard, 2001, p. 83.

⁴⁴² « *Gestellnis* » : le dernier tome des *Cahiers noirs* (GA 102) ne laisse aucune d'ambiguïté sur son sens : « *Gestellnis* [*d. h. des sich entziehenden Ereignens*] » (260) ; « [...] *die Kunde des Ereignisses und des Brauches* » (267) ; « *Der Vorschein der Eignis im Ge-Stelle* » (287) ; « *den Anklang der Eignis* » (307). Il est le « visage » du *Ge-stell* à la mesure de l'*Er-eignis* (cf. GA 91 : 670).

⁴⁴³ GA 73.2 : 1479.

Toute la pensée heideggérienne de la technique telle que nous l'avons étudiée se trouve contenue dans ce puissant extrait et devrait maintenant s'éclairer d'elle-même :

Le péril est : que nous anéantissions par avance ce qui sauve [...] Le péril est : la décision, la Kehre de l'Ereignis [...]. Le péril, nommément la Kehre de l'Ereignis, abrite tout ce qui met en péril, le dé-cisif. Le péril, l'Ereignis même, « est » en soi ce qui sauve ; « est » cela comme Kehre : en tant qu'abandon dans la mise hors garde [Verwahrlosung], en tant que signe dans son mystère [Ratsal]. Mais cet abandon sauve encore – il approprie la préparation de la Kehre dans l'Enteignis [...]. Le péril – son déploiement essentiel repose en cela, qu'il est porteur de décision.⁴⁴⁴

Sur la question de savoir *comment* le décisif advient, la pensée se voit confrontée à la même indigence que lorsqu'il s'agissait de penser la « disposition pour la disposition » à l'appel de l'être. *Die Kehre* insistera sur l'idée d'un éclair. Ce « *blitzen* » renvoie au « *blicken* » de l'intitulé du cycle de Brême : « Regard dans ce qui est – ainsi s'appelle l'éclair de la prise en garde de l'estre dans l'être comme hors-garde »⁴⁴⁵. De ce « *Blitz* », Jean Grondin écrit :

La *Kehre* de l'être n'est pas coupée de l'homme ; au contraire, elle désigne l'appel que nous lance l'être, l'éclair (*Blitz*) de l'être parmi nous. Foudroyés par l'éclair, les hommes apparaîtront comme ceux qui sont touchés (*die Getroffenen*) dans leur essence. C'est cet éclair, relevant d'une faveur, sinon d'une "grâce" (*Gunst*), qu'incarne le tournant⁴⁴⁶

L'éclair de l'*Ereignis* advient soudainement (*jäh*). Cette soudaineté fait signe vers l'incommensurabilité de l'éclair au regard de l'agir humain. Si la grâce de l'être répugne à tout volontarisme, Heidegger ne semble pas exclure la possibilité d'y être éduqué : « Nombreux sont ceux qui écoutent beaucoup de choses, et de tous côtés, et vivent au jour le jour de ce qu'ils entendent dire, sans jamais s'être mis à l'écoute de rien. C'est que l'être humain ne peut pas être porté à écouter s'il n'a pas été touché par une grâce [*begnadet*], ou du moins s'il n'y a pas été éduqué »⁴⁴⁷. Nonobstant le mode de sa venue, Heidegger soutient que « lorsque le regard advient, alors les hommes sont ceux que l'éclair de l'être a frappés dans leur essence »⁴⁴⁸. Certes. Mais advient-il, l'éclair ? L'ambiguïté essentielle de la pensée de la *Kehre* sur ce point est claire : la conférence s'achève sur une série de questions concernant une telle advenue. Le suspense autour de celle-ci est de bon aloi. Que la philosophie soit parvenue à poser ces questions est déjà beaucoup.

⁴⁴⁴ GA 98 : 125-126.

⁴⁴⁵ GA 79 : 75/QIV, 152 (tr. modifiée).

⁴⁴⁶ J. GRONDIN, *Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger*, op. cit., p. 108.

⁴⁴⁷ GA 39 : 199/185. Cf. aussi : GA 16 : 589 et GA 14 : 89/QIV 138.

⁴⁴⁸ GA 79 : 75/QIV, 152.

CONCLUSION

La première partie de notre mémoire s'est efforcée de montrer, à partir des grands moments de la réception de la *Kehre*, comment celle-ci, au fil des nouveaux textes disponibles, a été comprise toujours plus résolument comme une *Kehre* dans l'être plutôt que comme un tournant dans la pensée de Heidegger. Dans un second temps, nous avons insisté sur la différence entre la *Kehre* de la pensée et la *Kehre* thématique, à partir de la distinction entre *Kehre* authentique et *Kehre* inauthentique opérée par Heidegger lui-même. Enfin, toujours dans l'effort de circonscrire le sens de la *Kehre* authentique et de préparer l'interprétation de celle-ci à partir des traités inédits, nous avons mis en lumière le sens du terme « *Kehre* » en regard de termes voisins tels que « *Umkehrung* », « *Wandlung* » ou « *Wendung* ».

La seconde partie de notre travail s'est tournée plus directement vers l'enjeu de la *Kehre* à partir d'une lecture immanente des textes heideggériens. Au fil directeur de l'*In-begriff*, pensé dans la perspective d'une métaphysique du *Dasein* et sa radicalisation dans l'histoire de l'être, en passant par le *Gegenschwung* comme tentative non métaphysique d'indiquer la relation tournante entre le *Dasein* et l'être et la question de la technique comme celle en quête du déploiement d'essence de la métaphysique achevée, l'unité de l'acheminement vers la *Kehre* est apparu solidaire de l'ambition d'un surmontement de la métaphysique, en tant qu'événement imprévisible à préparer par la pensée. C'est de cette préparation que témoigne tout l'effort de Heidegger. Avec la pensée de la *Kehre*, Heidegger s'est en quelque sorte senti investi d'une mission historique, elle-même précédée et préparée par Hölderlin : « peut-être tout réside-t-il destinalement dans le fait que quelqu'un, face à l'*Ereignis* de la *Kehre* de la métaphysique, supporte l'intrication et le péril qu'entraîne une préparation pour elle. Seulement ainsi la *Kehre* parvient-elle elle-même à l'envoi [*Geschick*] qui fait rencontre et délivre [*entschickt*] »⁴⁴⁹.

Heidegger prendra néanmoins une certaine distance vis-à-vis du terme « *Kehre* » à la fin de sa vie, en réaction aux abus et aux méprises suscités par le mot – allant jusqu'à parler de la « *nun hoffentlich bald zu Tode gerittenen »Kehre«* »⁴⁵⁰. Il parlera également de l'« insuffisance » (*Ungenügen*)⁴⁵¹ ou encore du caractère « inadéquat » (*Unzureichend*)⁴⁵² et « insidieux » (*verfänglich*)⁴⁵³ de la *Kehre*. L'approche événementielle de la *Kehre* semble

⁴⁴⁹ GA 98 : 86.

⁴⁵⁰ Lettre à O. Pöggeler du 28 juin 1966, in *Briefwechsel 1957-1976*, Verlag Karl Alber, 2021, p. 136.

⁴⁵¹ GA 73.2, 1288.

⁴⁵² GA 73.2, 1353.

⁴⁵³ GA 91 : 720.

n'avoir pas su éviter de poser le *Dasein* comme vis-à-vis de l'être, alors qu'il eût fallu insister sur « la nomination dédisante de la localité du séjour [*Aufenthalt*] dans la réserve [*Vorenhalt*] »⁴⁵⁴ de l'être. Jean Grondin a relevé comment Heidegger était conscient que « la réflexion n'épuisera pas l'essence du tournant en le portant à la parole »⁴⁵⁵, mais risque précisément par là de le dénaturer. Il notait alors que « le tournant porte la marque d'un tourment du *logos* »⁴⁵⁶. Il semble en effet que Heidegger ait fait l'expérience, décrite par Rilke, voulant que « même les meilleurs se perdent [*irren*] dans les mots lorsqu'ils ont à faire entendre ce qui est presque indicible »⁴⁵⁷. Or l'*Irre* dans la langue de la métaphysique, loin de n'avoir été qu'un obstacle à surmonter, est apparue comme l'expérience insigne de l'être lui-même à l'époque de la technique. De la même façon que l'extension de la *Geworfenheit* à l'être révéla le retrait de l'être comme moment essentiel de son déploiement historial plutôt que comme déficience humaine, la « *Sprachlosigkeit* » dont Heidegger a fait les frais s'est révélée n'être, en dernière instance, que le pur et simple écho de la chose-même : « l'estre est »⁴⁵⁸. C'est pourquoi Heidegger pourra affirmer, malgré ses préventions, que : « *Die Kehre ist der Beginn des Unterwegs zur Sache des Denkens* »⁴⁵⁹. Cet acheminement, Heidegger le décrit également comme un retour au pays natal (*Heimkehr*) – au « national » händlerlinien. Dans l'intervalle d'un tel retour, le chemin de Heidegger, de l'approche transcendantale à l'histoire de l'être, est tout entier l'effort d'apprendre à habiter « dans ce qui est sans nom » (*im Namenlosen*) – à endurer le défaut de noms sacrés – à respecter le mystère. Éprouvant l'époque de l'achèvement de la métaphysique, où l'oubli de l'être s'est fait destin, il semble que Heidegger soit parvenu à la réalisation que la pensée de l'être n'a pas de maître-mot – qu'il s'agisse de « différence ontologique », « *Ereignis* » ou « *Kehre* » – et que cette réalisation soit le dernier mot de sa pensée. Laissons la parole au poète :

Ceux qui campent chaque jour plus loin du lieu de leur naissance, ceux qui tirent chaque jour leur barque sur d'autres rives, savent mieux chaque jour le cours de choses illisibles ; et remontant les fleuves vers leur source, entre les vertes apparences, ils sont gagnés soudain de cet éclat sévère où toute langue perd ses armes.⁴⁶⁰

⁴⁵⁴ M. HEIDEGGER, « *Kehre* ? » *Sagen der Kehre*, op. cit., p. 11 : « *das entsagende Nennen der Ortschaft des Aufenthalts im Vorenhalt* ».

⁴⁵⁵ J. GRONDIN, *Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger*, op. cit., p. 112.

⁴⁵⁶ *Ibid.*, p. 126.

⁴⁵⁷ R.-M. RILKE, *Lettre à un jeune poète*, Gallimard, 1993, p. 55.

⁴⁵⁸ GA 71 : 172.

⁴⁵⁹ GA 102 : 268.

⁴⁶⁰ S.-J. PERSE, « Exil », in *Œuvres complètes*, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1972, p. 162.

BIBLIOGRAPHIE

Textes de Heidegger cités dans la présente étude

(*Gesamtausgabe*, Frankfurt am Main, Klostermann, suivi de l'édition fr. consultée)

- GA 2 : *Sein und Zeit*, F.-W. von Herrmann (éd.), 1977.
——— *Être et Temps*, tr. E. Martineau, Paris, Authentica, 1985.
- GA 3 : *Kant und das Problem der Metaphysik*, F.-W. von Herrmann (éd.), 1991.
——— *Kant et le problème de la métaphysique*, tr. M. de Launay, Paris, Gallimard, 2022.
- GA 4 : *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, F.-W. von Herrmann (éd.), 1981.
——— « Comme au jour de fête », tr. M. Deguy et F. Fédier, in *Approche de Hölderlin*, Paris, Gallimard, 1968.
- GA 5 : *Holzwege*, F.-W. von Herrmann (éd.), 1977.
——— *Chemins qui ne mènent nulle part*, tr. W. Brockheimer, Paris, Gallimard, 1996.
- GA 6.2 : *Nietzsche II*, B. Schillbach (éd.), 1997.
——— *Nietzsche II*, tr. P. Klossowski, Paris, Gallimard, 1971.
- GA 7 : *Vorträge und Aufsätze*, F.-W. von Herrmann (éd.), 2000.
——— *Essais et conférences*, tr. A. Préau, Paris, Tel-Gallimard, 2006.
- GA 8 : *Was heißt Denken?*, P.-L. Coriando (éd.), 2002.
——— *Qu'appelle-t-on penser ?*, tr. G. Granel, Paris, PUF, 1973.
- GA 9 : *Wegmarken*, F.-W. von Herrmann (éd.), 1976.
——— « Qu'est-ce que la métaphysique ? », tr. R. Munier, in *Cahier de l'Herne*, n° 45, Paris, L'Herne, 1983 ; « Lettre sur l'humanisme », tr. R. Munier, in *Questions III*, Paris, Gallimard, 1966.
- GA 10 : *Der Satz vom Grund*, P. Jaeger (éd.), 1997.
——— *Le principe de raison*, tr. A. Préau, Paris, Tel-Gallimard, 2008.
- GA 11 : *Identität und Differenz*, F.-W. von Herrmann (éd.), 2006.
——— « Qu'est-ce que la philosophie ? », tr. K. Axelos et J. Beaufret, in *Questions III*, Paris, Gallimard, 1968 ; « Lettre à Richardson », tr. J. Lauxerois et C. Roëls, in *Questions IV*, Paris, Gallimard, 1976.
- GA 13 : *Aus der Erfahrung des Denkens*, H. Heidegger (éd.), 1983.
——— « Le chemin de campagne », tr. A. Préau, in *Questions III*, Paris, Gallimard, 1968.
- GA 14 : *Zur Sache des Denkens*, F.-W. von Herrmann (éd.), 2007.
——— « Temps et Être », tr. F. Fédier, « Protocole d'un séminaire sur la conférence "Temps et Être" », tr. J. Lauxerois et C. Roëls, et « La fin de la philosophie et la tâche de la pensée », tr. F. Fédier et J. Beaufret, in *Questions IV*, Paris, Gallimard, 1976.

- GA 15 : *Seminare*, C. Ochwad (éd.), 1986.
 ——— « Les séminaires du Thor » et « Le séminaire de Zähringen » in *Questions IV*, Paris Gallimard, 1976.
- GA 16 : *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*, H. Heidegger (éd.), 2000.
 ——— « Entretien du Professeur Richard Wisser avec Martin Heidegger », tr. M. Haar, in *Cahier de l'Herne*, n° 45, Paris, L'Herne, 1983 ; « Martin Heidegger interrogé par *Der Spiegel* », tr. J. Launay, in *Écrits Politiques*, Paris, Gallimard, 1995 ; « Situation présente et tâche future de la philosophie allemande », tr. G. Fagniez, in *Philosophie*, n° 111, 2011.
- GA 17 : *Einführung in die phänomenologische Forschung*, F.-W. von Herrmann (éd.), 2^e éd., 2006.
 ——— *Introduction à la recherche phénoménologique*, tr. A. Boutot, Paris, Gallimard, 2013.
- GA 24 : *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, F.-W. von Herrmann (éd.), 2^e éd., 1989.
 ——— *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, tr. J.-F. Courtine, Paris, Gallimard, 1985.
- GA 26 : *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, K. Held (éd.), 1978.
- GA 29/30 : *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, F.-W. von Herrmann (éd.), 1983.
 ——— *Les concepts fondamentaux de la métaphysique. Monde-finitude-solitude*, tr. D. Panis, Paris, Gallimard, 1992.
- GA 34 : *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet*, H. Mörchen (éd.), 2^e éd. 1997.
 ——— *De l'essence de la vérité. Approche de l'« allégorie de la caverne » et du Théétète de Platon*, tr. A. Boutot, Paris, Gallimard, 2001.
- GA 39 : *Hölderlins Hymnen "Germanien" und "Der Rhein"*, S. Ziegler (éd.), 1980.
 ——— *Les Hymnes de Hölderlin : « La Germanie » et « Le Rhin »*, tr. F. Fédier et J. Hervier, Paris, Gallimard, 1988.
- GA 40 : *Einführung in die Metaphysik*, P. Jaeger (éd.), 1983.
 ——— *Introduction à la métaphysique*, tr. G. Kahn, Paris, Tel-Gallimard, 2016.
- GA 45 : *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte "Probleme" der "Logik"*, F.-W. von Herrmann (éd.), 1984.
- GA 51 : *Grundbegriffe*, P. Jaeger (éd.), 2^e éd., 1991.
 ——— *Concepts fondamentaux*, tr. P. David, Paris, Gallimard, 1985.
- GA 54 : *Parmenides*, M. S. Frings (éd.), 2^e éd., 1992.
 ——— *Parménide*, tr. T. Piel, Paris, Gallimard, 2011.
- GA 55 : *Heraklit*, M. S. Frings (éd.), 3^e éd. 1994.

- GA 65 : *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, F.-W. von Herrmann (éd.), 1989.
 ——— *Apports à la philosophie (De l'avenance)*, tr. F. Fédier, Paris, Gallimard, 2013.
- GA 66 : *Besinnung*, F.-W. von Herrmann (éd.), 1997.
 ——— *Méditation*, tr. A. Boutot, Paris, Gallimard, 2019.
- GA 67 : *Metaphysik und Nihilismus*, H.-J. Friedrich (éd.), 1999.
- GA 69 : *Die Geschichte des Seyns*, P. Trawny (éd.), 3^e éd 2022.
 ——— *L'histoire de l'estre*, tr. P. David et H. Caron, Paris, Gallimard, 2022.
- GA 71 : *Das Ereignis*, F.-W. von Herrmann (éd.), 2009.
- GA 73.1 : *Zum Ereignis-Denken*, t. 1, P. Trawny (éd.), 2013.
- GA 73.2 : *Zum Ereignis-Denken*, t. 2, P. Trawny (éd.), 2013.
- GA 74 : *Zum Wesen der Sprache und Zur Frage nach der Kunst*, T. Regehly (éd.), 2010.
- GA 75 : *Zu Hölderlin / Griechenlandreisen*, C. Ochwad (éd.), 2000.
- GA 76 : *Leitgedanken zur Entstehung der Metaphysik, der neuzeitlichen Wissenschaft und der modernen Technik*, C. Strube (éd.), 2009.
 ——— *Pensées directrices*, tr. J.-F. Courtine, F. Dastur, M. de Launay et D. Pradelle, Paris, Seuil, 2019.
- GA 79 : *Bremer und Freiburger Vorträge*, P. Jaeger (éd.), 1994.
 ——— « Le tournant », tr. J. Lauxerois et C. Roëls, in *Questions IV*, Paris, Gallimard, 1976 ; « Le péril », tr. H.-F. Lanord, in *Infini*, n° 95, Paris, Gallimard, 2006.
- GA 80.1 : *Vorträge*. t. 1 (1915-1932), G. Neumann (éd.), 2016.
- GA 82 : *Zu eigenen Veröffentlichungen*, F.-W. von Herrmann (éd.), 2018.
- GA 85 : *Seminar: Vom Wesen der Sprache*, I. Schüßler (éd.), 1999.
- GA 91 : *Ergänzungen und Denksplitter*, M. Michalski (éd.), 2022.
- GA 94 : *Überlegungen II-VI (Schwarze Hefte 1931–1938)*, P. Trawny (éd.), 2014.
 ——— *Réflexions II-VI. Cahiers noirs (1931-1938)*, tr. F. Fédier, Paris, Gallimard, 2018.
- GA 95 : *Überlegungen VII-XI (Schwarze Hefte 1938-39)*, P. Trawny (éd.), 2014.
 ——— *Réflexions VII-XI. Cahiers noirs (1938-1939)*, tr. P. David, Paris, Gallimard, 2018.
- GA 96 : *Überlegungen XII-XV (Schwarze Hefte 1939–1941)*, P. Trawny (éd.), 2014.
 ——— *Réflexions XII-XV. Cahiers noirs (1939-1941)*, tr. G. Badoual, Paris, Gallimard, 2021.
- GA 97 : *Anmerkungen I-V (Schwarze Hefte 1942–1948)*, P. Trawny (éd.), 2015.

- GA 98 : *Anmerkungen VI-IX (Schwarze Hefte 1948/49-1951)*, P. Trawny (éd.), 2018.
- GA 99 : *Vier Hefte I: Der Feldweg / Vier Hefte II: Durch Ereignis zu Ding und Welt, (1947–1950)*, P. Trawny (éd.), 2019.
- GA 100 : *Vigiliae I, II / Notturmo, (1952/53 bis 1957)*, P. Trawny (éd.), 2020.
- GA 101 : *Winke I, II. (Schwarze Hefte 1957–1959)*, P. Trawny (éd.), 2020.
- GA 102 : *Vorläufiges I-IV. (Schwarze Hefte 1963-1970)*, P. Trawny (éd.), 2022.

Textes de Heidegger hors GA

- « »Kehre« ? »Sagen der Kehre« », in *Jahresgabe der Martin-Heidegger-Gesellschaft*, Unveröffentlicht, 2007.
- « *Das Argument gegen den Brauch (für das Ansichsein des Seienden)* », in *British Journal for the History of Philosophy*, 30 (3), 2022, pp. i-xvi.
- et H. ARENDT., *Lettres et autres documents 1925-1975*, tr. P. David, Paris, Gallimard, 2001.
- et K. BAUCH, *Briefwechsel, 1932-1975*, Freiburg/München, Verlag Karl Alber, 2010.
- et K. JASPERS, E. BLOCHMANN, *Correspondance avec Karl Jaspers, suivi de Correspondance avec Elisabeth Blochmann*, tr. P. David, Paris, Gallimard, 1996.
- et M. MÜLLER, *Briefe an Max Müller und andere Dokumente*, Freiburg/München, Verlag Karl Alber, 2003.
- et O. PÖGGELER., *Briefwechsel 1957-1976*, Freiburg/München, Verlag Karl Alber, 2021.
- (dir.) HAAR, M., « Heidegger », *Cahier de l'Herne*, n° 45, Paris, L'Herne, 1983.

Autres sources

- DUMONT, J.-P., (éd.), *Les Présocratiques*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1989.
- HÖLDERLIN, F., *Œuvres*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1989.
- JÜNGER, E., *Journaux de guerre, 1939-1948*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 2008.
- KIERKEGAARD, S., *Post-scriptum aux Miettes philosophiques*, Paris, Gallimard, 1968.
- OVIDE, *Les Fastes*, I. 139-174, tr. R. Schilling, Paris, Les Belles Lettres, 1992.
- PLATON, *Œuvres complètes*, t. 2, tr. L. Robin, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1950.
- RILKE, R.-M., *Lettre à un jeune poète*, tr. M. de Launay, Paris, Poésie/Gallimard, 1993.

Littérature secondaire

- ALLEMANN, B., *Hölderlin et Heidegger*, tr. F. Fédier, Paris, PUF, 1987.
- ANDERS, G., *Über Heidegger*, München, C.H. Beck, 2001.
- BAMBACH, C., *Of an Alien Homecoming. Reading Heidegger's "Hölderlin"*, Albany, SUNY Press, 2022.
- BOLLNOW, O.-F., « Heideggers Neue Kehre », in *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 2, 1949, pp. 113–28.
- BÖSCHENSTEIN, B. et J. LE RIDER (dir.), *Hölderlin vu de France*, Tübingen, Gunter Narr, 1987.
- BULTMANN, R., *Foi et compréhension*, t. 1, *L'historicité de l'homme et de la révélation*, Paris, Seuil, 1970.
- CHATEAU, J.-Y., *La technique de Platon à Simondon*, Paris, Jérôme Millon, 2022.
- CHIODI, P., « Appendice. La "Einführung in die Metaphysik" » in *L'esistenzialismo di Heidegger*, 3^e éd., Torino, Taylor, 1965.
- COHEN, J. et R. ZAGURY-ORLY, *L'Adversaire privilégié*, Paris, Galilée, 2021.
- DE AZEVEDO, J. L., « Der alte und der neue Heidegger », in *Philosophisches Jahrbuch*, vol. 60, 1950, pp. 161-174.
- DE CLAIRVAUX, B., *Œuvres complètes XII*, Paris, Cerf, 2000.
- DE WAELHENS, A., *La philosophie de Martin Heidegger*, Louvain, Publications Universitaires de Louvain, 1942.
- DUMÉZIL, G., *La religion romaine archaïque*, Paris, Payot, 1974.
- FEENBERG, A., *Heidegger and Marcuse: The Catastrophe and Redemption of History*, New York, Routledge, 2005.
- FRANCE-LANORD, H., « Martin Heidegger, *Le péril*. Présentation », in *L'Infini*, n° 95, Paris, Gallimard, 2006, pp. 18-20.
- FRÄNTZKI, E., (éd.), *Von der Un-Verborgenheit. Fridolin Wiplingers Bericht von einem Gespräch mit Martin Heidegger*, Pfaffenweiler, Centaurus-Verlagsgesellschaft, 1987.
- GABRIEL, M., « Ancestrality and (in-)dependence – on Heidegger on being-in-itself », in *British Journal for the History of Philosophy*, 30 (3), 2022, pp. 535-546.
- GADAMER, H.-G., *Les chemins de Heidegger*, Paris, Vrin, 2002.
- . *Vérité et méthode*, Paris, Seuil, 2018.

- GOMEZ ALGARRA, C., *De l'insistance dans l'Être. Humanité et Da-sein dans la pensée de l'Ereignis (1936-1944)*, Thèse de doctorat, Université Laval, 2022.
- GRONDIN, J., *Comprendre Heidegger. L'espoir d'une autre conception de l'être*, Paris, Hermann, 2019.
- . *Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger*, Paris, PUF, 1987.
- . «Prolégomènes à l'intelligence du tournant chez Heidegger», in *Les études philosophiques*, 3, 1990, pp. 333-352.
- GROBMAN A. et G. UNTERTHURNER., «"Ich schwimme lieber." Ein Gespräch mit Otto Pöggeler », in *Journal Phänomenologie*, 11, 1999.
- GUEST, G., « Le tournant – dans l'histoire de l'Être », in *L'Infini*, n° 95, Paris, Gallimard, 2006, pp. 172-224.
- HAAR, M., *Heidegger et l'essence de l'homme*, Grenoble, Jérôme Millon, 1990.
- . *Le Chant de la terre*, Paris, L'Herne, 1985.
- HABERMAS, J., *Le discours philosophique de la modernité*, Paris, Gallimard, 1993.
- . *Martin Heidegger. L'œuvre et l'engagement*, Paris, Cerf, 1988.
- . *Profils philosophiques et politiques*, Paris, Gallimard, 1987.
- HEMMING, L. P., *Heidegger's Atheism*, Indiana, University of Notre Dame Press, 2002.
- HOTTOIS, G., *Le signe et la technique*, Paris, Aubier, 1984.
- JARAN, F., « De l'inhumanité du *Da-sein* », in S.-J. ARRIEN et C. SOMMER (dir.), *Heidegger aujourd'hui. Actualité et postérité de sa pensée de l'événement*, Paris, Hermann, 2021.
- KETTERING, E., *Nähe : das Denken Martin Heideggers*, Pfullingen, Neske, 1987.
- KISIEL, T., « Das Entstehen des Begriffsfeldes "Faktizität" im Frühwerk Heideggers », in *Dilthey-Jahrbuch*, 4, 1986/87, pp. 91-120.
- KRELL, D. F., *Intimations of Mortality*, University Park-London, Penn State University Press, 1986.
- LÖWITH, K., « Heidegger – Denker in dürftiger Zeit », in *Sämtliche Schriften*, Bd. 8, Stuttgart, J.B Metzler, 1984.
- LUKÁCS, G., « Heidegger redivivus », in *Europe*, 39, 1949, pp. 32-52.
- MALABOU, C., *Le Change Heidegger : Du fantastique en philosophie*, Paris, Éditions Léo Scheer, 2004.

- MARCUSE, H., « Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung », in *Zeitschrift für Sozialforschung*, 3 (2), 1934, pp. 161-195.
- MARION, J.-L., *D'ailleurs, la Révélation*, Paris, Grasset, 2020.
- MARTINEAU, E., *La provenance des espèces*, Paris, PUF, 1982.
- MEILLASSOUX, Q., *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*, Paris, Seuil, 2012.
- OTT, H., *Martin Heidegger. Éléments pour une biographie*, Paris, Payot, 1990.
- PETZET, H.-W., *Le chemin de l'étoile*, Paris, Éditions du Grand Est, 2014.
- PÖGGELER, O., « *Sein als Ereignis* », in *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 13 (4), 1959, pp. 597-632
- POLT, R., *The Emergency of Being: On Heidegger's Contributions to Philosophy*, Ithaca, Cornell University Press, 2006.
- PUGLIESE, O., *Vermittlung und Kehre*, Freiburg im Breisgau, Verlag Karl Alber, 1965.
- RICHARDSON, W. J., « From Phenomenology Through Thought to a "Festschrift": A Response », in *Heidegger Studies*, 13, 1997.
- . « Martin Heidegger » in B. BABICH (éd.), *From Phenomenology to Thought, Errancy, and Desire, Essays in Honor of William J. Richardson*, Dordrecht, Springer, 1995, pp. 619-627.
- ROCKMORE, T., *Heidegger and French Philosophy: Humanism, Antihumanism, and Being*, London, Routledge, 1994.
- . (dir.), *The Heidegger Case*, Philadelphia, Temple University Press, 1992.
- ROMANO, C., « L'idée d'antisémitisme philosophique est un non-sens », in *Critique*, n° 811, 2014, pp. 1008-1018.
- . *L'inachèvement d'Être et Temps et autres études d'histoire de la phénoménologie*, Argenteuil, Le Cercle Herméneutique, 2013.
- ROSALES, A., « Zum Problem der Kehre im Denken Martin Heideggers », *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 38 (2), 1984, pp. 241-262.
- SCHNELL, A. (dir.), *Lire les Beiträge zur Philosophie de Heidegger*, Paris, Hermann, 2017.
- SCHULZ, W., « Über den philosophiegeschichtlichen Ort Martin Heideggers », in O. PÖGGELER (dir.), *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werkes*, Königstein, Athenäum, 1984.
- SCHÜRMAN, R., *Des hégémonies brisées*, Zürich-Berlin, Diaphanes, 2017.
- . *Le Principe d'anarchie*, Paris, Seuil, 1982.

- SCHÜßLER, I., « Zum Zentrum der philosophischen Arbeit Friedrich-Wilhelm von Hermanns : Die Frage der Kehre im Denken M. Heidegger. In ehrendem Gedenken », in *Études Heideggeriennes*, 39, 2023 [à paraître].
- SHEEHAN, T., *Making Sense of Heidegger*, New York, Rowman & Littlefield, 2015.
- SICHÈRE, B., *Seul un Dieu peut encore nous sauver*, Paris, Desclée de Brouwer, 2002.
- SOMMER, C., *Mythologie de l'événement*, Paris, PUF, 2017.
- STAIGER, E., « Die neuere Entwicklung Martin Heideggers », in *Neue Zürcher Zeitung*, 30 décembre 1944.
- VILLEVIELLE, L., *Heidegger et l'indétermination d'Être et Temps*, Paris, Hermann, 2014.
- VIOLAC, J., *Apocalypse de la vérité*, Paris, Ad Solem, 2014.
- VON HERRMANN, F.-W., *Die Selbstinterpretation Martin Heideggers*, Mesenheim am Glan, Anton Hain, 1964.
- . *Heidegger's "Grundprobleme der Phänomenologie". Zur „Zweiten Hälfte“ von „Sein und Zeit“*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1991.
- . et F. ALFIERI., *La vérité sur les Cahiers noirs*, Paris, Gallimard, 2018.
- . *Transzendenz und Ereignis*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2019.
- . *Wege ins Ereignis*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1994.