Zeitschrift: Études de Lettres : revue de la Faculté des lettres de l'Université de Lausanne

Herausgeber: Université de Lausanne, Faculté des lettres

Band: - (1996)

Heft: 1-2

Artikel: Le mot de Heidegger : "Le language est la maison de l'être"

Autor: Albertelli, Guido

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-870264

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 04.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

LE MOT DE HEIDEGGER : «LE LANGAGE EST LA MAISON DE L'ÊTRE»

> J'écoute cela. A qui s'adresse-t-il ? De qui est-il question ? qui parle ? qui écoute ? qui pourrait répondre à un tel lointain ? Cela vient de si loin et cela ne vient même pas, pourquoi m'ignore-t-il ? pourquoi cette ignorance est-elle à ma portée ? pourquoi se fait-elle entendre ? Une parole ? et cependant non pas une parole, à peine un murmure, à peine un frisson, moins que le silence, moins que l'abîme du vide : la plénitude du vide, quelque chose qu'on ne peut faire taire, occupant tout l'espace, l'ininterrompu et l'incessant, un frisson et déjà un murmure, non pas un murmure, mais une parole, et non pas une parole quelconque, mais distincte, juste : à ma portée.
>
> M. Blanchot

Cet article essaie de situer le tournant «linguistique» de Heidegger, qui,parti d'une reprise de la «question de l'être», en vient à placer le motif du langage au premier plan. On suivra ainsi la pensée de Heidegger de *Etre et temps* à *Acheminement vers la parole*, pour montrer comment elle fait du langage non pas l'objet de sa réflexion (ce n'est donc pas une «philosophie du langage»), mais l'envisage comme événement de l'ouverture de l'être. Pour en rendre compte, on développera l'hypothèse de cette pensée de l'ouverture comme «pensée de l'immanence», et du langage comme «milieu» de cette immanence[1].

---

1. Les références des textes de Heidegger cités le plus souvent seront données dans le texte, avec les abréviations suivantes : *AP* : *Acheminement vers la parole*, Paris : Gallimard, 1976 ; *B* : *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis*, Gesamtausgabe vol. 65, Frankfurt a. M. : Klostermann, 1989 ; *ET* : *Etre et temps*. Les références renvoient à la pagination de l'édition allemande (*Sein und Zeit*, Tübingen : Niemeyer, 1927). La traduction utilisée est celle d'E. Martineau (Paris : Authentica, 1985, hors commerce) ; *LH* : «Lettre sur l'humanisme», in *Questions III-IV*, Paris : Gallimard, Tel, 1990 ; *Z* : *Zollikoner Seminare*, éd. M. Boss, Frankfurt a. M. : Klostermann, 1987.

Die Sprache spricht... Voilà bien, sans doute, la moins acceptable de toutes les réponses à la question *qui parle ?* La tautologie, ici, contredit en effet de façon éclatante ce dont on est au moins toujours sûr dès lors qu'il y a langage, à savoir qu'il y a quelqu'un (ou quelque chose) d'*autre* qui parle : le langage ne parle pas, il est parlé. La philosophie a ainsi d'emblée, et pour longtemps, assujetti le langage à l'homme : *zôon logon echon*. Il y a toujours un sujet qui parle, qui s'exprime, ou un objet qui est exprimé, signifié — un «en-dehors», ou «en-dessous» du langage, que le langage vient au mieux communiquer et au pire recouvrir. Par rapport à la pensée ou aux choses, le langage est ainsi toujours affecté d'une irréductible secondarité[2]. Heidegger se distancie cependant toujours très clairement de cette conception du langage qui prend comme point de départ «l'activité de parler», qui comprend le langage à partir du phénomène de l'expression et finit par en faire un outil aux mains du sujet. Par contre, la position de Heidegger est au premier abord plus difficile à distinguer d'une conception «herméneutique», qui envisage le langage à partir du sens qui se communique, même découplé d'un sujet qui parle (nous nous y arrêterons plus loin). On peut en effet accentuer «le langage *parle*», c'est-à-dire donne «quelque chose» à comprendre, à déchiffrer, à interpréter (le point de départ est déplacé de l'activité de parler à «ce qui est dit»). On essaiera néanmoins de montrer ici que la pensée de Heidegger sur le langage ne peut se ramener à aucune de ces deux théories, qui présupposent également qu'il y ait un «en-dehors» du langage, une «transcendance» — que ce soit le sujet qui parle ou le sens qui se communique ; on lira donc «*die* Sprache *spricht*»[3]: c'est le langage qui parle — et rien d'autre : «La parole elle-même est : la parole — et rien en dehors de cela» (*AP*, p. 14).

Ces éléments tracent les grandes lignes de ce qu'on appellera «pensée de l'immanence» — tentative de penser le «plan» «où nous

---

2. Cette secondarité est indiquée par Platon de façon paradigmatique à la fin du *Cratyle*. Admettant la définition des noms comme «images de choses», Socrate conclut : «Est-ce de l'image qu'il faudra partir pour apprendre, en l'étudiant elle-même, si la copie est bonne, et connaître en même temps la vérité dont elle est l'image ? Ou est-ce de la vérité, pour la connaître en elle-même, et voir à la fois si son image a été convenablement exécutée ? [...] Contentons-nous de convenir que ce n'est pas des noms qu'il faut partir, mais qu'il faut apprendre et rechercher les choses en partant d'elles-mêmes bien plutôt que des noms» (439 a-b). Cf. également *Philèbe*, 38c sq. et Aristote, *De interpretatione*, 1.

3. Cf. *AP*, p. 22 : «La parole *est parlante*. Cela veut dire aussi et d'abord : la *parole* parle.»

sommes» sans prendre appui sur quelque extérieur (transcendant) de ce plan, fondement ou condition de possibilité sur quoi ou à partir de quoi il pourrait être *posé* (pensée non-métaphysique, donc, si tant est que la métaphysique peut être décrite comme cette pensée qui *pose* la «réalité» et l'inscrit toujours, de quelque manière, dans des rapports de transcendance, d'extériorité). Pour Heidegger, il s'agira de penser «l'être», c'est-à-dire l'espace ouvert où de l'étant vient en présence, à partir de lui-même, et c'est dans l'horizon de ce projet que doit être située sa réflexion sur le langage. L'«expérience» que Heidegger propose de faire avec le langage (cf. *AP*, p. 143) sera donc interprétée ici comme expérience de l'immanence, dont le sens s'indique, sans qu'il soit forcément clair pour l'instant, dans les tautologies récurrentes, comme «*die Sprache spricht*», ou encore : «C'est la parole qui est parole» (*Sprache ist Sprache*) — dont Heidegger dit qu'elle «ne nous porte pas vers quelque chose d'autre, où se fonderait la parole» (*AP*, p. 15)[4]. Le langage est ainsi présenté comme une figure de l'«incontournable» (*das Unumgängliche*)[5]: ce qu'on ne peut pas contourner, c'est-à-dire éviter, et, surtout, ce dont on ne peut pas «faire le tour» pour le cerner, pour le saisir de l'extérieur. — Cette perspective s'éclairera sans doute si l'on prend les choses depuis le début.

Dans toute son œuvre, depuis les premières pages de *Etre et temps*, Heidegger poursuit constamment la méditation de ce qu'il appelle la «question de l'être»[6] (qui constitue pour lui la question même de toute la philosophie — et sa reprise se fonde d'ailleurs tout d'abord [*ET*, §1] dans cette vénérabilité). Par là, il ne veut cependant pas simplement éclaircir une ancienne question devenue obscure. Son travail s'inscrit en effet explicitement dans la perspective d'une «crise des

---

4. S'il n'est pas fondé, le langage n'en est pas pour autant fondement (*Grund*) pour autre chose: «[La phrase :"c'est la parole qui est parole"] ne dit rien non plus qui nous apprenne si la parole elle-même est un fondement pour autre chose.» L'immanence a le caractère de l'abîme, de ce qui ne se laisse pas déterminer dans un rapport de fondement à fondé : «La phrase :"c'est la parole qui est parole" nous laisse en suspens au-dessus d'un abîme (*Abgrund*), autant que nous serons endurants à ne pas nous éloigner de ce qu'elle dit.» (*AP*, p. 15-16)

5. Cf. «Science et méditation», in *Essais et conférences*, Paris : Gallimard, 1958, p. 70 sq.

6. C'est-à-dire, dans des termes que Heidegger emploiera plus tard, la question de la «venue en présence de ce qui est présent» — ou encore : «qu'est ce que le *est* ?».

fondements» des sciences (*ET*, §3), auxquelles seule une «ontologie fondamentale» pourra assurer une fondation ; le projet est donc un projet *fondationnel*, motivé par des soucis qui sont en définitive ceux de toute la métaphysique — et on ne peut pas écarter le soupçon que ce caractère traverse de part en part l'œuvre de Heidegger (ce qui ne va pas sans générer de fortes tensions internes, vu le caractère *abgründlich* du «fondement» qui sera dégagé).

Dans cette répétition de la question de l'être, Heidegger se voit renvoyé à ce qu'il appelle *Dasein*, c'est-à-dire à ce que nous sommes nous-mêmes en tant que nous avons toujours une certaine compréhension, certes la plupart du temps uniquement vague, «préontologique» de l'être : «la compréhension de l'être est *la* condition fondamentale du *Dasein* comme tel» (*Z*, p. 236). La question de l'être prend par conséquent la forme d'une «analytique du *Dasein*», seul chemin vers une ontologie fondamentale (on remarque d'emblée l'analogie avec le geste de la *Critique de la raison pure*).

Réélaborant la critique de la subjectivité comme conscience hypostasiée (*res cogitans*) déjà présente chez Husserl dans le concept d'intentionnalité, Heidegger pense le *Dasein* essentiellement comme «être-au-monde». C'est-à-dire que le *Dasein* n'est précisément pas «quelque chose», un étant fermé sur soi, qui se trouve placé, accidentellement, dans un monde «extérieur»[7]. Le *Dasein* n'est donc ni un objet parmi d'autres, qui se présente dans le monde, ni un sujet d'abord privé de monde, qui cherche ensuite à jeter des ponts «au de-

---

7. «[...] l'exister humain n'est fondamentalement jamais un objet présent (*vorhanden*) quelque part, ni même un objet fermé sur soi. Cet exister consiste bien plutôt en de «pures» — non saisissables optiquement, tactilement — possibilités d'entente (*Vernehmensmöglichkeiten*) dirigées vers ce qui vient à sa rencontre en s'annonçant (*das ihm sich zusprechende Begegnende*). Toutes les représentations capsulaires de psyché, de sujet, de personne, de moi, de conscience, qui ont cours jusqu'ici dans la psychologie et la psychopathologie, doivent disparaître, dans la perspective de la Daseinsanalyse, au profit d'une tout autre compréhension. La nouvelle conception fondamentale de l'exister humain qu'il faut prendre en considération doit être appelée *Da-sein* ou *être-au-monde*. Dans cette expression, le *Da* de ce *Da-sein* ne désigne bien sûr précisément pas un lieu de l'espace situé à côté de l'observateur, comme on l'entend vulgairement. L'exister comme *Da-sein* signifie bien plutôt le garder ouvert (*Offenhalten*) d'un domaine, à partir du pouvoir-entendre les significativités des donnés (*Bedeutsamkeiten der Gegebenheiten*), qui s'adressent à lui (*zusprechen*) à partir de son être-éclairé (*Gelichtetheit*). Le Da-sein humain n'*est*, en tant que domaine de pouvoir-entendre, jamais un étant simplement présent (*vorhanden*). Il n'est au contraire absolument et en aucun cas quelque chose à objectiver.» (*Z*, p. 3-4).

hors» vers le monde. La conception heideggerienne de l'être-au-monde est au contraire un effort, qui sera toujours poursuivi, pour se débarrasser de cette problématique du «monde extérieur», et de la distinction entre intérieur et extérieur qui la sous-tend. Le *Dasein* est ainsi toujours déjà rapport au monde, avant toute distinction entre sujet et objet. Plus précisément, le monde n'est pas l'ensemble de l'étant donné «en face» du *Dasein*, il n'est pas «en dehors» du *Dasein*: «Le "monde", au sens ontologique, n'est pas une détermination de *l'*étant que le *Dasein n'*est essentiellement *pas*, mais un caractère du *Dasein* lui-même» (*ET*, p. 64). Cela ne signifie cependant pas simplement une subjectivisation du monde, ni que Heidegger met entre parenthèses le «monde extérieur». Au contraire, la distinction entre intérieur et extérieur est dépassée dans ce qui ressemble plutôt à une mise entre parenthèses du «monde intérieur»: «Parlant, le *Dasein* s'exprime, *non point parce qu'il est d'abord un "intérieur" séparé de l'extérieur, mais parce que comprenant en tant qu'être-au-monde, il est déjà "dehors"*» (*ET, p.* 162. Je souligne). Le *Dasein* n'est rien d'autre que l'espace ouvert désigné comme *Da*: «*Le Dasein est son ouverture* (*Erschlossenheit*).» (*ET*, p. 133) Ainsi, contre l'intériorité, l'intimité, de la subjectivité, Heidegger affirme le caractère *ek-statique* du *Dasein*: «Si je traduis ek-sister par se tenir dehors (*hinaus-stehen*), je le fais à partir de la position opposée à celle de Descartes, contre sa représentation d'une *res cogitans* au sens d'une immanence. Mais par le fait même de cette opposition, je reprends l'ancien. Il serait plus correct de traduire "exister" par "supporter, assumer un domaine ouvert" (*ausstehen eines Offenheitsbereiches*).» (*Z*, p. 273-74)[8]

---

8. Heidegger insiste en de multiples endroits sur cette «pure extériorité» du Dasein. P. ex.: «Le *Dasein* existe et lui seul existe; dès lors l'existence, c'est être installé "en plein air et en plein vent" dans l'être-ouvert du là: ek-sistence» (*ET*, p. 133, apostille c). Ou encore: «Que signifie "existence" dans *Etre et temps*? Le mot désigne un mode de l'être, à savoir l'être de cet étant qui se tient ouvert pour l'ouverture de l'être, dans laquelle il se tient, tandis qu'il la soutient. Ce soutenir est expérimenté sous le nom de "souci". L'essence extatique du *Dasein* est pensée à partir du souci, de même qu'en retour le souci n'est expérimenté d'une manière suffisante que dans son essence extatique. Le soutenir ainsi expérimenté est l'essence de l'*ekstasis* qui est ici à penser. C'est pourquoi l'essence extatique de l'existence est encore comprise d'une manière insuffisante, lorsqu'on la représente seulement comme "extase" (*Hinausstehen*) et que l'on conçoit le "ex" (*Hinaus*) comme "éloignement de" l'intérieur d'une immanence de la conscience et de l'esprit; car, ainsi comprise, l'existence ne serait toujours représentée qu'à partir de la "subjectivité" et de la "substance",

Toutefois, dans *Etre et temps*, cette thèse que le *Dasein est* l'ouverture du monde (première ébauche d'une pensée de l'immanence), est avancée dans un cadre encore largement imprégné de subjectivisme. Suivant une orientation transcendantaliste, sur le modèle kantien (médiatisé par Husserl), l'analyse cherche à dégager, en vue d'une ontologie *fondamentale*, les conditions de possibilité (de la compréhension) de l'être, de l'ouverture, dans la constitution a priori du *Dasein* — transcendant(al): «C'est seulement si la compréhension d'être *est* que de l'étant devient accessible comme étant; c'est seulement si est un étant ayant le mode d'être du *Dasein* que la compréhension d'être est possible en tant qu'étant.» (*ET*, p. 212)[9] Il est donc nécessaire d'exposer, rapidement, les résultats de cette «analytique existentiale», pour indiquer, tout d'abord, la place du langage dans la structure dégagée dans *Etre et temps*, et, surtout, pour mettre en évidence les articulations du «tournant» et de la venue au premier plan du langage dans une «pensée de l'immanence» plus radicalement affranchie du subjectivisme.

---

alors que le "ex" (*Aus*) reste à penser comme la dis-jonction (*Auseinander*) de l'ouverture de l'être lui-même. La *stasis* de l'extatique repose, aussi étrange que cela puisse paraître, dans l'in-stance (*Innestehen*) dans le "ex" (*Aus*) et le "là" du décèlement qui est comme tel l'être lui-même déployant son essence.» («Qu'est-ce que la métaphysique?», in *Questions I-II*, Paris: Gallimard, Tel, 1990, p. 34). Ce sera une des affirmations centrales de la «Lettre sur l'humanisme»: «L'essence de l'homme repose dans son ek-sistence.» (*LH*, p. 105)

9. Il arrivera d'ailleurs à Heidegger de reconnaître, comme à contre-cœur, lorsqu'il revient sur *Etre et temps* à plusieurs années de distance, cet héritage qui y encombre la «pensée de l'être»: «Ce que tente de faire le traité intitulé *Etre et temps*, c'est de partir de la vérité de l'être — et non plus de la vérité de l'étant — pour déterminer l'essence de l'homme en ne la demandant à rien d'autre qu'à sa relation à l'être et pour concevoir en son tréfonds l'essence de l'homme, elle-même désignée comme *Da-sein* au sens clairement fixé à ce terme. [...] La raison de la non-compréhension [de cette tentative] réside dans la tentative elle-même, qui, parce qu'elle est peut-être malgré tout quelque chose d'historialement développé et n'est rien de "fabriqué", provient de ce qui a eu lieu jusqu'ici, mais lutte pour s'en détacher et nous fait ainsi nécessairement et constamment retomber dans la voie de ce qui a eu lieu jusqu'ici, et l'appelle même à l'aide, pour dire quelque chose de tout autre. Mais ce chemin s'interrompt à un endroit décisif. Interruption qui s'explique du fait que, malgré tout, la tentative faite dans cette voie court, contre sa volonté, le danger de n'aboutir qu'à renforcer encore la subjectivité et à empêcher pour ainsi dire elle-même le dépassement du point de non-retour ou plus exactement: la présentation où elle atteindrait ce à quoi elle tend par définition. Toute orientation vers l'"objectivisme" ou le "réalisme" demeure du "subjectivisme"; la question de l'être prend place ailleurs que dans la relation sujet-objet» (*Nietzsche, II*, Paris: Gallimard, 1971, p. 155-56, tr. revue).

Heidegger commence son analyse de la «constitution existentiale du là» (titre sous lequel sont regroupés les § 29 à 34 de *Etre et temps*, qui nous retiendront ici) en mettant en évidence ce qu'il appelle l'«être-jeté» (*Geworfenheit*) du *Dasein*[10]. Par cette expression, Heidegger veut donner à entendre que l'ouverture est *remise* au *Dasein*, ou plus exactement, que le *Dasein* est remis («passivement») à l'ouverture, il y est *jeté* (*Geworfenheit*); le *Dasein* est donc toujours déjà «situé» au sein de l'étant. Cette «facticité» lui est ouverte par l'affection (*Befindlichkeit*) — qui est l'un des «existentiaux» originaires, l'une des manières originaires d'«être le là» (cf. *ET*, § 29). L'affection signifie que le *Dasein*, de par sa structure propre (l'analyse suit toujours une orientation transcendantaliste), s'en trouve (*befinden*) toujours de telle ou telle manière, et que le monde qu'il ouvre est toujours «intoné» (*bestimmt*). Ce mode d'être le là est même présenté comme le plus fondamental : «*L'affection inclut existentialement une assignation ouvrante au monde à partir duquel de l'étant abordant peut faire encontre*. En fait, nous devons, du point de vue ontologique, confier fondamentalement la découverte primaire du monde à la "simple tonalité".» (*ET*, p. 137-38)

Pourtant, dans *Etre et temps*, c'est manifestement le comprendre qui est le fondamental privilégié (même si affection et parler (*Rede*) sont déclarés «co-originaires» avec le comprendre[11]): «l'être du Là [...] est essentiellement comprendre» (*ET*, p. 144; cf. § 18, part. p. 85-86). En

---

10. C'est là certainement le trait par lequel il rompt nettement avec une philosophie du sujet, où tout commence avec la saisie de soi de la subjectivité, du moi, dans la conscience. Dans *Etre et temps*, toutefois, l'être-jeté reste secondaire par rapport au comprendre (et au projet) — ce qui ne sera plus le cas après le tournant, qui consiste, au moins en première approximation, en une «inversion» de ce rapport (opérant ainsi une inflexion du transcendantalisme vers l'immanence).

11. Il y a dans ces passages une oscillation de l'originaire, entre affection et comprendre, que Heidegger s'efforce de stabiliser dans la «co-originarité» (de l'affection, du comprendre et du parler). Cette oscillation résulte nécessairement du fait que la question vers l'origine, que Heidegger semble ne jamais abandonner, est dénuée de pertinence dans le cadre d'une pensée de l'immanence (telle qu'elle se dessine ici), pensée de la pure extériorité où rien ne permet d'assigner une origine. Cette oscillation est étroitement en rapport avec la circularité de la structure ontologique du *Dasein* (telle qu'elle est présentée au § 32, part. p. 152-53). Or précisément cette circularité où tout a toujours déjà commencé («Toute explicitation qui doit contribuer à de la compréhension doit avoir déjà compris ce qui est à expliciter» [*ET*, p. 152]) conduit d'emblée à renoncer à toutes les questions d'origine. — Heidegger avait certes avancé quelques explications, qui attestent cependant surtout d'un grand embarras : «Si nous nous enquérons

effet, le *Dasein*, comme être-au-monde, remis à l'ouverture, assume originairement celle-ci sur le mode du comprendre. Cette originarité indique déjà l'inscription de *Etre et temps* dans une métaphysique de la primauté du *sens*[12], qui ressortira cependant plus nettement dans la conception du langage qui en découle. Il faut par ailleurs relever comment à la «passivité» de l'être-jeté semble répondre une certaine «activité» du comprendre — et ce d'autant plus que Heidegger détermine la structure du comprendre comme *projet*, ouvrant ainsi la possibilité du malentendu qui reconduit le comprendre, et donc l'ouverture, à une «performance humaine»[13].

La priorité accordée au comprendre, et, corrélativement, au sens (ou inversément), retentit nécessairement sur la conception du langage : en même temps que l'affirmation de la «co-originarité» de l'affection, du comprendre et du parler (*Rede*), *Etre et temps* opère pourtant une secondarisation du langage. Le Heidegger de 1927 apparaît en fait encore sous l'emprise de ce qu'il dénoncera plus tard comme une «habitude endurcie» par vingt-cinq siècles de philosophie : «au lieu de penser la parole à partir d'elle-même, la déplacer aussitôt pour la glisser parmi les phénomènes de l'expression» (*AP*, p. 22). Ainsi, par exemple, la formule énigmatique par laquelle est présentée l'«origine» du langage, «aux significations s'attachent des mots (*den Bedeutungen wachsen Worte zu*)» (*ET*, p. 161), atteste, malgré la précision que l'auteur prend soin d'ajouter («ce qui ne veut

---

thématiquement de l'être-à, assurément ce ne peut être avec le dessein d'annuler l'originarité du phénomène en le dérivant d'autres phénomènes, autrement dit de le soumettre à une analyse inadéquate au sens d'une dissolution. Néanmoins, l'indérivabilité d'un phénomène originaire n'exclut nullement qu'il ne soit constitué par une multiplicité de caractères d'être. Que de tels caractères se montrent, et ils seront alors existentialement co-originaires. Le phénomène de la *co-originarité* des moments constitutifs a souvent échappé à l'ontologie, en raison d'une tendance méthodiquement non réfrénée à faire provenir tout et n'importe quoi d'un "fondement originel" simple.» (*ET*, p. 131)

12. Bien que l'analyse suive une infinité de détours pour essayer de s'en arracher — c'est ici sans doute un des passages de *Etre et temps* où se marque particulièrement l'inadéquation de l'orientation générale donnée à la question avec ce que le traité cherche à penser.

13. Malentendu que *Etre et temps*, en raison de sa façon même de poser le problème, ne parvient jamais à réduire complètement — comme Heidegger le reconnaît lui-même : «L'inconvénient de cet angle d'attaque, c'est qu'il laisse trop ouverte la possibilité d'entendre le projet comme une performance humaine ; dès lors il n'y a plus qu'à voir le projet comme structure de la subjectivité.» («Séminaire du Thor (1969)», in *Questions III-IV*, Paris : Gallimard, Tel, 1990, p. 423-24).

pourtant pas dire que des choses-mots soient pourvues de signification»), d'une priorité du comprendre, et donc du sens (de la signification) — qui n'est qu'après-coup *exprimé* en paroles.

Le langage repose donc sur le sens, et c'est la compréhension qui en constitue la condition de possibilité : «Parler et entendre se fondent (*gründen*) dans le comprendre» (*ET*, p. 164). Certes, il ne s'agit pas ici d'*expression* au sens «classique» (bien que Heidegger, à la suite de Husserl, recoure au terme *Ausdruck*); le langage ne vient pas extérioriser l'intériorité du *Dasein*, qui est tout entier extériorité, toujours déjà dehors — être-au-monde. Le langage, le parler (le langage est ici aussi déterminé à partir de l'activité de parler), vient plutôt *articuler* l'ouverture du monde, cette extériorité que le *Dasein* déploie, est, dans le comprendre. Néanmoins, cette conception relève toujours, fondamentalement, de celle, devenue canonique, d'Aristote — non pas tant, cependant, dans la détermination du signe comme «lieu-tenant» de la chose, que, plus généralement, dans le rapport du langage à un autre que lui, extérieur, qui le précède et le fonde en sa possibilité[14] — bien qu'elle s'expose évidemment en des termes (ceux de l'analytique existentiale) tout autres : «la significativité elle-même, avec laquelle le *Dasein* est à chaque fois déjà familier, abrite en elle la condition ontologique de possibilité permettant que le *Dasein* compréhensif, en tant qu'il est également explicitatif, puisse ouvrir quelque chose comme des "significations" qui, de leur côté, fondent à nouveau l'être possible du mot et de la langue». (*ET*, p. 87)[15]

---

14. Le langage vient articuler comme «après-coup» l'ouverture constituée par ailleurs : «l'ouverture pleine — constituée par le comprendre, l'affection et l'échéance — du là reçoit du parler son articulation» (*ET*, p. 243) ; la co-originarité du langage dans la constitution de l'ouverture semble complètement effacée.

15. On trouve ailleurs une formulation moins embarrassée par la terminologie de *Etre et temps* : «Pourquoi avons-nous, comme êtres humains, quelque chose à dire, à la différence des animaux, si dire signifie: laisser voir, rendre manifeste ? Sur quoi se fonde le dire ? si vous percevez quelque chose comme quelque chose, par exemple cette chose comme un verre, comme étant tel, il doit être évident (*offenkundig*) pour vous que quelque chose *est*. L'être humain a donc quelque chose à dire parce que le dire comme laisser voir est un laisser voir de l'étant comme d'un étant tel ou tel. L'être humain se tient donc dans la manifesteté de l'être, dans le dévoilement (*Unverborgenheit*) de l'advenant. C'est là la raison (*Grund*) de la possibilité, et même de la nécessité, de la nécessité essentielle du dire ; du fait, donc, que l'homme parle.» (*Z*, p. 117)

La première formulation d'une «pensée de l'immanence» sous la forme de la répétition de la question de l'être au travers d'une analytique du *Dasein* est donc restée empêtrée dans l'orientation transcendantale du questionnement[16], qui l'a conduite à chercher les conditions de possibilité de l'ouverture que le *Dasein* a à être dans la structure d'être du *Dasein* lui-même. Ces conditions de possibilité constituent donc toujours un élément d'extériorité (ou d'intériorité) — de transcendance. Le projet de penser l'existentialité du *Dasein*, caractérisée ici comme «immanence "dans" l'extériorité» est ainsi rendu impossible par la «méthode» même, transcendantale, par laquelle il s'agissait de la penser. C'est pourquoi Heidegger opérera ce qu'il appelle un «tournant»: alors que *Etre et temps* cherchait la possibilité de la compréhension de l'être dans le comprendre (qui était au premier plan : «c'est seulement parce que le *Dasein* est en tant que constitué par l'ouverture, c'est-à-dire le comprendre, que peut en général être compris quelque chose comme l'être — que la compréhension d'être est possible» [*ET*, p. 230]), cette possibilité du comprendre sera désormais cherchée, plus radicalement, dans la *donation* «préalable» de l'être qui se donne à comprendre : «Si au *Dasein* n'était pas envoyé (*geschickt*) l'être, il n'y aurait pas non plus de compréhension d'être.» (*Z*, p. 277)

Pour l'essentiel, *Etre et temps* fait donc trop de place à la question de la constitution, devenue centrale pour Husserl après les *Recherches logiques* et qui entraîne inévitablement la phénoménologie vers une philosophie transcendantale (idéalisme transcendantal). Le tournant consistera précisément à écarter cette thématique transcendantaliste au profit de la *donation*[17]: pour qu'il y ait compréhension, il ne faut

---

16. «Orientation transcendantale du questionnement» est en réalité une sorte de pléonasme. En dernier recours, Heidegger renoncera ainsi au questionnement lui-même (pourtant d'abord présenté comme la «piété de la pensée»...) : «la pensée est avant tout une écoute, c'est-à-dire un se-laisser-dire, et non une interrogation». (*AP*, p. 164)

17. C'est ainsi, par exemple, qu'une phrase de *Etre et temps* qui pourrait tout aussi bien attester du transcendantalisme que nous relevons («Cela dit, 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.» [*ET*, p. 212)]) est relue dans la «Lettre sur l'humanisme» en omettant dans un premier temps toute la première partie et en mettant tout l'accent sur le «il y a» — *es gibt*. Et Heidegger précise : «Le "*es*" (ce) qui ici "*gibt*" (donne) est l'être lui-même. Le "*gibt*" désigne toutefois l'essence de l'être, essence qui donne, qui accorde sa vérité.» (*LH*, p. 92)

pas avant tout que «quelqu'un» comprenne, il faut au préalable que «quelque chose» parle. La pensée tourne donc d'un certain «transcendantalisme» — «L'étant *est* indépendamment de l'expérience, de la connaissance et de la saisie par lesquelles il est ouvert, découvert et déterminé. Mais l'être n'"est" que dans la compréhension de l'étant à l'être duquel appartient quelque chose comme la compréhension de l'être» (*ET*, p. 183) — à la rectification : «*Mais ce comprendre comme entendre [Hören]*. Cela ne signifie cependant jamais : l'"être" n'est que "subjectif", mais l'être (comme être de l'étant) comme différence [*Differenz*] "dans" le *Dasein* comme le jeté du (jet) [*das Geworfene des (Wurfs)*]» (apostille à ce passage. Je souligne). Ainsi, alors que l'accent mis sur le projet induisait le malentendu «humaniste» (reproché à Sartre, et qui nécessitera la mise au point qu'est la *Lettre sur l'humanisme*), selon lequel l'homme, comme sujet, serait l'auteur de ses propres projets, avec le tournant l'accent est déplacé sur ce qui dans *Etre et temps* s'appelait *Geworfenheit*. Le problème n'est dès lors plus celui de la constitution «a priori» du *Dasein*, mais celui de ce *(Wurf)* par lequel le *Dasein* est jeté «dans» l'ouverture, c'est-à-dire remis à lui-même comme *Dasein*[18] — *(Wurf)* qui sera compris comme le parler du langage, la *Geworfenheit* étant réinterprétée comme l'entente, toujours déjà, de ce parler[19].

C'est sur ce terrain que se noue la thématique de l'*Ereignis*. Tel est en effet le nom, qu'il faudrait traduire par «événement» et «appropriement», de ce *(Wurf)* — qui n'est plus le projet du *Dasein*, mais celui de l'être[20] — par lequel le *Dasein* est jeté «dans» l'ouverture de l'être, et donc constitué comme *Dasein*. En ce sens, l'être «s'approprie» le *Dasein*: «l'essence de l'homme est déterminée à partir de l'estre [*Seyn*]» (*B*, p. 503). L'analyse de la compréhension de l'être, qui reste au point de départ, renverse complètement les termes de *Etre et temps*: «L'homme comprend l'estre (cp. *Etre et temps*); il est le

---

18. «En tant qu'ek-sistant, l'homme assume l'être-le-là (*Da-sein*), lorsque pour "le souci" il reçoit le là comme l'éclaircie de l'être. Mais cet être-le-là déploie lui-même son essence comme ce qui est "jeté". Il déploie son essence dans la projection (*Wurf*) de l'être, de cet être dont le destin est de destiner.» (*LH*, p. 84)

19. Le lien entre langage et *Geworfenheit* est expressément souligné par Heidegger : «Pour le langage, la *Geworfenheit* est essentielle.» (*ET*, p. 161, apostille)

20. «Ce qui jette dans le projeter n'est pas l'homme, mais l'Etre lui-même qui destine l'homme à l'ek-sistence de l'être-le-là comme à son essence.» (*LH*, p. 96)

lieu-tenant [*Statthalter*] du projet de l'estre.... L'homme appartient à l'estre en tant que celui qui est approprié [*Ereignete*] par l'estre lui-même pour la fondation de sa vérité [*Wahrheitsgründung*: fondation du domaine ouvert du "là"]» (*B*, p. 500). Mais l'être n'est pas pour autant hypostasié et placé en position de transcendantal. L'appropriement a en effet le caractère d'un *événement*, en ce sens qu'il n'est pas précédé par ses «conditions de possibilités» (ce qui jette – l'être – et ce qui est jeté — le *Dasein*): l'être lui-même est «approprié» par l'*Ereignis*: «Peut-on dire [...] «*Sein ist durch das Ereignis ereignet ?*» Réponse : oui[21].» L'*Ereignis* est ce qui toujours précède, sans être lui-même précédé par quoi que ce soit à quoi il pourrait être reconduit, à partir de quoi il pourrait être déduit ou compris : «Ce qui approprie, c'est l'appropriement même — et rien en dehors. [...] Il n'y a rien à quoi l'appropriement pourrait encore faire remonter, et d'où, en plus, il pourrait être expliqué.» (*AP*, p. 246) Appropriant l'un à l'autre l'être et le *Dasein*, il est la pure donation de l'ouverture. L'*Ereignis* n'*a* pas lieu, mais *donne* lieu. Dès lors, si ce *(Wurf)* peut bien dans une certaine mesure être interprété comme une radicalisation de la *Geworfenheit*, ce rapport entre l'homme et l'être précède les termes qu'il rapporte l'un à l'autre — si l'homme «appartient à l'être», ce dernier, quant à lui, «n'est pas sans sa relation au *Dasein*»[22] —, qui ne sont donc jamais dans un rapport (d'extériorité) d'agent à patient. Dans l'*Ereignis*, la donation a la forme d'un «se donner», précédant tout donateur et donataire, et laissant donc dans l'indécision la question de l'actif et du passif[23].

Ce tournant, dans lequel Heidegger prend plus radicalement le chemin d'une pensée de l'immanence, tourne la pensée vers la «question du langage»: le langage devient en effet en quelque sorte le «milieu» de l'immanence. C'est le langage qui constitue cette «pure extériorité» à laquelle le *Dasein* est toujours déjà exposé : «Le langage est

---

21. «Séminaire du Thor (1969)», p. 453.
22. *Ibid.*, p. 458.
23. S'agissant de cette indécision entre actif et passif, Derrida recourt, à propos de la «différance», à la voix moyenne, à «une certaine non-transitivité», qui dit «une opération qui n'est pas une opération, qui ne se laisse penser ni comme passion ni comme action d'un sujet sur un objet, ni à partir d'un agent ni à partir d'un patient, ni à partir ni en vue d'aucun de ces *termes*» («La différance», *Marges*, Paris : Minuit, 1972, p. 9). — C'est pourquoi, s'agissant de l'immanence, on peut remplacer «penser» (et particulièrement «questionner») par «faire l'expérience» (Heidegger recourt à cette expression justement à propos du langage, voir *AP*, p. 143), qui fait entendre ce qu'il y a ici d'à la fois passif et actif, ou de ni passif ni actif, avant toute passivité et activité.

[...] la maison de l'Etre en laquelle l'homme habite et de la sorte eksiste.» (*LH*, p. 91). Le projet de l'être, l'événement sans précédent (et donc aussi sans origine) de l'ouverture dans l'appropriement du *Dasein* et de l'être, est constitué, dit maintenant Heidegger, par un *appel*, une parole adressée (*Anspruch*):

> Où et comment a lieu le dévoilement, s'il n'est pas le fait de l'homme ? Nous n'avons pas à aller chercher bien loin. Il est seulement nécessaire de percevoir sans prévention ce qui a toujours réclamé l'homme dans une parole à lui adressée (*in Anspruch genommen*), et cela d'une façon si décidée qu'il ne peut jamais être homme, si ce n'est comme celui auquel une telle parole s'adresse[24].

C'est ainsi que Heidegger (re)détermine rétrospectivement le projet de *Etre et temps* non plus à partir de la *compréhension* (de l'être par le *Dasein*), mais de l'*interpellation* (du *Dasein* par l'être): «*Etre et temps* entreprend... d'ouvrir l'écoute pour la parole (*Wort*) de l'être — d'être interpellé par l'être (*sich vom Sein in Anspruch nehmen zu lassen*). Il s'agit, pour *être* le Là, d'être interpellé par l'être[25].» Jouant sur le rapprochement entre *gehören* et *hören*, Heidegger reprend, en le renversant, le rapport traditionnel entre l'homme et le langage : l'homme n'est pas un «animal qui *a* le langage», mais appartenant à l'être, il n'est ce qu'il est (*Dasein*) que par l'écoute (*Hören*) d'une interpellation, de la parole que lui adresse l'être[26].

Le langage n'est donc plus subordonné à la compréhension, mais passe au premier plan comme ce qui précisément «rend possible» la compréhension, ce par quoi l'homme est celui qui comprend l'être. La primauté du sens, ou de façon générale d'un «transcendant» qui viendrait en quelque manière fonder, du dehors, le langage, est donc abandonnée. Ce renversement est très clairement marqué dans une apostille au passage de *Etre et temps* sur la fondation de «l'être possible du mot et de la langue» (*ET*, p. 87 ; cf. ci-dessus), qui rectifie fermement cette thèse, déclarée «non-vraie» (*Unwahr*): «Le langage n'est pas appuyé sur quelque chose (*aufgestockt*), mais il *est* le déploiement (*Wesen*) originel de la vérité comme *Da*.» Dès lors, le langage ne sera plus essentiellement expression d'un sens, instrument de

---

24. «La question de la technique», in *Essais et conférences*, p. 25.

25. «Séminaire du Thor (1969)», p. 433-34.

26. On pourrait adapter à la formule «*Dasein hat Sprache*» (*ET* p. 165), qui répète d'une certaine manière le *zôon logon echon*, la remarque que Heidegger s'adresse à propos de l'expression «*avoir* un monde»: «*Ist da überhaupt mit Recht von "Welt" die Rede ? Nur Umgebung ! Dieser "Gebe" entspricht die "Habe". Da-sein "hat" niemals Welt.*» (*ET*, p. 58, apostille a).

communication, outil au pouvoir d'un sujet qui comprend et (s')exprime, ni même articulation de ce qui est ouvert dans la compréhension ; langage «originaire» en ce sens qu'il ne suppose rien en-dehors de lui, il constitue l'ouverture même du dehors, du «monde», qui n'est donc plus fondée transcendantalement dans le *Dasein*: «Le langage n'est pas seulement un instrument que l'homme possède à côté de beaucoup d'autres ; le langage est ce qui, en général, et avant tout, garantit la possibilité de se trouver au milieu de l'ouverture de l'étant[27].»

L'ouverture, le *Da*, dont les conditions de possibilité étaient auparavant cherchées dans la constitution existentiale du *Dasein*, est maintenant pensée comme *don* d'une *parole adressée*[28]. Ce parler «originaire» (mais le mot, on le verra, est aussi trompeur que possible, s'il doit donner à croire à une «précédence» du langage), qui ouvre l'espace pour toute venue en présence (accordant donc l'un à l'autre *Dasein* et être), est ce que Heidegger appelle *die Sage*, la dite. Jouant d'un rapprochement entre «*sagen*» et «*zeigen*», Heidegger interprète en effet le langage comme la monstration «originaire», qui sous-tend et rend possible toute autre monstration ; ce qui se produit dans le langage comme dite, c'est le «se laisser montrer» (la «venue en présence» de l'étant): «*Ce qui se déploie dans la parole est la dite en tant que monstre (Das Wesende der Sprache ist die Sage als die Zeige).*» (*AP*, p. 240) La dite est l'ouverture que *Etre et temps* se donnait déjà pour tâche de penser, mais pensée maintenant à partir d'elle-même comme donation du laisser apparaître : «La dite — ce qui, donnant à voir, laisse apparaître l'étant en son *il est.*» (*AP*, p. 223)

«Langage» est donc le nom de l'ouverture «dans» l'immanence de laquelle nous nous trouvons toujours déjà ; il reçoit par conséquent chez Heidegger un sens beaucoup plus large que la simple détermination à partir de l'activité de parler :

> L'être humain parle. Nous parlons éveillés ; nous parlons en rêve. Nous parlons sans cesse, même quand nous ne proférons aucune parole, et que nous ne faisons qu'écouter et lire ; nous parlons même si, n'écoutant plus vraiment, ni ne lisant, nous nous adon-

---

27. «Hölderlin et l'essence de la poésie», *Approche de Hölderlin*, Paris : Gallimard, 1962, p. 47-48.

28. Jean GREISCH propose à partir de là de lire *Acheminement vers la parole* «comme un *essai sur le don* qui trouve la seule réplique possible à ce que la métaphysique de l'expression voulait dire» (*La Parole heureuse*, Paris : Beauchesne, 1987, p. 388).

> nons à un travail, ou bien nous nous abandonnons à ne rien faire. Constamment nous parlons, d'une manière ou d'une autre. Nous parlons parce que parler nous est naturel. Cela ne provient pas d'une volonté de parler qui serait antérieure à la parole. On dit que l'homme possède la parole par nature. L'enseignement traditionnel veut que l'homme soit, à la différence de la plante et de la bête, le vivant capable de parole. Cette affirmation ne signifie pas seulement qu'à côté d'autres facultés, l'homme possède aussi celle de parler. Elle veut dire que c'est bien la parole qui rend l'homme capable d'être le vivant qu'il est en tant qu'homme.
>
> (*AP*, p. 13)

L'activité de parler, l'énonciation, ne constitue le langage que dans un sens restreint. Le langage que nous parlons repose en effet dans l'écoute d'une parole à nous adressée[29]: «parler est *avant* tout écouter. [...] Nous parlons non seulement *la* parole nous parlons *à partir* de la parole» (*AP*, p. 241). Le langage nous parle avant que nous (le) parlions : «Le parler humain, le parler des mortels, ne repose pas en lui-même. Le parler des mortels repose dans l'appartenance au parler de la parole.» (*AP*, p. 34) Le laisser apparaître, comme dite, intervient en effet sur le mode d'une interpellation qui requiert l'homme, dont le parler ne peut être compris ni à partir de l'activité de parler, ni même à partir de la compréhension, mais uniquement à partir de ce don qui exige une réponse, une «correspondance» (*Entsprechen*): «Parler, c'est dire (*sagen*) = montrer (*zeigen*) = laisser voir = communiquer et entendre de façon correspondante (*entsprechend hören*), se soumettre à une interpellation (*Anspruch*), à une interpellation qui nous est adressée (*zugesagten Anspruch*) et lui obéir (*fügen*), lui correspondre.» (*Z*, p. 269)

Cette thématique de l'appel et de la correspondance ouvre cependant la possibilité d'un malentendu à propos de l'herméneutique, qui consiste à voir ici (comme partout) un message communiqué, à dé-

---

29. Ce «renversement» (qui est aussi celui de «*das Wesen der Sprache*» à «*die Sprache des Wesens*» [cf. *AP*, p. 165]) est à vrai dire déjà esquissé dans *Etre et temps*, où on lit p. ex. : «L'entendre (*Hören*) est constitutif du parler (*Reden*)» (p. 163) — mais, à mon sens, toujours «recouvert» sous la primauté du comprendre : «Le Dasein entend parce qu'il comprend.» (*ibid.*) Pour une analyse détaillée de ce point central du «tournant», voir Arion L. KELKEL, *La Légende de l'être. Langage et poésie chez Heidegger*, «Une «révolution» du logos. Parler, c'est entendre», Paris : Vrin, 1980, p. 307 sq.

chiffrer, à décrypter — et donc un *sens* qui circule entre les *termes* qu'un envoi rapporte l'un à l'autre. Ainsi, tel herméneute, partant de la définition de l'herméneutique par Heidegger[30] comme «la mise au jour qui porte à la connaissance pour autant qu'elle est en état de prêter oreille à une annonce» (*AP*, p. 115), conduit subrepticement son commentaire vers une conclusion où toute la question de l'entendre (*hören*) est rabattue sur le comprendre, comme dans *Etre et temps*: «Dans les termes les plus clairs du monde, l'herméneutique se borne à signifier la transmission d'un message qui en appelle à une entente ou une écoute correspondante. [...] Qu'est-ce que le langage sinon la communication d'un message qui invite à une écoute compréhensive ?[31]» Les termes «les plus clairs du monde» — ce sont ceux de la conception traditionnelle du langage (du signe) comme expression et communication du sens...

Mais Heidegger, précisément, n'en reste pas à cette conception-là du signe. L'interpellation qui nous est adressée, «l'annonce ou le message» (termes ambigus dont se sert Heidegger), le langage lui-même, ne sont plus pensés à partir de l'expression ou de la communication, mais, comme on l'a vu pour la dite, à partir de la monstration, de l'ouverture de l'ouverture : «Le langage n'est pas compris ici comme un moyen de communication, mais comme l'ouverture (*Offenbarkeit*) originelle, gardée par l'homme de différentes façons, de ce qui est (*von solchem, das ist*).» (*Z*, p. 183) Dans le même mouvement, le concept traditionnel de signification est remplacé par celui de «faire-signe» (*Wink*): «la parole est faire-signe (*Wink*) et non signe au sens de la simple signification [*Bezeichnung*: indication, désignation]» (*AP, p.* 113). Comme donation, monstration, et non plus signification, renvoi, le *Wink* est le «signe» pensé au plan de l'*Ereignis*, dans l'immanence. On se bornera ici à le caractériser par ce trait (qui devrait servir de fil conducteur pour toute analyse ultérieure): Heidegger cherche, par le faire-signe qui montre, à saisir la signification en s'en tenant au plan de l'immanence, donc sans la reconduire à quelque chose d'extérieur au langage (réalité, sens ou sujet). Le langage est l'*Ereignis* («L'*Ereignis* est disant» [*AP*, p. 251]), qui rapporte l'un à l'autre être et *Dasein* — et est en ce sens le «support» du rapport herméneutique dans lequel se tiennent *Dasein* et être —, sans toutefois

---

30. Ce n'est cependant qu'avec beaucoup de résistances que Heidegger reprend, dans *Acheminement vers la parole* (cf. p. 94 sq. et p. 114 sq.) le terme «herméneutique», qu'il a abandonné après *Etre et temps* (cf. *AP*, p. 97).

31. Jean GRONDIN, *L'Universalité de l'herméneutique*, Paris : P.U.F., 1993, p. 155.

que ce rapport soit un rapport de communication qui fait circuler du sens entre un destinateur et un destinataire identifiables en dehors du rapport même.

A cet égard, des formulations comme «l'homme est "jeté" par l'être lui-même dans la vérité de l'être» (*LH*, p. 88), qui semble réintroduire un rapport d'actif à passif que l'*Ereignis* doit justement déjouer, ou encore «comment l'être aborde l'homme et comment il le revendique» (*LH*, p. 86), «revendication de l'être sur l'homme» (*LH*, p. 75), qui semblent faire de l'être le sujet du langage, sont chargées d'ambiguïté[32]. Il y a plutôt, comme on l'a vu, une «simultanéité» entre être et *Dasein*. La primauté de l'être, dans le rapport de l'appel à la réponse, n'est qu'apparente ; l'ouverture n'est ouverte (*Ereignis*) que dans le rapport de co-appartenance de l'appel (de l'être) et de l'entente (du *Dasein*):

> La présence (l'«être») est, comme présence, à chaque fois présence à l'être-de-l'homme (*zum Menschenwesen*) dans la mesure où la présence est une injonction (*Geheiss*) qui à chaque fois appelle l'être-de-l'homme. L'être-de-l'homme est, en tant que tel, écoutant (*hörend*) parce qu'il appartient (*gehört*) à l'appel qui l'appelle, à la présence. Cela qui est toujours le même, cette co-appartenance (*Zusammengehören*) de l'appel et de l'écoute, ne serait-ce pas l'«être» ?[33]

Sur ce point, on peut dire que l'herméneutique fait une certaine expérience de l'immanence lorsqu'elle est confrontée à la difficulté du «cercle herméneutique». La pensée de l'*Ereignis* est cependant une manière de radicaliser cette expérience en faisant en quelque sorte tourner le cercle sur lui-même à une vitesse infinie, de sorte que la distinction de l'avant et de l'après (la distinction des termes de la

---

32. Elles ne constituent à vrai dire qu'une inversion, certes significative, de la position de *Etre et temps* : la «revendication de l'être sur l'homme» vient à la place de la «compréhension de l'être par le Dasein» — mais de cette façon, on conserve encore la transcendance...

33. «Contribution à la question de l'être», in *Questions I-II*, p. 229 (tr. revue). Les remarques de Heidegger qui suivent immédiatement soulignent précisément la difficulté de penser ce rapport : «Nous devrions donc abandonner le mot : l'"être", source d'isolement et de scission, aussi décidément que ce nom : l'"homme". Si la question de la relation entre eux s'est dévoilée comme insuffisante, c'est que jamais elle ne parvient dans le domaine de ce qu'elle voudrait mettre en question. En vérité nous ne pouvons donc pas même dire que l'"être" et l'"homme" "soient" la même chose, en ce sens qu'*ils* se co-appartiendraient ; car en disant les choses *ainsi*, nous les laissons toujours à nouveau être l'un et l'autre pour soi.» (*Ibid.*)

«communication»), qui met en marche le cercle, se disloque et fait place à la pure immanence, sans avant ni après[34].

Le langage n'est donc pas sans autre langage *de* l'être ; tout au plus écrira-t-on langage «de» l'être — et il arrive à Heidegger de recourir à ces guillemets (voir *B*, p. 3 : «*Wort "des" Seyns*») —, dans le double sens du génitif (Heidegger y insiste à maintes reprises à propos de tournures de ce genre): l'être est autant le «sujet» du langage que son «objet» («sujet» et «objet» étant évidemment des termes impropres, puisque déjà pris dans des rapports d'extériorité) — comme dans les expressions «traits du visage» ou «grondement du tonnerre»: le visage ne consiste que dans les traits, le tonnerre n'est rien d'autre que le grondement. L'être est toujours, constitutivement, «en retrait» (*bleibt aus*) — c'est-à-dire en retrait de la présence, autre que l'étant : l'être (n'est) *rien*; il n'«est» que «dans» la relation herméneutique, portée par le langage, qui approprie l'un à l'autre être et *Dasein*. Il ne se tient donc pas en dehors du langage (tel le signifié transcendantal que l'herméneutique présuppose toujours), dont il commanderait le déploiement. Le langage ne renvoie à aucune présence, et ne s'inscrit pas dans l'ordre d'une onto-théologie. Le *Wink* ne se laisse donc en aucune manière entendre à partir de la détermination traditionnelle du signe, mais pourrait être analysé à partir des notions de trace, (archi)écriture, texte, etc., telles qu'elles sont élaborées par Derrida[35].

Pourtant, bien que d'une certaine manière tout son travail l'indique (dans les thèmes de la différence ontologique, du retrait ou demeurer-

---

34. Le langage n'est pas non plus placé par Heidegger dans la position d'un nouveau transcendantal, condition de possibilité de la venue en présence de l'étant et de la compréhension de l'être (ou de la compréhension des hommes entre eux). Il n'y a pas de transcendance du langage, et des formules comme «c'est le mot seul qui accorde la venue en présence, c'est-à-dire l'être — en quoi quelque chose peut faire apparition comme étant» (*AP*, p. 212, voir aussi *AP*, p. 171-72), commentant le vers de Trakl «*Kein Ding sei wo das Wort gebricht*», doivent être lues dans le registre de la co-appartenance (immanence de l'*Ereignis*): «la présence des dieux et l'apparition du monde, loin d'être la simple conséquence de l'avènement du langage, en sont contemporaines» («Hölderlin et l'essence de la poésie», p. 50). L'*Ereignis* est ainsi, d'une part, ce qui «règne dans la Dite» (*AP*, *p.* 247), mais la Dite, d'autre part, «repose dans l'*Ereignis*» (*AP*, p. 250).

35. Comme le suggère J. Greisch : «La notion de monstration s'inscrit ici dans un champ sémantique décrivant des opérations de traçage ou d'inscription : trace, marque, gravure, dessin, graphe. Toutes ces caractéristiques pourraient être interprétées dans le sens que Jacques Derrida donne au concept de l'archi-écriture» (*La Parole heureuse*, p. 390). — A la série des graphies alternatives pour «l'être», il faudrait encore adjoindre celle-ci : *lettre*...

manquant [*Ausbleiben*] de l'être, etc.), Heidegger ne prend pas cette direction — et Derrida dénoncera précisément chez lui le privilège malgré tout toujours accordé à la voix et à la présence (nous reviendrons dans la conclusion sur cette «nostalgie» de la présence). Il faut toutefois relever une ébauche qui va dans le sens d'une pensée de la trace lorsque, à propos de l'interpellation de l'être, la rhétorique de l'appel cède le pas à celle de la promesse (*Versprechen*). Dans un passage du *Nietzsche*, Heidegger parle ainsi de l'être qui appelle, qui «se déclare» (*zuspricht*) pour l'homme, tout en demeurant en retrait, «manquant», sans venir donc jamais à la présence, comme de «*la promesse de lui-même*» (*das Versprechen seiner selbst*), «en tant que laquelle l'être lui-même "est"»[36]. La promesse soustrait en effet le don (motif qui commande, on l'a dit, toute cette réflexion de Heidegger sur le langage) à la présence : la promesse est le don «déjà pas encore», déjà accompli et toujours différé, «passé à venir» (Blanchot) — don qui se précède lui-même en son accomplissement sans qu'on puisse jamais en être le contemporain. De plus, *sich versprechen* signifie également «commettre un lapsus, dire une chose à la place d'une autre». Encore une fois, donc, le langage n'est pas langage *de* l'être ; «lapsus», il ne renvoie à rien qui le parle : quand l'être interpelle, le langage a déjà parlé — et cette parole elle-même n'est pas «originaire», puisqu'elle se déborde toujours dans une parole autre qu'«elle-même».

Ce débordement, cet excès du langage qui nous a toujours déjà parlé sans qu'il nous soit possible de revenir en-deça, qui dispose donc de nous, ou nous dispose, bien plutôt que nous n'en disposons, est donc ce à partir de quoi la pensée reçoit sa possibilité, sans pour autant qu'elle puisse en retour penser sur cet excès qui n'est jamais présent en son identité. Le langage est l'«incontournable» au double sens de sa nécessité (son «inévitabilité» ou «inéluctabilité») et de l'impossibilité de le saisir, le cerner, le définir, ou le concevoir.

> Plus lourd pèse autre chose : savoir s'il y a jamais un parler sur la parole. ... Parler *sur* la parole fait presque inévitablement d'elle un objet. — Et son déploiement, alors, s'évanouit. Nous nous sommes placés sur la parole, nous disposant au-dessus d'elle, au lieu d'écouter *à partir d'elle.*
>
> (*AP*, p. 136)

> Comme nous autres les hommes, pour être ceux que nous sommes, restons engagés dans le déploiement de la parole, et de ce fait ne

36. *Nietzsche*, vol. II, Paris : Gallimard, 1971, p. 296.

> pouvons jamais sortir de lui afin de l'embrasser du regard depuis quelque autre lieu, nous n'apercevons le déploiement de la parole que dans la mesure où nous sommes sidérés, pris en vue (*angeblickt*) par lui-même, étant remis en propre (*vereignet*) en lui
>
> (*AP*, p. 254-55)

C'est pourquoi la pensée de Heidegger n'est pas une philosophie (théorie) du langage : elle n'en parle jamais de l'extérieur. Elle ne peut pas poser la question de l'*essence* du langage, parce que le langage est, toujours déjà, présupposé (ou plus exactement parce que le langage n'est pas un étant, et n'est donc jamais *posé* comme l'objet d'une question). Le langage est le plan de l'immanence, transcendantal *réel* (et non posé, «antérieur» à toute position) de toute philosophie — et comme tel non-philosophable :

> Maintenant, à quoi cela tient-il que, néanmoins, le déploiement de la parole (*Wesen der Sprache*), partout, ne se porte pas à la parole en tant que parole du déploiement (*Sprache des Wesens*), nous ne pouvons seulement qu'en avoir soupçon. Plus d'une raison parle en faveur du fait que c'est précisément le déploiement de la parole qui lui interdit de venir à la parole — à cette parole en laquelle nous formulons des énoncés sur la parole. Si la parole interdit en ce sens partout son déploiement, alors cet interdit fait partie du déploiement de la parole. Ainsi, la parole ne se contient-elle pas seulement là où nous la parlons à la façon coutumière; cette retenue est déterminée par ceci que la parole se retient et se contient (*an sich hält*) avec son origine [retenant et réservant son origine], et ainsi refuse de dire son déploiement à notre manière habituelle de penser qui est la représentation.
>
> (*AP*, p. 170)

Dans cette reconnaissance du caractère incontournable du langage, de la clôture que constitue cette précédence qui implique l'impossibilité de la saisie de l'extérieur et de la constitution en totalité limitée, exigée par la représentation et le discours de l'essence, on trouve une analogie certaine avec le Wittgenstein des *Investigations*, qui souligne l'impossibilité de conduire l'élucidation du langage jusqu'à un plan qui lui serait extérieur[37], qui serait son fondement ou sa condition de possibilité (non pas, cependant, comme à l'époque du *Tractatus*, en

---

37. On rapprochera ainsi, par exemple, telle remarque de Heidegger au début de *AP* («Se borner à la répétition : la parole est parole, comment cela peut-il nous mener plus loin ? Mais il ne s'agit pas d'aller plus loin.» [*AP*, p. 14]) de la fin du

raison des limites qui enferment le langage[38], mais parce que la clôture ne consiste qu'en ceci qu'il n'y a pas de dehors). Chez Wittgenstein, toutefois, ce plan sans bords est aussi dénué de centre ou d'origine, de foyer ; il s'agit d'un plan ouvert, ou simple surface, en ce sens qu'il ne recouvre aucun secret caché (cf. *Investigations*, 91-92) — si bien que la description (des jeux de langage multiples) doit remplacer l'explication (de l'essence unique). Alors que Heidegger, réinscrivant la clôture de l'immanence dans l'ordre de l'intériorité, cherche à déterminer (nostalgiquement) la précédence en termes d'identité et d'unité : «Nous aimerions seulement tenter d'arriver une fois là même (*eigens dorthin*) où déjà nous avons séjour» (*AP*, p. 14) — projet qui aurait sans doute passé aux yeux de Wittgenstein pour une tentative de trouver «le vrai artichaut» en dépouillant les feuilles (*Investigations*, 164)... Comme le prisonnier de la caverne, mais sans sortie, Heidegger accomplit un mouvement de conversion de la facticité toujours déchue — le «toujours déjà» du langage — à ce qui apparaît comme la pureté du transcendantal : malgré l'«interdit» souligné dans le passage cité ci-dessus, il s'agit, encore, de penser «le parler à l'état pur» (*AP*, p. 18)[39].

---

premier paragraphe des *Investigation* : «Imaginez maintenant l'usage suivant du langage : j'envoie quelqu'un faire des achats. Je lui donne un billet sur lequel se trouvent les signes : cinq pommes rouges. Il porte le bulletin au fournisseur ; celui-ci ouvre un tiroir sur lequel se trouve le signe "pommes" : puis il cherche sur un tableau le mot "rouge" et le trouve vis-à-vis d'un modèle de couleur : à présent il énonce la série des nombres cardinaux — je suppose qu'il les sait par cœur — jusqu'au mot "cinq" et à chaque mot numéral il prend une pomme dans le tiroir, qui a la couleur du modèle. — — C'est ainsi et de façon analogue que l'on opère avec des mots. — Mais comment sait-il où il doit vérifier le mot "rouge" et ce qu'il lui faut faire du mot "cinq" ? — — Eh bien, je suppose qu'il agit de la façon que j'ai décrite. Il y a une limite même aux explications.» (Ludwig WITTGENSTEIN, *Investigations philosophiques*, Paris : Gallimard, 1961, § 1).

38. Cette doctrine des limites du langage, affirmée par exemple dans un passage à propos de Heidegger («Sur Heidegger», dans *Wittgenstein et le cercle de Vienne*, Mauvezin : T.E.R., 1991, p. 38), est explicitement abandonnée : «Précipitation contre les bornes du langage ? Le langage n'est pas une cage.» (Ludwig WITTGENSTEIN, *Leçons et conversations*, Paris : Gallimard, 1971, p. 158).

39. Heidegger reste toujours pris dans la problématique du *Verfallen* («dévalement», «échéance»), qui (comme d'ailleurs dans toute la métaphysique) accompagne la réflexion sur le langage dès *Etre et temps*. Le *Verfallen* semble parfois presque assumé comme une dimension originaire (et non accidentelle), ou au moins co-originaire, d'un *Dasein* toujours déjà, «constitutivement», livré à l'inauthentique («Le *Dasein*, parce qu'il est essentiellement échéant (*verfallen*), est,

La conversion du philosophe consistera ici à se relever d'une certaine errance pour *suivre* ce qui, comme promesse, derrière nous, nous précède : «Nous n'aimerions penser que la parole elle-même ; nous voudrions seulement aller à sa suite» (*AP*, p. 14). Mais il y a peut-être là une compréhension précipitée de la précédence — de notre situation d'immanence, de notre «postalité» (comme destinataires d'un envoi sans expéditeur ni adresse...) —, qui voudrait croire qu'être précédé signifie nécessairement qu'on va trouver devant soi un guide qu'on pourra suivre (*nachgehen*)... Nous sommes toujours précédés : c'est pourquoi, pour Heidegger, notre pensée est toujours «*nachdenken*», et notre parler «*nachsagen*»: «Dans le parler en tant qu'écoute de la parole, nous répétons, nous redisons, i.e. nous disons à sa suite (*sagen wir nach*) la dite entendue.» (*AP*, p. 242)[40] Le langage, en tant qu'il nous précède, nous invite à le suivre dans le chemin qu'il ouvre (voir *AP*, p. 243-44). Mais en même temps, le langage, comme promesse, reste inatteignable, toujours différé, et apparaît ainsi toujours plus rapide que celui qui le poursuit : «La difficulté tiendrait peut-être à ce que la langue parle trop vite. D'où la tentative d'aller en Acheminement vers la parole[41].» Et la patience du

---

selon sa constitution d'être, dans la "non-vérité"» [*ET*, p. 222]), mais n'est en définitive jamais découplé de la question de l'authenticité (qui en constitue le motif fondamental) — comme l'atteste par exemple le rapprochement, par ailleurs abusif, entre *Ereignis* et *eigen,* «propre», ou encore le motif eschatologique ou proprement sotériologique de Heidegger («Mais là où il y a danger, là aussi croît ce qui sauve») : si le *Verfallen* est originaire et constitutif, la question du salut est vaine... — A cela s'oppose l'affirmation nietzschéenne : «"Le monde est parfait" — voilà comment parle l'instinct des plus spirituels, l'instinct d'approbation — "l'imperfection, toute espèce d'*au-dessus*-de-nous, la distance, le pathos de la distance, le Tchandala lui-même est encore compris dans cette perfection".» (*L'Antéchrist*, p. 57)

40. On peut indiquer dans cet éloge de la suite, qu'on affollera bientôt en fuite, un motif de la fascination pour la figure du guide, pour la *Führung*... — Cf. p. ex. : «Le peuple allemand est appelé par le *Führer* à voter ; mais le *Führer* ne sollicite rien du peuple, il donne bien plutôt au peuple la possibilité la plus directe de la décision libre et suprême : le peuple entier veut-il sa propre existence (*Dasein*), ou bien ne la veut-il *pas* ? Le peuple va choisir demain rien moins que son avenir.» («Discours prononcé à Leipzig le samedi 11 novembre 1933», in *Ecrits politiques*, Paris : Gallimard, 1995, p. 121) C'est là où se nouent les thèmes du *Führer* et de l'appel comme convocation à la décision authentique (et non comme promesse qui voue à l'errance) que se trouve sans doute aussi «la vérité interne et la grandeur du mouvement»...

41. «Séminaire du Thor (1969)», p. 454. De même encore quand Heidegger qualifie la Dite d'«indicible» : l'adjectif trahit précisément le désir nostalgique de *dire*...

cheminement n'y fait rien : il est nécessaire que le langage parle trop vite, c'est-à-dire qu'on ne puisse même pas le suivre — l'excès de vitesse (qui est en fait la vitesse infinie du «toujours déjà») signifiant que, comme promesse, le langage nous a toujours déjà envoyés en avant, mis en chemin, et qu'il est donc toujours nécessairement derrière nous... Peut-être y a-t-il même ici une interdiction de se retourner, comme celle faite à Orphée, sous peine de perdre ce qui est donné. Le désir de sécurité, de présence, doit céder le pas à une certaine «confiance».

A ce sujet, les rabbins proposent une typologie des rapports à la promesse dans les figures d'Abraham, Jacob et Moïse : Abraham est celui qui ne veut avancer que la main dans la main avec Dieu ; Jacob, lui, marche devant Dieu, mais se retourne de temps en temps pour voir si ce dernier le suit ; Moïse, enfin, ne se retourne pas, à aucun moment, sachant bien que Dieu ne peut pas faire autrement que le suivre... Quant à Heidegger, c'est comme s'il refusait d'avancer dans le désert. Il s'arrête et se retourne, désireux de voir en face celui qui l'envoie. Si la pensée de Heidegger conduit ainsi parfois dans une certaine proximité avec le judaïsme (ce qui a rendu possible des greffes fécondes...), son (premier et) dernier mot est cependant toujours grec. Son expérience de l'immanence, comme expérience de l'ouverture, de l'appel, du don, de l'envoi, de la promesse, de ce qui se rassemble comme dite, est expérience de l'ouverture d'un chemin ; mais la marche sur ce chemin ressemble plus au voyage d'Ulysse pour *rentrer chez lui* qu'à celui d'Abraham *quittant sa patrie* à l'appel d'une promesse. Dans la précédence du «toujours déjà», le mouvement de Heidegger est toujours un mouvement de retour — *zurück*: «Le cheminement qui recule (*Der Weg zurück*), seul, nous mène de l'avant» (*AP*, p. 97)[42].

Mais dans la situation postale que nous avons reconnue — «dans» l'immanence où il y a toujours de la précédence, mais sans précédent,

---

42. Cf. : «La pérégrination vers ce qui est digne de question n'est pas une aventure, mais un retour au pays natal.» («Science et méditation», p. 76 [tr. revue]) — L'effort de Heidegger est ainsi toujours un effort (certes compliqué, par rapport à la «métaphysique») vers l'origine : «... il ne s'agit plus que de ceci : apercevoir en sa provenance même, l'apparaître comme déploiement de la venue en présence» (*AP*, p. 125). — Cette question de l'origine est toujours susceptible de réintroduire des éléments de transcendance (de même que certaines résonnances de l'*Ereignis* comme é-vénement). La situation d'immanence, que la pensée de Heidegger contribue par ailleurs fortement à éclairer, doit être caractérisée comme une situation de «l'entre-deux», où il n'y a plus de questions d'origine.

sans origine, sans donc qu'on puisse jamais en sortir, s'en arracher : «Impossible pour nous d'embrasser le déploiement de la parole ; car nous autres, qui ne pouvons dire qu'en disant à la suite de la dite, nous appartenons nous-mêmes à la dite, ayant place en elle» (*AP*, p. 254) —, sommes-nous bien sûrs de toujours nous y reconnaître entre avant et après, devant et derrière, en particulier lorsque nous décidons de nous retourner et de nous mettre en route à la suite de ce qui précède ? Posture inconfortable : le langage, comme l'incontournable, nous précède peut-être toujours sans que nous puissions jamais le situer dans un quelconque «avant». Il se pourrait que dans cet «à la suite de» nous ayons déjà, inévitablement, dépassé ce qui nous précède, et que le chemin derrière ce qui nous conduit soit en fait la voie d'une fuite éperdue, à notre insu, où cela même que nous croyons poursuivre a toutes les peines à nous accompagner, *derrière nous* — ce qui précède, c'est-à-dire ce qui nous envoie, ne marche pas devant, mais derrière…

> Es-tu sûre, mon amour, de bien entendre ce que poster veut dire ? Il te double tout le temps (je ne peux plus écrire ce mot «doubler» sans penser à nous, à nous en deux voitures je veux dire, en particulier à ce jour où m'ayant doublé dans un embouteillage sans t'en apercevoir — ou bien je m'étais arrêté pour l'essence, j'ai oublié — tu ne savais plus que je te suivais, tu me croyais devant et tu accélérais, je n'arrivais plus à te rejoindre. Nous avions tous les deux le pied au plancher. Tous nous les laissions sur place mais jamais l'accident ne fut plus probable.
>
> J. Derrida

Guido ALBERTELLI