

Martin Heidegger

Séminaire de Zurich

6 novembre 1951

Traduit de l'allemand et présenté par François Fédier

A l'automne 1951, Heidegger accepte une invitation des étudiants et professeurs de l'université de Zurich. Il y prononcera une conférence (... *poétiquement habite l'homme...* maintenant recueillie dans *Essais et Conférences*, Gallimard, 1958, pp. 224-245) et participera, le lendemain, dans le cadre du « Séminaire préparatoire » du professeur de romanistique Theodor Spoerri (qui accueillera pour l'occasion ses collègues germanistes et leurs étudiants) à un séminaire libre, où toutes sortes de questions pourront lui être posées.

A ce moment, Heidegger a 62 ans. En pleine maturité, il continue d'avancer sur son chemin de pensée, grâce à un extraordinaire rythme de travail.

Vitalité et vigueur, telle est l'impression que laissent les pages qui suivent. Il s'agit d'un protocole, rédigé par Beda Allemann, alors étudiant d'Emil Staiger — non pas un sténogramme, mais la mémoire fidèle d'un entretien où nous voyons la pensée de Heidegger se faisant sous nos yeux au moment même de sa naissance.

Cela est fort différent, du moins au premier abord, des textes publiés. Ces derniers

déploient leur sens d'une manière non pas tant ordonnée qu'*ornée* — l'ornemental ou décoratif n'ayant pour seule finalité que de mettre en valeur le sens : espace, soi-même, mondial.

Ici au contraire nous voyons la pensée dans ses hésitations, dans ses découvertes, dans ses apories, dans sa lutte avec la difficulté de dire. Et nous voyons aussi un homme faire part de ses doutes, de ses interrogations — mais aussi de son humour et de ses finesses (plusieurs se souviennent du sourire de Heidegger, et de son regard aigu).

Jean Beaufret reçut, dédicacé par Heidegger, l'exemplaire n° 1 du tirage restreint que firent de ce texte les étudiants de Zurich. C'est lui qui m'a poussé à réaliser l'idée de traduire et de publier en France ce texte. Dominique Saadjian a entrepris le travail, et l'a mené à bien avec moi.

Monsieur Hermann Heidegger a compris notre souci et accordé l'autorisation de publier.

Paris, le 26 mai 1980, François FÉDIER

(Les notes précédées d'un astérisque sont originales. Celles précédées d'un chiffre sont de moi.)

Le Comité des conférences de l'association des étudiants de l'université de Zurich a le plaisir de communiquer au public intéressé les notes qui suivent. Elles retracent l'entretien avec Martin Heidegger qui a eu lieu à l'occasion de son séjour à Zurich lors de l'automne 1951.

Comme nous en étions bien conscients, la tentative de fixer par écrit ce qui vint à la parole durant ces deux heures mémorables ne pouvait que se heurter à des difficultés propres et tout à fait déterminées. Martin Heidegger y fait allusion dans la remarque finale.

L'intention maîtresse, à la rédaction, a été de restituer inchangée, autant que possible, la lettre de ce qui fut dit. De cette manière ne pouvait être, certes, obtenu un texte au sens courant du terme. Aussi croyons-nous à peine devoir souligner que ces notes, sous leur présente forme, ne s'adressent pas à un large public.

Nous exprimons nos remerciements à ceux qui ont participé à la rédaction : avant tout à Monsieur le Professeur Heidegger lui-même, autant pour s'être montré d'accord avec notre projet de restreindre la diffusion de ces notes, que pour la bonté avec laquelle il a bien voulu revoir et compléter le texte.

Le professeur Spoerri salue le professeur Heidegger et le remercie d'avoir bien voulu accepter de diriger le séminaire. A la suite de quoi le professeur Staiger prend la parole :

La conférence d'hier me semble avoir résumé et prolongé ce qui a été dit dans *Vom Wesen der Wahrheit* (De l'essence de la vérité) et dans *Vom Wesen des Grundes* (De l'essence du fondement). En particulier, je crois reconnaître dans le concept de « dimension » la différence ontique-ontologique. Pour donner à présent un tour un peu plus déterminé à la discussion, j'aimerais, en accord avec mes collègues Spoerri et Keller, poser les questions suivantes : pourquoi attachez-vous tant d'importance à ce que l'exposition de votre pensée soit liée à des interprétations de textes (philosophiques ou poétiques)? Et d'abord, ce qui surprend, c'est que pour ce faire, vous privilégiez des textes fragmentaires (Anaximandre, Hölderlin). Cela seul pourrait donner à penser. On pourrait en particulier se demander si le texte de Hölderlin que vous avez pris comme base pour votre conférence d'hier est réellement de Hölderlin¹; on l'a par l'intermédiaire de Waiblinger, un ami de Hölderlin. Question : est-ce bien de Hölderlin? Si oui, Hölderlin l'entendait-il comme vous l'avez proposé hier? Heidegger a d'avance invalidé cette objection en disant : « Démontrer, tout se laisse démontrer ». Or mon avis est que seul ce qui est juste se laisse démontrer; et nous arrivons parfois à démontrer que quelque chose n'est pas exact. Heidegger lui-même procède comme un philologue. Il fait venir des manuscrits des Archives Hölderlin. En vue de quoi? Pour s'assurer contre l'arbitraire. Comment le peut-on? Précisément grâce à la méthode philologique. — Je formule deux questions :

1. Pourquoi liez-vous l'exposition de votre pensée à des interprétations de textes?
2. Que signifie que vous vous prêtiez au débat philologique alors qu'en même temps vous rejetez la critique philologique?

Heidegger

Peut-être le mieux serait-il de partir de la question apparemment la plus extérieure, à savoir : le poème a été transmis en prose dans le roman de Waiblinger (*Phaeton*), et plus tard disposé en vers. Que le poème soit de Hölderlin ne se laisse pas prouver philologiquement. Malgré cela, c'est absolument certain — et à la vérité jusque dans chaque mot. C'est un Suisse qui a attiré l'attention là-dessus, en 1904 *. Je le concède, on peut dire qu'il n'est pas transmis de la main de Hölderlin. Mais si l'on tient compte de tout le reste, en particulier des derniers hymnes, et si l'on observe que nombre de ce que Waiblinger a transmis s'est révélé plus tard incontestable à partir des manuscrits de Hölderlin, il me semble alors qu'il ne peut subsister aucun doute. Admettons même qu'il ne soit pas de Hölderlin : — le poème n'est pas vrai parce qu'il est de Hölderlin, mais inversement : Hölderlin ne l'a chanté que parce qu'il est vrai, au sens d'un poème². Je n'ai même extrait ici que des morceaux. Et cela, le choix de fragments, tout comme en général la tendance, que vous avez bien vue, à se fondre entièrement en des interprétations a sa source pour une part essentielle dans un embarras : je recule devant l'immédiateté de dire ce que je pourrais peut-être encore dire; je recule, parce qu'à l'époque actuelle cela deviendrait aussitôt monnaie courante, et serait dénaturé. C'est en quelque sorte une mesure de protection. Durant mes trente à trente cinq ans d'enseignement, je n'ai parlé qu'une à deux fois ce de qui me tient en haleine³. Jamais je n'ai fait de « cours systématique », parce que je n'osais pas le faire, parce que je crois que nous devons (et c'est l'autre raison, plus positive et impersonnelle) — nous devons d'abord réapprendre à lire. Et cette chose toute simple, apprendre à lire, à lire la parole des penseurs et des poètes — cette simple école préparatoire, c'est elle qui, dans une perspective tout à fait ample, doit préparer ce que j'aimerais dire.

Premièrement donc : interprétation de textes pour protéger encore, de quelque manière, cela dont je crois qu'il pourrait, en un lieu quelconque, être la préparation de quelque chose; deuxièmement, l'intention positive d'apprendre la lecture, pas seulement pour ceux qui font de la philosophie. On ne peut pas penser sans penser historiquement, dans un sens tout à fait profond; — apprendre à lire, porter à nouveau le mot et la parole à proximité de l'être humain. Il en résulte la grande question, et du même coup les différences du choix; et là derrière, il y a naturellement une intention bien précise, une tâche, des détresses aussi, tout à fait précises. L'expérience que je peux vous rapporter de mon activité d'enseignement, c'est que lorsque j'avais interprété un morceau de la *Phénoménologie* de Hegel, les étudiants disaient : le voilà devenu maintenant hégélien, etc.

Mais à présent, votre question, sur laquelle nous disputons depuis longtemps déjà, et ne sommes toujours pas tombés d'accord. Ce serait un malentendu de croire que je dévalorise la philologie. Mais, et j'en viens à la phrase « tout se laisse démontrer ». Vous dites : seul ce qui est juste se laisse démontrer. Il me faudrait alors vous demander : qu'entendez-vous par « juste »? Je veux dire : « tout se laisse démontrer », cela signifie : quand un fait, une situation est établie, observée,

* Karl Frey : *Wilhelm Waiblinger. Sa vie et ses œuvres* (Dissertation, Zurich, 1903) — en livre : Aarau, 1904.

il y a toujours la possibilité, en accord avec cette situation ou ce fait, d'y adapter certaines présuppositions, à partir desquelles on pourra déduire la situation. Ainsi procèdent les sciences de la nature, ce que je comprends, selon l'usage occidental de la langue, comme *science*. La philologie, en ce sens, n'est pas une science. La science moderne de la nature peut toujours poser ses questions de sorte que ce dont il s'agit se trouve être juste. Mais : qui garantit que la manière d'attaquer la nature, réalisée dans cette science, n'est rien d'autre qu'un coup d'œil tout à fait restreint, qui, de cette manière, donne lieu chaque fois à l'apparition de « choses justes »? Cette question, la physique en tant que physique ne peut ni la poser, ni y répondre, de sorte que toute science, dans un sens essentiel, est problématique, c'est-à-dire digne de question. Une science ne peut jamais par elle-même apporter la preuve de sa propre vérité. Cette transcendance interne de toute science inclut sa problématique essentielle, et cela n'est rien de négatif. Mais ce sont des dimensions qui ne permettent pas d'asseoir dans l'absolu la science. Ce n'est que lorsqu'on a reconnu cela que l'on peut dire oui à la philologie. Et dans cette mesure, moi aussi, je fais de la philologie.

Staiger

Pour ma part, je suis convaincu de la fonction ancillaire de la philologie. Mais pour prendre un exemple concret, je rappelle le fragment de l'hymne *Comme au jour de repos...*

*Car sommes seulement de cœur pur,
Comme des enfants, nous, sont innocentes nos mains[,] *
Le rayon du Père, le pur il ne le consume pas ***

Heidegger met un point après « mains », là où dans le manuscrit il n'y en a en toute évidence pas.

Mais le point est impossible, car la version en prose *** poursuit avec un « alors » : *alors il ne tue pas...* Voilà ce que j'appellerais une preuve philologique.

Heidegger

Une preuve... — c'est plutôt un état de fait, que je peux et que je dois reconnaître. Pourquoi ne me l'avez-vous pas dit plus tôt — dommage. Mais c'est un indice, pas une preuve, l'indice d'un état de fait. La question est alors — — mais je vais prendre un exemple : *L'Histoire de la Civilisation Grecque* de Jacob Burckhardt. Les philologues ont établi qu'elle reposait sur des textes de second ordre, voire même sur des textes faux. Et pourtant, c'est le meilleur travail dans ce domaine. Ce que vous avancez à présent ne porte pas seulement sur la philologie, mais aussi sur toute lecture. Tous, il nous arrive à tous de faire des erreurs : j'ai noté un jour la remarque : « Qui pense grandement, il lui faut errer grandement ».

* La virgule est une conjecture de Hellingrath, reprise également dans la *Grosse Stuttgarter Ausgabe* (GSA, Grande Édition de Stuttgart). Le manuscrit de Hölderlin ne comporte en cet endroit aucun signe de ponctuation.

** GSA 2, 120.

*** GSA 2, 669.

Je ne veux pas me comparer à Burckhardt, mais il m'est permis de dire que je suis exposé à des erreurs incomparablement plus grandes que vous, dans votre activité de philologue. Ces simples indications échappent à tout arbitraire — étant entendu qu'il n'y a pas de « fait » en soi. Je me rends à l'évidence de ce que vous avez dit; malgré tout, je ne suis pas sûr de la façon dont il faut prendre cet « alors ». Ce qui importe à présent, c'est que cette phrase « on peut tout démontrer » ne soit pas un chèque en blanc, mais un signe en direction d'une possibilité, celle que, là où l'on démontre, au sens de déduire à partir d'axiomes, il soit toujours en un certain sens possible de démontrer n'importe quoi. Voilà qui est énigmatique au-delà de tout, et dont je n'ai été capable jusqu'ici, même par la bande, de trouver le secret : que cette façon de procéder « marche » dans la science physique moderne. Et malgré cela, nous ne savons pas si la nature est ce que nous représente objectivement la science. On pourrait même en venir à penser qu'une science qui mène à de telles possibilités de destruction, dans une telle science, quelque chose, radicalement, ne « marche » pas. Il y a des hommes sérieux, des physiciens, Weizsäcker et Heisenberg, qui sont atteints au plus profond par cet état de fait. Nous ne sortirons pas de cette situation en édifiant encore, derrière la physique, une théologie; mais en ceci qu'il ne s'agisse plus, un jour, peut-être, que de parvenir à un nouveau rapport fondamental à ce qui est. Ce dont il retourne, c'est d'arriver à un nouveau rapport à l'être.

Et le virage qui mène à ce rapport, en pensant, le préparer (et non pas annoncer ce rapport sur un ton de prophète), tel est le sens inexprimé de toute ma pensée. Quand hier, je voulais vous faire signe vers ceci que ce qu'on nomme l'être de l'homme est l'« habiter », et que là s'abrite naturellement encore beaucoup de choses dignes d'être pensées, l'embarras d'une telle pensée se manifeste précisément à ce qu'elle ne peut se tirer d'affaire autrement qu'en appelant quasiment au secours un tel texte et de telles paroles. Vous pouvez m'en croire : je suis terriblement mal à l'aise chaque fois en général que je cite un texte de Hölderlin, que je le porte à la parole, surtout dans une telle forme de *publicité* — il faut là beaucoup de force pour tirer en arrière l'écoute, pour la ramener à la solitude qu'exige de chacun l'entente d'une telle parole.

Mais peut-être, Monsieur Staiger, ne sommes-nous pourtant pas entièrement au clair. Je veux reprendre votre question : pourquoi au juste Hölderlin? Pourquoi pas Kleist ou Baudelaire, ou qui sais-je d'autre? (Interpellation dans le public : Goethe! — Heidegger : c'est exprès que je n'ai pas dit Goethe. Je ne lui suis plus autant contraire que dans ma jeunesse, mais j'ai aussi appris qu'il ne suffisait pas de dire un nom. La relation à un poète, elle aussi, a son histoire.)

Je crois que derrière la question que vous posez, ou plutôt derrière l'observation que vous faites, et selon laquelle la façon dont je m'exprime se meut constamment, et peut-être plus que jamais sous la forme de l'interprétation non seulement de philosophes, mais aussi de poèmes — que derrière cette question il y en a une autre : celle du rapport entre poésie et pensée. Je ne l'ai effleurée hier que brièvement, car d'abord cela aurait mené hors du sujet et parce qu'ensuite, c'est trop difficile. Mais maintenant, j'aimerais peut-être, pour clarifier un peu, effleurer pourtant cela, car j'ai sauté effectivement des passages dans mon texte, par égard précisément pour... eh bien oui, pour le public. J'ai indiqué que, chez Hölderlin, il est question à vrai dire d'*habiter*, mais non pas de *bâtir*. J'aimerais

faire remarquer que ces choses sont pensées d'un bout à l'autre dans une direction tout à fait précise que je voudrais néanmoins laisser ici de côté*.

J'ai dit à ce propos : « Hölderlin, donc, à propos de l'habiter poétique, ne dit pas pareil que notre pensée. Malgré cela, nous pensons le même que ce que dit poétiquement Hölderlin. » Je n'en ai pas dit plus. Mais là fait suite un texte plus ample :

« Assurément, il s'agit de porter attention à quelque chose d'essentiel. Une courte remarque intermédiaire est nécessaire. La poésie et la pensée se rencontrent seulement alors et seulement le temps qu'elles sont dans le Même, seulement en tant qu'elles demeurent, se déclarant librement elles-mêmes, dans la diversité de leur déploiement. Le Même ne coïncide jamais avec le pareil, il ne coïncide pas non plus avec la vacuité, l'uniformité de ce qui n'est qu'identique. Le pareil se dévoie toujours en direction du sans-différence, afin que tout s'unifie là-dedans.

Le Même est, au contraire, l'appartenance ensemble du divers, à partir du recueil par la Différence. Le Même ne se laisse dire que si la Différence est pensée. Dans l'endurance qui porte en tous sens le divers, le déploiement rassemblant du Même se met à rayonner. Le Même bannit toute ardeur à toujours uniquement égaliser le divers dans le pareil. Le Même recueille le différencié dans une originale unité. Le pareil, au contraire, disperse jusqu'à la fade un-ité de ce qui n'est qu'uniformément un. »

Et j'ajoute : Hölderlin savait, et lorsque vous pensez à ses fragments en prose, où il médite sur les traces du déploiement de la poésie (ces fragments qui se meuvent dans une dimension bien plus profonde que l'*Esthétique* de Hegel) — Hölderlin avait connaissance, à sa manière, de ces rapports. Il dit dans un épigramme qui porte le titre *Racine de tout mal* :

Être à l'unisson

(dans ma façon de parler : habiter dans le Même)

est divin et bon; d'où vient la passion, alors,

Entre les hommes qu'un seul et d'une sorte il y ait ?

(Édition Hellingrath IV², 3) **

en d'autres termes : le pur et simple pareil de tout ce qui n'est qu'en nombre.

Peut-être à travers ce complément vous est quelque peu devenu plus clair ce que je voulais dire avec la phrase : Hölderlin dit — là où il ne parle pas de bâtir, et ne prononce pas la poésie comme prendre-mesure — (Hölderlin ne dit pas pareil que notre pensée. Et malgré cela nous pensons le même que Hölderlin dit poétiquement. Et ce même, c'est lui à quoi tout questionnement, toute recherche et toute pensée qui se tourne vers l'histoire pour la représenter de façon historiographique, expose comme la variété diversifiée de ce qui est presque incompatible⁴) que tout dépend, quand on cherche à penser, de ceci : parvenir au Même qui se destine à nous. Ce n'est pas une pensée platonicienne : au-dessus du temps, et ayant en-dessous de soi ce qui est nombreux; car de cette manière, le nombreux, le multiple n'est que rabaissement au rang de pareil. Le Même est cela qui s'identifie⁵ et rend visible à l'homme, ou ne lui dit pas le trésor de sa

* Cf. la conférence *Bâtir, Habiter, Penser*, 5 août 1951. Deuxième Entretien de Darmstadt (à présent dans *Essais et Conférences*).

** GSA 1, 305.

plénitude en réserve, en l'histoire. Et si, dans ma tentative de penser, je fais signe en direction de ce qui se dit « Différence ontologique », dif-férence d'étant et être, et si je signale que cette Dif-férence, en tant que telle, dans la pensée, jusqu'ici, jamais encore n'a été pensée, parler ainsi ne signifie pas que, disons, par exemple Platon aurait été une tête incapable, hors d'état de suivre en pensée tout cela; dans ce fait, je vois plutôt que cela, que j'ai pris soin de nommer « Différence ontologique » ou que j'appelle d'un mot : la dif-férence — là-dedans, dans le fait que cette dif-férence soit restée impensée, non pas une négligence de l'être humain, mais bien... simplement l'*Ereignis*⁶, qu'ici quelque chose n'ait pas été rendu visible et que par suite, à l'homme, en tant qu'il se tient en rapport à l'être (en tant qu'il ek-siste), à l'homme quelque chose soit en réserve, et que cette réserve pour l'être humain, que cette Dimension comme Dimension, à nouveau, pourrait redevenir le royaume, en retournant la pensée pour qu'elle pense à l'histoire (et non pas certes qu'elle soit prédiction), — que cette Dimension, en elle-même, en son déploiement, pourrait être la Dimension en laquelle l'être humain à nouveau plus initialement retrouverait l'être. Car ceci, il est licite de le dire, à partir de l'expérience d'aujourd'hui, et à partir du destin de l'humanité d'aujourd'hui : d'elle-même, l'humanité, en mettant en ordre et en organisant, par des conférences et des congrès, est incapable de rien décider; le monde ne se change que si à nouveau l'être nous atteint. Mais : pour cela est nécessaire que nous croissions à la rencontre de cette possibilité, et pour la moindre part, que nous lancions, en partant de nous, des chemins, allions des sentiers qui mènent à l'air libre, ne seraient-ce que quelques pas; ne pas impugner la vérité, ne pas répandre d'*eurêka*, nous sommes en possession de la vérité! — au contraire, retourner dans cette pensée, cependant que nous laissons arriver sur nous ce qui est notre part. Telle est, je crois, aussi la manière fondamentale dont nous avons à nous tenir s'il faut que cette tenue première soit à la base d'un déploiement métamorphosé de la science et de la recherche — alors que la science d'aujourd'hui a le comportement inverse, au sens d'une attaque contre l'être-même. Se présente à nos yeux, ici, un processus qui a son fond dans le déploiement de la technique — le fait qu'en lui (si l'on peut prononcer cela — au sens d'un destin) — la destruction est, proprement dite, menée à même⁷. La bombe atomique a explosé depuis beau temps; exactement au moment — un éclair — où l'être humain est entré en insurrection par rapport à l'être, et de lui-même a posé l'être, le transformant en objet de sa représentation. Depuis Descartes. Représenter l'étant comme objet, par un sujet, voilà qui est accompli en connaissance de cause depuis Descartes. Cette provocation de la nature à n'être qu'objet caractérise le comportement fondamental de la technique, et en lui repose toute science moderne. Science physique moderne, ce n'est que développement du déploiement de la technique, dont nous ne savons encore que pas grand chose. Il nous est impossible de surmonter la technique avec de la morale. La technique n'est ni simplement, ni même en premier lieu seulement quelque chose d'humain. La technique est en son déploiement une espèce tout à fait précise d'ouverture de l'être, par laquelle il faut, destin de l'être, que l'homme d'aujourd'hui passe.

Je voulais ainsi vous ouvrir quelques perspectives pour la conférence que j'ai essayé de vous lire — afin que ne devienne pas mode de croire que c'est une belle et bonne chose de s'occuper de Hölderlin. Car cela interfère avec l'autre chose.

On ne peut parler qu'en un cercle, comme ici, duquel je veux bien admettre que chaque auditeur va porter en lui-même plus loin les choses, et qu'il va les prendre à son compte dans la responsabilité de la jeunesse, laquelle se trouve au seuil d'une époque qui, selon toute vraisemblance, est une époque insolite et inquiétante — abstraction faite de la possibilité de guerre, une époque en laquelle des métamorphoses ne peuvent que se préparer, ou bien en laquelle d'abord ce processus insolite et inquiétant de l'eupéanisation de la planète parvient à sa perfection.

Voilà. Je vous ai un peu promené de l'autre côté de ma conférence, ce qui m'a fait tenir une nouvelle petite conférence. Vous devez maintenant avoir envie de me poser des questions.

Allemann

Vous avez distingué Poésie et Pensée. De quel côté placeriez-vous la philologie, à supposer que cette dernière aille jusque dans la dimension où cette distinction a lieu ?

Heidegger

Quand je parle de Poésie et de Pensée, j'ai en vue la pensée au sens accentué, la pensée des penseurs. Penser en un sens plus large — entendu comme représenter ceci comme cela : en ce sens, ce n'est pas seulement la circonspection quotidienne qui est « pensée », mais aussi la recherche scientifique. Mais au sens rigoureux de *penser* (penser comme pensent les penseurs), je crois pouvoir risquer la phrase : la science ne pense pas. Ce qu'elle fait, c'est de la recherche, c'est-à-dire qu'elle est d'emblée dans un domaine où tout est déjà plus ou moins pensé, ou alors — pour son malheur — elle est dans un domaine d'impensé, c'est-à-dire que, justement, les chercheurs, sans qu'ils en fassent grand cas, pensent, et que vos maîtres, Messieurs, dans leur science, sont des penseurs et se trouvent en quelque façon dans une position intermédiaire. Où est le fondement à proprement parler dernier, où est la nécessité d'une mise en question scientifique de la poésie — d'une histoire de la littérature ? Cela a-t-il du sens ? Voilà la question que j'aimerais vous poser. Il ne nous est pas permis de nous exposer au péril de dire : *la science*. Ce que trouve la science est juste. Mais ce qui est juste n'est pas encore le vrai. Le juste, c'est seulement cela qui correspond à un projet préalable où est esquissé un domaine d'objectivité et se détermine la nature de l'objet. Savoir si et savoir dans quelle ampleur la détermination, dans son être, d'une chose (par exemple, le Poème, l'Histoire, etc...), en quelle ampleur cela correspond au domaine d'être du domaine d'objectivité respectif, c'est-à-dire savoir ce qu'il en est de la vérité sur laquelle repose ce qui est chaque fois juste, c'est une autre question. La science n'en décide pas et ne s'en enquiert même pas. Et cela doit pourtant être pensé. Il s'agit, face à l'essence technique de la science, de voir son essence proprement dite, ou, si vous voulez, son essence spirituelle, le domaine d'être plus profond de la recherche scientifique; de voir qu'il n'y a pas des sciences qui, comme des exploitations organisées une fois pour toutes, fonctionnent machinalement. Il ne s'agit ni plus ni moins que de savoir, au fond de soi-même, ce qui est digne de pensée dans ce qui est objet de recherche. Alors, ce qui est susceptible et digne de recherche a aussi sa place du côté de la pensée qui, dans ce cas, fait face à la poésie.

(Pause : questions écrites.)

1^{re} question : la différence ontologique n'a-t-elle pas, quant à ce qui s'y agite, déjà été pensée plus tôt, par exemple chez Platon, Plotin, Schelling?

Heidegger

Où la différence ontologique a-t-elle jamais été nommée? Schelling parle de « *Ungrund* » (infonds). Plus tard, il fait la différence entre philosophie positive et philosophie négative. Mais ce qu'il y a de décisif, c'est que le problème de la cohésion et de l'unité, ou le fond de cette différenciation entre ce qu'il nomme positif et négatif, il ne le voit pas comme problème. La différenciation, il la fait. Qu'elle ait été faite démontre cet état de fait : il y a eu et il y a « métaphysique », passage de l'étant à l'être. Tout cela est accompli dans la dimension de la différence ontologique. Mais la métaphysique en tant que telle ne peut jamais penser la dimension dans laquelle elle se déploie elle-même. Il en va de même aussi chez Platon. La métaphysique accomplit le passage de l'étant à l'être, et s'en tient à ce passage et se tient en lui et l'explicite en divers modes. Mais la métaphysique ne s'enquiert jamais du déploiement, c'est-à-dire de la provenance de ce mouvement d'aller *de... à...*; elle ne pense jamais cette différence *comme* différence; pour cette simple raison qu'elle n'est pas, conformément à sa propre essence, en tant que métaphysique, capable d'une telle chose. La différence selon Schelling, celle entre fond et existence, ne touche que la détermination de chaque « être », c'est-à-dire de chaque étant comme tel. Elle se meut à l'intérieur de la différence impensée (précisément) entre être et étant.

2^e question : une phrase que vous dites, la tenez-vous pour juste ou bien pour vraie?

Heidegger

Je dirais qu'elle est digne de question ⁸.

3^e question : est-il licite de poser comme identique être et Dieu?

Heidegger

Cette question, on me la pose presque tous les quinze jours parce qu'elle inquiète (cela se comprend) les théologiens et parce qu'elle va de pair avec l'eupéanisation de l'histoire, qui commence déjà au Moyen-Age, à la vérité par le fait que Platon et Aristote font intrusion dans la théologie, ou plus précisément dans le Nouveau Testament. C'est un processus dont on ne peut pas exagérer l'énormité. J'ai un jour prié un jésuite bien disposé à mon égard, de me montrer chez saint Thomas l'endroit où il est dit ce que « *esse* » signifie au juste et ce que veut dire la phrase : *Deus est suum esse*. Aujourd'hui encore, je n'ai pas de réponse. Dieu et être ne sont pas identiques. (Si Rickert pense que le concept d'« être » est trop chargé, c'est bien parce qu'il comprend « être » dans le sens tout à fait étroit de réalité effective, s'opposant à l'ordre des valeurs). Être et Dieu ne sont pas identiques et je ne tenterais jamais de penser l'essence de Dieu au moyen de l'être. Quelques-uns d'entre vous savent peut-être que je viens de la théologie, que je garde toujours

pour elle un vieil amour et que je ne suis pas sans y entendre quelque chose. S'il m'arrivait encore d'avoir à mettre par écrit une théologie — ce à quoi je me sens parfois incité — alors le terme d'*être* ne saurait en aucun cas y intervenir. La foi n'a pas besoin de la pensée de l'être. Quand elle y a recours, elle n'est plus la foi. Voilà ce que Luther a compris. Même à l'intérieur de sa propre église on paraît l'oublier. Je suis on ne peut plus réservé devant toute tentative d'employer l'être à déterminer théologiquement en quoi Dieu est Dieu. De l'être, il n'y a ici rien à attendre. Je crois que l'être ne peut au grand jamais être pensé à la racine et comme essence de Dieu, mais que pourtant l'expérience de Dieu et de sa manifesteté, en tant que celle-ci peut bien rencontrer l'homme, c'est dans la dimension de l'être qu'elle fulgure, ce qui ne signifie à aucun prix que l'être puisse avoir le sens d'un prédicat possible pour Dieu. Il faudrait sur ce point établir des distinctions et des délimitations toutes nouvelles⁹.

4^e question : que pensez-vous de la logistique?

Heidegger

La logistique n'a rien à voir avec la philosophie. Elle est pure computation, un étage plus haut de la mathématique; c'est la mathématisation de toute représentation, applicable à n'importe quoi. Elle est universellement valable et croit pour cette raison être vraie. Elle joue un grand rôle dans le travail mathématique. Il va de pair avec l'eupéanisation qu'on tienne la logistique pour *la* philosophie, qu'on pense avec des formules pouvoir dire quelque chose sur l'essence de quoi que ce soit. La logistique est si perfectionnée qu'elle joue dans la recherche mathématique (machines à calculer et ordinateurs) un rôle immense, c'est-à-dire qu'ici, ce qui a commencé avec Descartes se déploie sans plus aucune mesure; aujourd'hui, même la Chine, vraisemblablement dans les prochaines décennies, peut-être dans les prochains siècles, existera sur le mode européen, exactement comme le Japon — voilà l'eupéanisation, c'est-à-dire que l'essence de la pensée des Temps Modernes, pas seulement par les machines, mais plus profondément par le genre de la technique, que ce rapport fondamental à l'être en général détermine l'humanité. Et mon sentiment personnel, c'est que le virage du destin de l'homme ne peut probablement émaner que de là d'où cet état final de notre planète a pris essor. Preuve concrète : quand on se met à parler avec des Américains. Ce n'est pas une critique, et d'ailleurs toute rencontre a quelque chose de fortuit — pourtant ces gens (la religion mise à part), au moment où l'on parle avec eux de ce qui est aujourd'hui, ne savent absolument pas où ils sont; et il n'y a que nous qui puissions le savoir (cela dit sans prétention), et nous ne l'avons pas encore remarqué.

5^e question : est-il juste que vous employiez d'autres noms pour la Différence Ontologique?

Heidegger

Il est tout à fait juste que je nomme la différence ontologique, parce que ce sont là des noms et des concepts venant de la métaphysique, que ce qui se tient dans cette

différence, je le nomme aujourd'hui tout autrement, et que je le vois aussi autrement quant à ce qui est en question.

Il est juste que cette différence, dia-phora, ce porter à terme jusqu'au bout être et étant a à voir avec ce que je nomme l'éclaircie, la vérité, l'ouvert-sans-retrait; non pas de sorte que l'ouvert-sans-retrait mette de côté le retrait, mais plutôt de telle sorte qu'il tienne de là son déploiement, qu'il en vive. L'alpha privatif de *alèthéia* prend racine dans la *lèthéia*.

6^e question : approuvez-vous la différence que fait Rickert entre formation de concepts qui individualisent et formation de concepts qui généralisent?

Heidegger

C'est avec cela que j'ai grandi. Je ne voudrais pas porter en quoi que ce soit atteinte au renom de mon cher maître. Mais cette distinction est tout de même un peu primaire. Cette pensée est loin en retrait derrière Schelling, Hegel ou Leibniz. Et malgré tout — pour les années 1900-1910, c'était pour nous quelque chose de libérateur, en un temps où la psychologie expérimentale essayait d'être la philosophie scientifique. A l'époque, l'école de la philosophie des valeurs était soutien essentiel et décisif ancrage à ce qui dans la grande tradition était su comme philosophie.

Remarque

Comme pour tous les comptes-rendus de Séminaire, l'atmosphère de l'entretien, aussi dans le cas présent, ne se laisse pas non plus retenir. Cela ne réussirait pas mieux avec un sténogramme complet. La présentation demeure un pis-aller qui peut rendre plus présent le souvenir, à ceux qui y ont pris part.

H.

NOTES

1. Il s'agit du poème *In lieblicher Bläue...* (*En bleuïté adorable...*), classé par les éditeurs de la GSA dernier des textes incertains (cf. GSA 2, 372 sqq.).

2. « Vrai », au sens d'un poème, est par exemple ceci : « poétiquement habite l'homme ». Ce n'est pas *vrai* par l'autorité de Hölderlin. Au contraire : Hölderlin est le plus grand poète moderne parce qu'il a pris note de telles paroles. C'est pourquoi la conférence prononcée à Zurich le 5 novembre 1951 et intitulée ... *poétiquement habite l'homme...* commence : « Cette parole est prise d'un poème de Hölderlin, d'un poème tardif et transmis de manière singulière. »

3. « nur ein bis zweimal von meinen Sachen gesprochen » — littéralement : « je n'ai parlé qu'une à deux fois des choses qui sont miennes ». Les « choses » dont parle ici Heidegger, dont il a parlé également ailleurs, ne sont pas les choses de la métaphysique. En formulation précise : l'être de l'étant (thème de la métaphysique) est différent de l'être en tant qu'être, le différend même, *die Sache selbst*.

En 1951, Heidegger déclare qu'il n'a presque jamais parlé du différend lui-même, de la différence, dans son enseignement. Cet enseignement, si on le prend globalement, se caractérise par une lecture de l'histoire de la métaphysique où s'articule une déclinaison du sens de la présence qu'est l'être de l'étant. Or cette lecture de plus en plus fine, de plus en plus féconde, ouvrant un tout nouveau champ de sens, elle est rendue possible par ce champ de sens lui-même, au fur et à mesure qu'il s'articule en commentaires. Mais où s'origine ce mouvement où l'apparition du phénomène est fonction d'une production de sens? La réponse, entre 1920 et 1930, est : dans l'herméneutique. Et en effet de l'herméneutique, Heidegger alors, ne parle pas — sinon en la nommant, mais en n'en disant rien de plus. Il faudra attendre *Acheminement vers la parole* pour apprendre directement — une fois l'enseignement cessé — quelque chose de l'herméneutique elle-même. Or ce que nous apprenons ainsi, c'est que parler de l'herméneutique, ce n'est pas autre

chose que la nommer, lui donner les noms qui la décrivent. Cela n'a plus rien à voir avec le logos de la métaphysique. Nous étonnerons nous alors de découvrir le logos de la métaphysique comme déclinaison d'un logos plus original, qu'il est possible de penser, ou d'entendre à travers le logos des penseurs grecs avant Socrate?

4 La construction de la phrase française, fautive en bonne grammaire, est le calque exact d'une construction tout à fait « intentionnelle ». Le sujet du verbe « expose » a disparu de la phrase. Le sens est : toute pensée, toute recherche, toute question se tournant métaphysiquement vers l'histoire se détourne du Même en l'exposant comme diversité de l'incompatible.

5. Allemand : « Das Selbe ist das, was sich ereignet... » Le verbe *sich ereignen* a pour sens courant : arriver comme un événement qui arrive, se produire. Depuis le milieu des années 30, Heidegger travaille avec ce nom qu'il entend *a*) comme « amener à être même »; *b*) suivant l'étymologie, comme « manifester » (*eräugnen* : voir de ses propres yeux). Il ne faut jamais oublier qu'il y a un moment central de fulgurance dans *Ereignis*. C'est pourquoi il faut entendre notre « identification » non comme le fait de rendre identique, mais comme l'éclair où nous identifions.

6. Ici encore la traduction suit exactement le texte allemand, qui de son côté restitue fidèlement le tatonnement de la parole et de la pensée.

7. C'est à nouveau le verbe *ereignet*, mais sans réflexif. La destruction *ereignet*, elle mène à être soi-même.

8. *Fragwürdig* — le sens courant est : problématique, voire douteux. Heidegger s'amuse à entendre le sens premier sous le sens courant.

9. Depuis : « Quelques-uns d'entre vous... » traduction de Jean Beaufret (in *Sur la Philosophie chrétienne*).