Heidegger et le sens du sens : acheminement vers la pensée tautologique

Patrick Liégeois

▶ **To cite this version:**

Patrick Liégeois. Heidegger et le sens du sens : acheminement vers la pensée tautologique. Philosophie. Université Sorbonne - Paris IV, 1988. Français. NNT : . tel-03543635

HAL Id: tel-03543635
https://theses.hal.science/tel-03543635

Submitted on 26 Jan 2022

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

UNIVERSITE DE PARIS-SORBONNE

HEIDEGGER
ET
LE SENS DU SENS

ACHEMINEMENT VERS LA PENSEE TAUTOLOGIQUE

RECHERCHE PRESENTEE PAR
Patrick LIEGEOIS
EN VUE DE L'OBTENTION DU
DOCTORAT EN PHILOSOPHIE

SOUS LA DIRECTION DE
MONSIEUR LE PROFESSEUR
Henri BIRAULT
PARIS-SORBONNE

UNIVERSITE DE PARIS-SORBONNE

HEIDEGGER ET LE SENS DU SENS

ACHEMINEMENT VERS LA PENSEE TAUTOLOGIQUE

Recherche présentée par
Patrick LIEGEOIS
en vue de l'obtention du
Doctorat en Philosophie.

Sous la direction du
Professeur
Henri BIRAULT
Paris-Sorbonne

1987

Avant tout, nous désirerions remercier profondément Monsieur Henri Birault, Professeur à la Sorbonne, qui a accepté de diriger notre recherche depuis ses premiers pas. Introduit à la pensée heideggérienne par les vues pénétrantes de ses travaux, nous avons pu développer notre problématique grâce à la stimulation de son enseignement. C'est en nous en remettant à la clairvoyance de ses directives et à la générosité de ses conseils, que le sillon de notre entreprise s'est tracé avec précision.

Qu'il nous soit également permis de dire combien nous avons été touché par l'attention particulière avec laquelle il a bien voulu nous guider jusqu'à la conclusion. Nous garderons scellé en notre esprit son re-gard.

Toute notre gratitude va aussi à Emmanuel Martineau, chargé de recherches au C.N.R.S.. D'avoir fait sa connaissance en fin de parcours, a été pour nous d'une importance considérable. Nous le remercions instamment pour ses précieux travaux, ses éclairantes réflexions et son amical soutien.

Nous pensons maintenant à Jean-Louis Leroy ; l'ami qui fut, tout au long de nos années de travail, un incomparable interlocuteur. En lui souhaitant de mener au mieux ses recherches personnelles, nous aimerions qu'il trouve, dans les pages qui suivent, les traces de nos communes interrogations.

A mon père et ma mère

So lernt ich traurig den verzicht :
Kein ding sei wo das wort gebricht.

Stefan George

LISTE DES SIGLES

S.Z.	*Sein und Zeit.*
G.P.	*Die Grundprobleme der Phänomenologie.*
Wm.	*Wegmarken.*
E.M.	*Einführung in die Metaphysik.*
Hw.	*Holzwege.*
Höld.	*Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung.*
N.I,II	*Nietzsche I und II.*
Gb.	*Grundbegriffe.*
E.D.	*Aus der Erfahrung des Denkens.*
T.K.	*Die Technik und die Kehre.*
V.A.	*Vorträge und Aufsätze.*
U.S.	*Unterwegs zur Sprache* (éd. 1979).
Ga.XII	*Unterwegs zur Sprache* (éd. 1985).
W.D.	*Was heisst Denken ?*
W.P.	*Was ist das - die Philosophie ?*
Gl.	*Gelassenheit.*
S.G.	*Der Satz vom Grund.*
Heb.	*Hebel - der Hausfreund.*
I.D.	*Identität und Differenz.*
S.D.	*Zur Sache des Denkens.*
V.S.	*Vier Seminare.*

E.T.	Traductions de *Sein und Zeit*.
-	trad. C. par H. Corbin
-	trad. B-W. par R. Boehm et A. de Waelhens
-	trad. M. par E. Martineau
P.P.	Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie.
Q.I	Questions I.
Q.II	Questions II.
Q.III	Questions III.
I.M.	Introduction à la métaphysique.
Ch.	Chemins qui ne mènent nulle part.
Höld.	Approche de Hölderlin.
N.I,II	Nietzsche I et II.
C.F.	Concepts fondamentaux.
L.H.	Lettre sur l'humanisme.
E.C.	Essais et conférences.
A.P.	Acheminement vers la parole.
Q.P.	Qu'appelle-t-on penser ?
P.R.	Le principe de raison.
Q.IV	Questions IV.

SYNOPSIS

Dans la métaphysique, il est toujours question de l'être ; mais, selon la pensée heideggérienne, il n'est jamais vraiment question du sens de l'être. Cet écart semble receler une aporie : celle du "sens du sens". Une telle redite est éminemment impliquée dans le cercle herméneutique que développe l'oeuvre inaugurale (1927). L'inachèvement de cette ontologie phénoménologique pourrait, selon nous, résider dans l'impossibilité d'atteindre le sens du Sens comme centre de la circularité herméneutique. Une telle impasse aurait poussé Heidegger à remplacer la locution "sens de l'être" par celle de "vérité de l'être". Toutefois, à la suite de ce tournant, le sens conserve une signification précise, entendue à partir de son acception étymologique de chemin. Désormais, libéré de la mét-hode tout comme de la méta-phore, le Sens se démarque résolument du sens méta-physique et partant sémantique, pour s'identifier à un cheminement eschatologique. Il reste qu'une troisième période de la pensée heideggérienne peut être retenue: celle de "la localité de l'être". Dans cette méditation, le Sens peut encore être compris comme la mise-en-chemin des contrées du monde. Si les quatre contrées disent topologiquement l'Etre comme être, leur acheminement pourrait pareillement dire le Sens come sens. Ce "sens" à raturer peut, le plus originellement, être entendu comme l'*Ereignis* (sens) du quadriparti (être). Grande amorce, cet *Ereignis* est appelé le milieu du monde en tant que ronde de l'appropriation. Ce serait seulement alors que le sens du Sens serait atteint comme milieu de la circularité Herméneutique. Une telle circularité est propre à une toute dernière pensée heideggérienne : la phénoménologie de l'inapparent comme pensée tautologique (1973). La circularité tauto-logique ne conduit pourtant pas à un nouveau logocentrisme, car son coeur est un "sens" raturé : la signi-fiance tauto-logique ou sigillaire comme sens.

PARTIE I : ETRE ET SENS

L'intérêt de Heidegger pour la question du sens est marqué dès son étude sur les catégories et la signification *(Bedeutung)* chez Duns Scot, sa dissertation d'habilitation. Cette question n'est toutefois scellée en son importance décisive que dans *Sein und Zeit* (1926). Cette ontologie fondamentale *(Fundamentalontologie)* recherche le sens de l'être *(Sinn von Sein)*, à partir d'une analyse du *Sinn des Daseins* (sens de l'"être-là" (2)), lui-même introduit par une description de la significativité du monde *(Bedeutsamkeit der Welt)*. Parce que le problème du sens a dans *Sein und Zeit* une importance qui ne sera, à bien des égards, jamais dépassée dans les oeuvres postérieures, nous accorderons une attention soutenue à cette phénoménologie, en un certain sens, toujours transcendantale (3). Selon notre propos, nous examinerons les principaux phénomènes qui concernent le sens et la signification, à travers l'analyse de la mondanéité du monde, du là du *Da-sein* et de ce qui peut faire pressentir l'être comme être *(Sein als Sein)*.

Le monde dont il s'agit n'est pas le total ontique des divers étants constituants l'"univers" ou la "nature". Il n'est pas non plus la totalité de la métaphysique classique, en tant qu'"universalité" de l'univers ou "généralité" de la nature. Il s'agit du monde ambiant *(Umwelt)* : c'est-à-dire d'un tout ontico-ontologique dans lequel vit l'homme comme *Dasein*. Ce qui relève de ce monde est encore intramondain ; seul ce qui tient à la mondanéité *(Weltlichkeit)* est vraiment mondain. Cette mondanéité, quant à elle, est l'être ontologico-existential du monde ambiant ; ce n'est qu'à partir d'une telle mondanéité que se révèlera, par appropriation analytique, le monde en tant que tel *(Welt als solche)*. La mondanéité du monde est déjà existentiale (ontologique) et pas seulement existentielle (ontique), car elle appartient, comme être-au-monde *(In-der-Welt-sein)*,au *Dasein*. Celui-ci est existence *(Existenz)* et son là *(Da)* existentialité *(Existenzialität)* de l'existence : au sens où le *Dasein* est l'étant pour qui, en son être, il y va de son être et, partant, de l'être en tant que tel *(Sein als solches)* (4).

---

(1) *Max Niemeyer, Tübingen, 1979* (sigle : *S.Z.*).
(2) Nous préférerons ne pas traduire *Dasein*. Non seulement en raison des malentendus qu'ont suscité les quelques traductions possibles, mais surtout parce qu'il semble bien faire partie de ces quelques mots originels qui ne souffrent pas la traduction. Ce que Heidegger aurait, du reste, affirmé à J. Beaufret.
(3) Cf. *S.Z.*, p. 38.
(4) Cf. *S.Z.*, p. 12.

Ce dernier, selon le projet de l'oeuvre, devait être abordé par les caractérisations ou déterminations *(Bestimmung)* originelles de l'être du *Dasein* ; ainsi, l'être en tant que tel eut été dévoilé selon ses déterminations temporales *(temporal)* (1).

Ces quelques considérations, essentiellement terminologiques, esquissent déjà le chemin à parcourir. Ce chemin a été frayé par une méthode phénoménologique, précisée par la détermination du phénomène et du λογος en cause dans le préconcept *(Vorbegriff)* de phénoméno-logie. Ce phénomène est compris à partir du φαινομενον au sens de ce-qui-se-montre-en-lui-même *(das Sich-an-ihm-selbst-zeigende)*, le manifeste *(das Offenbare)* (2) ; tandis que le λογος en cause est compris en son sens apophantique comme ce qui fait voir *(sehen lassen)* à partir (aπo) de ce dont il s'agit : le parlé, le discouru (3). Ainsi la phénoménologie voudra dire : αποφαινεσθαι τα φαινομενα : faire voir à partir de lui-même ce qui se montre tel qu'il se montre à partir de lui-même (4). Dans cette optique (de l')analytique, le "phénoménal" qualifiera ce qui se-montre à la phénoménologie ; tandis que le "phénoménologique" qualifiera ce qui montre : non pas au sens d'une démonstration *(Ausweisen)*, mais d'une mise en lumière *(Aufweisen)* (5). Toutefois, cette mise en lumière se déploiera selon une explicitation (εξηγεσθαι) qui confère à la phénoménologie du *Dasein* un caractère spécifiquement herméneutique (6). C'est précisément du sein d'une telle herméneutique que se décidera l'acception originelle *(ursprünglich* (7)) de la signification et du sens, en préparant ainsi la caractérisation du sens de l'être lui-même *(Sein selbst)*.

En débutant notre problématique du sens par l'analyse du monde, l'on rencontrera les phénomènes de signe et de désignation, de signal et de signalisation, de signification et de langage, mais surtout la significativité *(Bedeutsamkeit)* et le signifier *(Be-deuten)*. Déterminant la mondanéité du monde, ces derniers phénomènes sont à l'origine des significations *(Bedeutungen)*. Ensuite, en développant les structures phénoménales du là du *Dasein*, l'on rencontrera la détermination précise des phénomènes de compréhension, d'explicitation, d'énoncé, de discours et le concept du sens lui-même. Ces divers phénomènes, et surtout celui de discours, sont également à l'origine de la signification *(Bedeutung)*.

---

(1) Cf. S.Z., p. 19.
(2) Cf. S.Z., p. 28.
(3) Cf. S.Z., p. 32.
(4) Cf. S.Z., p. 34.
(5) Cf. S.Z., pp. 35-37.
(6) Cf. S.Z., p. 37.
(7) Le terme *ursprünglich* est si fréquent dans *Sein und Zeit* que l'Index de H. Feick se borne à constater qu'il parcourt toute l'oeuvre. Cf. H. FEICK, *INDEX zu Heideggers "Sein und Zeit"*, *Max Niemeyer, Tübingen, 1961*, p. 90.

Enfin, c'est dans le cheminement vers le temps originellement compris, que le phénomène de sens se rapprochera d'une acception appropriée au sens de l'être comme tel. Cependant *Sein und Zeit* n'est pas achevé. Le sens de l'être lui-même ne pourra être envisagé qu'à partir de sa préfiguration : le sens originel du *Dasein* comme temporalité *(Zeitlichkeit)*. Le chemin qui devait conduire à la Temporalité *(Temporalität)* comme sens de l'être en général *(Sein Überhaupt)* fait défaut dans l'ontologie existentiale (1).

Après l'analyse de la significativité du monde (section 1), nous conclurons sur la première distance heideggérienne vis-à-vis de la sémiologie (section 2). A un signe, une désignation et une signification, compris à partir de la relation sémantique du signifiant-signifié, il faudra opposer un signe, une désignation et une signification, pensés à partir de la relation non-sémantique du signifier et de la significativité.

C'est après la description du là de l'être-au-monde (section 3) que nous tenterons de dégager les caractères du sens tels qu'ils devraient, par appropriation analytique, dévoiler le sens de l'être(section 4).Dans cette optique, nous déterminerons quatre notions heuristiques opportunes à notre problématique : le caractère "significatif", le caractère "orienté", le caractère "saisissable" et le caractère "sensibilisant" du sens.

En dernier lieu, après le cheminement qui conduit à la temporalité du *Dasein* (section 5), nous aborderons le rapport entre le sens du sens et le sens de l'être (section 6). Qu'en est-il de la plurivocité du sens, lorsque le sens de l'être-(là) comme temporalité se dévoile,ou, tout au moins, lorsque le Sens peut être précisé ?

Ces quelques lignes montrent que nous allons entamer une lecture de *Sein und Zeit* (2), qui vise surtout à écouter instamment le mot "sens" dans la locution "sens de l'être".

---

(1) Cf. *S.Z.*, p. 19.

(2) Au cours de cette lecture, nous nous sommes souvent appuyé sur la traduction partielle de R. BOEHM et A. de WAELHENS : L'Etre et le Temps, 1ere partie, Gallimard, Paris, 1964 (sigle : E.T. trad. B.W.) ; ainsi que sur la traduction fragmentaire de H. CORBIN: Qu'est ce que la métaphysique ? Gallimard, Paris, 1938 (sigle : E.T. trad. C.). Notre travail accompli, nous avons eu l'avantage de pouvoir bénéficier de la traduction complète de E. MARTINEAU : Etre et Temps, Authentica, Paris, 1985 (sigle : E.T. trad. M.). A partir de cette nouvelle base, nous avons modifié un certain nombre de traductions, par celles qui nous paraissaient clairement plus satisfaisantes. Toutefois, c'est parfois une solution personnelle que nous avons retenue. Quoi qu'il en soit, le mot allemand litigieux sera toujours ajouté entre parenthèses. Notre recherche était complètement achevée, lorsque parut la traduction de F. VEZIN: Etre et Temps, Gallimard, Paris, 1986.

SECTION I - ANALYSE DE LA SIGNIFICATIVITE DU MONDE.

§.1. Subsistance et disponibilité.

Traditionnellement, l'"existence" *(existentia)* signifie l'être-subsistant *(Vorhandensein* : être-sous-la-main) (1) ; plus précisément, elle est conçue à partir d'une subsistance stable, consistante, constante et persistante *(die ständige Vorhandenheit)* (2), c'est-à-dire la substance ou la substantialité. Cette distinction entre la substance et la substantialité reste, dans la tradition et en particulier chez Descartes, imprécise. Substance et *substantia* veulent tantôt dire l'être d'un étant considéré en sa substance, et tantôt l'étant lui-même comme étant une substance ; tantôt l'être "en soi" de l'étant, et tantôt simplement l'étant qui est "en soi" ; tantôt l'être de l'étant-substance, proprement la substantialité *(Substanzialität)*, et tantôt l'étant-substance, proprement la substance *(Substanz)*. Cette ambiguïté est du reste déjà présente dans le concept antique d'ουσία *(substantia, essentia)* (3).

Selon la thèse de l'ontologie fondamentale, cette détermination de l'étant ou de l'être de l'étant n'est nullement originelle. L'être-subsistant dérive *(fundieren)* de l'être-disponible *(Zuhandensein* : être-à-portée-de-la-main), qui rend possibles l'usage, l'utilisation, l'utilité, l'ustensilité, le service, l'employabilité, la maniabilité ... *(Umgang, Dienlichkeit, Verwendbarkeit, Zeughaftigkeit, gebrauchende Handlichkeit ...)* d'un étant. Cet étant disponible, dont le simple ustensile n'est qu'un exemple, prend désormais le nom d'outil *(Zeug)* (4). Les significations primitives de πραγμα, de *Ding*, de *res*, de *chose*, vont dans ce sens ; elles ne réfèrent pas à la simple "chose" : à la chose subsistante. *Chose* vient de *causa* et veut dire d'abord cas, procès, affaire ; les sens anciens de *res* évoquent les idées d'affaire, d'action, d'événement ; étymologiquement *Ding* renvoie aussi aux notions de cause, d'affaire, de rassemblement ; quant au sens "pragmatique" des πραγματα, il est assez manifeste (5).

---

(1) Cf. S.Z., p. 42.
(2) Cf. S.Z., p. 96.
(3) Cf. S.Z., p. 90.
(4) Cf. S.Z., pp. 67-69 et sq.
(5) Cf. S.Z., p. 68.

Ceci étaye la thèse selon laquelle la disponibilité constitue l'étant tel qu'il est en lui-même, "antérieurement" à tout "en soi" subsistant (1). Autrement dit, l'étant se découvre dans son être d'emblée comme un étant disponible, et non pas d'"abord" comme une matière universelle *(Weltstoff)* simplement subsistante (2). S'il en va ainsi, comment peut se caractériser le rapport de fondation de la substantialité sur la disponibilité ? En ceci : ce n'est certes plus parce que l'étant est subsistant que l'on peut en disposer ; mais bien plutôt, c'est parce qu'il est possible que l'on ne puisse pas en disposer, qu'il peut être subsistant. La subsistance dérive de l'indisponibilité, manifestée par l'importunité ou l'insistance *(Aufdringlichkeit)* de la disponbilité (3). Cet "obstacle" à l'existence est révélateur de l'origine de la disponibilité : l'existence elle-même.

En effet, la disponibilité en tant que telle ne peut être originelle. Elle est fondée sur l'existence *(Existenz, Ek-sistenz* (4)) de l'homme comme *Dasein* préoccupé et prévoyant. C'est donc plutôt avec le concept d'existence qu'avec celui de disponibilité que l'écart véritable vis-à-vis de la métaphysique de la substantialité s'effectue. Aussi, faut-il distinguer les caractères d'être de l'étant qu'est le *Dasein*, et les caractéristiques de l'étant qui n'est pas sur le mode d'être du *Dasein* : ceux-là sont nommés les existentiaux, parce qu'ils sont relatifs à l'existentialité de l'existence ; celles-ci sont catégoriales, parce qu'elles se rapportent encore aux catégories ou prédicaments de l'ontologie traditionnelle et "substantialiste" (5). La subsistance, par excellence, est catégoriale, mais aussi la disponibilité . En effet, si la subsistance est relative à la substantialité traditionnelle, la disponibilité, comme utilité, employabilité ..., ne concerne pas encore l'être proprement dit du *Dasein* (6). L'existentialité n'est pas pour autant pensée "indépendamment" des étants intramondains. Le *Dasein* est foncièrement être-dans-le-monde *(In-der-Welt-sein)* et ainsi "dépend" du monde ambiant (7).

Le monde ambiant *(Umwelt)* n'est pas le "monde" *("Welt")* au sens ordinaire, le total ontique des divers étants subsistants. Sa description se fait sur le fond du développement de l'"*um*" (pour) que l'on entend dans *Umwelt*. Cet "*um*" est essentiellement compris comme disponibilité de l'étant. Ainsi, cette disponbilité se développera, comme nous le verrons, par un ensemble d'articulations, qui va du pour-quoi *(Wozu)* de l'utilisation *(Verwenden)* à l'être-pour *(Um-zu)* de l'utilité *(Verwendbarkeit)* et du renvoi *(Verweisung)*;

---

(1) Cf. S.Z., p. 71.
(2) Cf. S.Z., p. 85.
(3) Cf. S.Z., p. 73 ; E.T. trad. M., p. 74.
(4) L'orthographe *Ek-sistenz* n'est pourtant préférée que dans les écrits plus tardifs, pour éviter les interprétations "existentielles" et même "existentialistes" de la pensée de l'auteur.
(5) Cf. S.Z., p. 44.
(6) Cf. S.Z., p. 88.
(7) Cf. S.Z., p. 53.

de là, à l'être-afin-de *(Dazu, Damit ...)*de la tournure *(Bewandtnis)* et du rattachement *(Verwiesenheit)* ; de là, à l'être-à-dessein *(Worum-willen , Um-willen)* du laisser-retourner *(Bewendenlassen)* de l'étant. A quoi, il faudra ajouter, pour le dévoilement complet de la significativité, l'être-envers *(Um-willen)* autrui. La dernière articulation du monde ambiant, l'être-à-dessein de la distination primordiale de l'étant, comme être-à-dessein-des-possibilités-du-*Dasein*, est l'articulation qui fera apparaître le mieux l'"interdépendance" de l'ambiance *(Umhaftes)* du monde et de l'existentialité de l'existence (1).

Cette interdépendance du monde ambiant et de *Dasein* n'est pourtant pas encore l'"entr'appartenance" propre à la problématique du sens du *Dasein* : entr'appartenance de la significativité du monde, du sens du là, et du sens de l'être. Elle est encore moins la "coappartenance" qui préfigure le sens de l'être comme tel : coappartenance de la mondanéité du monde comme transcendance du monde, du là du *Dasein* comme existentialité de l'existence, et de la temporalité de l'être comme extaticité du temps. Néanmoins, l'analyse commence par la description du monde ambiant, où l'on rencontre le premier phénomène qui doit nous occuper en particulier : celui de signe.

§.2. Signe, monstration, désignation et signalisation.

Le signe est présenté comme un exemple priviligié d'étant disponible, et est privilégié à plus d'un titre. Sans doute l'évanescence de la subsistance du signe-"chose" évoque aussitôt sa disponibilité ; mais il y a une raison plus profonde à ce privilège ; elle tient à une caractéristique de l'être-disponible. En effet l'étant de prime abord disponible, en tant qu'il est vraiment disponible, ne se manifeste pas explicitement dans sa disponibilité ; l'usage quotidien *(der alltägliche Um-gang)* ne s'arrête pas aux outils eux-mêmes, mais à l'ouvrage *(Werk)* à faire (2) ; l'outil se contient en soi-même, sans s'imposer à l'attention. Paradoxalement, l'étant disponible apparaît rétrospectivement au moment où sa disponibilité le manifeste comme subsistant. Cette rétrospection donne la possibilité à la préoccupation prévoyante *(das umsichtige Besorgen)* quotidienne de faire s'imposer à l'attention *(Auffallenlassen)* l'étant disponible comme tel (3). Concrètement, elle dispose de tons et de tonalités qui permettent l'appellation, la nomination et la dénomination, comme l'écriture et le dessin ; en somme, la désignation : non au sens de dénotation ou de signification, mais d'"institution de signe" *("Zeichenstiftung")*.

---

(1) Cf. notamment, *S.Z.*, p. 101.
(2) Cf. *S.Z.*, p. 69.
(3) Cf. *S.Z.*, p. 80 ; *E.T. trad. M.*, p. 74.

Ainsi le signe "institué" permettra-t-il concrètement à la préoccupation prévoyante d'attirer l'attention sur l'étant disponible. Par son usage insigne *(vorzüglich)* d'"ostension", le signe acquiert un statut privilégié parmi l'étant disponible (1). C'est ce statut, qui le fait choisir comme exemple pour l'analyse d'une structure ontologique essentielle de l'outil : le renvoi.

L'outil *(Zeug)* est essentiellement "utile pour ...", il n'est jamais seul, il est toujours inséré dans un complexe d'outils, dans un outillage. C'est cette structure du "pour ..." *(Um, zu)* qui contient le renvoi *(Verweisung)* (2). Comme tout report est rapport, mais tout rapport n'est pas report, tout renvoi est une relation *(Beziehung)* mais toute relation n'est pas un renvoi. Quant au signe *(Zeichen)*, il est un exemple privilégié de renvoi ; mais si tout signe implique un renvoi, tout renvoi n'est pas un signe (3). Le mode de renvoi du signe *(Zeichen)* consiste à montrer, à désigner, à signaler, à signaliser *(zeigen)*, en une "monstration", une ostension, une désignation, un signalement, une signalisation *(das Zeigen* et *die Zeigung)* (4).

Cependant, en traduisant le *Zeigen* et la *Zeigung* du *Zeichen* par *signalisation* (5), il ne faudrait pas ramener le signe au signal. L'analyse de l'ontologie fondamentale est "antérieure" à cette distinction classique en linguistique : entre le signal qui "indique" l'"existence" d'une "chose", et le signe qui permet de se "reporter" à des "objets" "absents" (6). Cette conception n'est pas reçue ici. Non qu'il n'y ait pas de distinction entre signe et signal , mais cette distinction ne peut être pensée de la même façon. Le signal *(Signal)* est une "espèce" de signe (7), non seulement comme des notions qui lui sont proches, le symptôme ou l'indice *(Anzeichen)*, mais aussi comme des notions plus lointaines, le symbole *(Symbol)* et l'expression *(Ausdruck)*.

---

(1) Cf. S.Z., pp. 79-80.
(2) Cf. S.Z., p. 68.
(3) Par exemple, le renvoi constitué par l'utilité de l'outil-marteau n'est pas le même que celui constitué par l'utilité de l'outil-signe.cf. S.Z, p. 78.
(4) Cf. S.Z., p. 77.
(5) Ce que font R. Boehm et A. de Waehlens dans la traduction : E.T. trad. B-W.,pp. 102-103.
(6) Nous reviendrons sur cette distinction classique entre signe et signal.
(7) Ceci est en accord avec la langue courante pour laquelle presque tout signal peut se dire signe, mais tout signe ne peut se dire signal (en français comme en allemand).

Toutefois, la multiplicité des signes possibles n'est que citée dans l'ontologie fondamentale, sans y être analysée ; de plus, la typologie générale *(formal - allgemein)* des signes y est tenue pour une formalisation interprétative qui "réussit toujours parce qu'au fond elle ne dit rien, comme ne dit rien le schéma de la forme et du contenu" (1).

De sorte que pour éviter de ramener le signe au signal, et pour garder l'affinité étymologique entre *Zeigen* et *Zeichen*, il serait peut-être préférable de parler de *désigner* ou de *désignation* : au sens de monstration ou d'ostension, et donc, cette fois, pas plus au sens de nomination ou d'institution signe, que de signification ou de dénotation (2). Quitte à employer *signalisation* ou *signalement* pour traduire la *Zeigung*, lorsqu'elle est qualifiée de concrète *(Konkretion)* (3). Il reste que l'analyse en question est étayée par des exemples, dont le principal relève du signal ou, plutôt, de la signalisation au sens ordinaire du terme (4). Enfin, un développement est consacré à une distinction proche de celle du signe et du signal, elle se situe sur le plan de la désignation comme "institution de signe" : soit il y a confection d'un signe qui ne serait encore aucunement disponible, soit un signe peut naître de ce que l'on prend pour signe un étant déjà disponible (5).

---

(1) Cf. S.Z., p. 78. Cette disqualification de la typologie générale des signes, fondée, comme nous le voyons, dans l'opposition aux théories "formalistes", peut viser notamment l'analyse du signe et de la signification de *HUSSERL, Logische Untersuchungen, Band II, Teil 1, Niemeyer, Halle, 1913, Untersuchung 1.*
L'opposition au "formalisme" vise plus spécialement la théorie de la "relation" *("Beziehung")* formelle et générale *(formal-allgemein)*, présente dans *HUSSERL, Logische Untersuchungen, Band I, Teil 1, op. cit.*, chap. II. Théorie reprise et développée dans *HUSSERL, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, I, 1, Nijhoff, Haag, 1950*, § 10 sq.

(2) Cette désignation n'est pourtant pas la traduction de *Bezeichnen* ou *Bezeichnung*. Il ne s'agit donc nullement de la désignation *(Bezeichnen)* dont parle Husserl à propos de l'indication *(Anzeige)* et de l'indice *(Anzeichen)* qu'il oppose à l'expression *(Ausdruck)* dans les *Logische Untersuchungen, Band II, Teil 1, op.cit., Untersuchung 1*, p. 24 ; HUSSERL, Recherches logiques : vol. II, partie 1, trad. H. Elie, L. Kelkel et R. Schérer, P.U.F., Paris 1969, p. 28.

(3) Cf. S.Z., p. 82.

(4) Il s'agit de la flèche directionnelle des voitures de l'époque . cf. S.Z., p. 80.

(5) Par exemple : le vent du sud qui "vaut" comme signe de pluie .cf. S.Z., p. 80.

C'est un approfondissement de la disponibilité qui permet d'éclairer l'aspect double du signe. En effet, celui-ci, confectionné ou non, en tant qu'outil, a la structure du "pour..." ; cependant, cette structure présente deux aspects : l'un relatif à l'utilité *(Verwendbarkeit)*, l'autre à l'utilisation *(Verwenden)*, à l'ouvrage *(Werk)* et partant aux "matériaux" *("Materialien")*. De l'utilité aux matériaux,il y a toute la différence entre l'être-pour *(Um-zu)* (ontico)-ontologique de l'utilité et le pour-quoi *(Wozu)* ontique de l'utilisation(1). Le pour-quoi, qui est le "pour..." de la quotidienneté *(Alltäglichkeit)* ordinaire, est un mode ontique de "renvoi" ; seul l'être-pour est le renvoi comme structure ontologique de l'étant disponible. Ce pour-quoi permet ontiquement à l'outil d'être un signe-"chose" *(Zeigding)*; possibilité fondée *(fundieren)* ontologiquement sur l'être-pour, qui constitue l'outil en outil et partant le signe en outil *(Zeigzeug)* (2). Cette duplication du renvoi de tout outil implique le dédoublement du mode de renvoi du signe : son *Zeigen*. Il faut distinguer une *Zeigung* concrète qui, par le pour-quoi *(Wozu)* du signe, "renvoie" à l'étant disponible (ouvrage) et subsistant ("matériaux") , et un *Zeigen* propre au signe qui, par son être-pour *(Um-zu)*, renvoie à la disponibilité même de l'étant, à la disponibilité en tant que telle (3).

Une telle distinction n'est pas sans rapport avec celle du signe et du signal, de la désignation et du signalement ; nous reviendrons sur ce point. Quoi qu'il en soit, la subordination du pour-quoi à l'être-pour rapporte toujours le montrer, le désigner, le signaler, non pas à un étant isolé, mais à un complexe d'outils, à un système de renvois. C'est, en effet, une propriété de l'être-outil de n'être jamais seul, et au renvoi d'être toujours un système de renvois (4). Une chose utile renvoie à une autre chose utile, qui à son tour renvoie à une troisième, et ainsi de suite. Cette suite est elle-même fondée sur le caractère orienté du *Dasein*, qui est toujours être-au-monde engagé dans une certaine direction et "en chemin" *(ausgerichtet und unterwegs)*. Une telle orientation *(Orientierung)* implique une certaine spatialité *(Räumlichkeit)* du *Dasein* (5).

§.3. Signe et spatialité.

L'espace du monde n'est certes pas pensé à partir de la subsistance : tel l'espace à trois dimensions de la *res extensa*, chez Descartes par exemple (6). Il doit être entendu en termes d'"avoir lieu", de"donner lieu"*("Raum-geben")*,

---

(1) Cf. *S.Z.*, pp. 70 et 82.
(2) Cf. *S.Z.*, pp. 78-79 et 82.
(3) Cf. *S.Z.*, pp. 77 et 82.
(4) Cf. *S.Z.*, pp. 68 et 82.
(5) Cf. *S.Z.*, p. 79.
(6) Cf. *S.Z.*, p. 89.

d'espacement et d'aménagement *(Einräumen)* (1). Cet espace rend possibles l'intimité, l'éloignement, la direction et l'orientation du *Dasein* dans le monde : intimité sans inhérence *(Inwendigkeit)*, afférente à l'être-à *(In-sein)* compris dans l'être-au-monde du *Dasein* ; éloignement non au sens courant, mais é-loignement *(Ent-fernung)* comme rapprochement qui permet la rencontre de l'étant dans la proximité *(Nähe)* (2) ; orientation *(Ausrichtung)* supposée par l'éloignement qui se fait toujours dans une certaine direction *(Richtung)*. Spatialité essentielle au *Dasein* , puisque à partir d'elle peut s'éclaircir le *Da*,en tant que structuration de l'être-à, comme é-loignement orienté. Ainsi, le là *(Da)* pourra apparaître le plus proprement comme "lieu" *("Ort")* de l'*Erschlossenheit* : la révélation ou, mieux, l'"apérité" ou, encore, l'é-closion ou, plus simplement, l'ouverture à l'être (3).

C'est l'orientation de la préoccupation qui inclut le besoin du signe, ainsi fondé dans l'être-au-monde du *Dasein* par sa tâche de montrer ou de désigner les directions de manière explicite et aisée (4). Nous reviendrons sur le problème du signe. Pour lors, il est cependant possible d'apercevoir que le signe n'est nullement envisagé dans la conception ordinaire comme une "chose" qui se rapporte à une autre "chose" : selon la relation signifiant-signifié de la dénotation, de la référence subsistante ou substantielle, concrète ou réelle. Il est un étant disponible qui, par son être-pour, attire l'attention sur la disponibilité de l'étant; et ainsi, par monstration nullement dénotative, renseigne le *Dasein*, en orientant expressément la prévoyance vers un ensemble de renvois. Une pareille entité détient alors un dernier privilège, celui d'enseigner autant qu'il renseigne, celui d'annoncer la mondanéité du monde comme significativité du monde (5).

La significativité se dévoile à partir d'un approfondissement analytique de la disponibilité en tant que telle et d'une de ses modalités caractéristiques : le renvoi. Le signe est un étant disponible privilégié, parce que son renvoi propre, sa monstration *(Zeigen)*, permet proprement de faire apparaître la disponibilité en tant que telle. Aussi l'approfondissement de la disponibilité de l'étant et celui de la monstration du signe sont toujours étroitement liés. Pareil approfondissement implique un certain nombre de conditions analytiques ou de structures phénoménales (6) pour la détermination de la significativité. On peut rassembler ces

---

(1) Cf. S.Z., p. 111.
(2) Cf. S.Z., pp. 105 et sq.
(3) Cf. S.Z., p. 132. *Révélation* traduit plutôt *Enthüllung*; nous l'écarterons. *Apérité (aperire* : ouvrir, aperture) rend bien le *Erschlossen-heit* ; mais elle serait encore plus appropriée à *Offenheit*. *E-closion* rend bien l'étymologie d'*Er-schlossenheit* ; mais il faudrait alors la distinguer de l'*Aufgehen* (épanouissement). *Ouverture* serait la traduction la plus claire ; mais il faudra alors faire la légère différence avec l'*Erschliessen*(l'ouvrir)
(4) Cf. S.Z., p. 108.
(5) Cf. S.Z., pp. 79 et 82.
(6) Cf. S.Z., p. 37.

conditions en trois groupes : l'un afférent à la totalité ambiante orientée par le *Dasein*, l'autre au laisser-être et à la délivrance préalable de l'étant,et le dernier à la compréhension du *Dasein* lui-même.

§.4. Du signe à la significativité : la tournure.

Envisageons la première condition. De l'utilité d'un étant à l'utilité d'un étant utile à un autre étant, de renvoi en renvoi, on est conduit en un "site" qui ne peut plus renvoyer en termes d'utilité. En effet, l'outil implique une utilité, mais cette utilité comme renvoi *(Verweisung)* doit bien impliquer un certain rattachement *(Verwiesenheit)*. L'utilité en impliquant le rattachement constitue la fin *(Bewenden)* de l'étant : fin au sens de "finitude" propre à un rattachement et de"finalité" propre à une tournure *(Bewandtnis)*. Aussi, s'agit-il bien moins d'un but final (τελος) que d'une orientation modale (τροπος) (1). Cette tournure de l'étant se caractérise par un ensemble d'articulations analytiques que l'on pourrait rassembler sous le nom d'être-(avec)-afin-de)*(Dazu, Damit, Wofür, Wobei, Wozu, Womit ...)* (2). Lorsque l'approfondissement de l'utilité et du renvoi révèle le rattachement et l'être-afin-de de l'étant, l'ensemble du système de renvois apparaît comme la totalité de tournure *(Bewandtnisganzheit)* qu'est le monde ambiant (3). Y a-t-il un finalisme du monde ambiant ? Certainement pas un finalisme traditionnel, "volontariste" ou "déterministe" ; tout au plus, un "finalisme" ambiant et seulement orienté. Y a-t-il un holisme (4) du monde ambiant ? Certainement pas un holisme "substantiel" et "universel" ; tout au plus, un "holisme" ambiant et encore intramondain. Sans téléologie, cette cosmologie du monde ambiant va faire place, par appropriation analytique, à une mondanéité plus proprement existentiale, dont le "finalisme" disparaîtra plus nettement.

---

(1) Ces nuances se justifient par la difficulté de rendre en français les termes *Bewenden* et *Bewandtnis*. On parle de *Bewantnis* pour "la destination d'un outil" ou pour "l'intention dont une action s'inspire" ; d'autre part, l'on dira *"es hat damit hierbei sein Bewenden"* pour "voilà qui suffit pour cette chose, pour cette affaire". Dans *Bewantnis* et *Bewenden* parleraient donc les deux sens du mot fin : terme, épuisement, finitude, et, but, destination, finalité. cf.annotation de A. de Waelhens et R. Boehm : E.T. trad. B-W., p. 293. Il faut cependant reconnaître que le terme "finalité" a une signification métaphysique beaucoup trop précise pour convenir ici. L'expression *"mit etwas hat es seine Bewandtnis bei"* signifie "avec quelque chose (un marteau), il retourne de (marteler)".Aussi, comme le fait remarquer E.Martineau, il s'agit bien plutôt d'une pensée du τροπος (orientation, mode : tournure) .cf. E.T. trad. M., p. 311.

(2) Cette simplification se justifie par la difficulté de rendre les nuances allemandes.

(3) Cf. S.Z., pp. 83 et 84.

(4) Il s'agit seulement d'évoquer un rapport avec une conception non additionnelle de la totalité, qui a cours en philosophie de la physique sous le nom d'holisme, sans vouloir entrer en discussion avec cette discipline.

En effet, la disponibilité de l'étant, le système de renvois, l'ambiance du monde, doivent être fondés, en dernière instance, sur le *Dasein*. Aussi, la totalité ambiante se rapporte-t-elle à un être-afin-de qui ne s'inscrit plus dans une tournure ultérieure, qui ne se rattache plus à un étant intramondain selon le mode d'être de la disponibilité. Cet être-afin primordial *(primäres Wozu)* est un être-à-dessein ou un être-en-vue-de *(Worum-willen* et *Um-willen* (1)), qui concerne toujours le *Dasein*, en lui permettant de laisser-retourner *(bewendenlassen)* l'étant de sa fin (2). L'être-à-dessein est l'articulation analytique qui manifeste le plus proprement l'"interdépendance" du monde ambiant et du *Dasein*. En effet, ici, l'être-à-dessein est encore envisagé comme détermination ultime du monde ambiant ; il est encore l'être-à-dessein de l'étant (intramondain), comme être-à-dessein-des-possibilités-du-*Dasein*. Mais, l'appropriation analytique le dévoilera plus manifestement comme détermination propre du *Dasein* ; il sera alors, comme nous le verrons, l'être-à-dessein de (l'étant qu'est)ce *Dasein*, comme être-à-dessein-de-soi *(Umwillen Seiner)* (3). Quoi qu'il en soit, cette articulation fonde toutes les autres articulations de la disponibilité : l'être-afin-de de la tournure, l'être-pour de l'utilité et le pour-quoi de l'utilisation. Concaténation analytique qui clôture la problématique du monde ambiant et qui ouvre celle de mondanéité du monde.

La première condition pour la détermination de la significativité étant acquise, envisageons la seconde. Compris comme l'être qui oriente l'ambiance du monde, le *Dasein*, par un être-à-dessein, est ce qui "laisse se destiner" *(bewendenlassen)* l'étant disponible à sa fin. Cette destination, parce qu'elle appartient au *Dasein* et qu'elle se rapporte à l'articulation qui fonde toutes les articulations de la disponibilité, est une destination "apriorique" *("aprioriseh")* et ontologique, qui permet la rencontre ontique avec l'étant. Une telle "destination" *(Bewendenlassen)* est pensée à partir d'un certain "laisser" *(-lassen)*. Il ne s'agit pas d'un laisser-aller laxiste de l'étant disponible, mais d'un laisser-"être" *("Sein" lassen)* l'étant disponible, tel qu'*(wie)* il est et afin *(damit)* qu'il soit tel, de laisser préalablement *(vorgängig)* s'offrir *(begegnen)* l'étant dans son être. Un tel laisser-être, pensé ontologiquement, implique une délivrance *(Freigabe)* préalable *(vorgängig)* de tout étant disponible. Aussi, importe-t-il peu que, considéré ontiquement, cet étant ne soit pas

---

(1) Nous réserverons plutôt la traduction de *Um-Willen* par *être-en-vue-de*, lorsque la vue *(Sicht)* de la compréhension sera dévoilée.
(2) Cf. *S.Z.*, p. 84.
(3) Cf. *S.Z.*, p. 143.

conforme à sa destination, que loin de le laisser-"être" nous l'améliorions ou le détruisions, car cette conformité ou cette non-conformité sont elles-mêmes rendues possibles par un laisser-être et une délivrance ontologiques (1).

Désormais, la chose elle-même, pensée à partir de la destination préalable, n'apparaît certes pas comme le créé d'une création, ni comme le produit d'une production, voire même comme l'outil d'une utilisation, mais comme le legs ou le "lais" (2) d'un laisser-être *("Sein" lassen)*, la livraison ou la libéralité d'une délivrance *(Freigabe)*, la part d'une assignation, non au sens de citation mais d'attribution d'une donation. Ainsi, la "laxité" du laisser-être et la "libéralité"de la délivrance accentuent-elles la distance que le "finalisme" du monde ambiant, pensé originellement, prend envers le "déterminisme" et le "volontarisme" traditionnels. Laxité sans"hyperlaxité" (3), car, comme nous le verrons, pensée plus originellement, elle est à la source de la résolution. Libéralité sans abandon, car, comme nous le verrons également, pensée plus originellement, elle a sa source dans la destinée.

Enfin, il convient d'aborder la troisième condition pour la détermination de la significativité:la compréhension du *Dasein*. Ce qui revient à approfondir l'analyse en posant la question : qu'elle est la propriété d'être du *Dasein* qui fonde la"destination"? Parce que le Dasein est l'étant pour qui en son être il y va de son être et partant de l'être en tant que tel, il est l'étant qui a la compréhension *(Verständnis)* de ses possibilités d'être et de l'être lui-même : compréhension non "psychologique" parce qu'ontologique, compréhension non "mentale" parce qu'existentiale. C'est ce comprendre *(Verstehen)* qui fonde la destination préalable de toute chose à sa fin. Le *Dasein* comprend ce que sont les renvois qui s'instituent dans une tournure,et rattache ses possibilités d'être, authentiques ou inauthentiques, à l'ambiance du monde (4).

---

(1) Cf. *S.Z.*, p. 85. Notons que le laisser-être est d'autant moins "laxiste" qu'en allemand *lassen*, conjugué avec l'infinitif d'un autre verbe, a le plus souvent la même signification que *faire* : par exemple, *lass sehen* "fais voir". Cf. E.T. trad. B-W, note p. 294.

(2) Le terme *"laie"*, dérivant de *laisser*, est l'ancienne orthographe de *lega*.

(3) Nous utiliserons le terme "laxité", emprunté au vocabulaire didactique (médical), pour tenter de cerner le "laisser" du laisser-être. La laxité est en effet, un relâchement, une relaxation, qui, à l'inverse de l'hyperlaxité, est favorable au fonctionnement, au jeu, de quelque chose (ligaments...).

(4) Cf. *S.Z.* p. 86.

Aussi, cette compréhension éclaire-t-elle le phénomène de délivrance *(Freigabe)* préalable de l'étant. Toute délivrance implique une certaine libération et une certaine dé-libération; proprement, la délivrance préalable de l'étant implique une découverte *(Entdecktheit)* supposant une ouverture *(Erschlossen)* préalable;lesquelles trouvent désormais leur condition de possibilité dans la compréhension du monde (1). C'est ainsi que le *Dasein* peut assigner ou prescrire *(vorzeichnen)* la fin d'une destination possible, impliquant structurellement l'étant destiné à cette fin. C'est donc ce en quoi le *Dasein* se comprend préalablement sous le mode du rattachement, qui est aussi ce en quoi il se laisse *(lassen)* préalablement être à la rencontre de l'étant (2).

§.5. Significativité, signifier, signification et langage.

La détermination des articulations qui dévoilent la destination primordiale (renvoi : utilisation et utilité,et, fin : tournure et rattachement) et la modalité selon laquelle cette destination s'accomplit (laisser-être et délivrance) et, enfin, le fondement même de cette destination (compréhension),cela devrait suffire pour le dévoilement de la significativité. Cependant, un approfondissement est encore nécessaire : il consiste à déterminer le signifier *(das Be-deuten)*. Celui-ci est, du reste, moins une condition phénoménale, que la structure même de la significativité.

C'est une description précise du rapport entre l'ambiance du monde et la compréhension du *Dasein*, qui fait apparaître le concept de signifier. En effet, familier à ses rapports de renvoi et de rattachement *(die Bezüge des Verweisens)*, le *Dasein* se donne à comprendre *(gibt sich ... zu verstehen)*, c'est-à-dire se "signifie" *("bedeutet")* à lui-même son être, relativement à son être-au-monde. Ainsi, l'être-à-dessein-des-possibilités du *Dasein* signifie *(bedeutet)* l'être-avec-afin-de d'une tournure,laquelle signifie un étant destiné pour cette fin.Lesigni-fier *(Be-deuten)* est donc : ce qui caractérise, en tant que tels, les rapports de rattachement , et, aussi, ce qui permet au *Dasein* de se donner à lui-même la compréhension préalable de son être-au-monde (3).

---

(1) Cf. S.Z., p. 86.
(2) Cf. S.Z., p. 86.
(3) Cf. S.Z., p. 87.

Le plus précisément, nous lirons : *"Den Bezugscharakter dieser Bezüge des Verweisens fassen wir als be-deuten. In der Vertrautheit mit diesen Bezügen "bedeutet" das Dasein ihm selbst, es gibt sich ursprünglich sein Sein und Seinkönnen zu verstehen hinsichtlich seines In-der-Welt-seins. Das Worumwillen bedeutet ein Um-zu, dieses ein Dazu, dieses ein Wobei des Bewendenlassens, dieses ein Womit der Bewandtnis"* (1). Nous reproduisons la traduction de E. Martineau : "Le caractère de rapport de ces rapports du renvoyer, nous le saisissons comme signifier. Dans la familiarité avec ses rapports, le *Dasein* se 'signifie' à lui-même, il se donne originairement son être et son pouvoir-être à comprendre du point de vue de son être-au-monde. Le en-vue-de signifie un pour ..., celui-ci un pour-quoi, celui-ci encore un 'de' du laisser-retourner,celui-ci enfin un 'avec' de la tournure" (2).

Parce que le signi-fier a l'aspect d'un se-donner-à-comprendre-son-propre-être, il apparaît comme une "notification" d'être faite par le *Dasein* à lui-même. Mais d'autre part, cette notification d'être est toujours en rapport avec la destination ambiante de l'étant intramondain. Aussi, nous dirons,dans notre perspective relative au sens : le sens comme compréhension du *Dasein*, par son rapport au "sens" comme destination ambiante, fait le "sens" comme signifier. Nous reviendrons sur ce point, notamment, lorsqu'il s'agira d'une toute autre destination : celle de la destinée du *Dasein*.

La significativité peut désormais se dévoiler. Elle est au signifier ce que la totalité de tournure est à la tournure elle-même. Autrement dit, si le système de renvois s'organise en une totalité ambiante, les divers rapports de signifier s'articulent *(verklammern)* en une totalité originelle qui est dénommée significativité : *Das Bezugsganze dieses Bedeutens nennen wir die Bedeutsamkeit* (3). En tant que telle, la significativité est la mondanéité *(Weltlichkeit)* du monde(4). Celle-ci apparaît donc comme la structure *(Struktur)* à laquelle le *Dasein* se rattache pour ses possibilités d'être : à la fois, le vers-quoi *(Woraufhin)* où se rencontre l'étant sous le mode d'être de la tournure, et, le dans-quoi *(Worin)* où le *Dasein* se comprend préalablement sous le mode du rattachement (5). Monde comme mondanéité, mondanéité comme significativité, ce phénomène est dès lors susceptible de délivrer l'étant sur le mode du laisser-être, parce qu'il est rendu possible par la compréhension du *Dasein* (6).

---

(1) S.Z., p. 87.
(2) E.T. trad. M., p. 83.
(3) S.Z., p. 87.
(4) Cf. S.Z., p. 88.
(5) Cf. S.Z., p. 86
(6) Cf. S.Z., p. 83.

Ainsi décrite, la significativité joue un rôle primordial de condition de possibilité *(Bedingung der Möglichkeit)*. Dans sa familiarité avec le *Dasein*, elle est une condition ontique de possibilité pour la découverte *(Entdeckbarkeit)*, dans un monde, d'un étant qui soit sur le mode d'être de la tournure, de la disponibilité. D'autre part, elle est la condition ontologique de possibilité pour l'ouverture *(erschlossen)*, dans la compréhension et par l'explicitation *(auslegen)*, des "significations" *("Bedeutungen")* ; lesquelles, à leur tour, fondent la possibilité d'être du mot *(Wort)* et de la langue *(Sprache)*(1).

Le rôle de condition ontique de possibilité est à mettre en relation avec le rôle que joue la significativité dans la question de la spatialité. En effet, parce qu'elle permet la rencontre avec l'étant, c'est elle qui assigne *(anweisen)* l'ensemble des orientations et directions de l'é-loignement des étants disponibles, conformément à leur destination (2). Quant au rôle de condition purement ontologique que joue la significativité en rendant possible les "significations", il est au centre de notre propos relatif au sens. Nous l'aborderons en analysant la distance prise vis-à-vis de la démarche sémantique et de la philosophie du langage. Avant cela, il convient pourtant de préciser brièvement les rapports de la significativité et de l'être-avec-autrui, en ouvrant ainsi la question de savoir "qui" est proprement le *Dasein*.

§.6. Significativité, être-avec-autrui et la question du "qui ?".

La significativité et partant le signifier ont été déterminés sans référence aucune à la communication, à une quelconque convention ou consigne, à un quelconque consentement ou consensus. Si l'intervention de l'homme en tant qu'autrui n'est pas principale dans leur détermination, elle y participe pourtant. Une telle "intersubjectivité" ouvre la question plus fondamentale : celle de la subjectivité elle-même et, partant, celle du "qui".

Le *Dasein* est toujours mien *(mein)* ; il se caractérise ainsi par l'être-mien, la mienneté *(Jemeinigkeit)* (3). Sans doute, l'existence du *Dasein* se distingue de sa coexistence *(Mitdasein)* ; le moi *(Ich)* et l'égoïté *(Ichheit)* se distinguent des autres *(Anderen)*

---

(1) Cf. *S.Z.*, p. 87.
(2) Cf. *S.Z.*, pp. 103 et 104.
(3) Cf. *S.Z.*, pp. 41 et 115.

et de l'être-avec-autrui *(Mitsein)* (1) ; plus fondamental, le soi-même *(das Selbst)* et l'ipséité *(Selbstheit)* se distinguent du on *(das Man)* et du personne *(das Niemand)* (2). Pourtant, il ne s'agit pas ici de distinctions exclusives, mais de différences inclusives : le *Dasein* est en effet, en lui-même, être-avec-autrui (3) ; et, l'ipséité quotidienne la plus ordinaire est celle du on-même *(das Man-selbst)* (4).

Les autres, pas plus que les étants disponibles, ne sont d'abord subsistants aux côtés d'autres "choses" : ils se manifestent dans leur être-au-monde, à partir de l'étant disponible (5). Cependant, le commerce avec autrui n'est pas celui entretenu avec l'étant disponible. A la préoccupation *(Besorgen)* et la prévoyance *(Umsicht)* pour l'étant disponible, répondent autant la sollicitude *(Fürsorge)* que le respect *(Rücksicht)* et l'indulgence *(Nachsicht)* envers autrui : que ce soit, du reste, sur le mode de l'efficience, de la déficience ou de l'indifférence. La modalité d'être de l'être-avec-autrui n'est, en effet, pas l'être-afin-de *(Dazu, Damit ...)* de l'étant disponible, mais un être-envers *(Um-willen)* : autrui est aussi *Dasein* et partant un être-à-dessein-de-ses-possibilités (6).

Ainsi le monde, en sa mondanéité, ne délivre pas seulement l'étant disponible, mais encore le *Dasein* d'autrui en sa coexistence. C'est dans son être-avec-autrui et par son être-envers-autrui que le *Dasein* se voit ouvrir *(erschliessen)* autrui comme *Dasein*. Cette révélation contribue aussi à former *(machen... auch)* la significativité (7). C'est par cette contribution que l'homme comme autrui, le on et, partant, la convention, le consensus, la communication, sont susceptibles de jouer un rôle dans la conception de la signification. A l'universalité de l'"univers", qui "contient" la diversité des hommes comme étants subsistants, s'oppose la mondanéité du monde qui "comprend" le monde des autres dans sa significativité.

Si, ni l'étant disponible, ni le *Dasein* d'autrui, ne sont originellement subsistants dans le "monde" dit extérieur, c'est encore plus vrai du *Dasein* mien. La question du "quoi ?" *(Was ?)*, relative à la subsistance en son sens le plus large, s'oppose alors à la question du "qui ?" *(Wer ?)*, relative à l'existence du *Dasein* (8). C'est une telle modification de l'interrogation que suggère la célèbre formule :

---

(1) Cf. S.Z., p. 116.
(2) Cf. S.Z., p. 128.
(3) Cf. S.Z., p. 120.
(4) Cf. S.Z., p. 129.
(5) Cf. S.Z., p. 123.
(6) Cf. S.Z., pp. 121 sq.
(7) Cf. S.Z., p. 123.
(8) Cf. S.Z., p. 45.

Das "Wesen" des Daseins liegt in seiner Existenz : L'"essence" du *Dasein* réside dans son existence (1). *Wesen* signifie l'essence, l'*essentia*, la *substantia*, l'οὐσία ; dans la sentence susdite, le *Wesen* est mis entre guillemets pour suggérer le "quoi", tel un "qui" renvoyant à l'existence du *Dasein*. Cette existence n'est plus subsistante ou substantielle, parce qu'elle n'est plus comprise à partir de la Παρουσία, solidaire de l'οὐσία, au sens d'une présence stable et subsistante, qui à l'origine de la *praesentia*, de l'*Anwesenheit* : de la présence comme être-présent. L'existence du *Dasein* n'est nullement cette présence, parce que son existentialité, le là, est ouverture ou é-closion *(Er-schlossenheit)* à l'être. Une telle existentialité,en libérant l'existence de son identification à l'être-présent, libère en même temps l'être de l'entité, plus ou moins implicitement, privilégiée pour la détermination de son sens : le présent *(Gegenwart)* comme dimension temporelle (2).

Relative à la présence substantielle, la question du "quoi" ferait ainsi place à la question du "qui" ; relative à l'existence du *Dasein*, celle-ci concerne, non seulement l'ouverture à l'être, mais aussi la mondanéité du monde. Si le monde en sa mondanéité "comprend" la disponibilité de l'étant et la coexistence d'autrui, c'est, en effet, parce que le monde appartient à l'être-soi-même *(Selbstsein)* du *Dasein* en tant qu'être-au-monde (3). Dans cette optique, le rapport du *Dasein* et du monde n'est nullement pensable à partir de la relation sujet-objet *(Beziehung zwischen Subjekt und Objekt)* (4). D'autant moins que l'*ego cogito* cartésien, le moi *(Ich)* et la raison *(Vernunft)*, bref, le sujet et la subjectivité,sont traditionnellement représentés comme substance ou substantialité (5). Même si l'on parle de l'être non chosifié *(das nichtverdinglichte Sein)* du sujet, de l'âme *(Seele)*, de l'esprit *(Geist)*, de la conscience *(Bewusstsein)*, de la personne *(Person)* ou de la valeur *(Wert)*, tant que l'on n'a pas mis résolument en cause l'être de la chose *(Ding)*, l'on reste pris dans le "substantialisme" de la subsistance et de l'objectivité (6). En revanche, lorsque l'être de la chose est déterminé à partir d'une disponibilité qui se déploie selon le laisser-"être" d'une significativité appartenant à l'existence du *Dasein*, l'on entame un véritable délaissement du substantialisme de la subsistance, en envisageant l'être dans l'horizon du temps.

---

(1) *S.Z.*, p. 42.
(2) Cf. *S.Z.*, pp. 25-26.
(3) Cf. *S.Z.*, p. 146. Que le monde appartienne à l'ipséité du *Dasein* peut être étayé par la parenté étymologique de *Welt* (monde) et de *Wer* (qui).
(4) Cf. *S.Z.*, p. 60.
(5) Cf. *S.Z.*, p. 22.
(6) Cf. *S.Z.*, pp. 46, 99, 364.

La subsistance du sujet trouve son origine dans l'ὑποκειμενον (*subjectum*, sujet "prédicable", *substratum*, substance) qui caractérise l'ουσια : la relation sujet objet est ainsi tributaire du substantialisme antique (1). Une telle disqualification écarte la compréhension du *Dasein* de toute représentation (*repraesentatio, Vorstellung*) de l'objectivité par le sujet (2). La représentation reste, en effet, déterminée par la présence traditionnelle, la Παρουσια, l'être-présent ; d'autant plus clairement qu'elle pourra être fondée sur une re-présentation (*Vergegenwärtigung*) impliquant la présentation ou la "présentification" (*Gegenwärtigung*) propre au présent (*Gegenwart*) (3). L'existence du *Dasein* n'est pas cette présence avant tout"présente", parce qu'elle est ouverture à l'être ; la compréhension du *Dasein* n'est pas représentative, parce que, comme nous le verrons, elle est projective : le *Dasein* n'est pas sujet, parce qu'il est pro-jet (*Ent-wurf*). Aussi, le sens se démarquera-t-il de l'intentionnalité de la conscience (*Intentionalität des Bewusstseins*) propre au sujet husserlien, pour être abordé à partir du projet de la compréhension du *Dasein* (4). Cependant, la significativité du monde, présupposant la compréhension et rendant possible la signification, est déjà une première détermination du sens *sensu lato*. Il conviendrait donc de s'arrêter pour considérer le premier démarquage vis-à-vis de la représentation sémiologique ou sémantique de la signification et du sens.

---

(1) Cf. *S.Z.*, pp. 46, 114.
(2) Cf. *S.Z.*, pp. 62, 154.
(3) Cf. *S.Z.*, pp. 25-26, 359.
(4) Encore que, en raison des liens entre Heidegger et Husserl, cette opposition ne soit, dans *Sein und Zeit*, pas abordée de front. Sur cette opposition, cf. J. BEAUFRET, Dialogues avec Heidegger, t. III, "Husserl et Heidegger", Minuit, Paris, 1974, pp. 106-152.

SECTION 2 - PREMIERE DISTANCE VIS-A-VIS DE LA SEMANTIQUE ET DE LA SEMIOLOGIE.

Après ce parcours qui va du signe à la significativité, parcours sinueux et pourtant enchaîné, nous voudrions nous écarter plus nettement du texte heideggérien, pour prendre en considération la disqualification de la représentation sémiologique et partant sémantique (1). L'ontologie fondamentale ne soutient-elle pas la thèse selon laquelle : "la doctrine de la signification *(Bedeutungslehre)* s'enracine dans l'ontologie du *Dasein*. Sa promotion ou son dépérissement dépendent des destinées de celle-ci"(2)? Comprendre la signification à partir de l'ontologie du *Dasein*, implique que l'on "libère la grammaire de la logique" fondée sur l'ontologie de la subsistance. La pièce maîtresse de la logique, la théorie de la prédication, repose, en effet, sur la subsistance du sujet de prédication (ὑποκειμενον) (3). Ce ne serait donc qu'en comprenant le λογος d'une manière plus originelle, que l'on pourra "déplacer la linguistique *(Sprachwissenschaft)* sur un fondement plus originel". Cette compréhension plus originaire du λογος impliquera, autant un renoncement à la "philosophie du langage" *("Sprachphilosophie")* (4), qu'un dépassement de la "théorie de la connaissance" *(Theorie der Erkenntnis)* (5).

Ces quelques assertions ne seront pleinement préhensibles que lors du dévoilement du λογος comme *Rede* (discours). Cependant, la détermination du lien entre le signe, la significativité et la signification, permet déjà d'envisager une compréhension existentiale de la signification, qui se démarquerait de sa représentation sémantique. Etant entendu que la sémantique est une théorie - ou linguistique ou logique ou même ontologique - de ce qui est signifiant (σημαντικος) : une théorie du sens insérée dans la sémiologie (ou séméiologie) comme science du signe (σημειον) *sensu lato*. Toutefois, avant le projet de la sémiologie générale (Peirce, Saussure), la problématique du signe relevait essentiellement de la logique. Or, la logique, avant même d'être fondatrice de la linguistique, serait fondée sur l'ontologie de la subsistance. Tout porte donc à croire que la démarche sémiologique et sémantique s'enracine dans une telle métaphysique. Tentons dès lors de dégager le schéma sémiologique traditionnel.

---

(1) Sans doute une confrontation avec les Recherches logiques de Husserl serait d'un intérêt certain. Toutefois, nous tenterons, ici, un débat plus général. Nous nous contenterons donc de quelques références à la pensée husserlienne : certaines déjà mentionnées et d'autres ultérieures.
(2) *S.Z.*, p. 166.
(3) Cf. *S.Z.*, pp. 34, 154-155, 165.
(4) Cf. *S.Z.*, pp. 165-166.
(5) Cf. *S.Z.*, pp. 10-11.

§.1. Le schéma sémiologique et la métaphysique.

Heidegger a été confronté à une formulation scolastique du schéma sémiologique dans sa dissertation d'habitation (1915). A partir du Traité de la signification de Duns Scot, il a en effet développé la relation entre le *modus significandi* (le mode du signe, la portée signifiante), le *modus intelligendi* (le mode de l'intelligence, la portée intellectuelle) et le *modus essendi* (le mode du réel, la portée réelle) (1). Bien plus tard, dans *Unterwegs zur Sprache (1950-1959)* (2), l'origine du schéma sémiologique traditionnel sera proprement localisé dans les premières pages du Περι ερμηνειας. En effet, Aristote y distingue : les lettres qui sont les σημεια (ce qui montre) des sons vocaux ; lesquels montrent les συμβολα (ce qui tient ensemble) des états d'âme ; lesquels montrent les ομοιωματα (ce qui tend à égaler) des choses réelles (3).

C'est, en tout cas, à partir d'un schéma similaire, que la tradition a pris l'habitude de représenter le signe dans sa relation, d'une part, avec l'intelligence, l'idée... d'autre part, avec le réel, le concret ... La diversité des théories linguistiques, logiques et ontologiques du signe, réside essentiellement dans l'insistance plus ou moins grande sur cette portée ou idéelle ou réelle du signe. Une telle diversité entraîne une grande variance terminologique qui entrave sensiblement tout discours général sur le signe. Malgré cette importante réserve, il convient de préciser ce que nous entendrons par "schéma sémiologique". Il semble que l'on puisse sensément l'éclairer par deux distinctions largement retenues : d'une part, la distinction entre la signification et la désignation, d'autre part, celle du signifiant et du signifié. En substance, la différence entre la signification et la désignation repose sur la portée ou idé-

---

(1) Cf. Le Traité des catégories et de la signification chez Duns Scot, Gallimard NRF, Paris, 1970, pp. 150-153 ; *Die Kategorien-und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, Mohr, *Tübingen*, 1916. Nous n'insisterons pas sur cette oeuvre préparatoire. A.L. KELKEL y a consacré plus de 120 pages dans sa thèse : La Légende de l'Etre, Vrin, Paris, 1980, pp. 21-147.

(2) *Neske, Pfullingen, 1979* (sigle: *U.S.*) et *Gesamtausgabe, Klostermann, Frankfurt am Main*, 1985 (sigle: *H.Ga.XII*); Acheminement vers la parole, Gallimard NRF, Paris, 1976 (sigle : A.P.).

(3) Cf. A.P., pp. 189, 231 ; *U.S.* pp. 204, 245. - *ORGANON*, II, 16a, 1-10.

elle ou réelle du signe. Dans cette optique, la signification dit la relation du signe à l'idée, au concept ... et la désignation dit la relation du signe au réel, à l'objet ... Quant à la relation signifiant-signifié, elle est, au sens le plus large, une représentation du signe à partir de sa signification. Le signifiant serait ainsi le signe en tant qu'il peut signifier, tandis que le signifié serait ce que peut signifier un signe.

Les diverses théories sémiologiques n'étant pas unanimes sur un schéma aussi général, il convient de le nuancer. Il se peut que la différence entre la signification et la désignation soit formulée d'une autre manière. Par exemple, dans la célèbre distinction de Frege entre *Sinn* et *Bedeutung*, *Sinn* correspond plutôt à ce que nous avons appelé signification, et, *Bedeutung* à ce que nous avons nommé désignation (1). De sorte que, quand l'opposition entre signification et désignation n'est pas retenue, "signification" peut dire la désignation au sens où nous l'avons précisée, et même inversément (2). Quoi qu'il en soit, retenir l'opposition en question, semble bien être la meilleure manière d'éviter "tant de confusion " à propos du sens (3).

En ce qui concerne la relation signifiant-signifié, selon son père, Saussure, le signifiant est l'"image acoustique", tandis que le signifié est le "concept" plus abstrait (4). Toutefois, dans l'optique psychanalytique, cette relation a pris une tournure différente : le signifiant serait plutôt l'image inconsciente exprimant le désir, tandis que le signifié serait la représentation objective de la chose (1). Enfin et surtout, la relation signifiant-signifié n'est pas étrangère à la distinction entre signification et désignation. Sans préjuger du signifiant, il

---

(1) Cf. G. FREGE, Ecrits logiques et philosophiques, "Sens et dénotation", Ed. du Seuil, Paris, 1971.
(2) Cf. sur la distinction générale entre désignation et signification, G. DELEUZE, Logique du Sens, Minuit, Paris, 1969, pp. 22 à 35.
(3) Cf. dans ce sens, E. BENVENISTE, Le vocabulaire des institutions indo-européennes, Minuit, Paris, 1969, t 1, pp. 10, 12, 108.
(4) Cf. F. de SAUSSURE, Cours de linguistique générale, Payot, Paris, 1976, pp. 97-100.

convient,en effet, de distinguer le signifié connotatif du signifié dénotatif. La dénotation étant le renvoi (immédiat) du signe à l'objectivité du réel, le signifié dénotatif est apparenté à la désignation ; d'autre part, la connotation étant le renvoi (implicite) à la subjectivité idéelle, le signifié connotatif est bien plus apparenté à la signification au sens strict (2).

Ces précisions, relatives au schéma sémiologique général, montrent plus exhaustivement que l'enjeu litigieux, qui fait la diversité des théories sémiologiques, réside dans la plus ou moins grande insistance sur la portée ou réelle ou idéelle du signe. Or, selon l'ontologie fondamentale, la question de la primauté ontologique du réel sur l'idée, de la subjectivité sur la réalité, relève de l'ontologie de la subsistance. Privilégier la réalité *(Realität)* du "monde extérieur" ou la subjectivité de la conscience idéelle, c'est toujours privilégier l'un ou l'autre mode de subsistance : l'un plus ontique, l'autre plus ontologique. A partir de là, l'ontologie existentiale ne pouvait manquer de renvoyer dos à dos le réalisme et l'idéalisme (3). Toutefois, dans la problématique sémiologique, c'est moins l'opposition ontologique ou cosmologique du réalisme et de l'idéalisme, que l'opposition logique ou gnoséologique du réalisme et du nominalisme, qui est effectivement et explicitement mise en question. En effet, les difficultés de la sémantique, autant en logique qu'en linguistique, ont réactivé la "querelle des universaux", au sein de laquelle naquit l'opposition entre réalisme et nominalisme (4).

Selon cette problématique d'origine médiévale, le réalisme désigne la doctrine qui soutient la réalité ou l'existence, véritable ou substantielle, des idées ; alors que le nominalisme n'accorde une semblable existence

---

(1) Cf. par exemple, J. KRISTEVA, Sémiotité, "Recherches pour une sémanalyse", Le Seuil, Paris, 1969.
(2) Cf. sur le rapport entre signification et connotation, HUSSERL, Recherches Logiques, T.II, P.I, P.U.F., Paris 1969, Rech. I, pp. 65-70.
(3) Cf. *S.Z.*, § 43, pp. 201-211.
(4) Cf. à ce propos, par exemple : W.V.O. QUINE, Le mot et la chose, Flammarion,Paris, 1977, pp. 323 et sq. - N. MOULOUD, L'analyse et le sens, "essai sur les préalables sémantiques de la logique et de l'épistémologie", Payot, Paris, 1976, pp. 90-92.

qu'à la réalité du "monde extérieur" (1). L'interprétation largement répandue de cette opposition tend à distinguer, au sein de ces deux mouvements, une tendance radicale et une autre modérée : absolu, le réalisme serait le platonisme; modéré, il serait l'aristotélisme ; modéré, le nominalisme (Abelard) serait plutôt un conceptualisme (P. Auriol);radical, il serait plutôt un terminisme (Occam). Quoi qu'il en soit, ces oppositions se rapportent toujours à la mise en valeur de l'*essentia* ou de l'*existentia* comme stabilité et subsistance. Il s'agirait donc de diverses versions de la métaphysique de la subsistance : les versions d'une subsistance plus sensible ou plus suprasensible. Il conviendrait,désormais, de montrer comment le rapport existential entre le signe, la signification et la significativité du monde, n'est plus tributaire de ces catégories sémiologiques enracinées dans l'ontologie classique,la métaphysique(2).

§.2. Significativité et sémantique.

La structure impliquée par l'analyse existentiale de la siginification semble bien différente de celle impliquée par le schéma sémiologique : la significativité du monde rend possible les significations qui, à leur tour, rendent possibles les mots et, partant, les signes langagiers. La significativité *(Bedeutsamkeit)* est structurée par le signifier *(Be-deuten)* du *Dasein* ; c'est donc par le déploiement de ce signifier que la significativité rend possible les significations *(Bedeutungen)*. Ainsi, le signifier du *Dasein* n'est pas la signification au sens ordinaire: le signifier comme notification d'être du *Dasein* ne s'identifie pas aux significations, surtout pas, comme signifiés ; celles-ci sont, tout au plus, comme les connotations de la notification originelle que constitue celui-là. La signification n'est pas pensée à partir de la relation signifiant-signifié, mais à partir du rapport signifier-significativité. C'est à partir d'une signification pareillement déterminée que le signe, tout au moins comme mot, est compris : la signification rend, en effet, possible le mot *(Wort)*et la langue *(Sprache)*. Dans cette mesure, ce n'est pas le signe qui "fait" la signification, mais la signification qui "fait" le signe.

---

(1) L'on confondra d'autant moins le réalisme opposé au nominalisme,avec le réalisme opposé à l'idéalisme, que le premier réalisme est moins affilié au second réalisme qu'à son opposé (l'idéalisme). Cette collusion peut,du reste,faire signe vers l'unité de cette problématique, comprise à partir de l'ontologie de la subsistance.

(2) Remarquons toutefois que dans l'ontologie fondamentale le mot "métaphysique" n'a pas encore la portée ou le poids qu'il aura plus tard.

L'écart essentiel vis-à-vis de la représentation sémantique apparaît. Le fondement de l'analyse existentiale de la signification n'est pas la relation signifiant-signifié, mais un "lieu" originel : celui de la significativité du monde et du signifier du *Dasein*. Nous appellerons un tel site originel une "signifiance". Il ne faut toutefois pas entendre ce terme dans son acception sémantique : en relation avec le "signifiant" propre à la relation qui vient précisément d'être disqualifié , celle du signifiant-signifié (1). Il convient, tout d'abord, de l'entendre au sens le plus large, dans son opposition à l'"insignifiance" (2). Toutefois, le plus précisément, nous voulons désigner, par le terme *signifiance*, la possibilité *(-fiance)* qui est proprement à l'origine du signe *(signi-) sensu lato* et, partant, de la signification. Ce terme ne fait pas double emploi avec le terme "significativité" (3). Dès à présent, l'on peut constater que la signifiance mondaine rassemble l'unité de la significativité et du signifier, spécialement, en tant que phénomènes rendant possibles signification et signe. Plus en avant dans l'analyse existentiale, cette notion originelle permettra aussi de penser l'affinité de la significativité avec un existential qui rend également possible la signification : le sens du discours. Enfin, l'intérêt de la notion de signifiance se justifiera encore dans les analyses postérieures à celles du *Sein und Zeit*.

Pour lors, suivant notre mise en perspective, l'on peut désormais opposer le plus clairement : une démarche existentiale qui comprend la signification à partir du signifier d'une signifiance et, d'autre part, la méthode sémantique qui la représente à partir du signifié d'un signifiant. Les questions philosophiques que pose la sémantique concernent avant tout la nature du signifié idéel ou abstrait ou conceptuel ou nominal : nature métaphysique, logique, psychologique ou sociologique ... Cette question s'enracine dans la "querelle des universaux",entre réalisme et nominalisme : plus précisément, dans l'opposition gnoséologique entre le platonisme, l'aristotélisme (réalisme),le conceptualisme et le terminisme (nominalisme). La compréhension existentiale de la signification modifie la position

---

(1) Sur les diverses conceptualisations de la "signifiance" sémantique, cf. par exemple, E. BENVENISTE, Problèmes de linguistique générale, NRF, Paris, 1966, t.II, pp. 45, 51.- J.P. RESWEBER, La philosophie du language, P.U.F., Paris, 1979, p. 12. - J. KRISTEVA, Sémiotité, "Recherches pour une sémanalyse", Le Seuil, Paris,1969.

(2) "Signifiance", dans ce sens large qui ne relève pas de la sémantique, est parfois utilisée dans la pensée contemporaine. Cf. par exemple, E. LEVINAS, "De la signifiance du Sens", in Heidegger et la question de Dieu, Grasset, Paris, 1980, pp. 241 et sq.

(3) Remarquons à ce propos que certains commentateurs traduisent *Bedeutsamkeit* (significativité) précisément par *signifiance*. Cf. par exemple, A. CHAPELLE, L'ontologie phénoménologique de Heidegger, Ed. Universitaires,Paris, 1963.

de la question au point, semble-t-il, de la dissoudre. La problématique de la signification ne se meut plus, en effet, sur le terrain des universaux et des catégories, mais à travers la structure phénoménale des existentiaux. Si le tout ambiant du monde peut encore apparaître catégorial, la mondanéité comme significativité est déjà existentiale (1).

Pas de platonisme, car la significativité et le signifier ne sont pas plus des Idées (ἰδέα : visage des choses, *Gesicht* ; εἶδος : aspect des choses, *Aussehen*) subsistantes comme "réalités en soi", qu'ils ne sont des étants subsistants ou des substantialités. La signifiance mondaine présuppose la compréhension du *Dasein* ; mais, précisément, celle-ci n'est pas l'appréhension (νοεῖν) suprasensible d'une subsistance. Sans doute, comme nous le verrons, la compréhension implique une certaine vue *(Sicht)* ; mais, cette vue est (seulement) fondée sur la compréhension et non pas la compréhension sur cette vue (2).

Au sein du réalisme, pas d'aristotélisme, car le signifier et la significativité ne sont pas plus des idées subsistantes et abstraites du réel, des idéalités "réalistes" et pourtant non réelles comme le concret lui-même, qu'ils ne sont subsistants ou substantiels. La signifiance mondaine n'est pas une structure catégoriale de prédicaments ou de prédicats, parce qu'elle est existentiale. La prédication sera, comme nous le verrons, envisagée (seulement) comme mode dérivé de l'énoncé (λογος, *Aussage*) apophantique; lui-même, dérivé de la compréhension herméneutique (3).

Pas plus de conceptualisme que de réalisme, car ni le signifier ni la significativité ne sont mentaux ou représentatifs ou conceptuels ; le signifier est une notification d'être du *Dasein*, structurant la significativité comme assignation de l'orientation des étants. Cette signifiance mondaine présuppose la compréhension, qui n'est pas mentale parce qu'elle est existentiale, qui n'est pas représentative parce qu'elle est pro-jective. La conceptualité *(Begrifflichkeit)*, comme nous le verrons, sera envisagée (seulement) comme modalité de l'explicitation ; elle-même, mode dérivé de la compréhension préconceptuelle (4).

---

(1) Cf. *S.Z.*, pp. 108 et 144.(supra)
(2) Cf. *S.Z.*, p. 147.
(3) Cf. *S.Z.*, § 33.
(4) Cf. *S.Z.*, pp. 150, 154.

Enfin, ni nominalisme ni terminisme, car le signifier et la significativité sont plus originels que l'intension des termes de nomination ou l'extension de notions conventionnelles. La signifiance mondaine est formée par une certaine contribution du *Dasein* d'autrui ; mais, il n'y a que contribution ; le consensus et la communication n'est pas le propre de la signifiance. La communication *(Mitteilung)* sera, comme nous le verrons, envisagée (seulement) en tant que modalité du prononcé dérivé de l'énoncé ; lui-même, dérivé de l'explicitation de la compréhension (1).

Désormais, l'on comprend mieux, avant même que soit dévoilé le sens du discours,pourquoi l'ontologie existentiale avance, contre la sémantique fondée sur l'ontologie de la subsistance : "la doctrine de la signification s'enracine dans l'ontologie du *Dasein*. Son progrès et son déclin se lient au destin de cette ontologie". Il reste que les problèmes fondamentaux de la sémantique et l'ouverture d'une analyse existentiale de la signification ne concernent qu'une partie des positions à comparer. En effet, en portant essentiellement l'attention sur la signification, on laisse dans l'ombre les problèmes relatifs au signe *sensu stricto* et ceux relatifs à la désignation du signe. Selon la représentation sémiologique, le questionnement relatif au signe *sensu stricto* porte essentiellement sur le signifiant, en tant que tel ; tandis que l'examen de la désignation est avant tout celui de la dénotation, de la référence réelle, objective, concrète, factuelle.Aussi, convient-il d'élargir le débat et de s'interroger sur le rapport entre la significativité et la sémiotique. Toutefois, la notion de sémiotique est ambiguë : soit "sémiotique" est synonyme de "sémiologique" au sens le plus large ; soit, par opposition à "sémantique", elle vise le signifiant au sens étroit, sans égard pour sa relation au signifié (2). C'est dans son ambiguïté même que nous laisserons entendre cette notion.

§.3. Significativité et sémiotique.

Dans l'analyse existentiale qui vient de nous occuper, le signe est compris comme mot *(Wort)*, comme signe langagier. Sans doute, le mot peut-il être pensé de la sorte, mais l'ontologie existentiale envisage le signe *(Zeichen)* en tant que tel. Elle le comprend essentiellement comme outil, comme étant disponible privilégié. De sorte que, de la même manière que la disponibilité rend possible la subsistance, le signe-outil *(Zeigzeug)* rend possible le signe-"chose" *(Zeigding)*. Quel sera le rapport entre un tel signe et la significativité ?

---

(1) Cf. *S.Z.*, § 33, 34.
(2) Comparer, par exemple : E. BENVENISTE, Problèmes de linguistique générale, op.cit., T.II, p. 21-22. A-J. GREIMAS, Du sens, Essais sémiotiques, Le Seuil, Paris, 1970, pp. 15-17.

La significativité joue un rôle primordial de condition de possibilité, en rendant possible les significations et partant les mots ; cette possibilité se déploie sur un mode ontologique. Mais d'autre part, nous savons que, sur un mode ontique, la significativité rend possible la rencontre avec l'étant intramondain, c'est-à-dire avec l'étant disponible et, à partir de celui-ci, avec l'étant subsistant. Or le signe est compris comme étant disponible privilégié ; donc, en tant que tel, il est *a fortiori* rendu possible par la significativité. De sorte que la structure existentiale de la signifiance mondaine peut être complétée et élargie :la significativité, sur le mode ontologique, rend possible les significations qui, à leur tour, rendent possibles les mots ; mais, de plus, sur le mode ontique, elle rend possible le signe-outil qui, à son tour, rend possible le signe-"chose". Le signe ne peut renseigner que parce qu'il y a un "enseignement" préalable, celui du signifier structurant la significativité.

Selon le schéma sémiologique,le signe *sensu stricto* est essentiellement compris comme signifiant en tant qu'image acoustique ou scripturale, à partir des notions du "portrait" de "dessin" : du "substitut iconique". Or ces diverses notions relèvent traditionnellement de la subsistance : le signe comme signifiant serait pensé comme étant subsistant ; qu'il soit,du reste, matériel ou psychique (1). Dès lors, la différence se dessine. Dans l'ontologie existentiale le signe, compris comme outil, comme étant disponible, est pensé à partir de son être-pour, de son être-à-dessein, de son renvoi : son *Zeigen* et sa *Zeigung* : sa monstration, son désigner, sa désignation, sa signalisation, son signalement ... Ainsi, pourra-t-on opposer une représentation sémiotique fondée sur le signe comme signifiant subsistant, à une analyse existentiale du signe fondée sur la disponibilité du signe comme outil. La première, sur l'"être-dessin" du signe, l'autre, sur l'"être-à-dessein" du signe, pourrait-on dire : le "dessin" en tant que "substitut iconique" propre au signifiant ; le "dessein" en tant que renvoi, que monstration, que désignation, en lesquels le signe comme outil s'épuise.

Envisager deux compréhensions du signe, l'une à partir de son être-dessin, l'autre à partir de son être-à-dessein, peut être, tout au moins en français, évocateur.Remarquons en effet que *dessin* et *dessein* constituent

---

(1) Comme le montre G. Granel, c'est, en effet, la notion d'"image acoustique" qui reste, chez Saussure le plus manifestement tributaire du substantialisme métaphysique. Cf. G. GRANEL, "Les fondements de la linguistique", in Cahier de l'Herne : M. Heidegger, éd. de l'Herne, Paris, 1983, pp. 431-442.

très probablement le double sort français du terme latin *designatio*, outre, bien entendu, *désignation*. La désignation est en effet une notion assez plurivoque. Elle peut vouloir dire nomination, dénomination. En ce sens, elle est en rapport étroit avec l'institution de signe, le signifiant, l'"être-dessin" du signe. Elle peut aussi vouloir dire monstration,ostension ; c'est ainsi que nous avons pu envisager le renvoi propre au signe, son *Zeigen*, comme désignation ; d'autant plus sensément que l'on conserve ainsi la parenté entre *Zeigen* et *Zeichen* (1). Dans ce sens, la désignation est alors en rapport étroit avec la disponibilité, l'être-pour, l'"être-à-dessein", du signe. Mais, c'est aussi parce que la désignation peut vouloir dire monstration, ostension, que,dans les théories sémiologiques, la désignation est comprise en rapport avec le signifié réel, le signifié dénotatif : la dénotation. Ainsi convient-il d'aborder les deux manières très différentes de comprendre la désignation.

Après l'analyse comparative du signifié idéel, abstrait, conceptuel, conventionnel ... et d'une signification rendue possible par la significativité,l'on s'est occupé de la comparaison entre signifiant subsistant et signe-outil. Dès lors,on aborde la confrontation entre la désignation comme signifié réel, concret, objectif, factuel ... et la désignation comme monstration ou ostention du signe-outil. La différence tient, à nouveau, entre une métaphysique traditionnelle qui ne peut penser la "disponibilité" qu'à partir de la subsistance, et, une ontologie existentiale qui comprend la subsistance à partir de la disponibilité. A une désignation qui désigne le signifié objectif subsistant, il faut opposer une désignation qui désigne la disponibilité de l'étant elle-même. A l'"atomisme" des signifiés subsistants, s'oppose le "holisme" de la significativité mondaine. Au signe comme notation (signifiant) qui dénote (désigne) et connote (signifie), s'oppose une notification d'être qui, comme signifier du *Dasein*, rend possible, sur le mode ontologique, la signification et, sur le mode ontique, la désignation en laquelle s'épuise le signe. Cette désignation existentiale n'est pas dénotative.

En ayant tenté de confronter le signifiant, le signifié dénotatif et le signifié connotatif du schéma sémiologique, aux instances de la structure existantiale de la signifiance, l'on comprend mieux comment l'ontologie existentiale prépare une compréhension non-sémiologique du signe

---

(1) Il nous semble que la plurivocité de *désigner* permet de ne pas le limiter à *bezeichnen*. Tout au moins, nous tentons d'ouvrir son acception coutumière, pour montrer qu'elle ne se limite pas à l'interprétation sémiologique de la désignation, mais permet de dévoiler une compréhension plus propre du signe.

sensu lato. Cependant, il reste que le signifié dénotatif ou objectif n'est pas pleinement factuel ou effectif : le signe ne désigne-t-il pas des "objets absents" ? Ceci nous reconduit à la destruction entre signe et signal, entre la désignation et le signalement, tout en nous conduisant au rapport possible entre la significativité et le domaine signalétique.

§.4. Significativité et signalétique.

Nous avons déjà été amené à aborder la distinction, classique en sémiologie, entre signe et signal. Sans doute, cette opposition n'est pas formulée en les mêmes termes dans les diverses théories sémiologiques. Essentiellement, le signe peut être envisagé comme symbole ou expression, et, le signal comme indice ou symptôme. L'on est encore plus exposé à la confusion , lorsque, le signe étant traité sous le nom de symbole ou d'expression, le signal est alors traité sous le nom de signe (1). Quoi qu'il en soit, nous tiendrons pour exemplaire de la représentation sémiologique la distinction: d'une part, le signal qui "indique l'existence (la présence), présente ou passée ou future (plus ou moins immédiate), d'une chose, d'un évènement, d'une condition"; d'autre part, le signe qui permet de "se reporter à des objets *in absentia*" (2). Cette double définition manifeste assez clairement l'impact sémiologique de la distinction entre signe et signal: c'est par la signalisation ou le signalement du signal que le signifié objectif apparaît effectivement concret ou factuel ; tandis que par la désignation dénotative du signe, le signifié objectif, même individualisé, n'est réel que sur le mode de l'absence.

Dans l'ontologie fondamentale, la distinction entre signe et signal n'est pas développée, le signal *(Signal, Anzeichen, Vorzeichen ...)* est énuméré comme une espèce de signe, sans plus. Cependant nous avons rencontré une distinction propre à l'analyse du signe et de son renvoi, qui peut être rapprochée de la différence entre désignation et signalement. Il faut, en effet, distinguer : la *Zeigung* concrète *(Konkretion)* qui, par le pour-quoi *(Wozu)* du signe, "renvoie", selon l'utilisation *(Verwenden)*, à l'étant disponible (ouvrage) et subsistant (matériaux) ; d'autre part,

---

(1) En effet, au sens courant, en français *signe* peut vouloir dire *signal*, en allemand *Zeichen* peut vouloir dire *Signal* et en anglais *sign* peut aussi vouloir dire *signal*. Mais si tout signal peut approximativement se dire "signe", tout signe ne peut pourtant se dire "signal".

(2) Cf. S. LANGER, *Philosophy in a new key,"a study in the symbolism of reason, rite and art"*, *Harvard Univ. Press, Massachusetts*, 1942, pp. 31 et 57 ; cité par J. PAULUS, La fonction symbolique et le langage, Ch. Dessart, Bruxelles, 1969. - Aussi, E. BENVENISTE, Problèmes de linguistique générale, NRF Gallimard, Paris, 1966, t. I, pp. 27, 275.

le *Zeigen* propre au signe qui, par son être-pour (*Um-zu*), renvoie, selon l'utilité (*Verwendbarkeit*), à la disponibilité de l'étant elle-même (1). Ainsi, au moins dans l'optique ou l'esprit de l'ontologie existentiale, la distinction entre ces deux monstrations ou montrer peut être mise en parallèle avec la différence entre la désignation et le signalement, entre le signe comme signe et le signe comme signal. Le signalement concret ou ontique du pour-quoi du signal n'est pas la désignation mondaine ou ontico-ontologique de l'être-pour du signe : la monstration désignative n'est pas l'ostension signalétique.

Ce rapprochement fait apparaître une nouvelle rupture. Selon une représentation sémiologique, comment comprendre l'objet *in absentia* auquel "renvoie" le signe, sinon à partir de l'"existence" "indiquée" par le signal ? En effet, au sein d'une représentation qui repose sur la métaphysique de la subsistance, l'objet absent ne pourrait être compris qu'à partir de l'"existence" de la "chose", c'est-à-dire de l'étant subsistant lui-même. Autrement dit, dans cette optique le signe serait compris, au moins implicitement, à partir du signal (2). Pensant le signe à partir d'un modèle signalétique, la sémiologie serait traversée d'un sens foncièrement signalétique. En revanche, au sein de l'ontologie existentiale, parce que la subsistance est comprise à partir de la disponibilité, laquelle est comprise à partir de la significativité du monde, tout ce qui d'ordre signalétique est d'emblée dérivé et non pas primitif. Parce que le pour-quoi ontique qui"renvoie" à l'étant ne peut être pensé qu'à partir de l'être-pour ontico-ontologique qui renvoie à la disponibilité de l'étant, le signalement du pour-quoi propre au signal ne pourrait être pensé qu'à partir de la désignation de l'être-pour propre au signe : le signal ne pourrait être compris qu'à partir du signe.

§.5. Vers une signifiance existentiale et herméneutique.

Notre confrontation a apporté suffisamment d'éléments, pour que l'on puisse résumer les deux positions en présence. Selon le schéma sémiologique, le signe comme signifiant, met en relation, par sa signification, avec un signifié idéel, abstrait, conceptuel, conventionnel ou connotatif ; d'autre part, il met aussi en relation, par sa

---

(1) Cf. *S.Z.*, pp. 77-82.(supra)
(2) Parce que le signal serait compris par l'animal et le signe seulement par l'homme, cette fondation du signe sur le signal serait en accord avec la méthode scientifique,pour laquelle l'anthropologique doit être fondé sur le biologique.

désignation, avec un signifié dénotatif, réel, concret, objectif ou factuel, qui n'est pleinement effectif que dans le signalement du signal. Tout autrement, selon la structure existentiale, la signifiance du monde *(Bedeutsamkeit* et *Bedeuten)* rend possible, sur le mode ontologique, les significations *(Bedeutungen)* qui, à leur tour, rendent possibles le mot *(Wort)* et la langue *(Sprache)* ; d'autre part, sur un mode ontico-ontologique, elle rend possible le désigner *(Zeigen)* qui, à son tour, rend possible le signe *(Zeichen)* et, par là, le signal *(Signal)*. C'est la métaphysique de la subsistance qui fait la ligne de partage entre les deux positions. Elle est l'horizon à partir duquel le fondement signalétique de la relation signifiant-signifié semble caractériser la sémiologie et la sémantique. Bien différentes se dévoilent les structures existentiales de la signifiance mondaine : indépendantes de la relation signifiant-signifié et nullement signalétiques. Une telle signifiance, appropriée analytiquement (au sein du *Dasein)* en une signifiance existentiale proprement dite, se révèlera herméneutique.

En effet, si la signifiance mondaine rend possible la signification ce n'est, avons nous vu, que par le déploiement de l'explicitation de la compréhension du *Dasein*. Or, l'approfondissement du sens du là du *Dasein* révèlera une appropriation, à la fois, de la notion de signification et de la notion de signifiance. L'analyse de l'explicitation *(Auslegung)* dévoilera, en effet, le concept du sens *sensu stricto* comme signification herméneutique ; tandis que l'analyse du discours *(Rede)* dévoilera un ensemble significatif *(Bedeutungsganzes)* rendant plus originellement possible la signification. Un tel ensemble significatif apparaîtra ainsi comme une signifiance plus originelle que la signifiance mondaine : la signifiance existentiale proprement dite. D'autre part, la coappartenance, propre à un discours déployant l'explicitation de la compréhension, laissera apparaître la signifiance existentiale (proprement dite) comme signifiance herméneutique. Une telle signifiance se démarquera encore plus nettement de la représentation sémiologique et sémantique du signe et, surtout, de la signification. Certes, la révocation de l'ontologie de l'étant subsistant n'emporte pas seulement le délaissement de la représentation sémiologique. Pour éviter les méprises, il convient de préciser les grandes options philosophiques qui seront abandonnées, au cours du dévoilement de la signifiance existentiale proprement dite, et, plus généralement, du sens du là du *Dasein*.

La libération vis-à-vis de la logique traditionnelle entraîne, bien entendu, une disqualification de l'optique logistique qui soumet le substantialisme de la prédication au calcul *(Rechnen, ratio)*, en visant la calculabilité absolue du sens (1). Plus généralement, la libération vis-à-vis du fondement logique emporte la révocation du sens comme raison. C'est, en effet, parce que la logique repose sur la

(1) Cf. *S.Z.*, pp. 156, 157.

subsistance du sujet de prédication, sur l'ὑποκείμενον qui subsiste toujours comme fond *(Grund)* pour les débats à son propos, que la raison conceptuelle *(Vernunft)* peut se confondre avec la raison d'être *(ratio)* comme fondement *(Grund)*: non pas le Fondement *(Fundament)* propre à l'ontologie fondamentale *(fundamental)*, mais le fond-(ement) *(Grund)* assurant le bien-fondé à la portée des débats rationnels relatifs à l'étant, et, par là, susceptible de "porter" *("tragen")* l'étant (1).

Si le sens du *Dasein* n'est nullement raison, il ne sera pas non plus valeur *(Wert)*. L'ontologie herméneutique entame, en effet, une critique de la notion de valeur, en faisant reposer ce concept sur la métaphysique de la subsistance (2), en refusant ainsi de comprendre la signification à partir de la valeur (3), et en rapprochant déjà celle-ci de la notion de calcul *(calculus : caillou)* (4). Enfin, si l'interprétation idéelle ou idéale (Platonisme) du sens est écartée, son interprétation éidétique (Husserl) sera également considérée comme non-originelle, par la phénoménologie herméneutique (5).

Ces divers abandons, qui ouvrent à l'originalité propre de l'analyse existentiale du sens et de la signification, ne sont pas encore présents dans la thèse sur les catégories et la signification chez Duns Scot (1915). Si une certaine logique rationaliste *(rationalistisch)* était déjà disqualifiée au profit d'une "authentique philosophie", en revanche, la notion de valeur était privilégiée pour une analyse propre du sens, tout comme l'interprétation éidétique de la signfication (6). C'est plus de dix ans plus tard (1927), il est vrai, que le sens prend une toute autre tournure comme sens du *Dasein*. Ce sens s'est déjà partiellement dévoilé : la signification, la significativité, le signifier, la compréhension sont bien des déterminations du sens. Mais il s'agit ici encore d'une acception préliminaire du sens. C'est l'analyse précise du sens du là qui permettra de révéler le concept du sens *sensu stricto*. Le là est structuré par quatre existentiaux : la compréhension, le discours, le sentiment de situation et la déchéance ; structures authentiques, à propos du sentiment-de-situation de la compréhension et du discours; structure inauthentique, à propos de la déchéance ou, peut-être, de l'échéance; quadruple modalité qui caractérise autant l'être-à *(In-sein)* de l'être-au-monde que le là *(Da)* du *Dasein* (être-là), autant le sens du *Da-sein* (être-le-là) que le sens du là.

---

(1) Cf. *S.Z.*, pp. 34, 152.(infra)
(2) Cf. *S.Z.*, p. 99.
(3) Cf. *S.Z.*, p. 150, 156. A propos de la signification comme valeur, G. Granel fait remarquer que, chez Saussure, la théorie de la signification comme valeur, ne serait pas nécessairement tributaire du substantialisme métaphysique, liée qu'elle est au principe de l'arbitraire du signe. Cf. G. GRANEL, "Les fondements de la linguistique", in Cahier de l'Herne : M. Heidegger, Paris, 1983, pp. 431-442. Il faudrait alors que la valeur saussurienne échappe à l'interprétation ontologique de la valeur selon Heidegger.
(4) Cf. *S.Z.*, p. 294.
(5) Cf. *S.Z.*, p. 147.(infra)
(6) Cf. Traités des catégories et de la signification chez Duns Scot, Gallimard NRF, Paris, 1970, pp. 153, 157, 175, 224-231.

SECTION 3 - ANALYSE DU LA DE L'ETRE-AU-MONDE.

§.1. Le sentiment-de-situation.

Le comprendre *(Verstehen)* est toujours disposé par quelque humeur *(Stimmung)* ou tonalité *(Gestimmtsein)*, dont le fondement ontologique est le sentiment de situation *(Befindlichkeit)* ; lui-même, toujours muni d'une certaine compréhension de soi. Sens toujours "sensible", "sensibilité" toujours sensée, le comprendre et le sentiment de situation sont, au même titre, des modes constitutifs du là du *Dasein* (1).

La situation sentie, le "se situer" *(sich befinden)*, n'est pas le *factum brutum*, "l'existence de fait" de l'homme comme étant subsistant, le "qu'il est" *(das Dass)* de l'ontologie classique et catégoriale. Il s'agit de la facticité *(FaktizitÄt)* existentiale, du fait que le *Dasein* est et a à être, d'un "qu'il est" ontologico-existential, manifesté dans l'être-jeté *(Geworfenheit)* parmi l'étant (2). Facticité sentie, le sentiment-de-situation, en tant que "se sentir" *(sich befinden)*, implique l'être-concerné, le "concernement" *(Betroffenwerden, Betroffenheit)* et, ainsi, l'affection *(Affektion)* (3) : il est affection factice ou facticielle (4). Affectivité non pas ontique et existentielle mais ontologique et existentiale, elle n'est nullement le sentiment "sentimental" *(Gefühl)* ni l'affect *(Affekt)* psychologique ; mais bien plutôt les fondent *(fundieren)* (5). Il s'agit d'une affection facticielle et non factuelle, d'un sentiment sensé et non sentimental, d'une sensibilité "sensibilisante" et non "sensibilisée".

Un tel sentiment-de-situation est essentiel à la possibilité de la sensation. En effet, "les sens" *("Sinne")* ne peuvent être "touchés" *("gerührt")* et "avoir un sens pour ..." *("Sinn haben für")*, que parce qu'ils appartiennent ontologiquement à un étant caractérisé par son être-au-monde selon le sentiment-de-situation. Le sensible, le sensoriel (αἰσθησις, *sensatio*), n'est pas interprété selon la juxtaposition ou la contiguïté de deux *res extensae* subsistantes, comme chez Descartes par exemple (6) ; mais pensé comme ce

---

(1) Cf. S.Z., pp. 134, 142.
(2) Cf. S.Z., p. 135.
(3) Cf. S.Z., p. 137.
(4) Comme le fait remarquer E. Martineau, Heidegger a utilisé en 1925 le terme *Befindlichkeit* pour traduire l'*affectio*, l'affection, chez Saint Augustin. cf. E.T. trad. M., p.310.
(5) Cf. S.Z., pp. 138, 139.
(6) Cf. S.Z., pp. 96-97.

qui touche dans l'affection *(Affektion)* facticielle, dans le sentiment-de-situation (1).

§.2. La compréhension.

Disposé par la facticité, le sens comme compréhension des possibilités d'être du *Dasein* est un savoir-pouvoir : savoir-être *(Seinkönnen)* et pouvoir-être *(Möglichsein)*. En tant que tel, le savoir-être permet l'ouverture *(Erschlossenheit)* des possibilités d'être et de la significativité. Possibilité et significativité sont révélées ensemble, car, comme nous le savons, l'être-à-dessein de la destination de l'étant, constitutif de la sginficativité, est un être-à-dessein-des-possibilités-du-*Dasein* (2) : le monde, en effet, appartient à l'être-soi *(Selbstsein)* du *Dasein*, en tant que celui-ci est être-au-monde(3).Relatif au possible,le"savoir*("Wissen")*ne doit pas être pensé de façon existentielle, comme une auto-perception *(Selbstwahrnehmung)*, mais comme un trait existential d'une compréhension proprement déterminée par une notion du possible qui n'est pas traditionnelle.

Cette possibilité *(Möglichkeit)* ne s'oppose pas à la nécessité *(Notwendigkeit)* et à la réalité *(Wirklichkeit)*, comme ce qui n'est pas encore réel et ne sera jamais nécessaire ; elle n'est pas la possibilité vide de la logique, ni la contingence de l'état subsistant : ce qui est inférieur ontologiquement à la réalité et à la nécessité, ce qui n'est que possible. Pourtant, elle n'est pas la liberté au sens de l'indifférence de l'arbitre *(libertas indifferentiae)*, car la compréhension reste déterminée par la facticité, qui l'engage toujours-déjà *(je schon)* dans certaines possibilités (4). Cette problématique de la possibilité, dès son ouverture, rencontre celle de la significativité. Si la totalité des rapports du signifier constitue la significativité, c'est que le tout ambiant se révèle comme la totalité catégoriale de rapports possibles de destination entre étants disponibles, c'est que la délivrance de l'étant intramondain délivre cet étant aux possibilités du *Dasein* (5), c'est que le laisser-être est un laisser-"être" de la possibilité en tant que possibilité (6). C'est une telle possibilité qui se révèlera comme possibilisation *(Ermöglichung)* du sens propre au *Dasein* (7).

---

(1) En conservant la notion de *sentiment de situation* de la traduction de R. Boehm et A. de Waelhens, nous avons toutefois préféré la forme *sentiment-de-situation* à celle de *sentiment de la situation*, notamment parce que *die Situation* est un autre concept de S.Z. (§ 63).
(2) Cf. S.Z., p. 137.
(3) Cf. S.Z., p. 146.
(4) Cf. S.Z., pp. 143-144.
(5) Cf. S.Z., p. 144.
(6) Cf. S.Z., p. 145.
(7) Cf. S.Z., pp. 264, 324.

L'examen de la problématique de la possibilité se poursuit par la détermination de la compréhension comme projet *(Ent-wurf)*. La compréhension projette le *Dasein* vers la significativité et l'être-à-dessein-de-soi *(umwillen seiner, sein Worumwillen)*. Le "dessein" de l'être-à-dessein de l'étant est fondé sur le "dessein" de l'être-à-dessein-de-soi du *Dasein*, qui est pro-jet de la compréhension : le "dessein" est pro-jet ; le projet serait-il "des-sein" (1)? Toutefois en allemand, c'est bien plutôt une affinité entre le projet et une certaine volonté *(Um-willen)* que l'on rencontre. Cependant, c'est le projet qui est explicitement déterminé ; ce n'est donc pas la volonté traditionnelle qui peut faire comprendre le projet, mais bien un approfondissement du projet qui permettrait d'interpréter la volonté (2).

Sens toujours "sensible", la compréhension est projet toujours jeté ; "sensibilité" toujours sensée, la facticité est toujours être-jeté sur le mode du projet. Pas plus que l'être-à-dessein de l'étant, l'être-à-dessein-de-soi comme pro-jet n'est un plan *(Plan)* inventé par le *Dasein* : celui-ci est jeté sur le mode d'être du projet dès qu'il est, c'est-à-dire qu'il est toujours-déjà *(je schon)* jeté sur le mode du projet. Ce trait pro-jectif met,d'autre part,en cause la préhension, la captation, la saisie, de la compréhension, qui n'est toutefois impliquée dans la *Verständnis* que sous la forme d'un "se tenir" *(stehen)*. En aucun cas, la compréhension n'est appréhension *(Erfassen)* d'une consistance visée *(gemeinter Bestand)* : la possibilité visée n'est pas la "capacité"d'une subsistance. Le projet laisse-être la possibilité comme possibilité, de sorte que le *Dasein* est ses possibilités en tant que telles, et son là est la "laxité" d'un espace de jeu *(Spielraum)* (3).

Si la compréhension n'implique pas la préhension d'une subsistance visée, le projet est pourtant un "viser", tout comme l'être-à-dessein-de-soi est un être-en-vue-de-soi. Aussi, le caractère projectif du savoir-pouvoir détermine la vue *(Sicht)* du *Dasein*. Ce voir *("Sehen")* ne vise certes pas la perception *(Wahrnehmen)* par les yeux du corps, ni même l'"aperception" *(Vernehmen)* pure et non-sensible d'un étant subsistant. Mais, par l'utilisation partielle d'un privilège traditionnel accordé à la vue, cette vision désigne ce que réalise chacun "des sens" à l'intérieur de la région de découvrement *(Entdecken)* qui lui est propre.Il s'agit d'un mode d'accès à l'étant et à l'être, qui rend possibles: la prévoyance *(Umsicht)* vis-à-vis de l'étant disponible, le respect *(Rücksicht)* et l'indulgence *(Nachsicht)* à l'égard

---

(1) Nous voulons seulement évoquer l'étymologie de *dessein (designatio)* dans l'intérêt de la problématique de la monstration, de la "désignation" apophantique. cf. infra.
(2) Cf. à ce propos, S.Z., pp. 136,182,193 et sq.,209 et sq.
(3) Cf. S.Z., p. 145. Quant au *"ver-"* du *Verstehen*, le séminaire du Thor de 1969, nous dit qu'il fallait déjà le comprendre comme un *"vor-"*,en affinité avec le *"ent-"* de l'*Ent-wurf* (pro-jet). Cf. Séminaire du Thor, in Q.IV, p. 268 ; V.S., p. 72.

d'autrui. Utilisation pourtant partielle du privilège traditionnel, car en fondant la visibilité sur la compréhension, se voit retiré un privilège corrélatif : celui de l'évidence et de l'intuition *(Anschauung)*, tel qu'il est reçu, par exemple, dans la "vision des essences" *(Wesensschau)* de la phénoménologie husserlienne (1).

Cette fondation de la vue sur la compréhension laisse découvrir ainsi une seconde possibilisation existentiale "des sens". Nous savons que leur être-touché, leur être-affecté,est fondé sur le sentiment-de-situation. Désormais, selon la visée et la vue, ils sont rendus possibles par la compréhension : double fondation, de leur affection et de leur "affectation", de leur affectivité et de leur "effectivité". La facticité permet aux sens "d'avoir un sens pour", la compréhension leur permet de se réaliser comme mode d'accès *(Zugang)* à l'étant et à l'être.

Il faut dire, en même temps, accès à l'étant et accès à l'être, car tout projet du *Dasein* vers ses possibilités anticipe *(vorwegnehmen)* déjà une compréhension de l'être, même si le sens de l'être ne peut être entièrement compris que sur le fondement de l'interprétation temporale *(temporal)* de l'être (2).

§.3. L'explicitation.

A la recherche d'une détermination précise de la notion de sens, il convient de déployer plus en profondeur le "site" de la compréhension ; ainsi aborde-t-on l'explicitation *(Auslegung)*. Au sens large, celle-ci est conçue comme le développement *(Ausbildung)* de celle-là. Plus précisément, nous savons que significativité, ouverte par la compréhension du monde, donne de quoi comprendre la tournure dans laquelle s'inscrit l'étant disponible. C'est ainsi que cet étant peut être explicitement pris dans la vue qui le comprend. L'explicitation apparaît donc à la fois comme développement de la compréhension et comme déploiement de l'articulation de la significativité. L'étant ainsi explicitement compris acquiert la structure de l'en tant que *(Etwas als Etwas)*.

La significativité étant pensée à partir de l'être-pour, l'"en tant que" est donc l'explicitation de cet être-pour. Le "pour..." de l'outil,conçu à partir de la significativité,peut être désigné par l'être-à-dessein de l'étant ; conçu à partir de la visée du projet, il peut être vu comme un en-vue-de du *Dasein* ; et enfin, par l'explicitation, il devient l'en-tant-que. Celui-ci ne se borne pas à nommer un usage, mais comprend ce qui est en question comme destiné à cet usage (3). Autrement dit, il n'est pas "en tant que

---

(1) Cf. *S.Z.*, p. 146 et 147.
(2) Cf. *S.Z.*, p. 147-148.
(3) Cf. *S.Z.*, p. 148-149.

pour ceci ou cela", mais un "en tant que" pur et simple : un comme *(als)* ceci ou cela. Du reste, l'on savait déjà que la disponibilité et, donc, l'être-pour de l'étant déterminent l'étant en lui-même, antérieurement à tout "en soi" subsistant. En effet, l'explicitation ne couvre pas d'une "signification" *("Bedeutung")* la nudité de l'étant subsistant, ni ne l'imprègne d'une valeur *(Wert)* (1). L'en-tant-que n'est pas un *tantum* évaluant une substance, mais explicite l'"en soi" non substantiel de l'étant. Un tel "en soi", n'est désormais pas exclusif de certains "points de vue", visées ou égards *(Hinsicht, Hinblick)*, en fonction desquels la compréhension s'explicite (2).

L'explicitation est à la fois antérieure à l'énoncé *(Aussage)* et postérieure à la compréhension. La simple vue antéprédicative, même la plus simple, d'un étant est déjà en elle-même une compréhension et une explicitation. L'énonciation ne fait pas naître l'"en tant que" ; essentiellement, elle lui donne une expression déterminée *(ausgesprochene Ausdrücklichkeit)*. Laquelle suppose un pré-donné qui est l'explicitation (3) ; mais, celle-ci suppose, à son tour, un acquis préalable *(Vorhabe)*, une vue préalable *(Vorsicht)* et une saisie préalable *(Vorgriff)*.

En effet, l'étant disponible se comprend toujours à partir du tout ambiant. Or, cette totalité est le plus souvent comprise de façon implicite *(unabgehoben)* ; c'est précisément sur le mode de la compréhension implicite que cette totalité de tournure sert de fondement *(Fundament)* essentiel à l'explicitation. Ce fondement implicite est un acquis préalable. Lorsque l'explicitation cherche à s'approprier cette compréhension acquise, elle se fonde sur une vue préalable. L'appropriation *(Zueignung)* de ce qui est déjà compris, tout en demeurant enveloppé, se révèle *(... noch Eingehüllten vollzieht die Enthüllung ...)* toujours sous la direction d'une visée *(Führung einer Hinsicht)* qui fixe l'égard *(Hinblick)* en fonction duquel le compris doit être explicité. Ainsi la vue préalable envisage l'acquis dans un "sens", selon une "explicitabilité" *(Auslegbarkeit)* déterminée. De sorte que l'explicitation s'est toujours déjà, définitivement ou provisoirement, décidée pour une conceptualité *(Begrifflichkeit)* déterminée, qui trouve son fondement dans la saisie préalable. L'ensemble du développement préalable de l'explicitation est ainsi la structure du préalable *(Vor-Struktur)* préconceptuel (4).

---

(1) Cf. S.Z., p. 150.
(2) Cf. S.Z., p. 150.
(3) Cf. S.Z., p. 149.
(4) Cf. S.Z., p. 150.

Ce phénomène n'est certes pas sans rapport avec l'anticipation *(vorwegnehmen)* de la compréhension de l'être lui-même, impliquée par tout projet du *Dasein* vers ses possibilités (1) : la compréhension comme pro-jet anticipatif, l'explicitation comme anti-cipation préalable (2). Ainsi la notion d'anti-cipation révèlerait le véritable caractère de préhension, de captation, de saisie, de la compréhension. Saisie qui devrait être pensée à partir du "se tenir" *(stehen)* du *Verstehen*, et ne jamais être conçue comme préhension ou appréhension d'une substantialité. L'anticipation doit être pensée en fonction de la significativité qui est totalité de rapports possibles, en fonction du projet qui est projet de la possibilisation du *Dasein* et révèle ainsi l'étant selon ses possibilités. La saisie de l'anti-cipation n'est pas captation de possibilités subsistantes, mais accueil, ac-ceptation ou ac-ception, du possible en tant que possible.

§.4. Le concept de sens.

C'est seulement arrivé à ce point, alors qu'a été parcouru le chemin qui va du "pour..." de l'étant à son être-en-tant-que comme anti-cipation du possible,que se dévoile l'acception précise de ce qui est au centre de notre propos: le concept de sens. Lorsqu'un étant intramondain est découvert *(entdeckt)*, c'est-à-dire venu à la compréhension grâce à son raport avec le là du *Dasein*,on dit qu'il a un sens. A proprement parler, ce n'est pas le sens qui est compris, c'est l'étant ou l'être. Le concept de sens *(Begriff des Sinnes)* englobe la structure *(Gerüst)* de ce qui appartient à ce que l'explicitation compréhensive articule *(artikulieren)* (3). L'explicitation, comme déploiement de la compréhension, constitue celle-ci en une articulation faite de plis, de structures ; la structure soumise à l'articulation, le pli soumis au déploiement, est le sens *sensu stricto*.

Le sens peut alors être défini comme ce qui : "structuré par l'acquis, la vue et la saisie préalables, forme le vers-quoi du projet à partir duquel quelque chose devient compréhensible comme quelque chose" : *Sinn ist das durch Vorhabe, Vorsicht und Vorgriff strukturierte Worauf hin des Entwurfs, aus dem her etwas als etwas verständlich wird* (4). Structuré par l'acquis préalable, il peut donc être "ce en quoi se dépose *(hält)* la compréhension possible de quelque

---

(1) Cf. S.Z., p. 147.
(2) Sur une interprétation de la structure d'anticipation dans le sens d'une défense du "préjugé", cf. H.G.GADAMER, Vérité et méthode, éd. du Seuil, Paris, 1976, pp.103 et sq.
(3) Cf. S.Z., p. 151.
(4) Cf. S.Z., p. 151.

chose (1). Structuré par la vue préalable, il est "ce qui peut s'articuler dans l'ouverture *(Erschlossen)* constitutive du comprendre" (1). Structuré par la saisie préalable, il permet l'ouverture de l'être-au-monde de se "remplir" *(... "erfüllbar" ...)* dans la découverte des étants qui s'offrent à lui (1). Si le sens forme l'horizon, l'échappée, le vers-quoi *(Woraufhin)* de tout projet, c'est que l'appropriation de ce qui est pro-jeté par la compréhension, se développe toujours dans une certaine visée, dans une certaine direction, dans un certain "sens". Enfin, si ce vers-quoi est celui de la compréhension-en-tant-que, c'est que l'en-tant-que est la formulation antéprédicative de l'articulation du sens, comme structure ontologique de l'explicitation. Le sens est l'être-en-tant-que, l'être-comme, anticipatif du possible en tant que possible.

Comme compréhension explicite, le sens est libéré du statut traditionnel accordé au sens "signifié". Rendu possible par la compréhension et l'explicitation, par des modes constitutifs du là, par des existentiaux, il acquiert également le statut d'existential,et est ainsi mis en marge de la problématique ontologique traditionnelle des catégories. Il n'est pas une propriété inhérente à l'étant, ni à découvrir "derrière" lui, ni encore à situer dans un vague "royaume d'entre-deux", car il appartient au *Dasein* (2).

De la sorte, le *Dasein* est seul à pouvoir être, ou doué de sens *(sinnvoll)*, ou privé de sens *(sinnlos)* ; et tout ce qui n'est pas sur le mode d'être du *Dasein* n'est pas sensé , est non-sensé *(unsinnig)* (3). Sont ainsi afférents au non-sensé, l'étant subsistant et l'étant disponible. En effet, dans la mesure où elles n'appartiennent pas à la mondanéîté en tant que telle, la subsistance et la disponibilité sont des catégories et non des existentiaux (3). Cependant ce non-sensé et son "rejet" subséquent n'impliquent aucun jugement de valeur, mais veulent exprimer une détermination ontologique. Laquelle rend possible ce qui est contraire au sensé *(widersinnig)*, car seul ce qui est non-sensé peut être contraire au sensé. Par exemple, la catastrophe naturelle, obstacle massif relevant de la subsistance de l'étant, va à l'encontre de l'être du *Dasein* (4). Ainsi l'intervention de la "négation" dans la description du sens est multiple : *Dasein* privé de sens comme être insensé, celui qui se méprend au lieu de comprendre, sans doute ; l'étant intramondain non-sensé, le non-sens comme inanité, ce qui ne possède ni sens, ni "âme", probablement ; ce qui est contraire

---

(1) S.Z., p. 151. Le terme *"erfüllbar"* semble être une allusion à la notion husserlienne de sens remplissant. Cf. par exemple *HUSSERL, Logische Untersuchungen, II, 1, op. cit.*, pp. 38-41 et 49-53 ; HUSSERL Recherches logiques, II, 1,*op. cit.*, pp. 42-47 et 55-60.
(2) Cf. S.Z., p. 151.
(3) Cf. S.Z., p. 88.
(4) Cf. S.Z., pp. 151-152.

au sensé, le contresens comme absurdité, ce qui porte à ne pas comprendre, à ne pas entendre, à la "surdité", peut-être (1).

Ces caractérisations du non-sens *(sensu lato)*, qui ont un aspect plus "négateur" que négatif, mettent en cause le mode inauthentique *(uneigentlich)* d'être du *Dasein* : la déchéance ou l'échéance. Pourtant avant d'aborder ce thème, il convient de décrire une forme dérivée du sens, le sens de l'énoncé, et une forme originelle du sens, le sens du discours.

§.5. Sens et énoncé.

Nous savons que l'explicitation est à la fois postérieure à la compréhension et antérieure à l'énoncé *(Aussage)*. Le sens est l'articulation de l'explicitation ; pourtant l'énoncé (la "proposition", le "jugement" : *"Urteil"*) aura, lui aussi, un sens. Parce qu'il y a rapport de dérivation, le sens de l'énoncé ne peut que dériver du sens de l'explicitation. Cette dérivation se présente comme une modification de l'en-tant-que (2). Parce que cette modification se déploie à partir de l'explicitation, l'énoncé, comme cette dernière, présuppose un acquis, une vue et une saisie préalables, qui s'enracinent dans la compréhension (3).

La modification du sens réside dans l'infléchissement de l'en-tant-que antéprédicatif de l'explicitation à l'en-tant-que prédicatif de l'énoncé, du sens antéprédicatif au sens prédicatif. Cet infléchissement a pour fondement la distinction entre la disponibilité et la substantialité. En effet, le "comme" de l'explicitation explicite l'être-pour de l'étant disponible. Or l'étant disponible, qui est ce avec quoi *(womit)* l'on a affaire pour exécuter un ouvrage, devient ce sur quoi *(worüber)* porte l'énoncé. Ainsi la vue préalable prélève sur l'étant disponible un étant subsistant. Dès lors, l'étant disponible se dissimule en tant que disponible, et l'on accède aux propriétés *(Eigenschaft)*. Le comme tel, la talité de la propriété repose sur la subsistance de l'étant. L'en-tant-que de l'explicitation est désormais modifié, il ne s'attache plus à l'ambiance du monde, à une totalité de tournures, au système de renvois établi par la significativité. L'en-tant-que énonciatif est "repoussé" au niveau indifférencié de l'étant simplement subsistant (4).

---

(1) Bien différente est la relation husserlienne entre le non-sens *(Unsinn : Unsinniges, Sinnloses)* et le contresens *(Widersinn : Widersinniges, Absurdes)*, dans les Recherches Logiques, *op. cit.*, II, 2, Rech. IV, § 12, pp. 120-122 ; *Logische Untersuchungen*, *op. cit.*, II.1, U.IV, §12, pp. 326-328.
(2) Cf. *S.Z.*, p. 154.
(3) Cf. *S.Z.*, p. 156-157.
(4) Cf. *S.Z.*, p. 158.

L'en-tant-que originel, propre à l'explicitation, est nommé le "comme" herméneutique (existential), tandis que l'en-tant-que dérivé, caractéristique de l'énoncé, est nommé le "comme" apophantique (1). L'en-tant-que de l'énoncé, le sens apophantique, dérive de l'en-tant-que de l'explicitation, du sens herméneutique. ἑρμηνευτικος veut dire ce qui concerne l'interprétation, l'explicitation , ce qui est propre à faire comprendre ; l'ἑρμηνεια est ici expressément définie comme l'explicitation compréhensive selon la prévoyance *(umsichtig verstehende Auslegung)* ; ἑρμηνευω peut vouloir dire annoncer, expliciter, éclaircir (2) ; et ἑρμηνευμα signifie symbole ou signification. D'autre part, ἀποφαινω veut dire faire apparaître, laisser voir (φαινω), à partir (ἀπο) de ce qui apparaît, de ce qui est vu: le phénomène (φαινομενον). L'en-tant-que énonciatif est apophantique, parce que l'énoncé est pensé à partir de l'interprétation aristotélicienne du λογος comme ἀποφανσις : le discours *(Rede)* qui fait apparaître depuis (ἀπο) cela même dont il est discouru. Ce laisser voir en montrant, en mettant en lumière *(das Aufweisende Sehenlassen)*, est une manière de rendre manifeste *(Offenbarmachen)* (3). C'est à partir d'un énoncé pareillement apophantique, que la prédication de l'énoncé et qu'ensuite le prononcé de l'énoncé peuvent être compris. De sorte que, en dernière analyse, l'énoncé a trois acceptions.

En premier lieu, il est monstration *(Aufzeigung)* : montrer à partir de ce qui se montre. Pour éviter le *mens* qui parle dans *montrer* et pour mettre en valeur la parenté de *Aufzeigung* et de *Zeichen*, l'on pourrait peut être parler d'une désignation qui désigne à partir de ce qui se désigne. Désignation, non pas au sens de nomination ni de dénotation, mais, à nouveau, au sens d'ostension, de monstration. Cependant, il ne s'agirait plus de la désignation *(Zeigen, Zeigung* : signalement) du signe *(Zeichen)*, rendue possible par la significativité du monde, mais d'une désignation pensée plus originellement au sein du sens du là, comme *Aufzeigung* de l'énoncé *(Aussage)* dérivé de l'explicitation. Quoi qu'il en soit, ce qui se découvre *(entdecken)* à la vue *(Sicht)* n'est pas un "sens", comme représentation *(Vorstellung)*, ni comme objet représenté, ni comme acte de représentation (ou quelque état psychique), mais l'étant en lui-même, dans sa disponibilité (4). L'énoncé montre (désigne) l'être de l'étant qui, dans sa disponibilité, se montre (se désigne) : comme phénomène.

---

(1) Cf. *S.Z.*, p. 158.
(2) Cf. *S.Z.*, p. 37.
(3) Cf. *S.Z.*, p. 32. Cette interprétation aristotélicienne du λογος renvoie à *De interpretatione*, chap. 1-6 ; ainsi qu'à *Met.*, Δ, 4 et *Eth. Nico.* Ζ.
(4) Cf. *S.Z.*, p. 154.

Ce n'est que dans la seconde acception de l'énoncé, l'énonciation *(Aussagen)* comme prédication, que l'étant sera envisagé selon sa substantialité, par la position du sujet de prédication. Cependant la relation entre la position du sujet et la position du prédicat ne peut être comprise qu'à partir du discours apophantique. En effet, à la manifestation d'un étant dans sa disponibilité, suit un pas en arrière *(Schritt zurück)* pour la position du sujet, et, une suppression de ce pas en arrière pour la position du prédicat, qui détermine *(bestimmen)*. La relation prédicative est ainsi rigoureusement apophantique (1). A l'occurrence du phénomène comme étant dans sa disponibilité suit, par récurrence (ἀπο), le sujet comme étant subsistant et, par concurrence, le prédicat comme propriété.

Ainsi l'énoncé, comme monstration qui désigne, fonde l'énoncé comme prédication qui détermine, celui-ci fondant la troisième acception de l'énoncé : le prononcé *(Herausage)* qui communique *(mitteilen)*. Ce prononcé implique la mise en oeuvre de l'être-avec-autrui, sans lequel la communication *(Mitteilung)* n'est pas possible (2). Mais l'approfondissement de ceci conduit à l'analyse du dire *(Sagen)* et du parler *(Sprechen)*, c'est-à-dire du langage *(Sprache)* dont le fondement *(Fundament)* ontologico-existential est le discours *(Rede)* : discours au sens large, qu'il convient de dégager de la rationnalité discursive (3).

§.6. Sens et discours.

"Le discours *(Rede)* a le même niveau existential d'origine que le sentiment-de-situation et la compréhension" (4). Est-ce à dire que le discours est un troisième mode d'être authentique du là ? La question est controversée (5), et a pour impact la relation entre le là et la temporalité. Or, nous importe pour l'instant la relation entre discours et sens ; retenons donc la difficulté sans vouloir l'éclaircir dès à présent. Est claire, cependant, l'absence de "cloisonnement" entre discours, compréhension et sentiment-de-situation. En effet, le discours est l'articulation "signifiante" *("bedeutend")* et significative *(bedeutungsmässig)* de la compréhension de l'être-au-monde dans son sentiment-de-situation (6).

---

(1) Cf. *S.Z.*, p. 155. Par exemple, le phénomène : la lourdeur d'un marteau, nécessite un pas en arrière pour la position du sujet "le marteau", et une suppression de ce pas pour la prédication "est trop lourd".
(2) Cf. *S.Z.*, p. 155.
(3) Cf. *S.Z.*, p. 160.
(4) *S.Z.*, p. 161.
(5) A. de Waelhens et R. Boehm défendent l'idée du discours comme troisième mode authentique d'être : cf. E.T. trad. B-W., p. 301 note 4 de la page 133 et p. 305 note 1 de la page 161. Cependant, par exemple F. Couturier critique cette position : cf. F. COUTURIER, Monde et être chez Heidegger, Presse universitaire de Montréal, Montréal, 1971, p. 45.
(6) Cf. *S.Z.*, pp. 161 et 162.

Par son intrication ou son incursion dans la compréhension, le discours est l'articulation de la compréhensivité *(Verständlichkeit)*. Le compréhensible est bien articulé, sinon n'eût pas été possible la structure préalable : l'acquis, la vue et la saisie préalables de l'explicitation. Ainsi, le discours est au fondement *(zugrunde)* de l'explicitation et *a fortiori* au fondement de l'énoncé. Puisque le concept de sens est défini comme ce qui s'articule dans l'explicitation, le discours serait plus originel que le sens. Pas vraiment, car le sens est lui-même, plus originellement *(ursprünglicher)* que dans l'explicitation, articulé dans le discours (1).

Dès lors, apparaît un sens plus originel que le sens de l'explicitation *sensu stricto*. Parce que le discours est l'articulation de ce qui est compréhensible et son sens ce qui s'articule en lui, on peut dire que le sens est ce qui est compréhensible et est, ainsi, assimilé à la fois à la compréhension et au discours. Le sens du là se révèle à quatre niveaux : le sens du discours,au moins de même niveau existential que le sens de la compréhension, le sens de l'explicitation *sensu stricto*, et le sens dérivé de l'énoncé. Dans l'énoncé le sens est prédicatif ou apophantique, dans l'explicitation le sens est antéprédicatif et herméneutique, dans la compréhension et le discours le sens est assurément antéprédicatif mais encore implicite. Aussi, le sens *sensu stricto* ou herméneutique, dans la mesure où il est relatif à la compréhension de toute chose en tant que telle ou telle, est "déjà" explicite ; cependant, dans la mesure où il est l'horizon, l'échappé, le vers-quoi *(Woraufhin)* de tout projet, il est "encore" implicite. Il n'y a donc pas de cloisonnement: le sens herméneutique est le sens "en train" de s'expliciter à partir de la compréhension et du discours.

Ce qui est structuré par l'articulation du discours est l'ensemble significatif *(Bedeutungsganzes)*;sans doute, le compréhensible ou le sens ne peuvent faire qu'un avec cet ensemble significatif ; cependant, ce dernier permet d'analyser le sens en tant qu'il peut être monayé en une pluralité de significations *(Bedeutungen)*. De sorte que c'est à partir du sens du discours que les significations peuvent relever du sens herméneutique de l'explicitation ; le discours se faisant alors, lui-même, herméneutique. Si l'ensemble significatif se décompose *(auflösen)* en significations, ces significations se muent *(wachsen)* en mots *(Worte)* ; ainsi, l'ensemble significatif de ce qui est compréhensible accède à la parole *(kommt*

---

(1) Cf. *S.Z.*, p. 161.

zu Wort). Une pareille possibilisation rend erronée l'idée selon laquelle des mots-"choses" viennent à se pourvoir d'un "sens" (1). C'est le sens qui "fait" le mot, et non pas le mot qui acquiert un "sens" ; c'est la signification qui "fait" le signe langagier,et non pas le signe langagier qui acquiert une signification.

L'on reconnaît ici une possibilisation des significations, des mots et de la langue, semblable à celle effectuée par le signi-fier et la significativité du monde. Ainsi se dévoile ce que nous avons déjà appelé la signifiance existentiale et herméneutique,c'est-à-dire une possibilisation des significations et des signes langagiers, plus originelle que celle de la signifiance mondaine, parce que pensée au sein du sens du là lui-même. Nous reviendrons sur ce point capital. Pour lors, il convient de développer ce que cette signifiance, au-delà de la signifiance mondaine, permet d'analyser : le langage *(Sprache)* comme expressivité ou prononçabilité *(Hinausgesprochenheit)* du discours. Discours exprimé et prononcé, la langue pourra apparaître morcelée en simples mots subsistants (2).

Le prononcé *(Herausage)*, troisième niveau de l'énoncé, implique la mise en oeuvre de l'être-avec-autrui, sans lequel la communication *(Mitteilung)* n'est pas possible (3). L'énoncé, en sa première acception, est pensé à partir du discours (λογος) apophantique : laisser voir en montrant ce qui se montre. Mais il ne s'agit là que d'une des manières de rendre manifeste *(Offenbarmachen)*. Le discours peut rendre manifeste autrement que par l'énonciation : par la prière *(Bitten*, ευχη (4)), le souhait *(Wunsch)*, le commandement *(Befehl)*, la question *(Frage)* ... Pourtant, quel que soit le discours, il contient un proféré, un discouru *(Geredetes)* par lequel il se communique (5).

Le prononcé n'est pas seulement lié à l'être-avec-autrui, mais aussi à l'incursion du discours dans le sentiment de situation. En effet, c'est en tant qu'il est compréhension sur le mode du sentiment-de-situation, que l'être-au-monde profère, s'exprime *(aussprechen)* par le discours. Sans doute, les "choses" verbales simplement subsistantes peuvent alors apparaître. Toutefois, l'é-locution du discours n'est pas décrite comme l'"extériorisation" d'une "intériorité", mais

---

(1) Cf. *S.Z.*, p. 161.
(2) Cf. *S.Z.*, p. 161.
(3) Cf. *S.Z.*, p. 155.
(4) Cf. *S.Z.*, p. 32.
(5) Cf. *S.Z.*, p. 162.

comme ex-pression *(Aus-sprechen)*, fondée sur le fait que l'être-au-monde est toujours déjà "hors de soi" *("draussen")* de par cela même qu'il comprend. Le sentiment-de-situation et les humeurs *(Stimmung)* qui lui sont corrélatives s'annoncent par le ton *(Tonfall)* du discours, sa modulation, son allure ... La communication *(Mitteilung)* des possibilités existentiales du sentiment de situation, c'est-à-dire l'ouverture *(Erschliessen)* de l'existence, peut former la fin propre du discours "poétique" *(die "dichtende" Rede)* (1).

Le discours permet d'analyser le prononcé et l'exprimé, mais aussi l'ouïr et le silence. La compréhension fondait l'acception existentiale du "sens" de la vue ou du voir ; le discours, quant à lui, par son incursion, son imbrication *(Zusammenhang)* dans la compréhension et partant dans l'explicitation, fonde le "sens" de l'ouïe ou l'ouïr *(Hören)*. Ce n'est pas un hasard si nous disons, en allemand comme en français, n'avoir pas "compris" *("verstanden")*, lorsque nous n'avons pas "bien" ouï *(... nicht "recht" gehört haben ...)* ou entendu (2). En français, non seulement *entendre* peut vouloir dire comprendre, mais *entendement* a même perdu son acception auditive pour être synonyme de compréhension. Ces remarques langagières introduisent à une détermination ni sensualiste ni sensationiste de l'ouïe. Si la vue de la compréhension ne se limitait pas à la vision simplement oculaire, mais bien plutôt la rendait possible, l'acception existentiale de l'ouïr, pareillement, ne se limite pas à l'audition simplement acoustique, à la sensation de sons *(das Empfinden von Tönen)* et à la perception de bruits *(das Vernehmen von Lauten)*, mais bien plutôt les rend possibles. Dans ce sens, ce n'est pas des bruits et des sons que l'on entend d'abord, mais bien la chose elle-même, dans sa disponibilité (3).

L'ouïr ne rend pas seulement possible la perception acoustique *(das akustische Vernehmen)* de la chose, mais aussi, parce que le *Dasein* est être-au-monde, l'action d'écouter au sens de prêter l'oreille *(Horchen)*, et, parce que le *Dasein* est être-avec-autrui, celle d'écouter au sens d'obéir *(Folgen)*. Que cette obéissance se déploie sur un mode plénier, comme consentement, assentiment, acquiescement *(Mitgehen)*, ou, sur un mode privatif, comme dissension , dissentiment, désobéissance *(Nicht-Hören)*, opposition *(Widersetzen)*, défi *(Trotzen)* ou aversion *(Abkehr)*, cette action d'écouter a son origine dans l'ouïe, l'ouïr, l'entendre, l'écoute elle-même : *das Hören* (4).

---

(1) Cf. *S.Z.*, p. 162.
(2) Cf. *S.Z.*, pp. 161 et 163.
(3) Cf. *S.Z.*, p. 164. Par exemple, on entend la colonne en marche, le vent qui vient du nord, le pivert qui frappe, le feu qui crépite, et non des bruits. Il est donc faux qu'un fouillis de "sensations" doivent s'organiser pour que le "sujet" atteigne le "monde extérieur".
(4) Cf. *S.Z.*, p. 163.

Enfin, le discours détient une dernière possibilité existentiale : le silence *(Schweigen)*. Se taire *(schweigen)* ne veut pas dire être muet *(stumm)* : celui qui ne peut parler, ne peut se taire. Seule la taciturnité authentique, le faire-silence, peut abattre *(schlagen)* le bavardage *(Gerede)* (1). Abattre le bavardage, c'est abattre une des principales modalités de l'être inauthentique du *Dasein*. Aussi le discours bavard, tout comme la privation de sens *(Sinnlosigkeit)* du *Dasein*, nous conduit à un aperçu de la relation entre sens et déchéance ou,peut-être mieux, échéance.

§.7. Sens et déchéance ou échéance.

Le *Dasein* est préoccupé par l'étant disponible, mais l'être-pour de celui-ci se manifeste de prime abord comme le pour-quoi de l'utilisation et de l'ouvrage, et non pas comme l'en-vue des possibilités propres du *Dasein*. L'on sait aussi que le *Dasein* assiste autrui ; mais cet être-avec-autrui se manifeste le plus souvent comme un commerce avec le on, et non pas comme un en-vue des possibilités propres du *Dasein* d'autrui. De sorte que,dans la quotidienneté *(Alltäglichkeit)*, la compréhension du *Dasein* se trouve ordinairement"prise par" *(Aufgehen bei...)* l'étant de la préoccupation, par l'étant disponible (2),et, sous l'emprise *(Botmässigkeit)* du on, du personne (3). C'est ainsi qu'il se méprend *(versehen)* envers ses possibilités d'être (4). Cette emprise et cette méprise de la compréhension constituent le mode inauthentique *(uneigentlich)* du là du *Dasein* : le *Verfallen*, la déchéance ; l'échoir par lequel le *Dasein* est "échéant" auprès de l'étant, dans l'intramondain: l"échéance" du sens"captif" et "captieux".

Dans cette inauthenticité, le discours, la compréhension et l'explicitation se font : bavardage *(Gerede)*, curiosité *(Neugier)* et ambiguïté *(Zweideutigkeit)* (5). Si la déchéance se caractérise par la chute ou la précipitation *(Absturz)* dans la vacuité *(Bodenlosigkeit)* et la nullité *(Nichtigkeit)* de la quotidienneté inauthentique, néanmoins elle assure l'apaisement ou le "rassurement" *(Beruhigung)*. En somme, devenu non inquiétant par les soins du on, l'être-jeté ne répond plus au projet et envahit tout le *Dasein* (6). Il ne faut pourtant pas voir dans la déchéance une critique moralisante(7), ni une évaluation *(Bewertung)* négative (8) ;

---

(1) Cf. S.Z., pp. 164-165.
(2) Cf. S.Z., p. 175.*aufgehen in* peut signifier *être absorbé par*.
(3) Cf. S.Z., p. 126.
(4) Cf. S.Z., p. 174.
(5) Cf. S.Z., § 35, 36, 37.
(6) Cf. S.Z., pp. 177-178.
(7) Cf. S.Z., p. 167.
(8) Cf. S.Z., p. 175.

mais, tout comme pour l'ordre non-sensé *(unsinnig)* de l'étant intramondain, une détermination ontologique. Celle-ci n'implique nullement une décadence ou une "chute"*("Fall")* hors d'un "état d'intégrité" primitif ou ontique (1). De sorte que, pour entendre proprement le *Verfallen*, il serait, en effet, préférable de tenter une écoute, quelque peu renouvelée, du mot *échéance* (2).

L'échéance a certes un rôle considérable dans la problématique du sens. Sans doute, parce que selon l'échéance la compréhension est sous l'emprise du on, le sens authentique apparaît comme le sens propre, et le sens inauthentique comme le sens commun. Dans la langue du *signe* on dira : le contreseing ou le blanc-seing est accordé au on, et s'impose au seing du *Dasein*, destitué en sous-seing. Plus profondément, l'échéance éclaircit la notion de privation de sens *(Sinnlosigkeit)*. En effet, si le *Dasein* est sensé *(sinnvoll)*, c'est qu'il s'approprie *(zueignen)* dans la compréhension, et, s'il est insensé *(sinnlos)*, c'est qu'il s'interdit *(versagen)* dans l'incompréhension *(Unverständnis)* (3). L'ambiguïté *(Zweideutigkeit)* apparaît alors comme une forme de privation de sens, de sens insensé, comme un contresens. Celui-ci n'est pourtant pas ce qui est contraire au sensé *(widersinnig)*; d'autant moins que l'échéance serait rassurante et n'aurait rien de "catastrophique". Enfin, si l'échéance est essentiellement privation de sens, elle n'est pas de l'ordre non-sensé *(unsinnig)* propre à l'étant intramondain lui-même.

Toutefois, l'on aura vite aperçu la relation entre l'échéance et, partant, la privation de sens et, d'autre part, le domaine non-sensé de l'étant. La méprise de la compréhension caractéristique de l'échéance consiste essentiellement à être pris par l'étant de la préoccupation, c'est-à-dire par l'étant intramondain, précisément par ce qui est non-sensé : le *Dasein* est privé de sens parce qu'il est sous l'emprise de l'ordre non-sensé de l'étant. *Das Unsinnige* et *das Sinnlose* , l'ordre non-sensé de l'étant et le caractère insensé du *Dasein*, sont "solidaires" : la nullité de la quotidienneté ordinaire et l'in-anité de l'étant intramondain se "répondent". Cependant, si la privation de sens du *Dasein* est un ne-pas-être-soi-même, l'ordre non-sensé de l'étant semble receler un ne-pas-être plus "simple". Celui-ci pose alors la question du non-être comme rien, comme néant. Ainsi est-on, à nouveau, reporté au sens de l'être comme tel.

---

(1) S.Z., pp. 176, 180.
(2) C'est la solution proposée par la traduction de E. Martineau, cf. E.T. trad. M., p. 318.
(3) Cf. S.Z., p. 152.

SECTION 4 : LES CARACTERES ESSENTIELS DU SENS.

C'est à la fin de ce cheminement qui va du signe au sens, à travers la description de la significativité du monde et du sens du là, que nous désirons, avant d'aborder la question du sens de l'être comme tel, nous interroger sur la plurivocité, l'univocité, la biunivocité et l'équivocité du sens et de la significativité. Nous entendons par plurivocité, la diversité des déterminations que peuvent prendre ces deux phénomènes. Par univocité, nous entendons l'unité de ces diverses déterminations. En recherchant la biunivocité du sens et de la significativité, nous voulons montrer qu'à chaque détermination caractéristique du sens correspond une caractéristique similaire relative à la significativité: autrement dit, nous déterminerons ainsi l'entr'appartenance ou l'interdépendance *(Zusammenhang)* du sens et de la significativité. Enfin, une certaine équivocité apparaîtra; elle consiste en ce que chaque caractéristique du sens et de la significativité possède des traits propres et des traits impropres à révéler authentiquement le sens de l'être comme être. Attachons-nous tout d'abord à la plurivocité du sens, dans une ligne que nous avons déjà esquissée : en essayant de dégager les caractères essentiels du sens.

§.1. La plurivocité du sens.

La langue usuelle nous offre une acception du sens connotée par l'idée de signification, et donc aussi par celle de signe et de désignation. Cette acception du sens est largement reçue dans la langue philosophique. En allemand, il en va de même, quoique la notion de signification *(Bedeutung)* évoque moins directement qu'en français l'idée de signe *(Zeichen)* et de désignation *(Bezeichnung, Zeigen)*. Une pareille notion de sens est ce que nous appelons le caractère "significatif"du sens.

Or, le sens du là, en sa détermination la plus originelle, comme sens du discours, est l'articulation "signifiante" *("Bedeutend")* ou significative *(bedeutungsmässig)* d'un ensemble significatif *(Bedeutungsganzes)*.En tant que tel, il rend possible les significations *(Bedeutungen)* du langage, qui se mueront en mots *(Worte)*. Ainsi le sens du discours n'est pas signification, mais,en rendant possible cette dernière, il est ce que nous appelons une signifiance: il n'est pas sens-signification, mais sens-signifiance. Le *"-fiance"* évoquant, ici, la possibilisation originelle du discours, et, le *"signi-"* suggérant le signe dans son rapport à l'ensemble significatif et à ce que celui-ci rend possible: les significations et les signes langagiers. Aussi le sens du là est un sens à caractère significatif, principalement en tant qu'ensemble significatif du discours, lequel constitue la signifiance existentiale proprement dite : une signifiance herméneutique.

D'autre part la langue coutumière nous offre également une acception du sens assortie des connotations d'orientation, de direction, de finalité, de dessein, de destination d'intention, de but... La langue philosophique retient plus indirectement cette acception du sens ; elle parle pourtant largement dans de nombreuses notions relatives à la problématique du sens : par exemple, dans la connaissance comme intention *(Intentio)* chez les scolastiques, dans le sens comme intentionnalité *(Intentionalität)* de la conscience chez Husserl et, peut être aussi, dans la compréhension comme intension (opposée à extension) surtout chez les logiciens. En allemand, les connotations directionnelles du "sens" se retrouvent dans l'étymologie de *Sinn*, qui renvoie à l'idée de chemin, de direction où l'on marche ... De telles connotations du sens relèvent de ce que nous appellerons le caractère "orienté" du sens.

Or, le sens du là, en particulier comme sens de la compréhension, est l'horizon, l'échappée, le vers-quoi *(Worauf hin)* du projet ; le projet lui-même est un être-à-dessein-de-soi, une visée de la possibilité en tant que possibilité ; il ne manquera pas non plus d'être en étroite relation avec l'orientation propre à la spatialité du *Dasein* (1). De sorte que le sens du là, dans sa nature projective, comme échappée, visée, "trajectoire" du projet, est de façon remarquable un sens à caractère orienté. Certes, il ne s'agit pas du simple sens-orientation de la langue courante, puisque, par son caractère orienté, le sens permet de comprendre toute chose en tant que telle ou telle. Il reste que le sens de la compréhension n'est pas celui qui, proprement, rend possible les significations, c'est-à-dire le sens du discours. Sans doute, l'articulation "signifiante" *("bedeutend")* ou significative *(bedeutungsmässig)* propre au discours est une articulation de ce qui est compréhensible *(Verständlichkeit)*. Mais, comme nous l'avons vu, ceci signifie qu'il y a "incursion" *(Zusammenhang)* du discours dans la compréhension, sans pour autant que discours et compréhension s'équivalent. Il a donc lieu de distinguer un sens orienté qui permet de comprendre, et un sens proprement significatif qui permet de discourir.

Un troisième groupe de connotations se présente aussi à nous. Il renvoie aux notions de saisie, de préhension et de captation. Ces idées se trouvent notamment, en français, dans *compréhension* et, en allemand (comme en français), dans *Begriff* (plus large que *concept*, signifie aussi *notion, acception*), *Vorgriff (saisie préalable)*, *Erfassen (appréhension)*, *Vernehmen (l'a)-perception*, *"entendre"*)... De semblables acceptions du sens est ce que nous nommerons le caractère "saisissable" du sens.

Or le sens du là, surtout dans ses rapports avec l'explicitation, implique une anti-cipation et en particulier une saisie préalable *(Vorgriff)*; de telle sorte que le sens explicite s'est toujours, définitivement ou provisoirement,

---

(1) Cf. *S.Z.*, § 70, pp.368-369.

décidé pour une conceptualité *(Begrifflichkeit)* déterminée. Ainsi, seulement à partir d'une forme conceptuelle appartenant au niveau dérivé de l'explicitation, le sens "encore" antéprédicatif se fait "déjà" conceptuelle. A nouveau, le sens du là reçoit les connotations découvertes à partir de la langue usuelle : le sens du *Dasein* pour devenir explicite, doit acquérir une capacité de préhension, doit se développer au sens saisissable.

Enfin une quatrième série de déterminations connote toujours plus ou moins la notion de sens. Elle repose sur la parenté du *sens* et *"des sens"*, du *sens* et de la *sensibilité*, que celle-ci soit sensorielle ou sentimentale. En allemand *Sinn* est aussi apparenté avec *"die Sinne"* et avec *Sinnlichkeit*, quoique cette dernière soit plus sensuelle et moins sentimentale que notre *sensibilité*. De toute façon , les affinités de la sensibilité avec le sens lui-même trouvent une large audience dans l'analyse existentiale du sens. A tous ses niveaux, le sens du *Dasein* a, dans une certaine mesure, un caractère sensible ou, plutôt, "sensibilisant".

Le sens est toujours "sensible" car la compréhension est toujours disposée par le sentiment-de-situation *(Befindlichkeit)*, avons-nous vu. Certes ce sentiment ne relève pas de l'interprétation psychologique et métaphysique de la sensibilité, mais bien plutôt rend possible la sensiblité ontique, aussi bien sous sa forme sentimentale que sensorielle. En effet, il rend possibles sentiments *(Gefühle)* et affects *(Affekte)* ; d'autre part, il permet "aux sens" d'être"touchés" *("gerührt")* et d'"avoir un sens pour" *("Sinn haben für")*. Aussi, l'on est en présence d'un sentiment sensé et non pas sentimental, d'une sensibilité sensibilisante et non pas sensibilisée : bref, d'une sensibilisation (en un sens large).

La relation entre ce sentiment et la compréhension n'est pas unilatérale mais réciproque : si le sentiment-de-situation dispose toujours la compréhension, il est toujours muni d'une certaine compréhension de soi. Cette intrication du sens et du sentiment sensé est le plus proprement développée au niveau du sens du discours. En effet, c'est par le sentiment de situation que le discours acquiert son ton *(Tonfall)*, sa modulation, son allure, et qu'il peut se faire poétique. Dans cette mesure, le sens est toujours sensibilisant,parce que ses diverses structures sont traversées par le sentiment-de-situation comme sensibilisation sensée.

Le sens est aussi sensibilisant d'une autre manière. En effet, le voir et l'ouïr sont des possibilités existentiales, l'une de la compréhension, l'autre du discours. Certes ce priviliège n'est accordé à ces deux "sens" qu'au prix de les libérer de l'interprétation sensualiste ou sensationiste classique : la vision n'est pas la perception oculaire, l'ouïr n'est pas la perception acoustique. Pourtant l'une comme l'autre sont, comme nous l'avons vu, en relation avec la sensation, à nouveau à titre de condition de possibilité.

En effet, la vision est ce que réalise chacun "des sens" dans la région de découvrement *(Entdecken)* qui lui est propre, et, l'ouïr permet d'entendre la chose elle-même, dans sa disponibilité. En somme , le sens "des sens" serait d'être les "sens" du sens ...

Le voir et l'ouïr appartiennent au sens lui-même, ils sont ainsi sensés. Parce que l'ouïr est une possibilité existentiale du discours, le sens du discours a toujours à faire avec cet ouïr ; parce que la vue est une possibilité existentiale de la compréhension, le sens de la compréhension a toujours à voir avec cette vue ; parce que l'explicitation implique une vue préalable *(Vorsicht)* développant la vision de la compréhension, le sens herméneutique de l'explicitation est toujours déterminé par cette vue ; parce que l'énoncé apophantique, dérivé de l'explicitation, peut désormais faire voir *(Sehenlassen)* l'étant, le sens apophantique de l'énoncé est toujours en rapport avec ce voir. Ce n'est seulement qu'au niveau de l'énoncé comme prononcé, que le sens devient sensible dans l'acception courante, qu'il se donne à l'appareil sensoriel ou "sensorimoteur".

Si le sentiment de situation apparaissait comme une sensibilisation, parce qu'il rend possible ce qui est sensoriel et sentimental, l'ouïr et la vue apparaissent également comme une sensibilisation, car ils constituent aussi un mode de possibilisation de la sensation. Toutefois, cette sensibilisation ne rend pas seulement possible le sensoriel : la vue permet la prévoyance *(Umsicht)*, le respect *(Rücksicht)* et l'indulgence *(Nachsicht)* ; l'ouïr permet d'écouter au sens de prêter l'oreille *(Horchen)* et au sens d'obéir *(Folgen)*, qu'il s'agisse d'assentiment, de consentement et d'acquiescement *(Mitgehen)*, comme de dissension, de dissentiment et d'opposition *(Widerstehen)*. De sorte que, semblablement à la sensibilisation du sentiment de situation, la vue et l'ouïr constituent une sensibilisation qui rend possible, à sa manière, non seulement ce qui est sensoriel, mais aussi d'autres phénomènes à caractère sentimental au sens le plus large. Il y a donc une double sensibilisation : la sensibilisation sensée et en elle-même non-sentimentale du sentiment de situation, et, la sensibilisation sensée et en elle-même non-sensorielle de la vue et de l'ouïr. Désormais, l'on peut conclure : le sens est toujours sensibilisant parce que lui appartient un double mode de sensibilisation (ontologique) rendant possible le sensoriel et le sentimental (ontique).

Se trouvent désormais rassemblées quatre séries de déterminations du sens du là. Le sens a un caractère significatif, un caractère orienté, un caractère saisissable et un caractère sensibilisant. Cette plurivocité, en rapport avec les ambiguïtés de la langue courante, n'est pourtant pas équivoque ; il s'agit bien plutôt d'une plurivocité structurée qui laisse découvrir l'univocité du sens.

§.2. Univocité du sens.

Telle qu'elle vient d'être présentée, la plurivocité du sens est en effet hiérarchisée et unifiée. Dans son caractère significatif, le sens est le sens du discours en tant qu'ensemble significatif, en tant que signifiance existentiale ou herméneutique ; dans son caractère orienté, le sens est le sens de la compréhension en sa nature projective ; dans son caractère saisissable, il est le sens de l'explicitation comme saisie préalable et conceptualité déterminée. D'autre part, dans son caractère sensibilisant, le sens se trouve réuni à tous ses niveaux ; y compris celui de l'énoncé, puisque c'est ce dernier qui fait voir *(Sehenlassen)* l'étant dans sa disponibilité ; de plus, c'est par son caractère sensibilisant que le sens s'approprie le sentiment de situation. Ainsi, la plurivocité en question est une univocité structurée ou "organisée", qui fait apparaître le sens dans toute son ampleur, en tant que sens du là du *Dasein*. Comme tel, le sens tend à se confondre avec l'existentialité même de l'existence.

Toutefois la plurivocité du sens ne se manifeste pas seulement à travers ce sens *sensu lato* ; elle se trouve "concentrée" au sein du sens *sensu stricto* : c'est-à-dire du sens herméneutique de l'explicitation, lequel a permis de définir le plus spécifiquement la notion de sens *(Begriff des Sinnes)*. En effet, le sens de la compréhension explicite n'a pas seulement un caractère saisissable comme saisie préalable *(Vorgriff)* et un caractère sensibilisant comme vue préalable *(Voreicht)* ; il possède aussi un caractère orienté, en formant pour tout projet l'horizon, l'échappée, le vers-quoi *(Worauf hin)* à partir duquel toute chose est compréhensible en tant que telle ou telle. Enfin, son caractère significatif peut être découvert en ce qu'il déploie un acquis préalable *(Vorhabe)*. En effet, cet acquis préalable est essentiellement la totalité ambiante propre à une significativité, dont on sait qu'elle rend possibles les significations. C'est précisément parce que le sens herméneutique, par son acquis préalable, a affaire à la significativité, que cette dernière rend possibles, par l'explicitation, les significations qui, à leur tour, rendent possibles le mot *(Wort)* et la langue *(Sprache)* (1). On doit donc constater que les quatre caractères du sens se trouvent rassemblés au sein du concept de sens : "le sens, structuré par l'acquis, la vue et la saisie préalables, forme le vers-quoi du projet à partir duquel quelque chose devient compréhensible comme quelque chose" (2).

---

(1) Cf. *S.Z.*, p. 87.(supra)
(2) Cf. *S.Z.*, p. 151.(supra)

Un examen plus approfondi pourrait montrer qu'en réalité chaque caractère du sens se trouve organisé à chacun des niveaux. Par exemple, la compréhension a aussi un caractère saisissable en tant qu'anti-cipation *(vorwegnehmen)* de l'être comme tel, et, un caractère significatif par son imbrication avec le discours. Le discours, pour cette dernière raison, a aussi un caractère orienté;d'autre part,il doit bien avoir un caractère saisissable, lorsqu'il rend possibles les significations ; autrement dit, il doit bien avoir affaire avec la conceptualité de l'explicitation, puisque les significations, en tant qu'articulé de l'articulable, relèvent toujours du sens herméneutique (1). L'énoncé, quant à lui, présuppose, comme l'explicitation, un acquis, une vue et une saisie préalables. Ainsi, l'on peut conclure que l'univocité du sens résulte de la structuration de sa plurivocité à chacun de ses niveaux, de telle sorte que chaque caractère a son "lieu" privilégié. Le caractère orienté domine dans le sens de la compréhension, car c'est elle qui est essentiellement projet ; le caractère saisissable domine dans le sens de l'explicitation, car c'est à elle qu'appartient la conceptualité déterminée ; le caractère sensibilisant domine dans le sens de l'énoncé, car, outre la vue préalable qu'il suppose, c'est lui qui proprement fait voir l'étant ; le caractère significatif domine dans le sens du discours, car c'est lui qui, le plus proprement, rend possibles les significations.

Mais la significativité du monde, elle aussi, rend possibles les significations. C'est cette possibilisation concurrente des significations qui, en particulier, a justifié l'introduction de la notion de signifiance.Par ce terme nous voulons nommer toutes possibilisations, propres et originelles, du signe *sensu lato* et, partant, de sa signification et de sa désignation. En l'occurrence, d'une part, la significativité du monde, structurée par le signifier du *Dasein*, constitue une signifiance mondaine "déjà" existentiale ; d'autre part, l'ensemble significatif du discours, en déployant le sens herméneutique, constitue la signifiance existentiale "proprement dite" comme signifiance herméneutique. La signifiance semble ainsi pouvoir se dévoiler comme le sens en tant qu'il rend possible la signification *sensu lato*. Toutefois, cette unification de la problématique du sens à partir de la notion de signifiance, ne doit pas masquer la duplication des signifiances. Une telle duplication ouvre alors, en deça de l'univocité du sens du là, le problème de la biunivocité du sens et de la significativité.

---

(1) Cf. S.Z., p. 161.

§.3. Biunivocité du sens et de la significativité.

L'on sait depuis le début de notre analyse que l'existentialité de l'existence et la mondanéité du monde, que le sens du *Dasein* et la significativité du monde, s'entr' appartiennent. Ceci n'a rien d'étonnant puisque, d'une part, la compréhension du *Dasein* est une condition phénoménale pour la détermination de la significativité du monde et, d'autre part, le sens de l'explicitation intervient dans le déploiement de la significativité. Il y a donc une certaine réciprocité et partant une certaine entr'appartenance. Cependant si l'on veut étayer cette dernière, il convient de la vérifier en ce qui concerne les caractères essentiels du sens. Ceci revient à poser la question : la significativité possède-t-elle les mêmes caractères que le sens, et ce de quelle manière ? La réponse à une telle question permettra de "pondérer" l'entr'appartenance de la significativité et du sens, en termes de biunivocité atténuée ou d'analogie.

La significativité a certes un caractère significatif, puisqu'elle rend ontologiquement possibles les "significations" (*"Bedeutungen"*) du langage, lesquelles rendent possibles les mots (*Wörter*). Pour cette raison la significativité avait été qualifiée, avant même le sens du discours, par la notion de signifiance ; la possibilisation commune déployée à l'égard des significations, par la significativité comme signifiance mondaine et par le sens du discours comme signifiance herméneutique, réunit donc sens et significativité. Celle-ci ne doit-elle pas désormais être comprise dans l'ensemble significatif du discours ? La significativité semble,en effet, être le développement mondain de la signifiance herméneutique.

De plus, le parallélisme ne porte pas seulement sur la possibilité de la signification, mais s'étend à celle du signe *sensu lato*. En effet, l'on peut rapprocher la "désignation" (*Zeigen*) du signe (*Zeichen*), rendue possible sur le mode ontique par la significativité, et la "désignation" (*Aufzeigung*) de l'énoncé (*Aussage*), rendue possible ontologiquement par le discours apophantique. La connexité apparaît même dans les modalités du signe-outil et dans la stratification de l'énoncé. Le signe dans sa désignation propre, relative à son être-pour (*Um-zu*), renvoie à la disponibilité de l'étant ; l'énoncé, en son premier sens, dans sa désignation apophantique, fait voir (*sehen*) l'étant en lui-même dans sa disponibilité. Le signe dans sa désignation concrète (signalement), relative à son pour-quoi (*Wozu*), est susceptible de "renvoyer" à l'étant subsistant ; l'énoncé en son sens second comme prédication,par la "position du sujet", est susceptible de faire apparaître l'étant dans sa substantialité. Enfin, le signe-outil, qui s'épuise dans sa désignation, rend possible le signe-"chose" ; l'énoncé, comme prononcé exprimé, fait apparaître le langage disséquable en chose simplement subsistante.

Plus généralement encore, se dessine une mise en perspective des phénomènes relatifs au signe et de ceux relatifs au sens de l'ontologie phénoménologique et herméneutique. A la significativité "répond" le sens du discours ; à la signification *(Bedeutung, Begrifflichkeit)* "répond" le sens herméneutique de l'explicitation ; à la désignation *(Zeigen, Aufzeigung)* "répond" le sens apophantique de l'énoncé ; au signalement *(Zeigen, Zeigung)* "répond" le sens prédicatif de l'énoncé ; au simple signe comme chose subsistante "répond" le simple sens sensible ou sensoriel. Il reste le phénomène du signifier *(Be-deuten)* ; nous allons voir qu'il "répond" au sens de la compréhension. Mais ceci nous conduit à l'analyse de la biunivocité de la significativité et du sens en son second caractère : le caractère "orienté".

Le caractère orienté du sens tient essentiellement à la nature projective de la compréhension du *Dasein*, c'est-à-dire à l'être-à-dessein-de-ses-possibilités. Or la significativité est l'articulation des rapports du signi-fier *(Be-deuten)* ; et ce signi-fier, non seulement présuppose la compréhension, mais est expressément défini comme ce qui permet au *Dasein* de se donner à comprendre son être, en tant qu'être-à-dessein-de-ses-possibilités. On voit ainsi que le signi-fier, comme notification d'être, est de même nature que le pro-jet : il est le projet pensé de façon élémentaire.

Le sens a un troisième caractère : un caractère "saisissable". Celui-ci comme saisie préalable *(Vorgriff)* relève essentiellement de l'explicitation. Or l'on sait que l'explicitation est le développement, non seulement de la compréhension, mais aussi de la significativité. L'acquis préalable *(Vorhabe)*, qui se donne à la saisie préalable, est afférent à la totalité ambiante propre à la significativité; l'en-tant-que du sens est une explicitation de l'être-pour du monde ambiant (1), qui influera sur la conceptualité *(Begrifflichkeit)* déterminée du sens. Ainsi, le caractère saisissable du sens est en étroite relation avec la significativité du monde.

Enfin, le sens a toujours un caractère "sensibilisant". La description de la significativité offre-t-elle un rapport avec des phénomènes "sensibles" ? Sans doute avec celui de la préoccupation prévoyante *(umsichtiges Besorgen)* quotidienne, qui conduit toute cette analyse. Liée à la désignation du signe, elle permet d'attirer l'attention sur l'étant disponible comme tel(2). Bien entendu, ce phénomène

---

(1) Cf. supra.
(2) Cf. supra.

n'est pas sensoriel ; mais l'on sait que la vision qu'il implique, ne peut être fondée que dans vision (*Sicht*) de la compré-sension. Le caractère sensibilisant de la significativité reposerait donc sur la prévoyance quotidienne.

La comparaison rétrospective des caractères du sens et de la significativité manifeste donc leur entr'appartenance. Celle-ci se présente toutefois comme une biunivocité atténuée. En effet, la significativité a pleinement le caractère significatif comme signifiance mondaine, mais ce de façon non originelle ; son caractère orienté tient seulement en ce qu'elle présuppose un signi-fier, qui contient un pro-jet décrit de façon élémentaire ; son caractère saisissable réside seulement en ce que la totalité ambiante se donne, comme acquis préalable, à la saisie préalable ; enfin, son caractère sensibilisant tient seulement à ce que sa description est dominée par la prévoyance quotidienne, qui se fonde dans la vision de la compréhension.

On dira que cette "discordance" entre la significativité et le sens signifie que le second est une appropriation analytique de la première. Cependant quelque chose doit nous arrêter : la préoccupation prévoyante est quotidienne, elle est toujours liée à l'usage quotidien (*der alltägliche Umgang*), au là sur le mode de la quotidienneté (1). Or la quotidienneté est le terrain de l'inauthenticité. Ainsi, parce que l'analyse de la significativité est dominée par le phénomène de prévoyance quotidienne, cette analyse se déploierait sur un mode inauthentique. S'il en est ainsi, en vertu de la biunivocité de la significativité et du sens, le sens lui-même risque d'être "entaché" de traits impropres. Une certaine équivocité se profile. Son élucidation permettra d'ouvrir la voie à l'appropriation analytique vers le sens de l'être comme tel.

§.4. Equivocité du sens et de la significativité.

C'est à la fin du cheminement qui va du signe au sens, qu'ont été thématisés explicitement, par le concept de déchéance , la quotidienneté et l'inauthenticité. Pourtant cet ordre de l'impropre était effectivement posé dès le début de l'analyse, et a servi de guide durant tout le développement. En effet, c'est non seulement à partir de la prévoyance quotidienne que s'est dévoilée la significativité, mais c'est aussi à partir de l'utilisation (*Verwenden, Umgang ...*) quotidienne qu'a été analytiquement développée la disponibilité de l'étant, jusqu'à la mondanéité. Dans la problématique du sens du là, la quotidienneté et l'inauthenticité sont explicitées par la notion de déchéance.Cependant, le sens et la significativité ne s'entr'appartiennent pas seulement dans l'"échéance". Par exemple, l'explicitation est

---

(1) Cf. supra.

à la fois développement de la compréhension et de la significativité. Le caractère encore inapproprié de l'analyse de la significativité du monde devrait donc affecter le sens du là lui-même.

C'est ce que l'ontologie herméneutique atteste à propos de l'explicitation : "Conformément à l'orientation de ces analyses préparatoires du *Dasein* quotidien, nous examinerons le phénomène de l'explicitation d'après le comprendre du monde, c'est-à-dire d'après le comprendre inauthentique *(uneigentlichen)*, mais envisagé sur le mode de sa véridicité *(Echtheit)*" (1). Si la compréhension du monde et partant la significativité sont inauthentiques, c'est certes parce qu'elles se sont analytiquement déployées à partir de la quotidienneté. Pourtant, il y a une raison plus profonde qui, eu égard à notre propos relatif au sens, peut être décelée : en prenant en considération la problématique du "non-sens", analytiquement apparue au moment de la détermination du concept de sens. Il s'agit du caractère insensé *(Sinnlosen)* du *Dasein* et de l'ordre non-sensé *(Unsinnigen)* de l'étant, dont nous avons montré la "solidarité".

En effet, l'inauthenticité est par excellence déchéance et privation de sens du *Dasein*. Celles-ci consistent en ce que la compréhension du *Dasein* se méprend, et cette méprise tient essentiellement à ce que la compréhension est sous l'emprise de l'étant de la préoccupation prévoyante, de l'étant disponible et subsistant, c'est-à-dire de l'ordre non-sensé de l'étant intramondain. Or la significativité est une appropriation analytique de la disponibilité de l'étant et, par conséquent, de ce qui est non-sensé, dans lequel s'"enracine" l'inauthenticité. Lorsque le sens du là, par exemple dans l'explicitation, déploie la significativité, il reste afférent à cet ordre inauthentique du non-sensé. Ainsi, à partir de la solidarité du non-sensé et de l'insensé, se voient rassemblés les trois types d'inauthenticité qui nous occupent : l'inauthenticité par excellence, celle de l'échéance, l'inauthenticité de la compréhension du monde et l'inauthenticité de l'explicitation d'une pareille compréhension.

Bien entendu, il ne faudrait pas conclure que toute l'analyse du sens du là chute dans l'inauthentique. En effet, lorsque l'ontologie existentiale aborde l'inauthenticité par excellence, l'échéance, il est bien précisé : "En revenant jusqu'aux structures existentiales de l'ouverture *(Erschlossenheit)* de l'être-au-monde, notre interprétation a d'une certaine manière perdu des yeux la quotidienneté du *Dasein*" (2). Aussi le sens, dans la mesure où il tend à se confondre

---

(1) E.T. trad. M., p. 122 ; S.Z., p. 148. C'est nous qui soulignons.
(2) E.T. trad. M., p. 132 ; S.Z., p. 166. C'est nous qui soulignons.

avec le là lui-même, c'est-à-dire l'ouverture, l'apérité, l'é-closion *(Erschlossenheit)* de l'être-au-monde, a des caractères irréductiblement propres. L'équivocité se dessine. Elle est redoublée en raison de la biunivocité du sens et de la significativité ; autrement dit, les traits propres du sens, en raison de l'entr'appartenance du sens et de la significativité, doivent bien se "transmettre", d'une certaine manière, à cette dernière. C'est ce qui vient d'être précisé à propos de la compréhension inauthentique du monde : elle fut "envisagée sur le mode de sa véridicité", c'est-à-dire de son authenticité au sens ordinaire : *Echtheit* (1). L'équivocité apparaît pleinement.

Parce que nous savons qu'elle repose dans la solidarité de l'ordre non-sensé de l'étant intramondain et de la privation de sens du *Dasein*, il nous est possible de rechercher les traits propres et les traits impropres du sens et de la significativité. Recherche qui présente, au moins, l'intérêt de mettre en valeur ce qui, développé, conduirait au sens de l'être. En effet, les traits propres sont les traits appropriés au dévoilement du sens de l'être comme tel, et les traits impropres sont ceux qui ne lui sont pas idoines. De plus, cette recherche permettra de mieux cerner l'évolution des phénomènes en question dans les oeuvres postérieures à l'ontologie phénoménologique et herméneutique. Nous analyserons les traits propres et impropres eu égard à la plurivocité déjà établie en quatre caractères : "orienté", "significatif", "saisissable" et "sensibilisant". Nous débuterons par les traits du sens, pour envisager ensuite ceux de la significativité.

Parce qu'en son caractère orienté le sens, comme sens de la compréhension, comme projet, anticipe déjà une compréhension de l'être comme être (2), ce caractère est particulièrement authentique. Citons les traits les plus propres: le projet en tant qu'être-à-dessein-de-soi ; ainsi que toute la problématique de la possiblité *(Möglichkeit)*, qui permet de définir le projet comme être-à-dessein-des-possibilités-du-*Dasein* ; en particulier, le laisser-être de la possibilité en tant que possibilité, caractérisant ce projet. Il faut ajouter aussi l'ouverture *(Erschlossen)* constitutive du comprendre, dans laquelle, comme nous l'avons vu à propos du concept de sens, le sens *sensus strictus* s'articule ; ouverture qui en son apérité *(Erschlossenheit)* définit l'essence même du là.

Parce que en son caractère significatif, comme signifiance herméneutique, le sens acquiert son acception originelle en tant que sens du discours, ce caractère est incontestablement authentique. Il est le plus originel,

---

(1) Avant dernier texte cité.
(2) Cf. supra.

car le sens du discours rassemble toutes les structures authentiques du là ; de surcroît, il détient la possibilité d'abattre, par le faire-silence *(Schweigen)*, le bavardage et partant le mode inauthentique du là : la déchéance . En outre, le caractère significatif du sens devrait, en raison de l'incursion du discours dans la compréhension, être affecté par les traits les plus propres du caractère orienté du sens.

Il n'en va pas de même pour le caractère saisissable du sens. La saisie préalable *(Vorgriff)* du sens est décrite relativement à l'explicitation d'une compréhension inauthentique du monde. En effet, la saisie préalable est celle d'un acquis préalable *(Vorhabe)*, qui reste afférent à la totalité de tournure du monde ambiant, c'est-à-dire au développement analytique de l'ordre non-sensé de l'étant intramondain. Aussi, le rôle de la conceptualité *(Begrifflichkeit)* provisoire et, en général, le caractère saisissable du sens, manifestent des traits impropres.

Enfin, en ce qui concerne le caractère sensibilisant du sens, il faut distinguer la sensibilisation propre à la vue et à l'ouïe et, d'autre part, la sensibilisation propre au sentiment de situation. Parce que la vision est essentielle au sens de la compréhension, et que l'ouïr est essentiel au sens du discours, ces modes de sensibilisation sont authentiques. D'autre part, parce que le sentiment facticiel est lié à l'être-jeté *(Geworfenheit* : "déréliction") parmi l'étant intramondain, c'est-à-dire parmi l'ordre non-sensé de l'étant, ce phénomène acquiert certains traits impropres. Du reste, cette inauthenticité est confirmée par ce que l'on a déjà pu avancer à propos de la déchéance:dans la quotidienneté, devenu non inquiétant par les soins du on, l'être-jeté ne répond plus au projet et envahit tout le là; ainsi l'échéance s'installe et le *Dasein* reste privé de sens.

L'équivocité, qui vient d'être analysée à propos du sens, est nettement plus marquée à propos de la significativité (1). Le caractère orienté de la significativité tient à ce qu'elle est articulée à partir d'un signi-fier *(Be-deuten)* qui a l'aspect d'un pro-jet élémentaire ; en ceci, il ne peut être qu'authentique. Cependant on a pu dire d'une façon quelque peu lapidaire : c'est le sens comme compréhension de *Dasein* qui, par son rapport au "sens" comme destination ambiante

---

(1) Cette équivocité sera confirmée plus tard dans une note de *Vom Wesen des Grundes (1929)*. L'analyse du monde ambiant sera qualifiée d'analyse d'un rang subordonné. Cf. *Wm.*, p. 154 ; *Q.I.*, p. 130.

de l'étant intramondain, fait le "sens"comme signifier (1). Aussi le signifier a-t-il un double aspect, dont un est relatif à l'ordre non-sensé de l'étant : la destination intramondaine. Dès lors se dévoile ce qui rend impropre le caractère orienté de la significativité ; il s'agit des phénomènes orientés afférents à l'étant intramondain : l'utilisation, l'utilité, la tournure, la destination de l'étant ; en somme, ce qui"hypothèque" l'analyse de la significativité, c'est le "finalisme" du monde ambiant, qui lui est pourtant essentiel. Néanmoins, la "destination" *(Bewendenlassen)* de l'étant se déploie sur le mode d'un laisser-"être" *("Sein" lassen)* et d'une délivrance *(Freigabe)* préalable . Parce que ce laisser-"être" relève de la problématique de l'être, et que la délivrance préalable du monde s'enracine dans l'ouverture *(Erschliessen)* propre au comprendre, la significativité se trouve mise en rapport avec les notions les plus authentiques. Nous avions déjà remarqué que la "laxité" du laisser-être et la "libéralité"de la délivrance donnaient au "finalisme" du monde ambiant un aspect bien peu traditionnel (2).

Ces traits propres et impropres de la significativité ne peuvent que se transmettre à son caractère spécifiquement significatif. Remarquons que les significations rendues possibles par la signifiance mondaine sont mises entre guillemets *("Bedeutungen")* (3), alors que celles rendues possibles par le sens du discours, par la signifiance herméneutique, ne le sont pas (4). Un certain soupçon s'élève envers une entière imbrication de la significativité du monde dans l'ensemble significatif *(Bedeutungsganzes)* du discours. En revanche, s'annonce une signifiance qui se déploie essentiellement sur le mode d'un laisser-être et d'une délivrance préalable de l'étant ; signifiance qui, dans la pure "laxité" et la pure"libéralité", pourrait bien être en relation très étroite avec le sens de l'être lui-même ...

L'on sait encore que la sginificativité est impliquée dans le caractère saisissable du sens, parce que la totalité ambiante est impliquée dans la saisie préalable de l'explicitation ; c'est du reste pour cette raison que le sens de l'explicitation fut affecté de traits impropres. Mais l'analyse de l'équivocité du caractère orienté de la significativité permet de mettre en évidence son caractère saisissable spécifique. Le signifier a en effet un double aspect. Il est un projet élémentaire, lequel assure un rapport de rattachement *(Bezug des Verwiesens, Verwiesenheit)* à la tournure de l'étant, au tout orienté, au "finalisme" et au "holisme" du monde ambiant : rapport à l'ordre non-sensé de l'intramondain ; trait impropre de cette saisie, plus proche de la capture "captieuse" que de la saisie authentique (5).

---

(1) Cf. supra.
(2) Cf. supra.
(3) S.Z., p. 87.
(4) Cf. S.Z., p. 161;
(5) Capture du rapport *(Bezug)* sur le mode d'un certain exil *(Verwiesen)*.

Enfin, en ce qui concerne le caractère sensibilisant la significabilité, nous sommes ramené à la préoccupation prévoyante quotidienne, dont on sait que les traits impropres ont ouvert la question de l'équivocité du sens et de la significativité. Cependant, la prévoyance quotidienne se fonde sur le caractère authentiquement sensible de la vue de la compréhension ; quant à la préoccupation *(Besorgen)* quotidienne, elle se fonde sur le phénomène authentique qui conduira vers le sens de l'être : le souci *(Sorge)*.

La plurivocité, l'univocité et la biunivocité, du sens et de la significativité, aboutissent donc à une équivocité de l'un et de l'autre, qui rétroagit sur leur entr'appartenance, mais ouvre le chemin vers le sens de l'être comme tel. En effet, nous savons que le *Dasein*, par le projet vers ses possibilités, anticipe déjà une compréhension de l'être comme tel, même si le sens de l'être ne peut être entièrement compris que sur le fondement de l'interprétation temporale *(temporal)* de l'être. C'est donc à partir du sens du *Dasein* et vers son sens originel, que le sens de l'être comme être peut se dévoiler. Plus précisément, ce sont les traits propres du sens du là dans son entr'appartenance (partielle) avec la significativité du monde, qui, par leur développement, approprieront l'analyse pour conduire vers le sens de l'être comme Temporalité *(Temporalität)* (1).

Mais, *Sein und Zeit* n'est pas achevé ; même la dernière section de la première partie, *"Zeit und Sein"* manque. Aussi, le sens de l'être ne pourra être envisagé qu'à partir des déterminations temporelles *(zeitlich)* du sens originel du *Dasein*. La conceptualisation *(Begrifflichkeit)* du sens de l'être fait défaut. Le cheminement *(Weg)* ira, du sens du là, à son sens approprié comme souci ; ensuite, à un sens plus approprié ou souci approprié ; enfin, au sens originel du *Dasein* ou souci le plus approprié : comme temporalité *(Zeitlichkeit)* (2). Cette originarité *(Ursprünglichkeit)* est déjà une préfiguarion du sens de l'être comme tel (3). Nous débuterons ce cheminement par l'appropriation analytique ou phénoménologique qui éclaire l'équivocité de l'entr'appartenance du sens et de la siginficativité (4). Toutefois, nous n'insisterons pas sur certaines notions essentielles à notre propos, par exemple celle de vérité, qui seront reprises dans les oeuvres postérieures et que nous envisagerons plus tard.

---

(1) Cf. *S.Z.*, p. 19.
(2) Cf. *S.Z.*, pp. 39-40.
(3) Cf. *S.Z.*, pp. 231-235.
(4) Sur la notion d'appropriation *(zueignen, aneignen)* analytique dans *S.Z.*, cf. H-G. GADAMER, Vérité et Méthode, éd. du Seuil, Paris, 1976, p. 105. Une telle appropriation phénoménologique vient, du reste, d'être expérimentée et décrite par le jeu des notions de : plurivocité, univocité biunivocité et équivocité. Nous reviendrons sur ce point.

SECTION 5 - L'ANALYSE DE LA TEMPORALITE DU *DASEIN*

§.1. PREMIERE APPROPRIATION ANALYTIQUE.

La compréhension du *Dasein* anticipe (*vorwegnehmen*) déjà une compréhension de l'être comme tel. Aussi, le sens ne peut se dévoiler comme sens de l'être (*Sinn von Sein*) que pour autant qu'il se tient engagé (*hereinstehen*) dans la compréhensivité du *Dasein*. Le sens de l'être se dégageant à partir de son engagement dans le sens du *Dasein*, il ne peut être conçu comme le "fond" qui porte l'étant (*als tragenden "Grund" des Seienden*) ; car ce "fondement" n'est accessible qu'en tant que (il a un) sens, ce sens fût-il l'abîme de la privation de sens (*Abgrund der Sinnlosigkeit*). Encore moins doit-on rechercher le sens de l'être derrière (*hinter*) l'être, en un quelconque au-delà de l'être (1). Bien plutôt, le sens de l'être se dégage à partir d'une appropriation phénoménologique du sens du *Dasein*. Celle-ci débute par une double appropriation analytique du sens du là.

La première repose sur la compréhension d'un phénomène appartenant au sentiment-de-situation : l'angoisse (*Angst*). Ce phénomène permet de révoquer les traits impropres de la significativité du monde, de telle sorte qu'il est susceptible d'agencer les traits propres et les traits impropres du sens du là. Le sens ainsi approprié prend désormais le nom de souci (*Sorge*). A partir de la biunivocité équivoque de la significativité et du sens, l'équivocité du sens se résoud, en révélant le sens comme sens originel du *Dasein*.

Pour le *Dasein* angoissé toute la quotidienneté devient sans importance (*ohne Belang*). Or, le tout de la quotidienneté est la totalité de tournure du monde ambiant, la totalité de l'étant intramondain, disponible et subsistant, précisément ce qui n'est pas sur le mode d'être du *Dasein* : le non-sensé (*Unsinnige*). L'angoisse, rendant le tout ambiant sans importance, disqualifie sa significativité ; autrement dit, parce que l'étant disponible est devenu sans importance, l'intramondain prend un caractère de complète insignifiance ou non-significativité (*Unbedeutsamkeit*). Est-ce à dire que la mondanéité du monde s'anéantit, que l'angoisse révèle l'absence de monde (*Weltabwesenheit*) ? Au contraire, ce qui angoisse l'angoisse, c'est le monde en tant que tel (*die Welt als solche*). Ainsi, c'est lorsque l'étant disponible a perdu toute importance, lorsque l'intramondain a perdu toute significativité, que

---

(1) cf. S.Z., p. 152. Le sens ne peut être compris comme fond. Même si ce *Grund* n'est accessible que comme *Sinn*, cela n'implique donc pas, à notre avis, que *Grund* et *Sinn* soient "synonymes" dans l'ontologie fondamentale (*fundamental*), comme le soutient O. PÖGGELER, La pensée de Heidegger, Aubier, Paris, 1967, p. 217. Ceci d'autant moins que le sens du *Grund* peut être rapporté à la subsistance de l'*Unbedingten* : cf. S.Z., p. 34.(supra).

la mondanéité du monde s'impose le plus proprement : non plus comme mondanéité du monde ambiant, comme la significativité du monde, mais comme le monde en tant que tel (1).

Comment cette révélation est-elle possible ? La non-significativité de l'intramondain est annoncée (*Bekunden*) par un "rien qui n'est nulle part" (*"Nichts ist es und nirgends"*), se manifestant dans ce qui angoisse l'angoisse. C'est une persévération (*Aufsässigkeit*) dans ce rien, qui signifie que ce qui angoisse l'angoisse est le monde en tant que tel. Le rien-et-nulle-part intramondain (*innerweltliches Nichts und Nirgends*), dans la mesure où il avertit que l'étant intramondain a perdu toute importance, est le rien de l'étant disponible (*Nichts von Zuhandenem*), au sens où, pour le *Dasein* angoissé, cet étant est "un rien", une chose sans importance. Et, dans la mesure où il annonce la non-significativité de l'intramondain, il est le rien intramondain comme rien de l'être-disponible (*Nichts von Zuhandenheit*). Dans son double aspect, ce *Nichts* n'est nullement un rien total (*totales Nichts*) : la nullité ou la vacuité du non-être, le rien ou le néant le plus traditionnel. Car le rien de l'étant disponible comme le rien de l'être-disponible se fondent (*gründen*) sur "quelque chose" (*"Etwas"*) de plus originel : le monde en tant que tel (2).

Pourtant, le monde lui-même doit bien être un aspect de ce *Nichts*. En effet, dans la mesure où la saturation (*Aufsässigkeit*) (3) du rien-et-nulle-part intramondain signifie que ce qui angoisse l'angoisse est le monde en tant que tel, ce *Nichts* est déjà le rien, le néant, du monde (*Nichts der Welt*) (4). Le rien ou le néant ordinaire est indifféremment non-être ou non-étant. Ici, le rien-et-nulle-part est essentiellement un non-étant, comme non-étant-intramondain, mais aussi un non-être, comme non-être-disponible ; il n'est pourtant nullement le non-Etre, car il est le monde en tant que tel. Le *Nichts-und-Nirgends* est essentiellement un rien, au sens où l'étant intramondain est "un rien"; il est aussi né-ant (*neo entem*), au sens où le monde en tant que tel n'est rien de l'étant intramondain.

En anéantissant l'importance du tout ambiant, l'angoisse anéantit le "rassurement" (*Beruhigung*) propre à la déchéance , mais ainsi se révèle au *Dasein* l'agencement de ses trois structures fondamentales - échéance, facticité, existentialité - au sein du souci (*Sorge*). L'on peut désormais voir se dessiner l'agencement propre au souci. Parce que la déchéance consiste essentiellement à être sous l'emprise de l'intramondain qui, par l'angoisse, a perdu toute importance, l'échéance elle-même perd de l'importance au sein du souci.

---

(1) Cf. S.Z., pp. 186-187.
(2) Cf. S.Z., pp. 186-187.
(3) Cf. E.T. trad. M., p. 74.
(4) Cf. S.Z., p. 276.

Parce que le sentiment facticiel est lié à l'être-jeté parmi l'étant devenu insignifiant, et à l'échéance par laquelle l'être-jeté ne répond plus au projet, la facticité perd aussi une certaine importance au sein du souci. Parce que le projet n'est pas pareillement lié à l'étant intramondain et à l'échéance, il acquiert une prépondérance au sein de ce souci, au point qu'il peut être assimilé à l'existentialité elle-même. Essentiellement : parce que le projet anticipe (*Vorwegnehmen*) la compréhension de l'être, il apparaît comme un être-en-avant-de-soi ; parce que le *Dasein* est toujours déjà (*je schon*) jeté au monde sur le mode du projet, la facticité apparaît comme un être-déjà-au-monde ; parce que l'échéance se caractérise par le fait d'être "pris" auprès (*Aufgehen bei ...*) de l'étant intramondain, elle apparaît comme un être-auprès-de-l'étant-intramondain. Ainsi, le souci en tant qu'agencement des structures du *Dasein* peut se définir comme : un être-en-avant-de-soi-dans-l'être-déjà-dans-(le monde) comme être-auprès (de l'étant intramondain) : *Sich-vorweg-schon-sein-in-(der-welt) als Sein-bei (innerweltlich begegnendem Seienden)* (1).

De cette façon le sens du *Dasein* s'approprie, son équivocité se résoud, tout au moins partiellement. *Die Sorge* permet encore de découvrir le fondement de deux articulations appartenant à une analyse encore inappropriée : la préoccupation (*Besorgen*) vis-à-vis de l'étant disponible et la sollicitude (*Fürsorge*) envers autrui. Fondation originelle de leur insuffisance, puisque, par l'angoisse, l'étant de la préoccupation, mais aussi l'être-avec-autrui, deviennent sans importance. Ainsi est révélé au *Dasein* son "solipsisme" existential (2). Enfin, le souci ouvre deux problématiques : celle de la réalité (*Realität*) (3) et de la vérité (*Wahrheit*) (4).

Traditionnellement, l'étant est conçu comme *res* au sens de substance ou d'étant subsistant, et l'être est conçu comme réalité au sens de substantialité ou de subsistance. Or, le sens approprié, le souci, révèle que l'étant-disponible, l'être-disponible et *a fortiori* l'étant-subsistant et l'être-subsistant ne sont rien (*Nichts*). Ainsi, en utilisant la parenté certaine de *res* et de *rien*, l'on peut dire que la *res* traditionnelle est, pour l'ontologie existentiale, "un rien" ; et, en utilisant la parenté contestable de *néant* et de *nec entem* (non étant), l'on pourra aussi avancer que, pour la même ontologie, l'être, loin de la réalité traditionnelle, se

---

(1) Cf. *S.Z.*, p. 192.
(2) Cf. *S.Z.*, p. 187.
(3) Cf. *S.Z.*, §. 43
(4) Cf. *S.Z.*, §. 44.

révèle dans le né-ant du monde (1). Ainsi, la problématique de la réalité inaugure-t-elle une critique de l'opposition classique entre réalisme et idéalisme (2).

Quant à la problématique de la vérité, elle est pensée à partir de deux conditions de la délivrance (*Freigabe*) de l'étant : la découverte (*Entdecken*) et l'ouverture (*Erschliessen*) (3). L'on sait que le sens s'articule dans l'ouverture (ou l'ouvrir) constitutive du comprendre. Cette ouverture est moins fondée sur le vers-quoi (*Worauf hin*) caractéristique du sens, que sur l'apérité (*Erschlossenheit*) qu'implique une paraille échappée. C'est cette apérité qui constitue la vérité de l'existence (*Wahrheit der Existenz*), par laquelle le *Dasein* est "vrai". Cette vérité rend possible la vérité au sens second : l'être-découvert (*Entdeckt-sein*) de l'étant (4). Si la problématique de la réalité inaugurait une critique de l'opposition classique entre réalisme et idéalisme, un pareil phénomène de vérité inaugure, quant à lui, une critique de la vérité traditionnelle comme adéquation (*adaequatio*), en réappropriant (*Aneignung*) la vérité héraclitéenne comme"dévoilement": ἀλ-θεια (5). Nous n'insisterons pas, pour les raisons que nous avons déjà indiquées, sur ces problèmes, et abordons la seconde phase d'appropriation analytique.

§.2. SECONDE APPROPRIATION ANALYTIQUE.

Cette seconde étape conduit à l'être total (*Ganzsein*) du *Dasein* et au sens du souci approprié : à un sens plus approprié du *Dasein*. Il se dévoile à partir de la conjonction du devancement de la mort (*Vorlaufen zum Tode* : s'élancer-par-avance dans la mort (6)), de l'appel (*Ruf*) de la voix de la conscience et, enfin, de la résolution (*Entschlossenheit*) comme vérité authentique.

Seul le *Dasein* peut mourir (*sterben*), les autres vivants périssent (*verenden*) (7). La mort comprise existentialement comme fin, ne signifie pas être-à-la-fin (*Zu-Ende-sein*)

---

(1) Cette étymologie est critiquable car *néant* ne viendrait pas nécessairement de *nec entem* (pas un étant), mais de *nec gentem* (pas un être vivant). Ceci n'est toutefois pas embarrassant, car le monde comme néant, n'est pas plus le monde de la vie (*Lebenswelt*) ou le monde vécu (*Erlebnis*), qu'il n'est le monde ambiant ou la totalité de l'étant. cf. S.Z., pp. 46-50.
(2) Cf. supra.
(3) Cf. supra.
(4) Cf. S.Z., pp. 220, 221.
(5) Cf. S.Z., pp. 214, 219, 220.
(6) Pour traduire *Vorlaufen*, c'est généralement le terme *anticipation* qui est employé, notamment par la traduction fragmentaire de H. Corbin : E.T. trad. C., pp. 159 et sq. Le terme est toutefois nettement moins juste que *devancement* proposé par E. Martineau : E.T. trad. M., pp. 191 et sq, p. 319. Nous utiliserons aussi *avant-coureur* pour *vorlaufend* (devançant).
(7) Cf. S.Z. , p. 240.

mais un être-pour-la-fin (*Sein zum Ende*) (1), c'est-à-dire devancement, élan avant-coureur, dans la possibilité de la mort (2). Ainsi, comprise existentialement comme possibilité (*Möglichkeit*), elle ne signifie pas quelque chose à "réaliser" (*verwirklichen*), rien d'effectif (*wirklich*) (3). En tant que telle, la mort est déterminée par quelques caractéristiques précises : elle est la possibilité la plus propre (*eigenst*), une possibilité absolue (*unbezüglich*, isolant), indépassable (*unüberholbar*), certaine (*gewiss*) et indéterminée (*unbestimmt*). De ces caractéristiques, qu'il convient de penser de manière ontologique et non pas ontique, retenons-en deux (4). Parce que la possibilité de la mort est indépassable, son devancement (*Vorlaufen*) révèle, non seulement la finitude (*Endlichkeit*) (5) du *Dasein*, mais aussi, implicitement, toutes les autres possibilités en deça d'elle, c'est-à-dire le *Dasein* total (6). D'autre part, parce que cette mort est pensée comme la possibilité la plus propre, son devancement révèle au *Dasein* qu'il peut s'arracher à l'emprise du on-même (*Man-selbst*) (7).

Cet arrachement se manifeste au sein du souci par un appel (*Ruf*) de la voix de la conscience (*Stimme des Gewissens*) (8). Il s'agit donc, non pas de la conscience "consciente" ou intentionnelle (*Bewusstsein*), mais d'une conscience "consciencieuse" ou soucieuse (*Gewissen*) qui appelle. Cet appel est un appel du souci, du sens. En effet, il est interpellation (*Anruf*) du *Dasein* échéant, impliquant un rappel (*Rückruf*) dans son être-jeté, pour l'appeler-en-avant (*Vorruf*) vers ses possibilités authentiques (9). C'est au milieu du bavardage (*Gerede*) quotidien que le *Dasein* entendra le discours silencieux (*das schweigende Reden*) de la conscience (10) ; ainsi sera-t-il appelé-à (*Aufruf*) son pouvoir-être-soi-même le plus propre (*sein eigenstes Selbstseinkönnen*) (11).

Ce pouvoir se manifeste, au sein du là le plus approprié, par une résolution (*Entschlossenheit*) qui assure l'être-libre (*frei*), pour l'être-au-monde authentique (12). La résolution est, en effet, l'é-closion (*Er-schlossenheit*) "concluante" (*Ent-schlossenheit*) par laquelle l'ipséité la plus propre advient (13). Cette résolution est déterminée par la décision (*Entschluss*) qui, dans chaque cas, choisit (*wählen*) telle ou telle possibilité existentielle, en se pro-jetant vers

---

(1) Cf. *S.Z.*, p. 245.
(2) Cf. *S.Z.*, pp. 262 et sq.
(3) Cf. *S.Z.*, p. 262.
(4) Cf. *S.Z.*, pp. 263-265.
(5) Cf. *S.Z.*, p. 384.
(6) Cf. *S.Z.*, p. 264.
(7) Cf. *S.Z.*, p. 263.
(8) Cf. *S.Z.*, p. 268.
(9) Cf. *S.Z.*, p. 287.
(10) Cf. *S.Z.*, p. 296.
(11) Cf. *S.Z.*, p. 269.
(12) Cf. *S.Z.*, p. 298.
(13) Cf. *S.Z.*, p. 297.

elle (1). Parce qu'elle est une appropriation de l'apérité (*Erschlossenheit*) par laquelle le *Dasein* est dans la vérité, cette résolution est, en elle-même, la vérité authentique (2).

Parce que le devancement de la mort révèle au *Dasein* qu'il peut s'arracher au on pour son ipséité la plus propre, il apparaît comme la modalité selon laquelle la résolution acquiert son authenticité. Mais aussi, parce que cet élan avant-coureur révèle l'ultime possibilité du *Dasein* comme impossibilité d'exister dans la mort, il ouvre la résolution à un pouvoir-être, non seulement authentique, mais total. La résolution devançante (*vorlaufende Entschlossenheit*) est désormais le pouvoir-être total et authentique du *Dasein* (3), par lequel le souci acquiert son sens approprié, par lequel le *Dasein* acquiert un sens plus approprié. Les traits impropres du sens s'effacent, l'équivocité du sens du *Dasein* est résolue. Ainsi, s'ouvrent les rapports entre le sens et la temporalité.

§.3. SENS ET TEMPORALITE.

Le sens ne peut être celui de l'être comme tel que pour autant qu'il se tient engagé (*hereinstehen*) dans la compréhension du *Dasein*, avons-nous dit. C'est en effet, engagée dans la compréhensivité, que va pouvoir se dégager la temporalité (*Zeitlichkeit*) : comme sens du souci le plus approprié, comme sens originel du *Dasein*, comme base de départ pour la réponse à la question du sens de l'être en général (4) : en bref, comme préfiguration du sens de l'être lui-même. Quelle sera l'acception privilégiée du sens, dans cette phrase décisive de l'analyse du sens de l'être ? Le sens du *Dasein* comme souci, révélait une prépondérance structurelle du projet. C'est donc toujours dans la même ligne que l'on voit se repréciser la signification (*bedeuten*) du sens : il est ce qui se tient dans la compréhensibilité (*Verstehbarkeit*), déterminée essentiellement par le vers-quoi (*Worauf hin*) du projet primordial qui possibilise (*ermöglichen*) le projeté (*das Entworfene*) (5). Mais, ce sens du sens est pourtant celui d'un sens approprié. En effet, le projeté du souci approprié est le pouvoir-être total et authentique ouvert par la résolution avant-courrière. C'est le sens d'un pareil souci qui devrait, en révélant le sens comme temporalité du *Dasein*, faire pressentir le sens de l'être comme Temporalité.

Le souci est essentiellement existentialité, projet comme être-au-devant-(*vorweg*)-de-soi ; la résolution devançante qui approprie ce souci, libère le *Dasein* de l'emprise du on, pour son ipséité la plus propre. Pourtant dans la résolution avant-courrière rien n'est à "réaliser". Or, déjà dans la dé-

---

(1) Cf. *S.Z.*, p. 298.
(2) Cf. *S.Z.*, p. 297.
(3) Cf. *S.Z.*, p. 309.
(4) Cf. *S.Z.*, p. 17.
(5) Cf. *S.Z.*, p. 324.

termination du projet, rien n'était à "réaliser" : le projet n'est pas un plan (*Plan*) à effectuer, mais le laisser-être de la possibilité en tant que telle. Désormais, le sens du souci va aussi être décrit par un laisser-être, qui sera d'autant plus originel qu'il devrait faire pressentir le sens de l'être. Parce que l'ipséité du souci n'est pas à réaliser, elle se manifeste dans un se-laisser-venir-à-soi (*Sich-auf-sich-zukommen-lassen*) la possibilité de l'être total authentique. C'est ce laisser-venir-à-soi qui constitue le phénomène originel de l'avenir. Aussi, cet avenir est essentiellement a-venir (*Zu-kunft*), c'est-à-dire un venir-à. Il ne s'agit donc pas de la notion courante d'avenir : du maintenant (*Jetzt*) qui n'est pas encore devenu "effectif" (*"wirklich"*) mais le deviendra (*werden*) : du futur vers lequel on va sans a-venir (1). Il s'agit, tout autrement, d'une venue (*Kunft*), par laquelle le *Dasein* vient à son ipséité la plus propre, et dans laquelle, ainsi, la compréhension du *Dasein* s'engage en prenant son sens (2).

Si le souci privilégie l'existentialité, le projet, et partant la compréhension du *Dasein*, il est aussi facticité, être-jeté et partant sentiment-de-situation. On sait que la facticité se caractérise par l'être-déjà-(*schon*)-au-monde du souci. Pour cette raison, une telle structure du *Dasein* prend son sens dans la seconde extase (*Ekstase*) de la temporalité : le passé. Parce que toute compréhension est toujours déterminée par le sentiment-de-situation, que le projet est toujours déjà jeté, que l'existentialité implique toujours la facticité, il importe que l'interpellation (*Anruf*) pour l'appel-en-avant (*Vorruf*) du souci implique le rappel (*Rückruf*). Parce qu'il en est ainsi, l'a-venir, comme venue à soi, implique aussi un revenir (*zurück-kommen*) à soi, comme passé. De sorte que ce passé n'est pas le passé ordinaire, le passé "dépassé" qui s'en est allé (*Vergangenheit*), mais un passé rassemblé (*Ge-wesenheit*) dans l'être-jeté, qui surgit ou ré-sulte (*entspringen*) de l'a-venir. Ainsi, le *Dasein* authentique peut être comme il était toujours déjà (... *wie es je schon war* ...), c'est-à-dire son avoir-été ou son être-été (*"Gewesen"*) (3) ou, peut-être encore, la résurgence de ce qu'il "fut" (1).

---

(1) Remarquons cependant que *futur* vient de *futurus*, participe futur de *esse* ; sous cet aspect, le futur est proche du "sens" de l'être. De plus, ce *futur* est apparenté à (*il*) *fut* ; ceci pourrait évoquer l'absence d' "opposition" entre a-venir et passé authentique, comme nous allons le voir. Enfin, plus profondément, ce *futur* serait aussi étymologiquement apparenté à *φυσις* ; or, l'interprétation originelle de la *φυσις* (nature) sera en rapport très étroit avec l'a-venir, comme nous le verrons dans les oeuvres postérieures à S.Z. Si l'on réserve le mot *futur* pour l'avenir inauthentique, il serait donc opportun de l'entendre toujours comme "futur sans avenir". Cf. H. BIRAULT, Heidegger et l'expérience de la pensée, Gallimard, Paris, 1978, p. 36.

(2) Cf. S.Z., p. 325.

(3) Cf. S.Z., p. 325 et 326.

Enfin, le souci est aussi échéance. L'on sait que par cette modalité, le souci signifie être-auprès-(*bei*)-de-l'étant-intramondain. C'est donc sur la base d'une certaine proximité, d'une certaine présence (*Anwesen*) de l'étant intramondain, que l'échéance prend son sens dans la troisième extase de la temporalité : le présent. Ce présent (*Gegenwart*), fondé sur la présence de l'étant disponible et subsistant, est pensé comme "présentification" ou présentation (*Gegenwärtigen*) de l'étant à la préoccupation quotidienne (1). En français, le terme main-tenant évoque bien ce présent, en ce qu'il est une présentation de l'étant disponible (*Zuhandenes*) dans sa mani-abilité, tout comme de l'étant subsistant (*Vorhandenes*) dans son main-tien ; il suggère l'événement effectif, réel, "événementiel".

De ce que le présent est lié à la déchéance, il ne faudrait certes pas conclure que tout présent est inauthentique. C'est la triple extaticité du temps qui se temporalise (*zeitigen*) de façon authentique, si elle se déploie à partir du laisser-venir-à-soi de l'avenir, et, de façon inauthentique, si elle se déploie à partir de la présentation intramondaine. Ce sera le futur et le passé du sens commun que l'on découvrira, si l'on comprend le temps (*Zeit*) à partir de la présentification ou du maintenant. Le futur sans a-venir est le maintenant qui n'est pas encore réel, mais le deviendra ; il ne se caractérise plus par un laisser-être, mais au contraire par un "s'attendre" (*Gewärtigen*):une attente de ce qui est opportun à la préoccupation quotidienne (2). Le passé inauthentique, quant à lui, est le maintenant dépassé, qui s'en est allé en une sorte de "prétérition" (3) ; il ne se caractérise plus par un revenir, impliquant une répétition ou une reprise (*Wiederholung*), mais au contraire par l'oubli (*Vergessen*) (4). Dans le va-et-vient du temps, c'est à la fois l'attente de l'opportun et la rétention (*Behalten*) de l'oublieux, qui rendent possible le présent inauthentique (5); de sorte que ce dernier peut apparaître comme la concomitance d'une prétérition retenue et d'un itinéraire "attentiste".

Il resterait donc à identifier le présent authentique. La description du présent inauthentique, comme présentification de l'étant intramondain, tenait compte de l'être-auprès-de-l'étant-intramondain, caractéristique du sens en son analyse encore non-appropriée. Le présent authentique, quant à lui, doit être décrit en fonction du souci approprié, c'est-à-dire essentiellement de l'interpellation pour l'appel-en-avant et de la résolution dans ces diverses modalités. Aussi

---

(1) Cf. *S.Z.*, p. 326.
(2) Cf. *S.Z.*, p. 337 ; E.T. trad. M., p. 313.
(3) La prétérition, au sens (vieilli) d'omission, renvoie étymologiquement à la signification d'un laisser aller. De plus, elle évoque le prétérit comme temps passé des verbes. Remarquons toutefois que les temps (*Tempus*) de la grammaire ne sont pas originels : ils sont envisagés comme dérivés de la temporalité quotidienne du discours. Cf. *S.Z.*, p. 349.
(4) Cf. *S.Z.*, p. 339.
(5) Cf. *S.Z.*, p. 335.

convient-il de le penser à partir du laisser-venir-à-soi. Il s'agit pour le *Dasein* de parvenir à la décision qui ouvre et dévoile, dans la résolution, le là le plus propre, par le choix de la possibilité. Le présent authentique est alors l'instant : *Augenblick* (1).

§.4. TEMPORALITE ET HISTORIALITE

La temporalité authentique, et en particulier cet aspect décisif de l'instant, sont développés en prenant en considération la fin du *Dasein*, non seulement en tant que mort, mais aussi en tant que naissance (*Geburt*). Ainsi aborde-t-on le problème de l'historicité ou mieux de l'historialité (*Geschichtlichkeit*), dont la forme authentique est la destinée (*Schicksal*). Cette destinée est définie en une seule phrase : *"Damit bezeichnen wir das in der eigentlichen Entschlossenheit liegende ursprüngliche Geschehen des Daseins, in dem es sich frei für den Tod ihm selbst in einer ererbten, aber gleichwohl gewählten Möglichkeit überliefert"* (2). Nous traduirons : la destinée est "l'advenir (destiné) originel du *Dasein*, inclus dans la résolution authentique, où, libre pour la mort, il se délivre (transmet) à lui-même en une possibilité héritée et néanmoins choisie" (3).

Le déploiement de la destinée rassemble bien les trois extases authentiques. La destination de l'advenir (*Geschehen*) est un mode de laisser-venir-à-soi de l'a-venir. La délivrance ou la transmission de l'héritage est rendue possible par la répétition ou la reprise (*Wiederholung*), elle-même rendue possible par le revenir propre à l'avoir-été. Enfin, que l'advenir authentique se destine dans la résolution et que la possibilité héritée soit choisie, rappellent le présent authentique comme instant de la décision (4).

Sans doute, parce que l'historialité est la temporalité en ce qu'elle prend en considération la naissance du *Dasein*, le passé y acquiert plus d'importance. Ceci justifie l'analyse propre de l'avoir-été en termes de transmission (*Überlieferung*) et d'héritage (*Erbe*), rendus possibles par la reprise (*Wiederholung*). De celle-ci, il est précisé qu'elle ne tend pas à un progrès (*Fortschritt*) ; en effet, celui-ci est bien plus compatible avec l'attente du futur inauthentique, qu'avec le laisser-venir de l'avenir authentique (5). Si ces divers phénomènes relèvent du passé historial, néanmoins, parce que la destinée est essentiellement ad-venir (*Geschehen*), ils s'enracinent dans l'a-venir, semblablement aux phénomènes de la temporalité authentique elle-même (6). C'est pour cette

---

(1) Cf. S.Z., p. 338.
(2) S.Z., p. 384.
(3) Cf. E.T. trad. M., p. 265. Nous réserverons *destin* pour *Geschick*.
(4) Cf. S.Z., p. 385.
(5) Cf. S.Z., p. 386.
(6) Cf. S.Z., p. 386.

raison que la possibilité héritée peut cependant être choisie.

Ce choix n'empêche pourtant pas que les coups de la destinée (*Schicksalschlag*) soient heureux (*"glücklich"*) ou cruels (*Grausamkeit*). Ceux-ci ne peuvent être rien de moins que les possibilités, contenues dans l'héritage, agréées ou non par la destinée propre : convenance heureuse, disconvenance malheureuse, de l'advenir et du revenir. Toutefois, la résolution permet de devenir clairvoyant (*hellsichtig*) à l'égard de ces hasards (*Zufall*) qui frappent. Plus encore que celui qui a choisi, l'irrésolu (*der Unentschlossene*) sera balotté au gré des hasards heureux et malheureux, mais il ne peut "avoir" de destinée, car la destinée est historialité authentique. C'est seulement parce que, en son être authentique, le *Dasein* est destinal (*schicksalhaft*), qu'il peut être frappé par les coups de la destinée (1).

§.5. SIGNIFICATIVITE ET TEMPORALITE.

L'esquisse de la temporalité présente donc deux structures dont chaque dimension temporelle acquiert un sens propre et un sens impropre. Ces dimensions ne sont vraiment des ekstases (*Ekstase*) que dans la temporalité authentique, car c'est en elle que se manifeste la triple ex-tériorité dans laquelle le *Dasein* se tient (*"Ausser-sich"*), alors que la temporalité inauthentique sera dite nivelée (*nivellieren*). Cependant les deux modes de temporalisation (*Zeitigung*) ne se déploient pas de façon "parallèle", la seconde dérive de la première. En effet, la présentification intramondaine, fondement du temps vulgaire, est pensée à partir des structures de la temporalité extatique, tout comme la déchéance est pensée à partir de la méprise de la compréhension. La temporalisation authentique est originelle (*ursprünglich*), la temporalisation dérivée en ré-sulte (*entspringend*) (2). Si la temporalité originelle est développée en une historialité de la destinée, le temps dérivé est explicité par une intratemporalité, présupposant un certain temps du monde, auquel appartient la significativité du monde ambiant.

Le temps vulgaire, désormais dérivé, apparaît comme la succession sans fin de main-tenant, qui se déroule "dans le temps". Il s'agit du temps-du-maintenant (*jetzt-zeit*) (4), parce que dans la chronologie vulgaire le privilège de l'a-venir disparaît, pour laisser sa place au présent de la présentation intramondaine. Si la temporalité authentique est finie (*endlich*), car elle est comprise extatiquement à partir des fins du *Dasein* (la naissance et la mort), en revanche, le temps inauthentique est infini (*unendlich*), car le on ne meurt jamais (4). Enfin, ce qui est communément temporel, c'est-à-

(1) Cf. *S.Z.*, p. 384.
(2) Cf. *S.Z.*, p. 329.
(3) Cf. *S.Z.*, p. 421.
(4) Cf. *S.Z.*, p. 424.

dire temporaire (*zeitig*), en apparaissant se dérouler "dans le temps", se dévoile comme intratemporalité (*Innerzeitigkeit*). Que le "maintenant" (vulgaire) s'écoule "dans le temps" ne signifie nullement qu'il se déroule dans la temporalité originelle, mais bien dans un temps rendu possible par celle-ci : le temps du monde (*Weltzeit*).

Ce monde est rendu possible par la temporalité extatique. Nous savons que le monde délivre l'étant intramondain et que cette délivrance présuppose l'ouverture (*Erschlossen*) du comprendre ; ainsi la mondanéité du monde ambiant implique une certaine apérité (*Erschlossenheit*). Cette ouverture, comme apérité du monde en tant que tel, a déjà été déterminée comme néant du monde (*Nichts der Welt*). C'est en la pensant, cette fois, comme la transcendance du monde (*Transzendenz der Welt*), que s'explicite la possibilisation du monde par la temporalité extatique. En effet, les extases de la temporalité sont les échappées du vers-où (*Wohin*), qui s'étendent en horizon (*Horizont*) rendant possible le dans-quoi (*Worin*) du monde. La temporalité extatique rend ainsi possible un horizon qui transcende l'étant disponible ; cette transcendance du monde rend possible la délivrance de l'étant intramondain, et ainsi ce qui est "dans" le monde (1).

Dire que la temporalité extatique horizontale rend possible le monde, c'est dire aussi qu'elle rend possible un certain temps du monde (*Weltzeit*). Un tel temps ne peut être autre chose que le temps de la mondanéité du monde ambiant, impliquant ainsi la significativité. Il s'agira donc du temps de la préoccupation prévoyante, du temps qui a "le temps de ...", le "temps pour ..." (*Zeit-zu*) (2).

Parce que le temps du monde implique la significativité, il permet de tenir compte du temps (*der Zeit Rechnung tragen*) (3), fonde ainsi la databilité (*Datierbarkeit*) (4), tout comme la durée (*Dauern*) calculable (5). D'autre part, l'on sait que la significativité permet la rencontre ontique avec l'étant intramondain. Désormais, parce que cette significativité appartient au temps du monde, l'étant rencontré "dans le monde" peut aussi être rencontré "dans le temps". L'étant intramondain est ainsi essentiellement intratemporel (*innerzeitig*) (6).

---

(1) Cf. S.Z., pp. 364-365.
(2) Cf. S.Z., p. 414.
(3) Cf. S.Z., p. 404.
(4) Cf. S.Z., p. 409.
(5) Cf. S.Z., p. 409.
(6) Cf. S.Z., p. 420.

Dès lors, l'esquisse de la temporalité complètement développée, rassemble les divers niveaux de l'ontologie existentiale. L'intratemporalité de l'étant disponible et subsistant se fonde dans le temps-du-monde qui, en impliquant la significativité du monde, se fonde sur la temporalité extatique. Celle-ci rend possible la temporalisation du sens du *Dasein* dans la quoditienneté : temporalité de la compréhension, du sentiment-de-situation et de l'échéance. Enfin, en son mode le plus développé, la temporalité authentique se temporalise en une historialité de la destinée : préfiguration du sens de l'être lui-même. Aussi, convient-il désormais de tenter d'aborder le rapport entre le sens de l'être et le sens du sens.

SECTION 6 : SENS DE L'ETRE ET SENS DU SENS.

L'analyse de la significativité du monde présentait une certaine interdépendance entre l'ambiance du monde et l'existentialité de l'existence. La description du sens du là a dévoilé une interdépendance plus appropriée : l'entr'appartenance de la significativité du monde et du sens du là. Cependant il s'agissait d'une biunivocité atténuée et plus ou moins équivoque. Désormais, le cheminement vers le sens de l'être révèle que l'entr'appartenance de la significativité du monde, du sens du là et du sens de l'être, doit être pensée à partir d'une entr'appartenance plus appropriée : la coappartenance de la transcendance du monde, de l'existentialité de l'existence et de l'extaticité du temps. En somme, l'entr'appartenance caractéristique du sens du *Dasein* doit être pensée à partir de la coappartenance caractéristique du sens de l'être, lui, le transcendant par excellence : *Sein ist das transcendens schlechthin* (1).

Or, la description du sens du là du *Dasein* a permis aussi de déterminer une certaine plurivocité du sens. Le sens du sens a pu être circonscrit à partir de quatre caractères : "orient", "significatif", "saisissable", "sensibilisant". Cette plurivocité a encore permis de caractériser le "non-sens" : la privation de sens du *Dasein* et l'ordre non-sensé de l'étant intramondain. Depuis lors, le sens originel du *Dasein* en tant que sens de l'être-(là), c'est-à-dire "base de départ" pour une réponse complète relative au sens de l'être en général, s'est dévoilé comme temporalité. Un tel Sens (qui peut désormais s'écrire avec une majuscule) devrait pouvoir être mis en relation avec les caractéristiques déjà établies à propos du sens du là. Ainsi, se dévoilerait le plus proprement le sens du Sens dans l'ontologie fondamentale.(2).

---

(1) S.Z., p. 38.

(2) Parce que le Sens est temporalité, la conférence de 1924 Le concept de temps disait déjà : "Le temps n'a pas de sens". Cf. Cahier de l'Herne : M. Heidegger, Paris, 1983, p. 33.

Un aperçu de la temporalité authentique et de sa forme la plus caractéristique, l'historialité de la destinée, fait apparaître que le Sens comme temporalité a manifestement un caractère orienté. En effet, la temporalité authentique prend son sens dans l'a-venir (*Zu-Kunft*) qui est laisser-venir, venue (*Kunft*) ; de plus, la destinée (*Schicksal*) est elle-même destination, ad-venir (*Geschehen*). D'autre part, si l'on peut voir un certain caractère saisissable dans la reprise (*Wiederholung*) propre au passé authentique, ainsi qu'un certain caractère sensibilisant (visuel) dans l'*Augenblick* (l'instant) propre au présent authentique, rien pourtant ne semble relever d'un caractère significatif propre à la temporalité authentique en tant que telle. Or, le sens de l'être doit être le développement des traits les plus propres du sens du *Dasein*. Ces traits les plus propres sont afférents au caractère orienté et au caractère significatif, qui appartiennent, l'un au sens de la compréhension, l'autre au sens du discours, c'est-à-dire au sens du là à son plus haut niveau existential. Si donc le privilège du caractère orienté du Sens n'offre rien de surprenant, il n'en va pas de même pour la carence relative au caractère significatif de ce même Sens. Pour lors, analysons le caractère privilégié du Sens comme temporalité, pour ensuite nous aviser de la carence relative au caractère significatif.

§.1. CARACTERE ORIENTE DU SENS COMME TEMPORALITE.

Nous savons que la signification du sens, explicitement privilégiée pour le dévoilement de la temporalité, est : ce qui se tient dans une compréhensibilité, essentiellement déterminée par l'échappée, le vers-quoi, du pro-jet primordial possibilisant le projeté. Il s'agissait donc bien de ce que nous avons appelé le sens en son caractère orienté. D'autre part, nous avions identifié les traits les plus propres de ce caractère orienté du sens : le projet lui-même ; le mode selon lequel ce projet se déploie : un laisser-être de la possibilité en tant que telle ; et, ce à travers quoi il se déploie : une ouverture, une apérité, propre au comprendre. Ces traits les plus propres devaient conduire à la temporalité. Il en est bien ainsi. La temporalité prend son sens à partir de l'a-venir. Cet avenir est une venue (*Kunft*) qui rend possible le projet ; elle est, en quelque sorte, le projet pensé originellement au sein de la temporalité. La venue de l'a-venir est un laisser-venir-à-soi. Celui-ci ne peut être que l'origine du laisser-être selon lequel le *Dasein*, par son projet, se déploie vers ses possibilités. Enfin, le présent authentique, pensé à partir de l'a-venir, est l'instant d'une décision (*Entschluss*) ou l'instant de la résolution (*Entschlossenheit*) ; l'historialité authentique est celle d'une destinée dont l'ad-venir se destine dans la résolution et selon lequel le *Dasein* se transmet dans une

possibilité choisie. Cette résolution (*Entschlossenheit*) et cette décision (*Entschluss*) apparaissent également comme le développement temporel de l'ouverture (*Erschliessen*) propre au comprendre et de son essence, l'apérité (*Erschlossenheit*) inaugurant la problématique de la vérité.

Assurément, c'est le caractère orienté du sens du là, développé dans ces traits les plus propres, qui dévoile le caractère essentiellement orienté du Sens comme temporalité. Mais, précisément, ce caractère orienté du Sens est développé par des traits appropriés : il n'a désormais plus tout à fait le même visage que le caractère orienté initial. En effet, ce caractère initial avait une nature pro-jective, comme le vers-quoi, l'échappée, du projet. Sans doute, ce projet ne donne rien à "réaliser" ; il n'a pas de but, pourrait-on dire (1). Mais, même si c'est vers la possibilité en tant que possibilité que le projet est orienté, ce caractère orienté peut apparaître comme un "mouvement" qui va vers une "origine" : le soi, la possibilité. Alors que le Sens comme temporalité est une venue qui vient d'une "origine" : la possibilité, l'être. Cependant, l'opposition n'est pas si marquée. Déjà le caractère pro-jectif du sens du là avait un "correctif" : il se déployait sur le mode d'un laisser-être. Du reste, ce "correctif" était déjà présent dans les phénomènes orientés du monde ambiant : la "destination" de l'étant, en tant que laisser-retourner (*Bewendenlassen*) de l'étant disponible, se déployait déjà sur le même mode. Malgré cela, au sein du Sens comme temporalité, le laisser-être n'est plus un "correctif", mais appartient à la venue elle-même : il est l'a-venir, le laisser-venir-à-soi de la possibilité.

La destinée, forme historiale et essentielle de la temporalité authentique, a certes le même caractère orienté que cette dernière. Elle est destination de l'advenir (*Geschehen*). *Geschehen* signifie couramment : *avoir lieu, se produire, arriver* et donc *advenir*. Le français fait apparaître le caractère orienté sur le mode d'un venir, d'une venue. En allemand, *Geschehen* est apparenté à *Geschichte* (l'Histoire en son avènement) distinct de *Historie* (l'histoire événementielle), et, partant, à *geschichtlich* (historial) distinct de

---

(1) Quoique le mot *Ziel* (but) intervient dans la problématique de la destinée : "Seul l'être-libre pour la mort donne au *Dasein* son but (*Ziel*) pur et simple et rejette l'existence dans sa finitude". S.Z., p. 384 ; E.T. trad. M., p. 265.

Historisch (historique) (1). Mais, plus profondément, écouté à partir de *Schicksal* (destinée), *Geschehen* renvoie à un terme auquel il est peut-être apparenté : *schicken* : envoyer destiner, assigner, délivrer (*überliefern*). C'est la raison pour laquelle nous l'avons traduit, non seulement par *advenir, ad-venir*, mais aussi par *advenir destiné, destination (de l'advenir)*. Ainsi, le caractère orienté de la destinée ne serait pas seulement connoté par la "laxité" d'un laisser-venir, mais aussi par la "libéralité" d'une destination. Cette destination a-venante (*Geschehen*) a certes peu à voir avec la destination ambiante (*Bewendenlassen*) de l'étant intramondain. Encore que le "finalisme" qui pouvait apparaître dans la tournure (*Bewandtnis*) de l'étant, comme du reste dans le projet du *Dasein*, était déjà "corrigé" par la "laxité" du laisser-être de la tournure ou du projet, et par la "libéralité" de la délivrance (*Freigabe*) de l'étant, présupposant le comprendre. Désormais, lorsque le caractère orienté des phénomènes analysés dans *Sein und Zeit*, et en particulier celui de la temporalité, est pensé originellement, ce "finalisme" s'efface complètement (2), pour ne laisser apparaître que la "laxité" de la venue de la temporalité et la "libéralité" de la destination de la destinée. Libéralité souvent "parcimonieuse" ou "suspendue", car elle appartient à la destinée ; laxité bien peu "laxiste" ou "lâche", car elle est à l'origine de la résolution.

Le sens du là n'avait nullement la nature d'une signification dont on couvrirait le *Dasein*, ni d'une valeur dont on l'imprègnerait (3) ; il appartient au *Dasein* essentiellement comme échappée de la compréhension. Le sens originel du *Dasein*, le Sens comme temporalité, appartiendrait semblablement au *Dasein* : comme venue de la temporalité, comme destination de la destinée. L'idée de venue est impliquée dans l'étymologie de *Sinn* comme "chemin" ; le terme *destination* est un synonyme de *sens* dans la langue familière. Le sens du Sens serait un sens-destination, un sens-venue bien peu courant, car, comme sens ultime du *Dasein*, il rend possible tout sens-compréhension.

---

(1) De sorte que H. Corbin traduisait *Geschehen* par l'*Historial* : E.T. trad. C., p. 188.
(2) Cf. à ce propos E. LEVINAS, En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger, Vrin, Paris, 1949, 1982, p. 80 : "Le sens n'est pas un terme de finalité".
(3) Cf. supra.

Surdétermination du sens du Sens, déjà sensible dans l'expression classique de "sens de l'histoire" (*"Sinn der Geschichte"*) : que cette expression soit prise dans son acceptation très générale d'orientation des faits historiques permettant de comprendre l'histoire, ou, dans une acception plus précise, à partir des concepts hégéliens de raison dans l'histoire (*Vernunft in der Geschichte*) et de progrès de l'esprit (*Fortschritt des Geistes*) (1). Cependant ici, tout autrement, bien loin de toute raison et de tout progrès (2), il s'agit d'une venue destinée, d'une destination a-venante, rendant possible la compréhension du *Dasein*. Le sens de la compréhension est projetant, le Sens comme temporalité est destinant ; le caractère orienté du sens du là est de nature projective, le caractère orienté du sens de l'être-(là) est d'essence destinale (*schicksalhaft*).

Succinctement nous dirons : dans l'expression "sens de l'être" de *Sein und Zeit*, tout au moins comme sens le plus approprié du *Dasein*, le terme "sens" peut être remplacé par celui de "venue" ou de "destination", et, le terme "être" par celui d' "avenir" ou de "destinée". Ainsi, se dévoilerait la grande affinité entre le Sens et l'être lui-même : l'un comme avenir, l'autre comme venue, l'un comme destinée, l'autre comme destination. Affinité, intrication, assimilation, identité ; pourtant, sans égalité, ni équivalence : la destination (*Geschehen*) est-elle tout à fait la destinée (*Schicksal*) ? La venue (*Kunft*) est-elle tout à fait l'avenir (*Zu-kunft*) ? Nuance plus perceptible dans la problématique du sens du là : le sens du là, comme pro-jet (*Ent-wurf*) de la compréhension, n'est pas tout à fait le là du *Dasein* comme ouverture (*Erschlossenheit*) à l'être ; le sens explicite est la structure (*Gerüst*) de la compréhension, mais ce qui est compris est à proprement parler l'étant ou l'être (3) ; l'énoncé désigne ou montre (*Aufzeigen*) l'étant en lui-même dans sa disponibilité (4), mais cet étant comme phénomène est ce qui se-montre-en-lui-même (*das Sich-an-ihm-selbst-zeigende*), le manifeste (*das Offenbare*) (5). Ecart plus marqué dans la problématique de la significativité : le signe est un exemple privilégié d'étant disponible, mais tout étant disponible n'est pas un signe (6) ...

---

(1) Cf. *S.Z.*, p. 434.
(2) Cf. supra.
(3) Cf. supra.
(4) Cf. supra.
(5) Cf. supra.
(6) Cf. supra.

L'intrication (*Zusammenhang*) sans égalité, la biunivocité sans équivalence, du sens de l'être et du sens du Sens, du sens de l'être et de l'être du sens, reste une question ouverte. Une certaine hésitation ou oscillation semble persister.

§.2. CARACTERE SIGNIFICATIF DU SENS.

Parmi les deux caractères les plus propres du sens, il semble qu'un seul, le caractère orienté, soit développé : nous n'avons pas rencontré de déploiement analytique appropriant le caractère spécifiquement significatif du sens du discours, au Sens comme temporalité. Il est vrai que le sens du *Dasein*, pensé comme la compréhensibilité, assimile le sens de la compréhension et le sens du discours ; que la compréhensibilité, elle-même pensée comme échappée du projet, est ce qui conduit à la temporalité authentique ; que, partant, la venue de la temporalité rend possible, non seulement le sens de la compréhension, mais, d'une certaine façon, aussi le sens du discours. Il reste que ce n'est pas l'articulation significative (*bedeutungsmässig*) constituant l'ensemble significatif (*Bedeutungsganzes*) du discours, qui conduit vers le sens de l'être, mais bien le caractère orienté de la compréhension ou, plus précisément, sa nature pro-jective et devançante.

Le rapport de fondation du discours sur la temporalité est analysé dans le chapitre développant les rapports entre les structures du *Dasein* dans la quotidienneté et la temporalité. Après avoir précisé la temporalité de la compréhension dans ses rapports avec l'avenir, la temporalité du sentiment-de-situation dans ses rapports avec le passé, la temporalité de l'échéance dans ses rapports avec le présent, un paragraphe court est consacré à la temporalité du discours. Ce paragraphe nous dit que par le discours toutes les structures authentiques du là du *Dasein* se trouvent rassemblées, et que partant il n'y a pas d'extase temporelle propre au discours. Mais, il ajoute : parce que le discours s'exprime le plus souvent par la langue (*Sprache*) et qu'il se trouve ainsi sur le mode de l'abord préoccupé des débats du "monde ambiant" (*in der Weise des besorgend-beredenden Ansprechens der "Umwelt"*), la présentification (*Gegenwärtigen*) du présent a une fonction constitutive privilégiée pour le discours (1).

Etrange statut que celui du discours dans *Sein und Zeit* : il met en oeuvre toutes les structures authentiques du là ; le sens du *Dasein* se voit ainsi, par lui, conférer sa plus haute détermination ; néanmoins, c'est le présent inauthentique qui le fonde. Non seulement le caractère significatif du sens ne conduit pas l'analyse temporelle, mais en plus la fondation temporelle du sens du discours paraît : ou précaire, ou inachevée. Toutefois, le caractère significatif

---

(1) Cf. *S.Z.*, p. 349. - à ce propos, M. STASSEN, *Heideggers Philosophie der Sprache in "Sein und Zeit"*, *Bouvier Verlag H. Grundmann, Bonn*, 1973, pp. 42 et sq.

des phénomènes de l'ontologie herméneutique n'est pas afférent à la seule signifiance herméneutique, il est présent aussi dans la signifiance mondaine, c'est-à-dire dans la significativité. Quel est le sort de cette signifiance dans le développement vers le Sens comme temporalité ?

La première étape d'appropriation du sens du *Dasein* vers la temporalité s'est ouverte par le phénomène d'angoisse. Ce phénomène fait "basculer" la significativité, car, par lui, l'étant intramondain prend un caractère de complète non-significativité (*Unbedeutsamkeit*). L'appropriation du sens du *Dasein* réclamait une pareille insignifiance intramondaine ; en effet, nous avons précédemment identifié les traits impropres qui, de façon caractérisée, affectaient la signifiance mondaine. Celle-ci ne perd pourtant pas toute portée dans ses rapports avec la temporalité. Elle permet de penser un temps rendu possible par la temporalité extatique et la transcendance du monde : le temps du monde. Ainsi peut-elle participer au phénomène de durée et de databilité, mais son caractère significatif n'est pas amplement explicité. La signifiance qu'elle constitue, en rendant possibles les "significations", n'est pas plus développée.

Ni la signifiance mondaine, ni la signifiance herméneutique, ne sont développées en une signifiance appartenant au Sens temporel. Pas de signifiance qui, indépendamment de tout "finalisme" du monde ambiant, se déploierait dans la pure "laxité" du laisser-venir-à-soi de la temporalité, et, dans la pure "libéralité" de la destination de la destinée. Seuls, sans doute, les rapports entre le discours et l'appel (*Ruf*) de la conscience, constituent une certaine appropriation de la signifiance existentiale. En effet, au milieu du bavardage (*Gerede*) quotidien, le *Dasein* peut entendre le discours (*Reden*) silencieux (*schweigen*) de la conscience, qui n'est autre que l'appel lui-même (1). Il reste que l'appel approprie le sens du *Dasein* vers sa temporalité, mais n'appartient pas à la temporalité en tant que telle.

Les deux caractères principaux du Sens étant analysés, il reste à examiner les autres caractéristiques du Sens : son caractère "saisissable", son caractère "sensibilisant" et la problématique du "non-sens".

§.3. AUTRES CARACTERISTIQUES DU SENS.

Le caractère saisissable du sens du là, celui de l'anti-cipation propre à la saisie préalable (*Vorgriff*), non sans être dépourvu de certains traits impropres, appartient

---

(1) Cf. *S.Z.*, p. 271, 273, 274, 296.(supra)

à l'explicitation, c'est-à-dire à un mode dérivé de la compréhension. En tant que tel, il est lié à l'extase rendant possible la compréhension : l'avenir. Cependant la compréhension, elle-même, possédait un certain caractère saisissable, pensé plus originellement qu'au sein de l'explicitation : elle anticipe (*vorwegnehmen*) déjà une compréhension de l'être comme tel. Lorsque le Sens se dévoile comme temporalité, une troisième forme de caractère saisissable apparaît : la reprise (*Wiederholung*) propre au passé authentique, par laquelle ce passé surgit ou ré-sulte de l'avenir. Cette re-cherche est l'authentique être-été (*das eigentliche Gewesen-sein*) (1) : bien loin de la réceptivité représentative, elle rend possible la délivrance d'une possibilité reçue dans l'héritage et cependant choisie dans la destinée - sans nullement viser à un progrès.

Quant au caractère sensibilisant du sens, il faut à nouveau distinguer entre la sensibilisation propre au sentiment de situation et la sensibilisation propre à la vue et à l'ouïr. Parce que le sentiment de situation est temporellement lié au passé, la détermination affective du sens est également liée à cette extase. Parce que la vue de la compréhension et l'ouïr du discours sont liés à la compréhensibilité, ils sont en rapport avec l'avenir. Plus essentiel est de savoir quel est le sort de ce caractère sensibilisant au sein des déterminations propre au Sens comme temporalité. Dans le présent authentique, dans l'*Augenblick* (l'instant), il y a bien une référence visuelle. Référence peut-être seulement étymologique. Cependant, tout ce qui est ouverture est toujours lié à un aspect visuel. L'ouverture de la résolution (*Entschlossenheit*) n'implique-t-elle pas une certaine vision ? Sans doute, puisqu'elle permet d'être plus clairvoyant (*hellsichtig*) à l'égard des hasards heureux ou malheureux. Quant à la détermination la plus originelle de l'ouïr, elle concerne la voix (*Stimme*) silencieuse propre à l'appel de la conscience soucieuse. Enfin, la détermination originelle du sentiment nous renvoie à l'angoisse (*Angst*). Celle-ci, en rendant insignifiant le "rassurement" (*Beruhigung*) propre à l'échéance, ouvre la voie à la temporalité authentique et à une destinée qui n'est pas exclusive de certains hasards heureux.

En dernier lieu, quel est le rapport entre le Sens et les caractérisations du non-sens : le caractère de l'insensé (*Sinnlosse*) et l'ordre du non-sensé (*Unsinnige*) ? La privation de sens du *Dasein*, parce qu'elle est l'incompréhension, la méprise, propre à la déchéance , est fondée dans la temporalité de l'échéance, où domine le présent inauthentique. Quant à l'ordre non-sensé de l'étant disponible et subsistant, parce que l'étant intramondain est essentiellement intratemporel, il se trouve fondé dans l'intratemporalité.

---

(1) Cf. S.Z., p. 339.

Ainsi, la double "face négative" du sens acquiert son fondement temporel. Toutefois, le cheminement vers le sens de l'être permet de dégager une possibilisation plus proprement négatrice. En effet, le rien (*Nichts*) révélé par l'angoisse peut fonder plus précisément l'aspect négatif d'*Unsinniges* et de *Sinnloses*. Si l'intramondain est non-sensé, c'est parce que l'angoisse révèle qu'il n'est rien, révèle le rien de l'intramondain (*innerweltliches Nichts*). D'autre part, si le *Dasein* est insensé, privé de sens, c'est essentiellement parce qu'il est pris par l'ordre du non-sensé. Aussi, en vertu de la "solidarité" des caractéristiques négatrices du Sens, la privation de sens du *Dasein* serait également fondée dans le rien révélé par l'angoisse ; mais moins sur le rien de l'intramondain, que sur le rien du monde (*Nichts der Welt*) en tant que né-ant de l'être-au-monde du *Dasein* lui-même.

Sein und Zeit n'est pas achevé, la troisième section de la première partie manque, elle devait conduire de la temporalité originelle au sens de l'être saisi conceptuellement. Sans vouloir saisir conceptuellement le sens de l'être, on peut toutefois affirmer que les caractérisations du "non-sens" sont liées à la problématique du rien, du né-ant comme non-étant, et partant à la différence entre l'étant et l'être. On peut aussi soutenir que le caractère "orienté" du Sens est la nature pro-jective de la compréhension, qui s'approprie dans l'essence a-venante de l'a-venir de la temporalité, dans l'essence destinale de la destination de la destinée. On peut de plus avancer que le caractère "saisissable" du Sens est la nature anti-cipative de l'explicitation et de la compréhension, qui s'approprierait dans l'essence répétitive de la reprise du passé authentique. On peut encore soupçonner que le caractère "sensibilisant" du Sens, qui le traverse à tous ses niveaux, du sentiment-de-situation à l'énoncé, a des affinités avec l'instant comme présent authentique. Enfin, on doit constater que le caractère "significatif" du sens, qui apparaissait rassembler toute l'authenticité du là dans le sens du discours, reste sous-déterminé dans ses rapports avec le Sens comme temporalité.

Il est vrai que le sens du *Dasein* comme temporalité n'est qu'une "base de départ" pour le sens de l'être en général ; le Sens comme temporalité serait un sens à caractère orienté dont l'essence est une venue, une destination ; la question du caractère significatif du Sens dans ses rapports avec l'être en général, reste largement ouverte. Mais cette carence permet d'introduire la question, tellement controversée, de l'inachèvement de l'ontologie fondamentale et de sa conséquence : l'abandon de la problématique, proprement dite, de l'ontologie fondamentale du sens de l'être.

§.4. LE SENS ET L'INACHEVEMENT DE *SEIN UND ZEIT*.

Selon le plan de l'oeuvre, une seconde partie, relative à la destruction (*Destruktion*) phénoménologique de l'histoire de l'ontologie, était prévue. Cependant, c'est bien plus l'absence, dans la première partie, de la troisième section, intitulée "*Zeit und Sein*", qui fait l'inachèvement de *Sein und Zeit*. C'est dans cette dernière section que le retournement, d' "être et temps" en "temps et être", aurait permis de saisir proprement le sens de l'être à partir du temps originel (1). Or, notre analyse a mis en évidence une carence relative au caractère significatif du Sens ; autrement dit, un inachèvement de la problématique du discours et, partant, de la langue, de la parole, du mot et de la signification. Nous sommes donc enclin à penser que cette déficience est en cause dans l'inachèvement de l'ontologie phénoménologique elle-même. Selon les déclarations, assez tardives, de l'auteur, l'incomplétude de l'ontologie fondamentale tiendrait effectivement aux difficultés rencontrées à propos de la langue, de la parole (*Sprache*). La Lettre sur l'humanisme (1946) (2) affirme, en effet, que le retournement ou le tournant (*Umkehren, Kehre*) prévu n'a pu aboutir "avec l'aide de la langue(*Sprache*)de la métaphysique"(3). Pour étayer cette formule, aussi lapidaire que célèbre, on lira dans *Unterwegs zur Sprache* : "C'est parce que la méditation de la langue (*Sprache*) et de l'être oriente depuis le début mon chemin de pensée que l'examen de leur site demeure autant à l'arrière-plan. Peut-être est-ce le défaut radical du livre *Sein und Zeit* que je me sois trop tôt aventuré trop loin" (4).

Dans cette optique, la difficulté du rapport entre la langue et l'être ne serait pas étrangère à l'oscillation que nous avons rencontrée entre le sens et l'être, dans l'expression "sens de l'être" (5). Nous n'avons, en effet, pas seulement mis en évidence une carence relative au caractère significatif du Sens, mais plus profondément, une certaine hésitation dans le rapport entre sens et être : entre le sens de l'être et le sens du Sens, entre l'être du sens et l'être de l'Etre ... (6)

---

(1) Cf. S.Z., p. 39.
(2) Aubier-Montaigne, Paris, 1964 (sigle : L.H.); *Brief über den Humanismus*, in *Wegmarken*, Klostermann, Frankfurt am Main, 1978 (sigle : Wm).
(3) L.H., p. 69; Wm., p. 325.
(4) A.P., p. 93 ; U.S., p. 93.
(5) Cf. dans cette optique, A.L. KELKEL, La légende de l'être, Vrin, Paris, 1980, pp. 355-357.
(6) Cette hésitation apparaît sous une forme redoublée chez J. MARTINENT, "Aperçus sur la problématique de l'être et du sens", in Revue de l'Enseignement philosophique, t. 26, n° 1.

Certes, le sens de l'être ne doit pas être recherché "derrière" l'être, dans un quelconque au-delà de l'être (1) ; l'être et son sens sont imbriqués, coappartiennent, sont biunivoques ; mais ils ne peuvent cependant être simplement identiques, égaux, équivalents. D'autant moins que, si le sens de l'être se dévoile proprement en saisissant l'être à partir du temps, le rapport entre l'être et son sens devient le rapport entre l'être et le temps : l'être compris à partir du temps serait l'être compris à partir du Sens. Il est vrai que l'ontologie fondamentale ne s'exprime pas aussi carrément. Néanmoins, dans la Lettre sur l'humanisme, Heidegger invoque la page 230 de *S.Z.*, pour montrer que c'était seulement à partir du Sens, que l'on pouvait comprendre comment l'Etre est (2). Comprendre l'être à partir de son sens, c'est le saisir à partir du temps ; mais ce serait, encore, à partir du temps comme sens du Sens. Ne rencontre-t-on pas alors une difficulté propre au concept de sens lui-même ?

En effet, lors de l'analyse du sens *sensu stricto*, l'on a vu que "ce qui est compris, ce n'est pas en toute rigueur le sens, mais l'étant ou l'être" (3). Le caractère "saisissable" du sens tiendrait, en toute rigueur, à une saisie de l'être et non pas une saisie du sens. Si la saisie propre au sens est toujours saisie de l'être, comment alors comprendre le sens de l'être, sans le saisir comme l'être du sens ? L'oscillation entre le sens et l'être, au sein du sens de l'être, se préciserait désormais comme une oscillation entre le sens de l'être et l'être du sens. Cette oscillation peut apparaître comme une simple hésitation (4) ; mais aussi comme un cercle : le cercle du sens de l'être lui-même. Or, une démarche circulaire traverse toute l'ontologie herméneutique ; elle est thématisée comme cercle (*Zirkel*) herméneutique. En tant que cercle analytique, nous l'avons déjà appréhendé, dans la tentative de décrire l'appropriation analytique, selon les notions de plurivocité, univocité, biunivocité et équivocité. Sur la base de la plurivocité d'un phénomène (sens) l'on essaye de dégager son univocité, à partir de sa biunivocité avec un phénomène déjà éclairci (significativité). Mais ce phénomène préalable appartenant à une analyse encore inappropriée, l'univocité dégagée reste équivoque. Il convient alors de reparcourir le cercle herméneutique, à partir des traits les plus propres de l'univocité encore équivoque (5).

---

(1) Cf. *S.Z.*, p. 152. (supra)
(2) Cf. *L.H.*, p. 95 ; *Wm.*, p. 334.
(3) *S.Z.*, p. 151 ; E.T. trad. M., p. 123.
(4) C'est dans cette optique que se justifie peut-être la réflexion de J.R. de Rénéville, selon laquelle, en poursuivant l'ontologie fondamentale, Heidegger aurait été conduit à définir le sens de l'être par l'*être du sens*. Cf. J.R. de RENEVILLE, *Itinéraire du sens*, P.U.F., Paris, 1982, p. 160.
(5) Sur les rapports entre le cercle herméneutique et l'appropriation analytique, cf. H.G. GADAMER, *Vérité et Méthode*, Ed. du Seuil, Paris, 1976, pp. 104 et sq.

Le cercle herméneutique n'est nullement cercle vicieux (*circulus vitiosus*), car il est propre à toute recherche fondamentale (1). Ce cercle fondamental tient à la structure du préalable (*Vor-Struktur*), propre à la compréhension herméneutique. En effet, "toute explicitation qui doit contribuer à de la compréhension doit avoir déjà compris ce qui est à expliciter" (2). Ce qui est décisif, ce n'est donc pas de sortir du cercle, mais de sauter dans sa sphère (*in diesen "Kreis" zu springen*), de s'y mouvoir (*bewegen*), d'y circuler (3). Un tel cercle appartient au sens (*Der "Zirkel" im Verstehen gehört zur Struktur des Sinnes*) qui s'enracine dans le *Dasein*, dans le comprendre explicitatif (4). Parce que le cercle appartient au comprendre explicitatif, sa circularité apparaît pleinement, lorsqu'il s'agit de comprendre la compréhension ou d'expliciter l'explicitation. Parce que le cercle appartient au Sens d'un étant dont, en son être, il y va de son être et, partant, de l'être lui-même, la circularité herméneutique apparaît insigne, lorsqu'il s'agit de saisir le sens de l'être, le Sens comme temps, le sens du Sens. Un tel Sens semble alors tenir lieu de centre à la circularité herméneutique. Dans l'ontologie herméneutique, le sens de l'être est resté insaisissable ; ce problème ne fut même pas allumé (*entfacht*) (5). Le milieu de la circularité herméneutique n'aurait pas été atteint comme sens du Sens.

§.5. L'ABANDON DE LA LANGUE DE L'ONTOLOGIE FONDAMENTALE.

Sein und Zeit aboutit sans doute à une impasse (*Sackgasse*), qui a pu apparaître comme un échec (*Scheitern*) (6). Quoi qu'il en soit, la pensée postérieure tend à abandonner les caractéristiques de l'oeuvre inaugurale ou, tout au moins, la langue par laquelle cette oeuvre se caractérisait. *Sein und Zeit*, très généralement, se caractérise en effet comme : une ontologie fondamentale d'obédience transcendantale, suivant la méthode d'une phénoménologie herméneutique, et débouchant sur une analyse existentiale et temporale. Ces diverses notions, la pensée postérieure se décide, très vite, à ne plus les employer pour se caractériser. Mais cet abandon peut être trompeur, car il est partiellement nominal. La pensée ultérieure s'est en effet, essentiellement, décidée à rester sans nom, sans étiquette (*Titel*) (7). Il conviendrait donc de mesurer et de pondérer cet abandon plus ou moins trompeur, en essayant de cerner : le sort de ce qui est ontologique, fondamental et transcendantal ; celui de ce qui est méthodique, phénoménologique et herméneutique ; et celui de ce qui est analytique, existential et temporal.

---

(1) Cf. S.Z., p. 7.
(2) S.Z., p. 152 ; E.T. trad. M., p. 124.
(3) Cf. S.Z., p. 315.
(4) Cf. S.Z., p. 153.
(5) Cf. S.Z., p. 437.
(6) Cf. L.H., pp. 111-112 ; Wm., pp. 339-340.
(7) Cf. A.P., p. 114 ; U.S., p. 121.

Incontestablement, la visée temporale traverse toute la pensée heideggérienne. Il suffit de mentionner une des dernières oeuvres, *Zeit und Sein* ; laquelle accomplit de façon explicite le retournement temporal prévu dans *Sein und Zeit*. La tentative de penser l'être à partir du temps reste une préoccupation, parfois implicite, mais toujours instante, dans la pensée qui effectue le retournement ou le tournant (*Kehre*). Aussi incontestable, est l'acquis décisif de la compréhension existentiale de l'existence. Du reste, l'existentialité comme ek-sistence (*Ek-stasens*) reste une notion-clef du second Heidegger ; même dans les derniers textes, le caractère extatique ou résolu de l'existence ne sera nullement désavoué (1). Quoique moins spécifique, il convient de dire un mot du caractère analytique de l'ontologie. Sans doute la méditation postérieure préférera la notion de cheminement à celle d'analyse. Mais,d'une part, l'analyse existentiale s'était déjà qualifiée de cheminement (2) et, d'autre part, le cheminement à travers les *Holzwege* (sentiers de forêt) peut apparaître comme une formulation imagée de l'ana-lyse phénoménologique. Si l'analyse existentiale et temporale semble, sous ces divers aspects, poursuivre son cours, le caractère ontologique, fondamental et transcendantal de la pensée, paraît nettement plus provisoire.

La pensée qui tente d'effectuer le tournant prévu par l'ontologie fondamentale ne sera plus, à proprement parler, onto-logique, car elle délaissera la compréhension de l'être (λογος, ουσια) de l'étant (ον, οντος) pour celle de l'être lui-même. Celui-ci sera avant tout envisagé à partir de la dif-férence elle-même entre l'étant et son être. Toutefois, dans *Sein und Zeit*, la différence en question n'est certes plus la distinction métaphysique classique entre étant et être. L'ontologie fondamentale développe la différence ontologique d'une manière existentiale et non plus catégoriale. L'être subsistant est fondé sur l'être disponible ; cet être de l'étant est fondé dans l'être du *Dasein* ; celui-ci est un étant privilégié dont, en son être, il y va de son être et, par là, de l'être lui-même. Selon cette manière de déployer la différence entre l'étant et l'être, le *Dasein* se trouve précisément "entre" l'étant et l'être ; site d'une telle

---

(1) A propos d'une certaine mise en doute de la permanence du caractère résolu de l'existence, cf. M. HAAR, "La métaphysique dans *Sein und Zeit*", in Exercices de la patience, n° 3/4, print. 1982, pp. 99, 106, 112.
(2) cf. par exemple, S.Z., pp. 39-40, 437.

inter-férence, le *Dasein* apparaît comme une première formulation de la différence (*Unterschied*) elle-même (1). Si une telle pensée n'est pas vraiment thématisée dans l'ontologie fondamentale, elle le sera, expressément et pour la première fois, dans un cours presque contemporain : *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (1927) (2). Nous lisons en effet : "La distinction (*Unterscheidung*) de l'être et de l'étant est là de manière latente avec le *Dasein* lui-même et son existence, même si elle n'est pas expressément connue [....] Nous nommerons dif-férence (*Differenz*) ontologique la distinction de l'être et de l'étant quand elle est expressément soulignée" (3).

Si la méditation du tournant n'est plus, à proprement parler, une ontologie, elle ne peut pas davantage être une ontologie fondamentale. D'autant moins, dira-t-on, que cette méditation s'attachera de plus en plus à une destruction ou une déstructuration du concept de fondement, finalement, laissé à la métaphysique. Mais, comme nous l'avons vu, le Fondement (*Fundament*), propre à l'ontologie fondamentale, cherche déjà à se démarquer vis-à-vis du fondement (*Grund*), propre au bien-fondé rationnel (4). Le sens de ce fond-(ement) (*Grund*) est déjà rapporté au "substantialisme" de l'ὑποκείμενον, comme sujet de prédication, subsistant pour la portée rationnelle des débats relatifs à l'étant et, par là, susceptible de "porter" l'étant (5). Dans ce sens, la fondation (*Begründung*) traditionnelle, en raison et par démonstration (*Ausweisen*), ne peut se confondre avec la fondation phénoménologique, par monstration ou mise en lumière (*Aufweisen*) (6). Dans la même optique, le sens de l'être ne peut nullement apparaître comme le fond ("*Grund*") qui porte l'étant ; d'autant moins qu'il devrait rester engagé (*hereinstehen*) dans la compréhension existentiale (7). Peu après l'ontologie fondamentale, *Vom Wesen des Grundes* (1929) (8) reprendra le problème du fondement, en entamant une pensée de l'abîme ou du sans-fond (*Ab-grund*), comme fondement du fondement, comme raison de la raison (9).

---

(1) Cf. S.Z., p. 436.
(2) *Klostermann, Frankfurt am Main*, 1975 (sigle : G.P.) ; Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie, Gallimard NRF, Paris, 1985 (sigle : P.P.).
(3) P.P., pp. 382-383 ; G.P., p. 454.
(4) Cf. à ce propos, H. BIRAULT, Heidegger et l'expérience de la pensée, Gallimard, Paris, 1978, pp. 303, 435.
(5) Cf. S.Z., p. 34.(supra)
(6) Cf. dans ce sens, E. MARTINEAU, "La modernité de *Sein und Zeit*", in La provenance des espèces, P.U.F., Paris, 1982, pp. 163-167.
(7) Cf. S.Z., p. 152.(supra)-aussi, L.H., p.29; Wm., p.311.
(8) in *Wegmarken, Klostermann, Frankfurt-am-Main, 1978* (sigle : Wm) ; L'être-essentiel d'un fondement ou "raison", in Question I, Gallimard NRF, Paris, 1968 (sigle : Q.I.).
(9) Cf. Q.I., pp. 156-157 ; Wm., pp. 171-172.

Plus problématique encore que la nature fondamentale de l'ontologie, son optique transcendantale repose sur la détermination de l'être comme *transcendens* par excellence : "toute mise à jour de l'être comme *transcendens* est connaissance transcendantale", nous dit l'introduction (1). Le cheminement ultérieur de la pensée abandonnera progressivement la notion de transcendance et aboutira à une déstructuration du caractère non-originel de l'horizon transcendantal. Toutefois, selon ce que nous avons pu en montrer, la transcendance existentiale ou mondaine et sa conséquence analytique ou phénoménologique semblent se démarquer, non seulement de l'être comme étant transcendant (théologie), mais aussi de la rationnalité ou de la représentation transcendante (criticisme)(2). Cette spécificité de la transcendance heideggérienne se précisera dans les oeuvres immédiatement postérieures à l'ontologie fondamentale ; puis, ce thème est abandonné (3). Dans *Was ist Metaphysik (1919)* (4), la transcendance est toujours pensée dans le sillage du né-ant du monde, mais celui-ci sera compris comme l'être "néantissant" (*nichten*) par lui-même (5). Enfin, comme le suggère une note du *Handexemplar* de *Sein und Zeit*, l'être comme *transcendens* par excellence aurait été abandonné pour laisser sa place à l'*Ereignis* lui-même (6).

Aussi litigieux que soit le caractère transcendantal et fondamental de l'ontologie, qu'il nous suffise, pour lors, de remarquer que ce qui est fondamental et transcendantal est aussi originel (7). La notion d'origine (*Ursprung*), très fréquente dans *Sein und Zeit*, y reste très large, peu circonscrite, assez ouverte. Néanmoins, nous avons rencontré sa connexité avec la notion de surgissement, de ré-sultat (*Entspringen*) (8). Or, une telle origine surgissante ou prime-sautière (*Ur-sprung*) relève d'une compréhension authentique de la provenance, qui traversera toute la pensée du

---

(1) *S.Z.*, p. 38.
(2) Une telle démarcation se serait paraît-il précisée dans la troisième section manquante. C'est ce que témoigne une lettre à Max Muller rapportée par O. PÖGGELER, La pensée de Heidegger, Aubier-Montaigne, Paris, 1967, pp. 216-217.
(3) Cf. par exemple, *P.P.*, pp. 82-92 ; *G.P.*, pp. 81-94 - *Q.I.*, pp. 104-140 ; *Wm.*, pp. 135-160.
(4) in *Wegmarken*, Klostermann, Frankfurt-am-Main, 1978 (sigle : *Wm.*) ; Qu'est-ce que la métaphysique, in Question I, Gallimard NRF, Paris, 1968 (sigle : *Q.I.*).
(5) Cf. *Q.I.*, pp. 62-63, 67 ; *Wm.*, pp. 114, 117.
(6) Cf. *S.Z.*, p. 440. On n'est, toutefois, pas renseigné sur la date de cette note marginale.
(7) Cf. encore, *Q.I.*, pp. 156-157 ; *Wm.*, pp. 171-172.
(8) Cf. pour les exemples rencontrés, *S.Z.*, pp. 326, 329.

tournant. Ce dévoilement de la nature, à la fois provisoire et inaugurale de *Sein und Zeit*, nous conduit, en dernier lieu, à l'analyse de son caractère méthodique, phénoménologique et herméneutique. Ce problème est sans doute le plus délicat. Car, si, à proprement parler, l'optique méthodique sera révoquée, on ne peut dire du dessein phénoménologique et herméneutique, ni qu'il soit caduc ou résilié, ni que son délaissement soit essentiellement nominal.

La pensée du tournant sera traversée par la détermination de l'essence métaphysique de la méthode et de l'essence méthodique de la métaphysique. La destruction de l'histoire de la méthode reposera sur le caractère nullement originel du regard théorique, instauré par la vision grecque (platonicienne) de l'être de l'étant comme présence stable, subsistante, consistante. Or, une telle localisation de la méthode n'était déjà pas étrangère à *Sein und Zeit* : la méthode appartient au comportement théorique qui se caractérise par une vue qui se réduit au seul point de vision (*Nur-Hinsehen*), y lit-on (1). Il ne serait donc pas interdit de soupçonner, dans le geste qui rangea le pré-concept de phénoménologie sous un paragraphe de méthode, une certaine "désinvolture" (2). Quant à la phénoménologie herméneutique elle-même, certains textes, plus ou moins tardifs, ne manqueront pas de laisser entendre, à son propos, une interprétation originelle et peut-être décisive. Il en est ainsi, en particulier, du sens apophantique qui définit la phénoméno-logie, tout comme du cercle herméneutique qui met en oeuvre le sens herméneutique de la phénoménologie (3). Aussi est-ce par l'examen des interprétations originelles du sens apophantique et herméneutique, que nous resterons en rapport avec l'ontologie du sens de l'être-(là), à travers une pensée qui, à proprement parler, ne sera plus celle du sens de l'être.

§.6. LE DELAISSEMENT RELATIF DE LA PROBLEMATIQUE DU SENS DE L'ETRE.

La pensée du retournement prévu dans *Sein und Zeit*, non seulement ne se nommera plus ontologie fondamentale, mais pas non plus : pensée du sens de l'être. Il ne faut cependant pas voir, dans ce délaissement de l'expression "sens de l'être", une rupture ou une inversion de la pensée, corrélative au retournement ou au renversement de l'expression "être et temps". Qu'il nous suffise, pour l'instant, de citer un texte tardif, qui peut guider l'interprétation des moments de la pensée heideggérienne : il s'agit d'un des *Vier Seminare* (1966-1973) (4).

---

(1) Cf. *S.Z.*, p. 69.
(2) Cf. dans ce sens, E. MARTINEAU, "La modernité de *Sein und Zeit*", in op.cit., pp. 164, 168.
(3) Sur un aspect "prometteur" du cercle herméneutique, cf. E. MARTINEAU, op.cit., pp. 170-171.
(4) *Klostermann, Frankfurt am Main*, 1977 (sigle : *V.S.*) ; in Question IV, Gallimard NRF, Paris, 1976 (sigle : Q.IV).

Nous lisons dans le Séminaire du Thor de 1969 : "Sens, *Sinn*, a dans *Sein und Zeit* une signification tout à fait précise, même si aujourd'hui elle est devenue insuffisante. Que veut dire "*Sinn von Sein*" (sens de l'être) ? Cela se comprend à partir du domaine de projet (*Entwurfsbereich*) que déploie la compréhension de l'être (*Seinsverständnis*). Compréhension, *Verständnis*, doit être à son tour entendu au sens premier de *Verstehen* ; être debout devant, être de niveau avec, être de taille à soutenir ce devant quoi on est (*S.Z.*, p. 143). *Sinn* se comprend à partir de *Entwurf* qui s'explique par *Verstehen*. L'inconvénient de cet angle d'attaque, c'est qu'il laisse trop ouverte la possibilité d'entendre le projet (*Entwurf*) comme une performance humaine ; dès lors il n'y a plus qu'à voir le projet comme structure de la subjectivité - ce que fait Sartre s'appuyant sur Descartes (chez qui l'ἀλήθεια n'est pas présente en tant qu'ἀλήθεια). Pour prévenir cette méprise, pour garder à l'*Entwurf* la signification dans laquelle il est pris (celle d'ouverture ouvrante), la pensée, après *Sein und Zeit*, remplace la locution de "*Sinn von Sein*" par celle de "*Wahrheit des Seins*" (vérité de l'être). Et pour éviter tout contresens sur vérité, pour éviter qu'elle soit comprise comme rectitude (*Richtigkeit, adaequatio*), "*Wahrheit des Seins*" est élucidée par "*Ortschaft des Seins*" (localité de l'être) - vérité comme local-ité (*Örtlichkeit*) de l'être. Cela présuppose bien sûr une compréhension de l'être-lieu (*Ortsein*) du lieu ; d'où l'expression topologie de l'Etre (*Seyns*) ..." (1).

Bien entendu, une auto-interprétation n'est pas nécessairement décisive, ni même contraignante. Néanmoins, il est incontestable que, selon l'auto-interprétation susdite, il n'y a pas de rupture véritable dans la pensée, mais bien plutôt un glissement progressif, aimerait-on dire. Le sens de l'être est, en "vérité", la vérité de l'être ; laquelle est, "topologiquement", la localité de l'être. Ceci implique, de surcroît, qu'il n'y aurait pas "deux Heidegger", mais plutôt trois. Une telle division accentue, du reste, moins le renversement propre au tournant, qu'elle ne mesure un tournant sans rupture. Ce déploiement progressif du renversement ou retournement prévu dans la troisième section, "*Zeit und Sein*", n'est toutefois possible que grâce au déploiement concomitant de la destruction (*Destruktion*) ou déstructuration prévue dans la seconde partie de *Sein und Zeit*. Une telle destruction sera, en effet, précisée plus tard, comme déstructuration, "déconstruction", dissolution ou démontage (*Abbau*) de la métaphysique (2). Une telle déstructuration, qui se développera selon un certain "pas en arrière" (*Schritt zurück*) et en

---

(1) Q.IV., pp. 268-269 ; *V.S.*, pp. 72-73.
(2) Cf. Q.I., p. 240 ; *Wm.*, p. 411. - Q.II., p. 29 ; *K.P.*, p. 22.(infra)

vue d'une topologique élucidation (*Erörterung*) de la métaphysique, traversera instamment toute la pensée jusqu'à *Zeit und Sein*. En somme, tout se serait passé comme si la troisième section de la première partie n'avait pu être proprement dévoilée qu'après la deuxième partie prévue dans *Sein und Zeit* comme "tâche à accomplir" (1).

Dans cette optique de la continuité, il n'est désormais pas interdit de se demander si, dans le prolongement de la pensée topologique, ne s'est pas dessiné une quatrième période propre au dernier Heidegger. Or, parmi les derniers textes, les dernières lignes du Séminaire de Zähringen (1973), invitent à une pensée tautologique (*das tautologische Denken*). Cette méditation tautologique est le sens originel de la phénoméno-logie : αποφαινεσθαι τα φαινομενα. Ce sens originaire est celui d'une phénoménologie de l'inapparent (*das Unscheinbare*) (2). La pensée se serait, en effet, déployée dans le même (auto) depuis *Sein und Zeit* jusqu'à *Zeit und Sein*. Entre le début et la fin, il y aurait toutefois la dif-férence entre une phénoménologie herméneutique du sens de l'être et une phénoménologie de l'~~être~~ ... ou une herméneutique du ~~sens~~ ...

---

(1) Cf. L.H., p.73 ; *Wm.*, p. 326. - I.M.,p.209; *E.M.*, p. 157.
(2) Cf. Q.VI., pp. 336-339 ; *V.S.*, p. 137.

TABLEAU SYNTHETIQUE DE LA PROBLEMATIQUE DU SENS DANS *Sein und Zeit*.

Problème du sens dans l'analyse de la significativité du monde	Problème du sens dans la structure du sens du là	Problème du sens dans la description du concept de sens	le sens et ses caractères essentiels	Problème du sens dans l'acheminement vers le sens de l'être
significativité → *Bedeutsamkeit*	sens du discours *Rede*	acquis préalable → *Vorhabe*	"significatif" → signifiance	Appel ... ? *Ruf*
signi-fier → *Be-deuten*	sens de la compréhension *Verständnis*	vers-quoi de tout projet → *Woraufhin ...*	"orienté" → destination	Venue, advenir *Kunft, Geschehen* de l'avenir authentique
signification → *Bedeutung*	sens herméneutique de l'explicitation *Auslegen*	saisie préalable → *Vorgriff*	"saisissable" - - → anticipation	Reprise, répétition *Wiederholung* du passé authentique
désignation (monstration) → *Zeigen, Zeigung ...*	sens apophantique de l'énoncé *Aussage*	vue préalable → *Vorsicht*	"sensibilisant" sensibilisation - - → de la vue (de l'ouïe)	Instant *Augenblick* du présent authentique
signe *Zeichen*	sentiment-de-situation *Befindlichkeit*	la signification rend possible mot et langue *Wort, Sprache*	sensibilisation du sentiment (de situation) →	Angoisse *Angst*
conception signalétique du signe et de la signification	échéance *Verfallen*	problème du caractère encore non-approprié du concept de sens *(sensu stricto)*	problème du "non-sens" privation de sens *Sinnloses* non-sensé intramondain *Unsinniges*	temporalité inauthentique

PARTIE II - SENS ET VERITE

En sa deuxième période, la pensée heideggérienne prend la tournure d'une pensée de la vérité de l'être. La problématique reste toujours la même, celle de l'être ; mais l'être est envisagé et déterminé, moins à partir de son sens, qu'à partir de sa vérité ; ainsi l'être lui-même se dévoilera: la vérité de l'être est l'Etre (1). Selon Heidegger lui-même, c'est *Vom Wesen der Wahrheit* (1930) qui aurait amorcé un pareil tournant *(Kehre)* de la pensée (2). Celui-ci apparaîtra d'autant moins comme un changement de chemin ou de cap, comme un détournement de l'interrogation initiale, que la vérité en question n'est nullement étrangère à l'ontologie du sens de l'être-(là). Les déterminations de la vérité de l'existence constituent, effectivement, une préfiguration décisive de la vérité de l'être (lui-même). Il reste, toutefois, que la vérité sera, plus originellement que la vérité de l'existence, comprise comme vérité de l'essence *(Wesen)*. Mais, de nouveau, cette essence de l'être est aussi éloignée de l'essence métaphysique(quiddité), que l'existence du *Dasein* se démarque de l'existence traditionnelle.

Certes, pas plus que l'existence du *Dasein* n'est l'*existentia* comme subsistance propre à la présence stable, l'essence de l'être n'est l'*essentia* comme substantialité propre à la stabilité même de la présence. Si l'existence existentiale n'est pas l'effectivité *(Wirklichkeit)* traditionnelle *(actualitas)*, l'essence en question n'est pas la possibilité *(Möglichkeit)* traditionnelle *(potentia)*. Tout comme l'une n'est pas l'être de l'étant ou l'étantéité *(Seiendheit)* en tant que réalité, l'autre n'est pas l'étantéité ou l'entité *(Wesenheit)* en tant qu'idéalité (3). En revanche, l'existence a été déterminée, en accord avec son étymologie *(Ek-stetens)*, par l'é-closion, le projet, la transcendance et l'extaticité du *Dasein* ; désormais, l'essence est pensée, en suivant son acception verbale *("wesen")*, comme déploiement, dispensation, destination, venue de l'être lui-même (4). Dans cette optique, si Heidegger a utilisé la graphie *Ek-stetens* pour accentuer le caractère extatique de l'existence, l'on pourrait sans doute, en français, employer la graphie *esse-nce* pour accentuer le caractère verbal *(esse)* de l'essence heideggérienne. Dans le même sens, l'on a

---

(1) La majuscule à *Etre*, pour signifier l'être lui-même ou la vérité de l'être, a été utilisée en français, par Heidegger lui-même dans la Lettre sur l'humanisme. En allemand, pour suggérer la même signification, c'est le *Se* désignant le *Sein* qui est employé avec une majuscule. Cf. Wm., pp.311, 320, 328, 329, 331, 332.
(2) Cf. L.H., p. 69 ; Wm., p. 325.
(3) Cf. notamment, L.H., pp. 61-71 ; Wm., pp. 322-326.
(4) Cf. L.H., p. 67 ; Wm., p. 324.

pu aussi proposer les "métagraphes" *existanse* et *essanse* (1).

Ces difficultés langagières sont le signe de la ruine de l'opposition traditionnelle ou métaphysique entre l'essence et l'existence. Qu'il s'agisse du primat essentialiste (platonisme) de l'essence sur l'existence ou du primat existentialiste (Sartre) de l'existence sur l'essence, l'on reste dans l'opposition métaphysique ou ordinaire : métaphysique, une proposition, même inversée, reste métaphysique (2). L'opposition métaphysique, canonique ou inversée, contraste avec l'interdépendance heideggérienne de l'existence et de l'essence: l'une comme extaticité, é-closion, pro-jet du *Dasein* ; l'autre comme déploiement, destination, venue de l'être lui-même. Cette intrication trouve une préfiguration, au sein de l'ontologie fondamentale, dans l'appartenance à l'existence du *Dasein*, de la venue de son a-venir *(Zu-kunft)* et aussi de la destination de sa destinée *(Schicksal)*. Une telle appartenance est développée dans la pensée de la vérité de l'être par l'entr'appartenance de l'extaticité de l'ek-sistence de l'homme avec la destination *(Schicken)* du destin *(Geschick)* de l'être.

C'est le développement d'une telle coappartenance qui, en particulier, implique le tournant de la pensée. Ce tournant doit se comprendre dans l'optique du retournement par lequel l'être devrait être envisagé résolument à partir du temps. Au sein de la pensée de la vérité de l'être, il ne s'agit plus,en effet, de mettre en lumière la destinée du *Dasein* à partir de l'analyse de son projet toujours déjà jeté, mais de penser l'être-jeté à partir du destin de l'être, le projet à partir de la venue de l'être, l'extaticité de l'ek-sistence à partir du déploiement de l'esse-nce, en bref, de penser l'existence du *Dasein* à partir de l'essence de l'être (3). Un tel retournement de l'analyse ne sera toutefois possible que grâce à un autre type de renversement : la "rétrocession" ou la "rétroversion" propre au pas-en-arrière hors de la représentation métaphysique. Seulement alors, le tournant de la pensée permet d'envisager une eschatologie de l'être lui-même, en tant que déssaisissement de ses propriétés métaphysiques. La pensée de la vérité de l'être se faisant ainsi elle-même eschatologique, la vérité de l'esse-nce semble inaugurer une pensée moins phénoménologique qu'eschatologique ...

---

(1) N'ayant, toutefois, pas utilisé la forme *existanse*, nous n'emploierons pas non plus la forme *essanse*. Nous préférerons la forme *esse-nse*, du moins, dans les cas où l'essence comme déploiement d'être pourrait être confondue avec l'essence traditionnelle (quiddité). Semblablement, pour *wesend*, nous préférerons *esse-ntiel* à *"essanciant"*.
(2) Cf. L.H., pp. 69-73 ; Wm., pp. 325-326.
(3) Cf. L.H., pp. 67-69 ; Wm., pp. 324-325.

Cependant, la phénoménologie de la vérité de l'existence se démarquait déjà très nettement de la représentation métaphysique de la vérité (comme adéquation). De sorte que le tournant, au sens large, semble déjà amorcé dans l'ontologie du sens de l'être-(là), et prolongé dans la pensée de la vérité de l'être. Du reste, cette vérité ne sera pas seulement déterminée comme vérité de l'essence, mais aussi comme éclaircie *(Lichtung)* et enfin comme Garde *(Wahrnis)*. Le tournant propre à la pensée de la vérité semble alors se dessiner depuis la vérité de l'existence jusqu'à la vérité comme Garde. Dans cette optique, nous tenterons de faire apparaître le tournant en question comme une modification progressive de la <u>tournure</u> de la pensée, en prenant en considération l'évolution du rapport entre la vérité et la non-vérité dans la pensée heideggérienne. Nous savons, en effet, que la détermination de la vérité de l'existence implique un *Dasein*, à la fois, dans la vérité et dans la non-vérité. Désormais, nous verrons que la vérité de l'essence est déterminée par une <u>non-vérité</u> essentielle à l'essence de la vérité; ensuite, que la vérité comme é-claircie est éclaircissante - <u>occultante</u> ; enfin, que la vérité est méditée purement et simplement comme <u>Garde</u>.

Or, cet infléchissement de la tournure *(τροπος)* que prend la vérité peut être rapproché de quatre tropes *(τροπος*, figure de style) qui caractériseraient le tournant de la pensée. La formulation de la vérité de l'existence renverrait à l'antithèse, celle de la vérité de l'essence au paradoxe, celle de l'é-claircie à l'oxymore, et celle de la Garde à la paronomase. En effet, que le *Dasein* soit dans la vérité et dans la non-vérité, serait antithétique ; d'autre part,que la non-vérité soit essentielle à l'essence de la vérité, serait paradoxal. Si l'antithèse et le paradoxe sont des tropes familiers, il n'en va pas de même, il est vrai, de l'oxymore et de la paronomase. L'oxymore résulte d'une apparente contradiction entre deux mots voisins : par exemple, "neige brûlante", "clarté obscure". Aussi, le caractère éclaircissant-occultant de l'é-claircie, le clair-obscur de la clairière, relèverait de l'oxymore. Quant à la paronomase, elle résulte du rapprochement assez immédiat de paronymes, d'intermédiaires entre les homonymes et les synonymes ou simplement de mots presque homonymes : par exemple "conjoncture" et "conjecture". Toutefois, la paronomase a le plus souvent un fondement étymologique : par exemple, "qui s'excuse s'accuse" (1). Aussi, dire que *die Wahrheit* (vérité) est *die Wahrnis* (Garde), relèverait, précisément, d'une telle paronomase à base étymologique.

---

(1) Lorsque Aristote donne des cas de paronymie, ils sont à fondement étymologique : par exemple, "grammaire et grammairien", "courage et courageux". Cf. <u>ORGANON</u>, catégories, I, 10-15.

Expliciter, comme nous le ferons, la pensée en son tournant, par la modification de sa tournure, offre au moins l'intérêt de faire voir cette *Kehre* bien difficile à situer. Du reste, ce serait justement parce qu'il s'agit d'un infléchissement progressif de la tournure de la pensée, que ce tournant serait si difficile à situer et encore plus à dater. Mais, plus profondément, envisager le tournant en son aspect tropique, permet d'éclairer sa signification même. En effet, ce passage - de l'antithèse au paradoxe et de l'oxymore à la paronomase - est une translation qui éloigne de plus en plus des tropes de la dissemblance ; ce qui signifie, d'un point de vue plus spécifiquement rhétorique, conduire à des tropes de moins en moins "disphoriques", de plus en plus euphoriques. Selon nous, cet aspect tropique de l'évolution de la pensée peut faire signe vers ce qui s'appellera "l'apaisement de la dif-férence" : *das Stillen des Unter-Schiedes*, comme *Ereignis* (1). Enfin, c'est encore dans le sillage du caractère oxymorique et étymologique (paronomasique) propre à la tournure de la méditation, que nous tenterons d'élucider l'aspect métaphorique de certains textes heideggériens, et de préciser la pensée tautologique du dernier Heidegger.

En analysant et parcourant de cette façon le tournant, l'on effectue le passage de l'ontologie du sens de l'être-(là) à la méditation de la vérité de l'être, et, donc, le délaissement progressif de la question proprement dite du sens de l'être. La problématique du Sens perd-elle désormais son intérêt ? Nullement. D'abord parce que, en parcourant le tournant depuis la vérité de l'existence, l'on peut voir comment les caractères du sens de l'être-(là) évoluent en suivant le tournant. Mais, de plus et surtout, la problématique du Sens ne peut être abandonnée car, au sein de la méditation (*Besinnung*) de la vérité de l'être, le sens (*Sinn*) acquiert, comme nous le verrons, une nouvelle signification : celle du chemin (*"sinnen", "sinnan" ; Weg*). Toutefois, pour éviter les confusions et collusions, nous tenterons, en une première étape (chapitre I), de rassembler l'évolution propre à la pensée de la vérité. Ce n'est qu'à partir de là et en une seconde étape (chapitre II), que nous aborderons le rapport entre le Sens et la vérité de l'être.

---

(1) Cf. A.P., pp. 33-34 ; *U.S.*, pp. 29-30.

CHAPITRE I - LA PENSEE DE LA VERITE DE L'ETRE.

§ 1. La vérité de l'existence.

L'on sait que c'est l'ontologie existentiale qui inaugure la critique de la vérité comme adéquation ou concordance *(adaequatio, Übereinstimmung)*, en reconduisant à la vérité comme dévoilement ou plus précisément non-occultation : *aletheia, Unverborgenheit* (1).

Cette déstructuration ou destruction *(Destruktion)* et cette appropriation ou réappropriation *(Aneignung)* conduisent à une compréhension de la vérité dont les "niveaux" suivent ceux de l'oeuvre entière. Il y a une vérité ontique, une vérité au sens dérivé, qui est la découverte ou l'être-à-découvert *(Entdecktheit)* de l'étant intramondain. Cette vérité est rendue possible par la vérité originelle, la vérité de l'existence, qui est l'ouverture ou l'apérité *(Erschlossenheit)* du *Dasein* même. L'appropriation analytique de cette éclosion dévoile la vérité,existentiale ou ontologique,la plus originelle parce que la plus authentique : la résolution concluante *(Entschlossenheit)* (2).

C'est au premier niveau de l'analyse existentiale, celui de la significativité du monde ambiant, que nous avons rencontré la délivrance préalable de l'étant, impliquant sa découverte *(Entdecktheit)* et présupposant l'ouverture *(Erschlossen)*de la compréhension. Lorsque l'essence de cette ouverture peut être pensée pour elle-même, alors se dévoile la façon dont elle rend possible la découverte de l'étant. Le *Dasein* en son apérité *(Erschlossenheit)* est mise-à-découvert *(Entdeckung)* à l'égard de la découverte *(Entdecktheit)* de l'étant intramondain, il est être-découvrant *(Entdeckend-sein)* à l'égard de l'être-découvert *(Entdeckt-sein)* de cet étant. Cette découverte et cet être-découvert structurent la vérité ontique en laquelle l'étant"s'avère" étant ou se révèle vrai(3).

---

1. La traduction de *Unverborgenheit* par *non-occultation* nous paraît la meilleure : si *non*-traduit *Un-*,*oc-* traduirait *ver-*, et *-cultation* traduirait-*borgenheit* ; en effet, *-borgen-* renvoie à *bergen* qui signifie cacher ou celer, et *-cultation* est apparenté à *celer* par un étymon qui signifie cacher. Nous réservons plutôt *déselement* pour *Entbergung (Entbergen, Entborgenheit)*, *mise-à-découvert* pour *Entdeckung*, *révélation* pour *Enthüllung*, *dévoilement* pour *Erschliessen*.
2. Cf. supra.
3. Cf. *S.Z.*, p. 220. Cette découverte et cet être-découvert peuvent ainsi fonder la vérité comme certitude *(Gewissheit)* de l'étant. cf. *S.Z.*, p. 256.

C'est le second niveau de l'analyse, celui du là du *Dasein*, qui, en explicitant l'apérité pour elle-même, permet de déterminer précisément ce qu'est la vérité de l'existence. L'é-closion (*Erschlossenheit*) du *Dasein* est le mode d'être fondamental selon lequel le *Da-sein* est son là ; parce qu'elle est donc le là lui-même, elle ne peut être structurée authentiquement que par le sentiment-de-situation, la compréhension et le discours ; et partant le souci la porte en soi. Lorsque le *Dasein* ouvre et découvre à partir de cette éclosion authentique qu'il est lui-même, alors le *Dasein* est "vrai" ("*wahr*"), il est "dans la vérité" ("*in der Wahrheit*"). Ainsi se manifeste le phénomène de la vérité originelle (*ursprünglich*) comme vérité de l'existence (*Wahrheit der Existenz*) (1). Si, par la vérité au sens dérivé, l'étant s'avère étant, c'est parce que, par la vérité au sens originel, le *Dasein* s'avère être lui-même.

Toutefois, la constitution ontologique du *Dasein* se caractérise aussi par un mode inauthentique : l'échéance; c'est sur la base de ce mode d'être que se manifeste le phénomène de la non-vérité. L'on sait que dans la déchéance, la compréhension se méprend (*versehen*), que sa vue devient "bévue". Désormais, l'on peut avancer que, s'il en est ainsi, c'est parce que la découverte se recouvre, que l'ouverture se couvre, que l'éclosion se fait occlusion (*Verschlossenheit*). Mais tout comme il n'y a méprise que parce qu'il y a compréhension, ce n'est qu'en tant qu'il est éclosion que le *Dasein* est aussi occlusion ; cette occlusion est ainsi une éclosion percluse (*verstellen*). Dans cette mesure et par sa constitution ontologique, le *Dasein* ne se trouve pas seulement dans la vérité, mais aussi dans la "non-vérité" (*in der "Unwahrheit"*).

Enfin, comme la vérité au sens originel rend possible la vérité au sens dérivé, la non-vérité au sens fondamental rend possible une non-vérité au sens secondaire. En effet, sur le mode de l'inauthenticité, par la déchéance, dans la non-vérité de l'existence, l'étant intramondain sera découvert, mais en même temps recouvert (*verdeckt*), perclus, démis, masqué ou défiguré (*verstellt*). Il se manifestera dans l'occultation (*Verborgenheit*) comme dissimulation simulatrice propre au semblant de l'apparence (*Schein*). Cet étant sera vraisemblable mais non pas vrai.

Ainsi, le *Dasein* est dans la vérité et dans la non-vérité : pensée "rhétoriquement" antithétique, selon laquelle la thèse (*Satz*) de la non-vérité se dit aussi originellement (*... sagt gleichursprünglich mit ...*) que la thèse de la vérité (2).

---

(1) Cf. S.Z., pp. 220-221, 297.
(2) Cf. S.Z., p. 222.

Lorsque la vérité du *Dasein* est pareillement déterminée, elle est mise en rapport avec les diverses modalités du sens propre au là. Le sens de la compréhension étant essentiellement projet, c'est à celui-ci qu'il revient proprement d'ouvrir la vérité de l'existence (1). Mais le sens du *Da-sein* est aussi le sens herméneutique de l'explicitation, la notion de sens *sensu stricto* . On sait que celui-ci est défini comme "ce qui s'articule dans l'ouverture (*Erschlossen*) du comprendre", en permettant à celle-ci de se "remplir" par la découverte (*Entdecktheit*) des étants qui s'offrent à elle. L'on comprend désormais en quoi ce sens de l'explicitation peut être vrai : les articulations de l'ouverture et les "plis" de la découverte seront vrais, dans la mesure où l'éclosion du *Dasein* est la vérité de l'existence. Enfin, le sens est encore le sens apophantique de l'énoncé. La vérité de ce sens s'enracinera aussi dans la vérité de l'existence comme éclosion du *Dasein*; mais ce d'une manière d'autant plus dérivée qu'il est dérivé du sens herméneutique de l'explicitation (2).

Toutefois le sens de l'énoncé a lui-même plusieurs niveaux : originellement, il est monstration apophantique et, de façon dérivée, il est prédication et prononcé. En tant qu'ostension apophantique, l'énoncé soulève la question de la vérification (*Bewährung*) . En effet, ce n'est que dans l'énoncé que la vérité devient phénoménalement explicite dans la connaissance (*Erkennen*) et qu'ainsi il peut se confirmer (*ausweisen*) comme vrai. Si l'énoncé est pensé originellement dans son essence apophantique, vérifier consiste à manifester l'ostension ou la monstration (*Aufzeigung*) de l'énoncé, comme être-découvrant à l'égard de l'étant réel (*zum realen Seienden*). L'étant peut, alors, apparaître certain (*gewiss* (4)). De la sorte, ce qui est avéré ou confirmé par la vérification est le même que ce qui s'avère ou se montre par l'énoncé. Ainsi la vérification signifiera que l'étant se montre en tant qu'il est le même, dans son identité (*Selbigkeit*) (3).

Ce n'est que lorsque l'énoncé est pensé restrictivement comme prédication et prononcé qu'il peut devenir un étant subsistant comparable avec une chose également conçue comme subsistante. Ce n'est qu'à ce niveau totalement dérivé que la vérité comme adéquation (*adaequatio*) ou concordance (*Übereinstimmung*) est seulement possible. Qu'il s'agisse de l'adéquation d'un énoncé ou jugement (*intellectus*) avec une chose réelle (*res*), de la concordance d'une connaissance (*Erkennen*) avec un objet (*Gegenstand*), ou encore de l'accord de représentations (*Vorstellungen*) ou de "contenus de conscience" (*Bewusstseinsinhalten*) entre eux,

---

1. Cf. S.Z., p. 221
2. Cf. S.Z., p. 223
3. Cf. S.Z., pp. 217-218. Cette problématique renvoie à la confirmation comme identification (*Identifizierung*) dans les Recherches Logiques husserliennes.
4. Cf. S.Z., p. 256.

c'est à une vérité dérivée de la vérité existentiale, par l'intermédiaire de l'énoncé , que l'on aura à faire. Parallèlement, la non-vérité, comme inadéquation ou discordance de l'énoncé, apparaît comme dérivée du recouvrement et de la défiguration propre à la non-vérité existentiale (1).

C'est donc en montrant le caractère dérivé de la vérité comme adéquation, que la thèse de la vérité de l'existence rompt avec une tradition qui, attribuée à Aristote, n'acquiert pourtant sa forme canonique qu'avec Saint Thomas d'Aquin (2). Cette déstructuration n'est possible que par l'abandon de la thèse, pareillement attribuée à Aristote, selon laquelle le "lieu" *("Ort")* originel de la vérité est l'énoncé, le jugement ou la proposition (3). En déterminant le "lieu" originel de la vérité comme l'éclosion *(Erschlossenheit)* rendant possible la découverte *(Entdecktheit)* de l'étant, c'est la tradition remontant à Héraclite qui est réappropriée, celle de l'ἀ-λήθεια comme état de non-occultation *(Unverborgenheit)*.

En effet, une non-occultation, un dévoilement, un décèlement, implique une découverte, donc une ouverture et une apérité. Foncièrement, la dé-couverte *(Ent-decktheit)* et l'é-closion *(Er-schlossenheit)* veulent dire la même chose que la non-occultation *(Un-verborgenheit)* : elles sont les modalités de la réappropriation de l'ἀ-λήθεια. Ainsi le caractère privatif de l'ἀ-λήθεια apparaît-il essentiel à la vérité : la non-occultation implique qu'a-vérer ou déceler *(ἀληθεύειν)*. L'étant consiste à arracher *(entrissen)* celui-ci à l'occultation; et la dé-couverte de l'étant vrai ou décelé *(ἀληθές)* semble être en quelque sorte un rapt *(Raub)* à l'occultation *(Verborgenheit)* (4) .

Il reste que l'ontologie fondamentale, dans la phase de l'analyse qui achemine vers le sens de la temporalité , caractérise plus originellement encore la vérité de l'existence. En appropriant analytiquement l'éclosion *(Erschlossenheit)* du *Dasein* , comme ce qui le rend libre *(frei)* pour l'être-au-monde authentique, elle dévoile la concluante résolution *(Entschlossenheit)* du *Dasein* , en tant que vérité la plus originelle parce qu'authentique *(die ursprünglichste, weil eigentliche Wahrheit)* (5). Cette résolution pose ainsi le problème du rapport entre l'authenticité et la vérité. Le vrai pensé comme l'authentique se dit couramment le véritable *(echt)*; une vérité pensée comme authenticité se dit traditionnellement véracité.

---

1. Cf. S.Z., pp. 218, 224, 226.
2. Cf. S.Z., p. 218.
3. Cf. S.Z., p. 226.
4. Cf. S.Z., p. 33, 222.
5. Cf. S.Z., p. 297.

Il y a une véracité théologique chez Descartes, il y a une véracité philologique chez Nietzsche, pour ne pas citer les véracités psychologiques et axiologiques,souvent connotées de subjectivisme ou de sentimentalisme : la véracité comme franchise, sincérité, loyauté...

Toutefois le problème de la coappartenance de la vérité et de l'authenticité ne conduira pas, dans les oeuvres postérieures à l'ontologie fondamentale, à une pensée de la vérité comme véracité. Du reste, l'authenticité, concept usé sinon éculé, car connoté par le subjectivisme ou le sentimentalisme, sinon par l'"autisme"ou par l'"autocratie"(6),se dit en allemand courant *Echtheit* (pureté, bonté, légitimité, franchise). Il ne traduit ainsi pas très correctement *Eigentlichkeit* qui signifie l'essence de ce qui est propre (*eigen*) ou proprement dit (*eigentlich*) (1). Dans le sillage de la méditation de la vérité et de la localité de l'être, l'essence de ce qui est propre ne sera plus tant pensée comme l'authenticité existentiale (*Eigentlichkeit*) , mais comme une "propriation" (*Eignen*) appartenant à l'*Ereignis* . L'ontologie existentiale fait peut-être déjà signe vers cet intraduisible *Ereignis* . En effet, selon *Sein und Zeit* un certain "il y a" ("*es gibt*") est ce par quoi se détermine l'être (*Sein*)de la vérité de l'existence (2), et selon *Zeit und Sein* le Il (*Es*) du "Il y a " se déterminera précisément comme *Ereignis*.

Mais avant d'accéder à cette méditation, un tournant (*Kehre*) doit être effectué : tournant du cheminement (*Weg*) analytique du sens de l'être-(là) au cheminement méditatif de la vérité de l'être ; tournant amorcé dans *Vom Wesen der Wahrheit*. Cette oeuvre,en pensant l'essence de la vérité comme vérité de l'essence, dévoilera la dignité de l'occultation (*Verborgenheit*) originelle,qui pouvait déjà se pressentir dans l'ontologie fondamentale. En effet, si la vérité comme non-occultation (a-lhêtia) implique un rapt (*Raub*) à l'occultation, une occultation originelle se laisse pressentir comme ce qui serait digne de question (*frag-würdig*) et digne d'être pensé (*denk-würdig*) . Cette occultation originelle n'est autre que l'énigme (*Rätsel*) ou le mystère (*Geheimnis*) de l'être que l'ontologie existentiale se proposait de questionner (3).

§ 2. La vérité de l'essence.

Vom Wesen der Wahrheit (1930)(4) s'interroge sur l'essence de la vérité, laquelle est l'essence du vrai, le vrai comme vrai (5). Comme le note l'"*Anmerkung*" de 1949,

---

1. Cf. L.H., p. 83 ; *Wm.* , p. 329.
2. Cf. S.Z., p. 228.
3. Cf. *S.G.*, pp. 4, 39, 127.
   Q.I, pp. 163, 183 ; *Wm.*, pp. 176, 191.
   L.H., pp. 41,53,69; *Wm.*, 317, 320, 325.
4. *In Wegmarken*, *Klostermann*, *Frankfurt am Main*, *1978* (sigle *Wm.*) ; De l'essence de la vérité, in Question I, Gallimard NRF, Paris, 1968 (sigle Q.I.).
5. Cf. Q.I., p. 163 ; *Wm.* , p.136.
6. Pour de telles connotations, cf. T. ADORNO, *Jargon der Eigentlichkeit*, *Suhrkamp*, *Frankfurt am Main*, 1964.

cette interrogation se déploie dans l'esprit du célèbre jeu de mots: *"das Wesen* (quiddité, *Washeit*) *der* (génitif "objectif") *Wahrheit* (concordance) *ist* (être au sens fort) *die Wahrheit* (non-occultation) *des* (génitif "subjectif") *Wesens* (déploiement d'être, sens verbal de *wesen* substantivé)". Si la pensée de l'essence comme déploiement de l'Etre *(Seyn)* scelle, dans la continuité, le tournant vis-à-vis d'une ontologie de l'existence comme être du *Dasein* , la vérité de cette "esse-nce" (essance) doit manifester une nouvelle tournure par rapport à la vérité de cette ek-sistence (existance)(1).

D'une oeuvre à l'autre, c'est la relation entre la vérité et la non-vérité qui se modifie. Dans l'ontologie existentiale le rapport apparaissait, d'un point de vue tropique, antithétique : le *Dasein* est dans la vérité et dans la non-vérité, une thèse est apposée originellement à l'autre. Dans cette oeuvre-ci, le rapport apparaît "rhétoriquement" paradoxal : l'essence de la non-occultation *(Unverborgenheit)* réside dans l'occultation *(Verborgenheit)* originelle ; l'essence de la vérité réside dans sa non-essence *(Un-wesen)* comme non-vérité essentielle *(wesentlich)* (2). Certes, pour le sens commun ou le bon sens *(der "gesunde" Menschenverstand)*, il s'agit d'une logomachie insoutenable(3). Même pour la *doxa*, l'opinion ou philosophique ou logique, le paradoxe n'est toutefois insoutenable que lorsqu'il s'épuise dans l'équivalence entre une chose et la négation de la même chose, c'est-à-dire dans une contradiction *(Widerspruch)* . Or ce n'est pas ce dont il s'agit ici (4). *Sein und Zeit* nous a en effet déjà invité à penser le "non" et la "privation" ontologique - celui du non-sensé *(unsinnig)* et celle de la privation de sens *(sinnlos)* par exemple - à partir du néant *(Nichts)* et non pas de la négation.

C'est toutefois *Was ist Metaphysik ?*(1928) (5) qui développe cette pensée, en explicitant le caractère dérivé de la négation ou dénégation *(Verneinung)* . Les négations sont fondées sur des "non" ou "ne ... pas" *(das Nicht)* originels, qui sont eux-mêmes des modes du "néantir" *(das Nichten)* du né-ant : "néantissement" *(Nichtung)* de l'être lui-même qui, contrairement à l'anéantissement *(Vernichtung)* , révèle l'étant en tant que tel, l'étant dans sa totalité, le monde en tant que tel (6).

---

1. Cf. *Wm.*, *Vom Wesen der Wahrheit*, *"Anmerkung" (1949)*, p.198.
2. Cf. Q.I., pp. 182-183 ; *Wm.* , p. 191.
3. Cf. Q.I., p. 162 ; *Wm.* , p. 175.
4. Cf. Q.I., p. 184 ; *Wm.*, p. 192.
5. *in Wegmarken*, Klostermann, Frankfurt am Main, 1978 (Sigle *Wm.*) ; Qu'est ce que la métaphysique ?, in Question I, Gallimard NRF, Paris, 1968 (Sigle Q.I.).
6. Cf. Q.I., pp. 61-64 ; *Wm.* , pp. 113-115.

Ainsi comprendra-t-on que le "non" de la non-essence de la vérité et le "non" de la non-vérité essentielle ne sont nullement négatifs, mais bien plutôt les modes du néantissement du né-ant. L'homme apparaîtra alors autant sentinelle ou lieutenant *(Platzhalter)* du néant que gardien ou berger *(Hirt)* de l'être (1).

Cette pensée "paradoxale" de la vérité, pour dévoiler la non-vérité essentielle à la vérité et partant la dignité de l'occultation originelle, pense l'essence de la vérité comme liberté *(Freiheit)*. Toutefois, le rapport entre vérité et liberté n'est pas absent de l'ontologie fondamentale. En effet, la vérité authentique advient dans la résolution par laquelle le *Dasein* est libre *(frei)* pour l'être-au-monde authentique. Cette résolution concluante implique en effet la liberté, si ce qui est libre est l'ouvert et si la liberté est l'apérité propre à la résolution. Par cette résolution, le *Dasein* est libéré du on parce qu'il est livré à lui-même, et est livré à son ipséité la plus propre parce qu'il est délivré à sa destinée historiale : liberté libératrice parce qu'authentifiante, liberté délibérée parce que résolue, liberté libérale parce que destinale. Déjà, il ne s'agit donc nullement d'une liberté comme absence de contrainte ou comme libre arbitre ou encore comme manière de se livrer à la nécessité (2). En effet, ces manières traditionnelles de représenter la liberté ne les pensent pas à partir de l'éclosion à l'être.

Non seulement la liberté est déjà impliquée dans la vérité de l'existence, mais les trois niveaux analytiques de cette vérité transparaissent toujours dans la vérité de l'essence. Là, la vérité ontique était découverte *(Entdecktheit)* de l'étant, présupposant sa délivrance *(Freigabe)* ; ici, la liberté est déterminée d'abord comme liberté à l'égard de ce qui se manifeste *(das Offenbare)* au sein de l'ouvert *(das Offene)*, c'est-à-dire de la vérité comme manifestation ou "patence" *(Offenbarkeit, Offenbarung)* de l'étant. Là, la vérité de l'existence est l'éclosion ou l'apérité *(Erschlossenheit)* ouverte par le projet *(Entwurf)* ; ici, ce qui se manifeste se manifeste par et pour un comportement ouvert *(in einem offenständigen Verhalten)* dont l'aperture ou l'apérité *(Offenständigkeit, Offenheit)* est précisément l'essence de la liberté comme essence de la vérité (3). Là, la vérité authentique est résolution *(Entschlossenheit)* ; ici, la liberté est une relation résolue *(das entschlossene Verhältnis)* fondant tout comportement en l'assignant *(Weisung)* de s'en remettre à l'étant (4).

---

1. Cf. Q.I., p. 66 ; Wm., p. 117. - L.H., p. 77 ; Wm., p. 328.
2. Cf. Q.I., p. 177 ; Wm., p. 186.
3. Cf. Q.I., pp. 170-171, 175 ; Wm., pp. 181-182, 185.
4. Cf. Q.I., p. 184 ; Wm., p. 192.

De surcroît l'essence de la liberté est caractérisée à partir d'un laisser-être *(Sein-lassen)* qui est déjà présent aux divers niveaux de l'analyse existentiale. Là, la délivrance de l'étant se déployait sur le mode du laisser-"être" de la significativité du monde ; ici, la liberté est ce qui laisse-être l'étant comme étant. Là, le projet se déployait sur le mode du laisser-être de la possibilité comme possibilité ; ici, le comportement qui laisse-être signifie se laisser-être ou s'adonner *(das Sicheinlassen)* à l'ouverté *(Offenheit)* (1). Ces similitudes s'arrêtent toutefois lorsque l'on compare les déterminations ultimes de la laxité (sans hyperlaxité) dans les deux oeuvres. Alors surgit le tournant de la pensée comme saut dans la provenance même de l'essence en sa vérité.

En effet, là, l'a-venir destinal est un se-laisser-venir-à-soi *(Sich-auf-sich-zukommen-lassen)* comme ipséité historiale, préfigurant le sens de l'être lui-même; ici, à la fin de la conférence, la vérité est comprise à la fois comme *"die ek-sistente Freiheit des Sein-lassens"* et comme *"das sich verbergende Einzige der einmaligen Geschichte der Entbergung des «Sinnes» dessen, was wir das Sein nennen"*. Nous traduirons : la vérité comme "la liberté ek-sistante du laisser-être" est "l'Unique s'occultant de la seule Histoire qui décèle le «sens» de ce que nous appelons l'être" (2). Le saut dans la provenance même du "sens" de l'être comme vérité de l'essence est effectué. Il révèle que la vérité de l'essence se tient dans l'occultation de l'Histoire, non pas historique ou historisante *(Historie)*, mais historiale ou destinale *(Geschichte)*. Il dévoile ainsi la dignité de l'occultation originelle impliquée dans toute vérité comme non-occultation.

Dignité originelle déjà pressentie dans l'état de non-occultation (a-lhêeia) comme rapt *(Raub)* à l'occultation. Origine occultée préparée par la pensée de l'être comme néant caché ou masqué *(verstellte)*, d'un être qui en son néantissement s'occulte pour dévoiler l'étant (3). Occultation originelle révélée par la liberté d'un laisser-être historial ou destinal, qui, comme toute laxité propre à une destination, un "lais" (legs), une libéralité ou une donation, a pour essence de donner vraiment parce qu'"en vérité" elle pouvait ne pas donner. Vérité destinale qui ne se décèle que parce qu'originellement elle est l'Unique s'occultant de l'Histoire.

---

1. Cf. Q.I., p. 176 ; Wm., p. 186.
2. Wm., p. 198 ; Q.I., p. 191-192.
3. Cf. Qu'est ce que la métaphysique, in Q.I., p. 63 ; Wm., p. 115.

Désormais, si la vérité est toujours entendue comme non-occultation (ἀλήθεια, *Unverborgenheit*), l'état d'occultation (*Verborgenheit*) apparaîtra comme la non-vérité originelle propre à l'essence de la vérité : la non-essence (*Un-wesen*) essentielle (*wesentlich*) à la vérité, comme essence "pré-esse-ntielle" (*das vor-wesende Wesen*) de la vérité. La dignité de cette non-vérité est préservée ou sauvegardée (*Bewahren*) et conservée ou gardée (*Verwahren*) en tant que secret ou mystère (*Geheimnis*). Occultation même de ce qui est occulté (*Verbergung des Verborgenen*), le secret du mystère interdit (*versagen*) le dévoilement ou mieux le décèlement (*Entbergung, Entborgenheit, Entbergen*) (1).

En interdisant le décèlement, la non-vérité essentielle, orginelle et propre, rend possible une non-vérité "inessentielle" (*"unwesentlich"*), dérivée et impropre, qui, en tant que destin "fatal" de la non-vérité essentielle, apparaît comme la contre-essence essentielle (*das wesentliche Gegenwesen*) à la vérité (2). En effet, ce qui s'occulte ou se dissimule est de soi oubliable. Dans l'ek-sistence insistant (*inständigen, Inständigkeit*) auprès de l'étant de la préoccupation, la totalité dissimulée et oubliable de l'étant est oubliée (*vergessen*). Alors, l'oubliable oublié se développe en un oubli oublieux (*Vergessenheit, vergessend*) (3). C'est donc la discrétion même du secret qui déploie le destin "fatalement" mystifiant du mystère, simulateur de la dissimulation, oublieux de l'oubliable, en cette contre-essence essentielle de la vérité qui se nomme proprement l'errance (*die Irre*).

L'errance est ainsi au fondement de l'erreur (*der Irrtum*). Essentielle à la vérité, elle s'étend depuis les mécomptes, bavures, bévues ou méprises (*Versehen*) des contre-vérités ordinaires, jusqu'aux égarements, aberrations, absurdités ou errements (*Irrung*) des contre-vérités essentielles. L'erreur comme inadéquation ou non-rectitude (*Unrichtigkeit*) du jugement, comme inexactitude ou fauseté (*Falschheit*) de la connaissance, n'est qu'une manière superficielle d'errer (*irren*) (4). Quant à la vérité comme adéquation ou concordance du jugement, elle reste, dans *Vom Wesen der Wahrheit*, une vérité inessentielle, dérivée de la vérité essentielle, dont l'essence comme liberté dévoile la vérité de l'esse-nce (*Wesen*) (5).

---

1. Cf. Q.I., pp.182-183 ; Wm., pp.191-192.
2. Cf. Q.I., p. 187 ; Wm., p. 194.
3. Cf. Q.I., p. 185 ; Wm.,p. 193.
4. Cf. Q.I., p. 187 ; Wm.,p. 194.
5. Cf. Q.I., pp.170-174 ; Wm.,pp.181-184.

Si, de *Sein und Zeit* à *Vom Wesen der Wahrheit*, la vérité comme adéquation et l'erreur comme inadéquation restent dérivées d'une vérité et d'une non-vérité plus originelles, c'est le rapport entre vérité et non-vérité qui s'est approfondi : d'un point de vue tropique, le rapport antithétique devient paradoxal . Parce que c'est le néantissement de l'être et non sa négation, qui est en cause dans la non-vérité essentielle à la vérité, ce paradoxe est sans doute soutenable ; mais est-il entièrement pensé ? Le né-ant ou l'être comme non-étant (*neq entem*) révèle l'étant en tant que tel; la vérité essentielle découvre l'étant à partir d'une non-vérité qui dévoile le "sens" de l'être lui-même; la laxité même de la liberté ne peut laisser être l'étant qu'en le laissant ne pas être (1) : ainsi, la question de l'être et de l'étant présente une plurivocité (*Mehrdeutigkeit*) qui n'est pas encore maîtrisée (2). Maîtriser cette plurivocité revient à penser la différence entre l'être et l'étant pour elle-même. Mais une pareille pensée implique que soit précisée la portée de cette différence relativement à l'être de cet étant qu'est l'homme. Cette portée ne peut elle-même être comprise sans un certain "pas en arrière", reconduisant au sens initial du νοεῖν (penser) et du λέγειν (parler), dans leur coappartenance avec l'ἀληθεύειν (déceler). Un "pas" qui s'effectue à travers *Einführung in die Metaphysik* (1935) (3), de manière décisive.

Cette "rétroversion" s'accomplit par l'interprétation des sentences présocratiques, celles de Parménide et d'Héraclite principalement. En son sens initial, νοεῖν signifie appréhender (*vernehmen*) et νοῦς appréhension (*Vernehmung*). Cette appréhension implique certes la perception (*Vernehmen*) selon l'ouïe ou l'entendre (*vernehmen*), tout comme le voir ou le regard (*Durchblick, Vorblick*) (4). Mais au préalable, elle signifie ac-ception ou ac-cueil (*hin-nehmen*) de ce qui apparaît ou se montre. Plus profondément encore, cette appréhension a le sens d'une notification, telle la citation (*vornehmen*) d'un témoin à consigner (*aufnehmen*) un état de fait (5). Quant au λόγος, il signifie sans doute discours et dire (*Rede und Sagen*), en leur acception originellement apophantique de laisser voir ce qui apparaît (6) . Mais au préalable, λέγειν signifie assembler (*sammeln*) ou recueillir (*lesen*) - *recueillir* et *lesen* sont du reste apparentés à λέγειν comme *lire, intelligence*:

---

1. Cf. Q.I., p. 179 ; Wm. , p. 188.
2. Cf. Q.I., p. 189 ; Wm., p. 196.
3. *Max Niemeyer, Tübingen, 1927* (sigle E.M.) ; Introduction à la métaphysique,,Gallimard TEL, Paris, 1958 (Sigle I.M.).
4. Cf. I.M., pp. 125, 137 ; E.M., pp. 90,99.
5. Cf. I.M., p. 145; E.M. , p. 105.
6. Cf. I.M., pp. 137, 175 ; E.M., pp. 99, 130.

le λογος apparaît ainsi comme un assemblage ou un recueil *(Sammlung)* (1). Dès lors dans son sens le plus originel, le λογος, comme recueil apophantique, est ce qui pro-duit ou pro-pose *(her-stellen)* l'étant dans la non-occultation, tandis qu'il porte-à-se-montrer *(zum-sich-zeigen-bringen)* (2).

Désormais, l'union de l'αλήθεια (non-occultation), avec le λογος et le νους, peut se dévoiler aisément en suivant la sentence directrice de Parménide: χρη το λεγειν τε νοειν τ'εον εμμεναι. Le "λεγειν" précédant le "νοειν", le νους doit se déterminer à partir du λογος. Il est regard et ouïe de ce qui se montre ou se désigne par ce dernier; il est acception et accueil de ce qui est assemblé et recueilli par celui-ci. Il apparaît ainsi comme une appréhension recueillante *(Versammelndes Vernehmen)*: le νους est le recueillement de l'αλήθεια par le pro-pos du λογος (3). Cette dépendance du νοειν vis-à-vis du λεγειν se laisse elle-même penser à partir de l'entendre ou de l'ouïr *(Vernehmen, Hören)* propre à l'appréhension recueillante. Le νους sera un véritable recueillement, s'il est à l'écoute *(Hörigsein)* du λογος, si en lui obéissant *(Hörige)*, il se trouve dans son obédience *(Hörigkeit)* (4). Non seulement la dépendance du νοειν et du λεγειν, mais aussi leur coappartenance avec l'αληθευειν, se laissent pareillement penser: cette coappartenance est l'obédience commune ou réciproque *(Zugehörigkeit, Zusammengehörigkeit)* du νους, de l'αλήθεια *(φυσις)* et du λογος (5).

Ce pas en arrière *(Schritt zurück)* hors de la représentation métaphysique, tout en délaissant *(verlassen)* la métaphysique (6), permet de maîtriser résolument la différence entre l'être et l'étant, parce qu'il fait comprendre la portée du rapport que l'homme entretient, par la pensée *(νους)* et la parole (λογος), avec cette différence propre à la vérité de l'être (αλήθεια). Quant à la différence elle-même, elle pourra alors se préciser dans le sillage d'une pensée de la vérité, non plus antithétique, ni même paradoxale, mais oxymorique : celle de l'obscure clarté d'une éclaircie ou clairière *(Lichtung)*.

---

1. Cf. I.M., pp. 132-133 ; E.M., pp. 95-96.
2. Cf. I.M., p. 175 ; E.M., p. 130.- S.Z., § 7 et § 44.
3. Cf. I.M., pp. 174-176; E.M., pp. 129-130.
4. Cf. I.M., p. 137 ; E.M., p. 99.
5. Cf. I.M., pp. 131, 142, 143 ; E.M., pp. 94, 103, 104.
6. Cf. N.II, p. 297 ; N.II, p. 370.

§.3. La vérité comme éclaircie.

La pensée de l'éclaircie sera développée, de manière décisive, dans *Der Ursprung des Kunstwerkes (1931/32)* (1) ; et sera reprécisée, en évitant un certain nombre de malentendus, dans *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens (1964)* (2). Toutefois le mot *Lichtung* est déjà présent dans *Sein und Zeit* . Ce mot en son acception courante signifie clairière ou éclaircie (en forêt) ; et, en un sens second, levée (de l'ancre) ; il est en effet autant apparenté à *leicht* (léger) qu'à *Licht* et *Leuchte* (clarté, lumière) (3). Dans l'ontologie phénoménologique, ce terme caractérise le là du *Dasein* comme "lieu" *("Ort")* d'éclosion *(Erschlossenheit)* à l'être. Explicité par la *lumen naturale* dont parlent Saint Augustin, Descartes et Leibniz, on a pu le traduire par *lumière* . Cependant, comme "lieu" ouvert ou libre qui libère ou "allège", comme espace de jeu *(Spielraum)* du laisser-être, le là du *Dasein* peut déjà apparaître comme une éclaircie *(Lichtung)* (4).

En effet, la vision ou la vue *(Sicht)* du *Dasein* étant fondée sur l'apérité et la laxité projectives du comprendre, le caractère originel de l'intuition, de la "contemplation" *(Anschauung, Intuition)* et de leur évidence *(Evidenz)* , tel qu'il a pu être reçu chez Husserl (5) ou chez Hegel, était déjà confié à l'éclosion ou à l'apérité *(Erschlossenheit, Offenheit)* à l'être. Ainsi, l'apérité, la liberté, la laxité et la "légerté", propres au "lieu" d'éclosion, étaient déjà plus originelles que la lumière, la luminosité, la clarté ou l'"éclairage" *(Licht)*, mis en jeu dans et par ce lieu d'éclaircie qu'est une clairière *(Lichtung)* (6). C'est la pensée d'une telle clairière qui sera développée dans le texte des *Holzwege* relatif à l'origine de l'oeuvre d'art. L'art, en effet, compris comme originelle Poésie *(Dichtung, Urdichtung)*, apparaîtra comme la mise-en-oeuvre *(das Sich-ins-Werk-setzen)* d'une telle vérité comme éclaircie (7).

---

1. In *Holzwege*, Klostermann, Frankfurt am Main, 1980 (sigle *Hw.*) ; L'origine de l'oeuvre d'art, in Chemins qui ne mènent nulle part, Gallimard NRF, Paris, 1962 (sigle Ch.)
2. In *Zur Sache des Denkens*, Max Niemeyer, Tübingen, 1976 (sigle *S.D.*) ; La fin de la philosophie et la tâche de la pensée, in Question IV, Gallimard NRF, Paris, 1976 (Sigle Q.IV).
3. Cf. Q.IV , p. 127 ; *S.D.* , p. 72.
4. Cf. *S.Z.*, pp. 133, 145, 170; E.T.trad.B-W., p.166, 181, 210.
5. Cf. *S.Z.*, p. 147 (supra).
6. Cf. *S.Z.*, p. 133 ; E.T.trad.M., p. 112.-Q.IV, p.127-128. *S.D.*, p. 72-73. - Sur le caractère originairement non optique de la clairière : H. BIRAULT, Heidegger et l'expérience de la pensée, Gallimard NRF, Paris, 1978, pp. 475-478.
7. Cf. Ch., pp. 55-59, 268 ; *Hw.*, pp. 56-61, 324.

La clairière apparaît, désormais, comme un site ouvert ou libre (*eine offene Stelle*) permettant l'espace de jeu de l'éclairci (*Spielraum des Gelichteten*). Ce jeu n'est autre que celui du néantissement de l'être ou du néant (*Nichts*) caché ; au milieu (*Mitte*) duquel l'homme découvre voies et passages (*Durchgang*) vers l'étant (1). Ce caractère négatif ou plutôt "néantissant" est corroboré par la notion d'éclaircie et par l'image de la clairière. En effet, é-claircir c'est rendre moins sombre ou moins obscur ; et la clairière, quant à elle, est un endroit dégarni ou clairsemé (*eine Stelle frei machen von Bäumen*). Ainsi, dans cette é-claircie clairsemée, la voie accordée à l'homme pour son accès à l'être ne peut être qu'"à claire-voie": une claire-voie aménageant un clair-obscur (*Helle und Dunkel*) (2). Dès lors, l'on comprendra comment l'étant, en tant que l'é-clairci (*das Gelichtete*), est à la fois occulté (*verborgen*) et non-occulté (*unverborgen*) au sein de la clairière (3).

La non-occultation (*Unverborgenheit*) de l'éclairci est un évènement (*Geschehnis*) non pas événementiel ou historique, mais historial ou destinal. Quant à l'occultation (*Verborgenheit*) de l'é-clairci, elle se déploie selon un double mode : le mode discret de l'interdit (*Versagen*) propre au secret de la provenance (*Herkunft*) de l'éclaircie et le mode "mystifiant" de la défiguration (*Verstellen*) propre à l'errement (*Irrung*) assigné par toute éclaircie. Ainsi la pensée de la clairière apparaît bien comme une appropriation de celle de l'essence de la vérité comme liberté. La laxité de la liberté ne pouvait laisser-être l'étant qu'en le laissant ne pas être ; désormais, la vérité se déploie comme é-claircie, en assignant (*zumessen*) l'étant seulement dans la mesure où elle l'occulte. Non-occultation et occultation de l'étant sont ainsi le jeu d'un litige (*Streit*) qui appartient à la provenance même de la vérité (4). Provenance (*Herkunft*) qui est son origine primesautière ou bondissante (*Ur-sprung*) ; saut (*Sprung*) qui n'est pas seulement celui du surgissement (*Entspringen*) de l'a-venir, mais aussi le primesaut ou le sursaut (*Vorsprung*) d'une amorce inaugurale (*Anfang*). Celle qui devance ou "sur-saute" (*Überspringen*) toute venue (*das Kommende*), en se démarquant nettement du primitif (*das Primitive*) qui, non originel, est sans a-venir (5).

---

1. Cf. Ch., p. 41 ; Hw., p. 39.
2. Cf. Q.IV, p. 127 ; S.D., p. 72.
3. Cf. Ch., p. 41 ; Hw., p. 39.
4. Cf. Ch., pp. 41-42 ; Hw, pp. 40-41.
5. Cf. Ch., pp. 11, 60 ; Hw, pp. 1, 62.

Originaire, le litige est pensé comme le rapport entre le monde *(Welt)* et la terre *(Erde)*. Dans l'ontologie fondamentale, le sens le plus approprié du monde n'est pas la mondanéité du monde ambiant, mais bien la transcendance du monde en tant que tel. D'un pareil monde (κοσμος) qui est né-ant, *Vom Wesen des Grundes (1929)* (1) a pu dire qu'à proprement parler il n'est pas, mais qu'il monde *(welten)* ou règne *(walten)* (2). C'est un tel monde qui est en litige avec une terre qui, quant à elle, n'est pas étrangère à l'être-jeté factiel de l'ontologie fondamentale (3). Dans ce litige explicitant celui de l'occultation et de la non-occultation, le monde n'est pas simplement la non-occultation et la terre n'est pas simplement l'occultation. Le monde est plutôt la"claire-voie"des assignations essentielles *(die Lichtung der Bahnen der wesentlichen Weisungen)*, celles du destin d'un peuple historial *(Geschick eines geschichtlichen Volkes)* (4). Quant à la terre, elle est ce qui provient et subvient en celant ou abritant *(das Hervorkommend - Bergende)*, elle est l'épanouissement de ce qui enclôt par soi-même *(Sichverschliessendes aufgehen)* (5).

Ce litige entre l'occultation et la non-occultation de l'étant, explicité par le rapport entre le monde et la terre, donne une portée insigne à la clarté obscure de la clairière, à cette pensée oxymorique de la vérité de l'être. Trouvant son sens initial dans le πολεμος (le litige ou le combat) héraclitéen (6), ce caractère litigieux et oxymorique, polémique et aporétique, contentieux et problématique, de la vérité de l'être, est aussi à l'origine de l'interprétation"judiciaire"de la *Sache* (la chose litigieuse ou cause litigieuse) dominant *Zur Sache des Denkens* (1969) (7). Mais pour lors, c'est encore ce litige qui permet d'envisager la différence ontologique, comme différend *(Aus-trag)* entre l'être et l'étant, tel qu'il est présenté dans *Nietzsche II : Der Europäische Nihilismus (1940)* (8).

---

1. *in* Wegmarken, Klostermann, Frankfurt am Main, 1978 (sigle Wm.) ; Ce qui fait l'être-essentiel d'un fondement ou "raison", in Question I, Gallimard NFR, Paris, 1968, (sigle Q.I).
2. Cf. Q.I , p. 142, Wm, p. 162. -Ch., p. 34 ; Hw., p. 30.
3. Cf. Ch.,p. 59 ; Hw., p.61.
4. Cf. Ch., pp. 38, 43 ; Hw. , pp. 34,41.
5. Cf. Ch.,pp. 35, 43 ; Hw., pp. 31, 41.
6. Cf. I.M., pp. 72, 141 ; E.M., pp. 47, 102.
7. Cf. Q.IV, pp. 17,120 ; S.D., pp.4,67.-Q.I.,p.277; I.D, p.31.
8. *in* Nietzsche II, Neske, Pfullingen, 1961 (sigle N.II). Nietzsche II, Gallimard NRF, Paris, 1971 (sigle N.II).

Cette différence n'est certes pas une simple différenciation *(Unterscheidung)* ou distinction *(Distinktion)* (1) conceptualisée par l'homme. La différence en tant que telle apparaît comme une dif-férence *(Dif-ferenz)* au sens étymologique. L'être et l'étant sont,en quelque sorte,exportés (premier sens de *austragen*) l'un de l'autre et,en même temps,rapportés (deuxième sens de *austragen*) l'un à l'autre. Ainsi y a-t-il entre eux une sorte de dif-férend *(Aus-trag)* qui, comme la plupart des contentieux *(Streit)*,consiste à la fois en un désaccord, une divergence, un écart (sens étymologique de *Austrag*),et une conciliation, une transaction un règlement (sens usité de *Austrag*). L'être de cet étant qu'est l'homme se tient *(stehen)* lui-même dans cette différence, laquelle porte *(tragen)* d'elle-même son comportement ou sa relation *(Verhältnis)* à l'étant et son rapport ou sa correspondance *(Bezug)* à l'être (2).

Si le litige propre à l'éclaircie permet de maîtriser dans toute son ampleur le différend entre l'être et l'étant, il reste à approfondir la portée de l'être de l'homme dans ce différend. Or quel est cette portée sinon l'éclaircissement *(Lichten)* même de l'éclaircie par le νοεῖν et le λεγειν? En effet, la perception du voir propre au νοεῖν comme à la compréhension existentiale,et le laisser-voir apophantique propre au λεγειν comme au discours existential, ne sont autres que la lumière *(Licht)* de la clarté <u>obscure</u> propre à la clairière. Sans doute le νοεῖν et le λεγειν, tout comme l'imbrication existentiale de la compréhension dans le discours, impliquent aussi ouïr et entendre, écoute et obédience. Mais,la clarté n'est pas seulement celle de la lumière ou de la luminosité : toute clarté peut être aussi celle d'une voix ou d'un son *(Hall, Ton)*. L'obscurité elle-même n'est pas seulement celle de l'ombre ou de la pénombre, mais aussi celle de l'écho qui se perd *(Verhallen)* et de la résonnance qui se meurt *(Verklingen)*. Ainsi,le clair-obscur *(Helle und Dunkel)* de la clairière, le caractère oxymorique de la vérité de l'être, n'est pas seulement celui d'une certaine luminosité,mais aussi celui d'une certaine <u>clameur</u> *(Ruf)* (3). C'est cette double clarté de la clairière, son éclairage et sa clameur, qui assurent l'<u>éclaircissement</u> même de l'éclaircie. Cet éclaircissement sera médité, en suivant l'union du νοεῖν et du λεγειν, comme le rapport entre le penser ou la pensée *(Denken)* et le langage ou la parole *(Sprache)*,dans la <u>Lettre sur l'humanisme</u> (1946)(4). Laquelle peut désormais être mise en parallèle avec l'ontologie fondamentale.

---

1. Cf. A.P., p. 29 ; <u>U.S.</u>, p. 25.
2. Cf. <u>N.II</u>, pp. 166-167 ; <u>N.II</u>, pp. 207-208.
3. Cf. <u>Q.IV</u>, p. 127 ; <u>S.D.</u>, p. 72. Remarquons que tout comme *Helle* et *Hall* , *Clarté* et *clameur* sont apparentés; et ceci à partir d'un étymon qui signifierait appeler *(rufen)*.
4. in édition bilingue, Aubier-Montaigne, Paris, 1964 (sigle <u>L.H.</u>); *Brief über den Humanismus*, *in* <u>Wegmarken</u>, *Klostermann, Frankfurt am Main, 1978* (sigle <u>Wm.</u>).

La compréhension du *Dasein* se caractérisait par un projet qui implique une trajectoire, une visée, un vers-quoi *(Woraufhin)* ouvrant le *Dasein* à sa temporalité. Désormais, la pensée pensive *(Denken)* est une méditation *(Besinnung)* qui implique un cheminement sur le "trajet" de l'être et du temps : voie ou chemin *(Weg)* qui n'est autre que celui de la"claire-voie"*(Durchgang, Bahn)* de la clairière (1). C'était la visée même du projet de la compréhension,qui rendait possible une vue ou un voir *(Sicht, Sehen)*. Désormais, la pensée en cheminant dans la claire-voie de la clairière, peut se soucier de son éclairage *(Licht)*. A partir de celui-ci, tout voir théorique ou intuitif,dialectico-spéculatif *(Hegel)* ou noético-noématique *(Husserl)*,est alors seulement possible (2).

Quant au discours du *Dasein* , par son imbrication dans la compréhension,il rendait possible le langage *(Sprache)* et son dire *(Sagen)*. Désormais, la pensée méditative de l'être n'est attentive *(achten)* à l'éclaircie que lorsqu'elle insère son dire *(Sagen)*dans la parole *(Sprache)* elle-même (3). Cette parole, expérimentée à partir du *λογος* originel comme recueil apophantique, est d'elle-même éclaircissante *(lichtend)* ; apparaissant ainsi exhaussée dans l'éclaircie de l'être, elle pourra être appelée la "maison de la vérité de l'être" *(das Haus der Wahrheit des Seins)* (4). Par cette locution qui rappelle la Poésie de Hölderlin(5), la parole n'est plus le langage rendu possible par le discours ; pensée au moins aussi originellement que l'éclaircie, elle n'a, en elle, plus rien de lingual ou de langagier, de linguistique ou de philologique ; ainsi le mot "langage", tout comme le mot "langue", lui conviennent assez mal(6).Elle est la parole *(Sprache)*qui parle *(sprechen)* à travers l'éclaircie, aux diverses langues, dans le langage de l'être, et plus originellement que le discours du *Dasein* (7).

C'était aussi ce discours qui rendait possible l'ouïr *(Hören)*. Désormais, c'est parce que la parole est d'elle-même éclaircissante, que la pensée peut appartenir *(gehören)* à l'être,en étant à l'écoute *(hören)* de sa vérité (8). Ainsi,l'éclaircissement ne se déploie-t-il pas seulement par une vision de la lumière de l'éclaircie, mais aussi par une écoute de la clameur de la clairière : la clameur de la parole elle-même (9).

---

1. Cf. L.H., pp. 107, 119-121 ; *Wm.* , pp. 338, 342.
2. Cf. L.H., p. 165 ; *Wm.* , p. 357.
3. Cf. L.H., p. 165 ; *Wm.* , p. 357.
4. Cf. L.H., pp. 43, 85, 165 ; *Wm.*, pp. 316, 330, 358.
5. Cf. par exemple, *"Heimkunft"(1943)*,*in* Höld.,pp.9-23; Höld., pp. 11-28.
6. Bien entendu, il ne s'agit pas de s'inspirer ici de la distinction admise en linguistique entre langue et parole.
7. Cf. Ch., pp. 298-299 ; *Hu.*, p. 362.
8. Cf. L.H., p. 35 ; *Wm.*, pp. 313-314.
9. Cf. Q.IV, p. 127 ; *S.D.*, p. 73.

Cette mise en perspective de la vue de la compréhension et de l'ouïr du discours, avec l'éclairage de la pensée et la clameur de la parole, peut être élargie et prolongée d'un côté comme de l'autre. La compréhension du *Dasein* n'impliquait la vue que parce qu'elle est le viser d'un projet. Ce projet lui-même est le laisser-être d'une possibilité *(Möglichkeit)* qui, se démarquant de la possibilité seulement logique ou de la contingence de l'étant subsistant, est la possibilisation *(Ermöglichung)* du sens même du *Dasein*. Désormais, la pensée de l'être est rendue possible ou pensable *(denkbar)* par le Possible lui-même *(Mög-liches)*. Lequel, bien loin de toute potentialité ou puissance *(potentia* opposé à *actus)*, est la "désirabilité" *(das Mögen)* et l'amabilité *(das Lieben)* du laisser-être, le pouvoir du désir *(das Vermögend-Mögende)* qui n'est pas volonté de puissance, l'éventualité non-contingente mais "avenante" *(das Ankommende)* de l'avènement *(Ankunft)* de l'être selon le temps: *das Mög-liche*, le Peut-être, *l'avenant* (1).

Quant au discours, son appropriation analytique conduisait à l'appel *(Ruf)* de la conscience soucieuse. Désormais, c'est parce que la parole est la clameur *(Ruf)* de la clairière, que la pensée est réclamée *(ansprechen)* par l'être pour dire sa vérité (2), qu'ainsi l'homme est appelé *(rufen)* par l'être lui-même à lui répondre et à lui correspondre *(entsprechen)* par la parole (3). Enfin, la plus haute possibilité existentiale du discours était le silence *(Schweigen)*. Désormais, la pensée qui atteint la parole de la vérité de l'être est sur le sentier du silence *(Pfad des Schweigens)* (4). Ainsi, parce que la parole est d'elle-même é-claircissante, la *Brief* peut affirmer, en son sens littéral : *"Das Denken bringt nämlich in seinem Sagen nur das ungesprochene Wort des Seins, zur Sprache"*. Nous traduirons donc :"La pensée, en son dire, porte à la parole seulement le mot non-proclamé de l'être"(5). Le silence, qui est à la clameur ce que l'ombre est à l'éclairage, est aussi cette non-proclamation originelle, appartenant à une parole é-claircissante, désormais proprement dé-clarative (δεῖξις) (6).

---

1. Cf. L.H., pp. 35, 37, 169 ; *Wm.*, pp. 313-314, 359. Q.P., p. 21 ; W.D., p. 1. - Que veut dire "penser", in E.C., p. 151 ; *Y.A.*, p. 123.
2. Cf. L.H., p. 29 ; *Wm.*, p. 311.
3. Cf. L.H., pp. 85, 109 ; *Wm.*, pp. 330, 339.
4. Cf. L.H., p. 113 ; *Wm.* p. 340.
5. *Wm.*, p. 358 ; L.H., p. 165. Traduction littérale car *zur Sprache bringen* signifie ordinairement "soulever une question", tout comme *zur Sprache kommen* signifie "venir en question".
6. Cf. à propos de la parole comme δεῖξις, MOIRA (1952), in E.C., p. 297 ; *Y.A.*, p. 247 (infra).

Ce parallèle entre *Sein und Zeit* et la *Brief Über den Humanismus* dessine le tournant de la pensée qui unit le sens de l'être-(là)à la vérité de l'être ; celle-ci étant méditée comme clairière ou é-claircie dont l'éclaircissement est déployé par la pensée et la parole. C'est à partir du silence é-claircissant que se déploie la clarté de la clameur, c'est à partir de la pénombre é-claircissante que se déploie la clarté de l'éclairage. Expliciter le clair-obscur de la clairière, c'est comprendre la clarté à partir de l'obscurité é-claircissante qu'est la vérité de l'être. La vérité, déterminée à partir de l'existence du *Dasein*, était essentiellement une éclosion *(Erschlossenheit)* jointe à une non-vérité comme occlusion *(Verschlossenheit)* ; déterminée à partir de la liberté, elle apparaissait comme une occultation *(Verborgenheit)* impliquée par toute non-occultation *(Unverborgenheit)* ; déterminée à partir de la clairière, elle s'avère en son caractère éclaircissant-occultant *(lichtend-verbergend)* (1). L'évolution de la pensée de la vérité va,donc,d'une détermination antithétique , à une détermination paradoxale, et,de là, à une détermination oxymorique.

Comprise à partir du Πολεμος héraclitéen, à partir du litige entre l'occultation et la non occultation, du différend entre l'être et l'étant, du contentieux entre le monde et la terre, il s'agit de l'oxymore d'un clair-obscur autant dé-claratoire qu'é-clairant, de la légèreté ou de la laxité de l'occultation é-claircissante de la vérité. Cette "intimité"de plus en plus grande entre l'occultation et la non-occultation s'accomplit dans une pensée de la vérité, ni antithétique ni paradoxale et moins oxymorique qu'étymologique : la vérité *(Wahrheit)* comme Garde *(Wahrnis)*. Une telle expérience n'est toutefois possible que lorsque la problématique de l'histoire, du destin et du temps,est approfondie en rapport avec la dignité de l'occultation et la vérité comme é-claircie.

§.4. La vérité comme garde.

Dans notre analyse de la vérité de l'être, explicitée à partir du sens de l'être-(là),une acception de ce sens est restée dans l'ombre. Il s'agit,de surcroît, du sens originel du *Dasein*, qui préfigurait le mieux le sens de l'être lui-même : le sens d'une destination, celle de l'advenir *(Geschehen)* de la destinée *(Schicksal)* , caractérisant l'historialité *(Geschichtlichkeit)* du *Dasein*.

---

1. Cf. L.H., p. 55 ; *Wm.* , p. 324.

Suivant le tournant de la pensée, cette destination ne pourrait être proprement comprise qu'à partir de l'Histoire unique *(die einmalige Geschichte)* de l'être lui-même. Cette histoire destinale est toujours relative à l'ek-sistence, mais elle dit plus résolument ce qu'est l'homme dans la destination *(Schickung)* et la convenance *(Schicklichkeit)* propres au destin *(Geschick)* de l'être en sa vérité (1). Aussi le tournant de la pensée offre-t-il,entre la destinée du *Dasein* et le destin de l'être,une appropriation de la destination propre à la vérité comme non-vérité originelle. En effet, l'Histoire unique est l'Unique s'occultant *(das sich verbergende Einzige)*,qui dévoilele "sens" de l'être lui-même (2) ; autrement dit, l'être,en tant que destin qui destine la vérité,reste,en sa provenance, occulté *(verborgen)* (3). Ainsi,semblablement à une vérité de l'être qui en sa non-occultation implique une occultation originelle, le destin de l'être en sa destination implique une non-destination originelle. Cette non-destination,en tant que déploiement destinal de l'occultation propre à la vérité, sera déterminée dans *Der Spruch des Anaximander (1946)* (4): sous le nom d'«Ouvert».

Ce terme emprunté à l'usage du Portique n'est donc pas employé dans son sens husserlien, mais bien plutôt en vue d'approprier l'historialité et la temporalité de l'ontologie phénoménologique,dans le sens de la vérité de l'être comme non-vérité originelle. En effet, le *Dasein* dans sa finitude, en ouvrant la possibilité de la convenance *(das Geschickliche)*et aussi de la disconvenance *(das Ungeschickliche)* avec la destinée, préfigure l'«Ouvert» comme non-destination *(das Un-geschickliche)* de l'être. Ainsi, peut-on comprendr que le là *(Da)*, en tant que l'ekstatique de l'eksistence,appartient *(gehören)* à cette «ouverture» (5). Mais,une telle méditation n'est pas un simple prolongement de l'ontologie phénoménologique: elle se déploie dans le sillage d'une eschatologie de l'être *(die Eschatologie des Seins)* comme recueil *(Λογος)* de l'extrême *(εσχατον)*,en tant que départ ou dé-cès *(Abschied)* de l'essence métaphysique de l'être. Cette eschatologie ne désigne pas une nouvelle discipline ; c'est l'être lui-même qui,en son essence destinale,est eschatologique. En sa vérité, l'être se

---

1. Cf. L.H., pp. 57,65, 163,170; *Wm.*,pp.321,324,357,360.
2. Cf. De l'essence de la vérité, in Q.I., p. 192 ; *Wm.*, p. 198.
3. Cf. L.H., p. 101 ; *Wm.* , p. 336.
4. *In Holzwege*, *Klostermann, Frankfurt am Main, 1980* (sigle *Hu.*); La parole d'Anaximandre, in Chemins qui ne mènent nulle part, Gallimard NRF, Paris, 1962 (sigle Ch.).
5. Cf. Ch., pp. 274-275 ; *Hu.* , pp. 333-334. Comparer supra : Partie I, Section 5, § 4.

rassemble pour la fin ou le dessaisissement de son essence scellée par la métaphysique dans l'oubli de l'essence originelle de l'être (1). Pareillement, c'est à partir de l'oubli de l'être qu'est expérimentée l'ἐποχή, appartenant à l'être lui-même,comme déploiement destinal de l'occultation propre à sa vérité.

En effet, parce qu'il y a un différend entre l'être et l'étant, qu'il y a un litige entre la non-occultation et l'occultation, que la vérité est éclaircissante - occultante, la clarté *(Helle)* qui est accordée, desservie et garantie *(gewähren)* à l'étant,obscurcit *(verdunkeln)* l'éclairage *(Licht)* de l'être ; ainsi en se décelant *(entbergen)* dans l'étant, l'être se retire *(entziehen)*,se retient *(enthalten)* en sa vérité : cette réserve *(Enthaltsam)* est l'ἐποχή de l'être. Origine du caractère époqual *(epochal)* du destin de l'être, c'est en elle que se tient la véritable Histoire du monde *(Weltgeschichte)* . Désormais, non seulement l' Histoire, le destin et le temps, mais aussi le monde, la pensée et la parole sont sous-tendus par un caractère époqual (2).

Le destin se destine à partir d'une non-destination *(das Un-geschickliche)* qui est la retenue de l'être comme suspens ou refus *(Versagen)* de sa destination dispensatrice; le destin s'essaie *(versuchen)* au destin, il tente sa destination. Ainsi, l'Histoire se déploie en époques *(Epoche)* dont l'essence réside dans l'"époqualité" (ἐποχή) comme retrait de l'être. Dans la mesure où la destination de l'être est la "dispensation" *(das Schenken)* de la pensée de l'être, le commencement *(Beginn)* de l'époque de l'être est celui de la pensée grecque ; pensée initiale dont le début auroral *(Frühe)*se déploie encore époqualement. Cette essence époquale de l'être appartient au caractère secrètement"temporal"de l'être ; le temps temporalise *(zeitigen)* tandis qu'il laisse mûrir ou éclore *(zeitigen)* : qu'il temporise (retarde, diffère, réserve). Même si cette pensée ne sera développée que dans *Unterwegs zur Sprache* (1959) (3) et dans *Zeit und Sein* , cette temporisation de la provenance de l'essence*(Wesensherkunft)* caractérise déjà,ici, l'essence du "temps" pensé à l'intérieur de l'être *(das im Sein gedachte Wesen der "Zeit")* (4). Dans ce sens, à chaque époque advient proprement *(sich ereignen)* un monde, mais ce de façon imprévisible *(unversehen)*:soudaine et non pas "prédestinée", car la tentative de destination appartient

---

1. Cf. Ch., p. 267 ; Hw.,p.323.
2. Cf. Ch., pp.234-235 ; Hw., pp.332-333.
3. Cf. A.P., p. 199 ; U.S., p. 213.
4. Cf. Ch., pp.274-275 ; Hw. ; pp.332-333.

au temps lui-même. Quant à la pensée, dispensatrice de la destination du destin en son caractère époqual (épochal), elle ne se dispense que tandis qu'elle se voit suspendue (verweilern) : suspension qui l'invite alors à se"repenser" (eingedenk ...). S'il en est ainsi, c'est parce que la parole la réclame (Anspruch) à partir de la réticence propre au silence : silence d'un orage depuis longtemps retiré (abgezogen), celui de l'éclair (Blitz) héraclitéen (1).

Caractère destinal de l'occultation propre à la vérité , l'ἐποχή est aussi le caractère historial du mystère (Geheimnis) de l'être. Si la non-vérité comme occultation originelle peut être préservée ou sauvegardée (bewahren) , conservée ou gardée (verwahren), comme mystère ou secret (2), c'est précisément grâce à l'ἐποχή qui est réserve de l'être. Corrélativement, parce que la pensée en son caractère ekstatique appartient à cette époqualité, elle peut entretenir un rapport avec la réserve de l'être , car en se "repensant" elle peut la préserver, la conserver, la sauvegarder ou la garder (wahren). Mais, parce que la discrétion même du secret déploie le destin mystifiant du mystère en errance ou égarement, les époques de l'Histoire sont des époques errantes ou égarées. Aussi, parce que l'errance est l'oubli oublieux du secret oubliable de l'être, l'Histoire de l'être est la dispensation des époques de l'oubli de l'être (Vergessenheit des Seins) : les époques du déploiement métaphysique de l'être (3).

Une pareille ἐποχή de l'être, en tant que retenue de sa provenance et provenance de son oubli, concerne à la fois l'avenir et le passé de la temporalité ; mais encore, comme essence secrète du temps, elle devrait concerner le présent. Dans l'ontologie fondamentale, le présent authentique est compris comme instant (Augenblick) à partir de la vérité authentique en tant que résolution. Désormais, une pensée plus originelle de la vérité, celle de la clairière éclaircissante-occultante, s'est fait jour. Il conviendrait donc d'approprier la compréhension du présent à cette pensée de la vérité, qui implique dorénavant l'époqualité de l'être. Cette méditation, qui ne reniera pas à proprement parler l'analyse de la résolution et de l'instant (4), ne sera achevée que dans Zeit und Sein ; mais trouve déjà une ébauche, ici, en se mettant à l'écoute de la parole d'Anaximandre : en se laissant dire (sich sagen lassen) la sentence la plus ancienne(5).

---

1. Cf. Ch., pp. 274-276 ; Hu., pp. 332-334.
2. Cf. De l'essence de la vérité, in Q.I , p. 182 ; Wm. , p. 191.
3. Cf. Ch., pp. 274-275 ; Hu., pp. 332-333.
4. Cf. Sérénité, in Q.III, p. 213 ; Gl. , p. 59. - Le tournant, in Q.IV, pp. 143, 150 ; T.K.,pp. 37, 43.
5. Cf. Ch., p. 268 ; Hu., p. 324.

Si la vérité est une clairière éclaircissante-occultante impliquant l'époqualité de l'être, le présent de cette éclaircie doit être tel que sa présence inclut l'absence. Cela peut se méditer si la pré-sence est entendue étymologiquement comme avancée de l'être *(An-wesen)*. Ainsi, le présent se laisse penser, à partir de l'ἐόν d'Anaximandre, comme le pré-sent *(das An-wesende)* qui inclut le présentement pré-sent *(das gegenwärtig Anwesende)* dans la non-occultation et le non-présentement pré-sent *(das ungegenwärtig Anwesende)* dans cette non-occultation. Le non-présentement pré-sent est aussi le pré-sent ab-sent *(das Ab-wesende)* en son passé *(das Vergangene)* et en son avenir *(das Zukünftige)*. Quant au présentement pré-sent, il n'est nullement la "présentification" *(Gegenwärtigen)* de l'étant subsistant comme objet *(Gegenstand)* contra-stant face *(gegenüber)* à un sujet, mais le pré-sent prés-ent *(das Gegen-wärtige)* auprès *(gegen)* de la contrée *(Gegend)* de non-occultation (1). En distinguant les graphies *pré-sent (An-wesend)* et *prés-ent (gegen-wärtig)*, nous attirons l'attention sur les deux manières d'envisager le présent : l'une plutôt à partir d'une "avancée" ou d'une "approche" *(An-, pré-)*, l'autre plutôt à partir d'un "demeurer auprès" ou d'une "proximité" *(Gegen-, prés-)*. Si cette différence est presqu'insensible, c'est parce que ces deux déploiements du présent coappartiennent le plus intimement, en déterminant l'ἐόν présocratique dans son contraste avec l'étant subsistant : l'ὄν métaphysique (2).

Cette caractérisation de l'ἐόν d'Anaximandre ouvre la voie à une compréhension de la différence entre l'être et l'étant dans son rapport avec la temporalité. En effet, l'ἐόν comme authentique présent *(das eigentlich Anwesende)* est à la présence véritable *(An-wesen)*, ce que l'avènement *(Ankunft)* de l'étant est à l'être comme avenant *(Angekommenheit)* époqual (3). De plus, la sentence d'Anaximandre offre encore un sens initial au rapport de l'homme dans cette différence. En effet, le terme χρεών de cette sentence n'est pas traduit par nécessité *(Notwendigkeit)*, mais par *Brauch*, qui signifie usage au sens d'utilisation et d'utilité mais aussi d'us et coutumes. Certes, la relation utilitaire à l'étant met en cause la disponibilité et la subsistance propres à la présence ordinaire. Ce serait alors au sens d'Us qu'il faudrait entendre cet Usage. Toutefois, il n'y a rapport de l'homme à la pré-sence, que dans la mesure où c'est l'être qui destine époqualement l'avènement du pré-sent. Ainsi, convient-il d'entendre avant tout dans *Brauch* : *"brauchen"*, *"Frucht"*, *"fruit"*, c'est-à-dire la "jouissance" *("geniessen")* apportée par l'être à l'"usage" propre de l'homme : *usus* et *fructus*. De sorte que la traduction la plus explicite, par laquelle *Brauch* se laisserait dire, serait sans doute *"usu-fruit"* (4).

---

1. Cf. Ch., p. 282 ; Hw. p. 342.
2. Cf. Ch., pp. 280-283 ; Hw. , pp. 341,343.
3. Cf. Ch., p. 282 ; Hw., p. 342.
4. Cf. Ch., pp. 298-299 ; Hw. , pp. 361-362.

L'interprétation de la sentence d'Anaximandre permet ainsi d'effectuer un pas en arrière mettant en accord le différend entre l'être et l'étant, le litige entre l'occultation et la non-occultation, la vérité comme éclaircie, avec la problématique du temps, du destin et de l'Histoire. Mais ce faisant une compréhension étymologique de la vérité se présente : *"Eines Tages werden wir lernen, unser vermutetes Wort Wahrheit aus der Wahr zu denken, und erfahren, dass Wahrheit die Wahrnis des Seins ist und dass das Sein als Anwesen in sie gehört"*. Nous traduirons : "Un jour nous apprendrons à penser notre mot usé de vérité à partir de la garde, et nous expérimenterons la vérité comme la Garde de l'être, à laquelle l'être comme pré-sence appartient" (1). En effet, nous savons que, dans l'é-claircie, la clarté de l'étant ou du pré-sent *(das Anwesende)* n'est accordée, desservie et garantie *(gewähren)*, que dans la mesure où l'éclaircissement de l'être ou de la pré-sence *(Anwesen)* se réserve époqualement en se préservant, se conservant, se sauvegardant ou se gardant *(wahren, verwahren, bewahren)* . Ainsi l'époqualité de l'éclaircie implique originellement une Garde *(Wahrnis)*. Ceci est d'autant plus patent, si l'on observe qu'une réserve, une retenue, une abstention *(Enthalten)*, implique une relâche, une halte *(Halt)*, laquelle signifie originellement une garde *(Hut)* (2).

Dès lors, à travers l'oxymore de son caractère éclaircissant-occultant, la pensée étymologique de la vérité comme Garde pourrait être expérimentée comme suit : la Vérité *(Wahrheit)* est ce qui dessert et garantit *(gewähren)* le pré-sent, en conservant ou gardant *(verwahren)* son passé et en préservant ou sauvegardant *(bewahren)* son avenir, en tant qu'elle est réserve et Garde *(Wahrnis)* de la pré-sence. Tous les mots (soulignés), autant français qu'allemands, de cet "attelage" de paronymes, de cette paronomase à base étymologique, seraient, en effet, apparentés (3).

---

1. *Hw.*, p. 344 ; Ch., p. 284.
2. Cf. Ch., p. 284 ; *Hw.*, p. 344. - L.H., pp. 155, 163; *Wm.*, pp. 354, 357.
3. Les familles françaises de *vérité* , de *garantir* , de *garder* et de *servir*, seraient apparentées à la famille allemande de *wahr*, par un étymon indo-européen (*SWER*, var. *WER/WAR*) qui signifierait précisément prendre garde. C'est dans cet esprit que nous avons traduit, par *desservir* (apparenté à *réserve* ...) et *garantir* (apparenté à *garder* ...), *gewähren* ; lequel peut signifier accorder ou desservir à partir d'un accord qui est une garantie *(Gewähr)* ; remarquons au surplus que *desservir* a le double sens de servir et de retirer ...

Mais une telle expérience (*Erfahren*) ne sera pleinement expérimentée ou acheminée, que si l'on montre : d'abord, en quoi la pensée de la vérité comme garde est une réappropriation de la vérité initiale comme non-occultation (ἀ-λήθεια) ; ensuite, comment l'éclaircissement de la vérité par la pensée (νοῦς) et la parole (λόγος) peut garder la vérité ; enfin, quelles relations entretiennent les dimensions du destin (μοῖρα) de la pré-sence, telles qu'elles transparaissent dans la compréhension étymologique de la vérité. Autrement dit, quelle est la coappartenance de μοῖρα (χρεών), de λόγος et de νοῦς, avec la vérité (ἀλήθεια) pensée comme garde (1) ?

Expérimenter la vérité comme garde n'est certes pas renoncer à une réappropriation de l'ἀ-λήθεια ; au contraire, c'est expérimenter la λήθη elle-même, l'Oubli oubliable et non pas oublieux, comme le coeur même de l'ἀλήθεια. En effet, lorsque la vérité est pensée comme Garde, elle n'apparaît plus tant comme éclaircissante-occultante (*lichtend-verbergend*), mais comme abri éclaircissant (*das lichtende-Bergen*). Cet abri ou ce "cèlement" éclaircissant, qui est le coeur de l'état de non-occultation (*Unverborgenheit*) parce qu'il est le coeur de l'état d'occultation (*Verborgenheit*), est autant Garde que λήθη comme coeur (*Herz*) de la vérité (2).

Mais, si cette vérité comme abri est éclaircissante, tout en restant un véritable abri qui cèle et garde, ce n'est que grâce au λόγος dans son sens initial de recueil apophantique. Apophantique, la parole est éclaircissante ; recueillante, elle assure l'abri qui garde la vérité. En effet, lorsque la vérité est pensée comme Garde, elle n'est pas seulement déterminée comme abri éclaircissant, mais comme abri éclaircissant-rassemblant (*das lichtend-versammelnde Bergen*). Ce rassemblement n'est autre que le déploiement du recueillir (*lesen, sammeln*) propre au λέγειν originel, assurant la Garde de la vérité (3). Toutefois, l'on sait que le recueillement lui-même est assuré par le νοῦς, lequel n'est recueillant que comme appréhension (*versammelndes Vernehmen*) à l'écoute du λόγος.

Or, lorsque la pensée étymologique de la vérité est proposée, la *Wahrnis* - Garde - est rapprochée de deux formes d'appréhension : une perception - *Wahrnehmen* - et un apercevoir - *Gewahren*. Le νοῦς à l'écoute du λόγος ne pouvant désormais être que sauvegardant et préservant,

---

1. Cf. Ch. p. 287, 302 ; Hw., p. 348, 366.
2. Cf. Ch., pp. 274, 283 ; Hw., pp. 332, 344. - La fin de la philosophie et la tâche de la pensée, in Q.IV, p. 136 ; S.D., p. 78.
3. Cf. Ch., pp. 283, 287 ; Hw., pp. 344, 348.

Wahrnehmen et *Gewahren* peuvent être compris au sens étymologique. La pensée est essentiellement prendre-garde *(Wahrnehmen)* et re-gard *(Ge-wahren)*; ainsi est-elle vraiment é-claircissante (1). Ce caractère de prise-en-garde et de sauvegarde *(Bewahrung)* propre au νοεῖν était déjà évoqué dans *Einführung in die Metaphysik* (2). Il sera développé dans le cours *Was heisst Denken* (1951-1952) (3) qui reprécise la dépendance du νοεῖν vis-à-vis du λόγος. En pensant le recueil apophantique propre au λόγος comme un laisser-poser-devant *(Vorliegenlassen)*, ce cours comprend le νοεῖν comme prise-en-garde par égard et attention *(In-die-Acht-nehmen)* (4). Aussi la pensée consistera à saisir du regard *(erblicken)* ce que dit *(sagen)* la parole (5).

Si la pensée peut être prise-en-garde, c'est sans doute par sa dépendance au λόγος comme recueil et, par là, garde, mais aussi grâce à l'ἐποχή comme suspens et, par là, réserve. En effet, l'époqualité de l'être suspend la dispensation de la pensée sans la dispenser de repenser *(eingedenk)* cette suspension même. Au contraire, la parole appelle la pensée à repenser la dispensation, en son suspens à la fois pensable et impensé. De sorte que la pensée prend en garde: en gardant mémoire ou souvenance *(Gedächtnis)* de l'être (6). Cette compréhension de la pensée comme mémoire ou commémoration, souvenance et souvenir, a été expérimentée à partir de Hölderlin dans *Andenken* (1943) et développée par la suite. Dans la Lettre sur l'humanisme, la pensée apparaît comme souvenir *(Andenken)* qui repense *(gedenken)* l'impensé *(das Ungedachte)* qui reste à penser *(das Zu-denkende)* ou à considérer *(das zu-Bedenkende)* comme garantie *(Gewähr)* et Garde *(Wahrnis)* (7). Dans *Was heisst Denken ?*, le νοεῖν apparaissant comme prise-en-garde par égard et attention *(In-die-Acht-nehmen)*, la pensée apparaîtra encore comme commémoration, récollection et reconnaissance *(Gedächtnis, Andacht, Gedanc)* (8).

---

1. Cf. Ch., p. 283 ; HW., p. 244.
2. Cf. I.M., pp. 172, 177, 179, 194 ; E.M., pp. 127, 131, 134, 145.
3. *Niemeyer, Tübingen, 1971* (sigle *W.D.*) ; Qu'appelle-t-on penser ?, PUF, Paris, 1973 (sigle Q.P.).
4. Cf. Q.P., p. 192 ; W.D., p. 125.
5. Cf. Q.P., p. 213 ; W.D., p. 141.
6. Cf. Ch., p. 284 ; HW., p. 344.
7. Cf. L.H., pp. 89-91, 141, 155, 169 ; Wm., pp. 332, 349-350, 354, 359.
8. Cf. Q.P., pp. 22, 191 ; W.D., pp. 2, 125.

Déterminer la pensée comme mémoire évoque un rapport privilégié de la pensée avec la représentation du passé *(Vergangenheit)* . Or ce n'est pas ce dont il s'agit (1). A travers cette compréhension de la pensée en tant que souvenance de ce qui reste à penser comme garantie, ce sont les trois dimensions destinales de la pré-sence qui se laissent pressentir, de la même manière que dans l'expérience étymologique de la vérité comme Garde. Ceci, en posant le problème de la coappartenance de la pensée *(νοῦς)*, de la parole *(λόγος)* et de la vérité *(ἀλήθεια)* avec les dimensions du destin *(μοῖρα)*, peut être corroboré par *Die Seinsgeschichtliche Bestimmung des Nihilismus (1944/1946)* (2), autre texte qui inaugure la pensée de l'ἔσχατον de l'être (3).

Parce que la vérité est abri *(Bergen)* qui garde, elle est aussi refuge *(Unterkunf)* . En écoutant le destin de la vérité à partir de ce refuge, sa destination apparaît comme une venue-sous-abri *(Unter-kunft)*, laquelle implique une sous-venance *(Unter-kunft)* , qui est aussi la souvenance en tant que souvenir, mémoire et remémoration *(Erinnerung)* (4). Ceci, tout en étayant la coappartenance en question, montre combien la souvenance, la mémoire, la conservation et la préservation, propres à la pensée de la vérité comme Garde, n'ont pas de rapports privilégiés avec le passé, car elles prennent leur sens à partir d'une venue *(Kunft)* qui est autant celle de l'a-venir *(Zu-kunft)* que celle de l'avoir-été *(das Ge-Wesen)* (5).

La Garde de la Vérité n'est donc nullement conservatrice, mais bien plutôt le rassemblement propre à l'eschatologie de l'être comme dé-cès ou départ *(Abschied)* de son essence métaphysique. Cette Garde pouvant être prise-en-garde par la pensée, la pensée de la vérité de l'être est, dans cette mesure, elle-même eschatologique. Pas simplement conservatrice, la pensée de la vérité comme Garde est conservatoire ; elle conserve parce qu'elle pré-serve et pré-dit *(wahr-sagen)* (6) ce que *Überwindung der Metaphysik (1936-1961)* (7) appellera un autre départ ou un autre "commen-

---

1. Cf. Ch., p. 275 ; *NW.*, p. 334.
2. *in Nietzsche II, Neske, Pfullingen, 1961* (sigle *N.II*) ; La détermination ontologico-historiale du nihilisme, in Nietzsche II, Gallimard NRF, Paris, 1971 (sigle N.II).
3. Cf. N.II, p. 307 ; *N.II.*, p. 383.
4. Cf. N.II, pp. 287, 391 ; *N.II* , pp. 357, 481.
5. Cf. N.II, pp. 307-311 ; *N.II* , pp. 383-388. Höld, pp. 107, 149 ; *Höld.*, pp. 84, 117.
6. Cf. Ch., p. 283 ; *NW.*, p. 344.
7. *in Vorträge und Aufsätze, Neske, Pfullingen, 1978* (sigle *V.A.*) ; Dépassement de la métaphysique, in Essais et Conférences, Gallimard TEL, Paris, 1958 (sigle E.C.).

cement" *(ein anderer Anfang)* (1). Si le départ comme dé-cès *(Abschied)* est un rassemblement final, un déssaisissement eschatologique, le départ comme a-morce *(An-fang)* est un rassemblement saisissant *(fangen)*, un res-saisissement *(Wieder-holung)* inaugural *(anfänglich)* (2).

En conclusion, nous rassemblerons le cheminement de l'expérience étymologique de la paronomase de la Vérité : la vérité (ἀλήθεια), comme réserve et Garde de la pré-sence (être), se destine (δοῖρα) en desservant et garantissant le pré-sent (étant), dans la mesure où est conservé ou gardé son avoir-été et préservé ou sauvergardé son a-venir, par la prise-en-garde (ob-servance) d'une pensée (νοῦς) qui saisit du regard (ob-servation) ce que dit la parole (λόγος).

---

1. Cf. E.C., pp. 83, 96, 164-165 ; V.A., pp. 69, 79, 133-134.
2. Cf. I.M., pp. 184, 194 ; E.M., pp. 137, 146. - Ch., p.60; Hu., p. 62.

CHAPITRE II - LE SENS DANS LA PENSEE DE LA VERITE

Le tournant de la pensée implique un relatif délaissement de la question du sens de l'être, au profit de celle de la vérité de l'être. Comme nous l'avons vu, dans la pensée du tournant, la première interrogation est rappelée sous la forme réticente : *"sens" de l'être* (1). Aussi, poursuivre la problématique du Sens, en suivant le tournant, peut apparaître paradoxal ou même aporétique. Cependant, tenter d'assumer des paradoxes, même aporétiques, n'est nullement étranger à la recherche philosophique, bien loin s'en faut. Il convient néanmoins qu'une telle tentative ne soit pas impossible - parce que simplement contradictoire -, et qu'elle présente un intérêt - parce que détient un véritable enjeu. Il ne semble pas que la poursuite de la problématique du Sens soit contradictoire, puisque le tournant de la pensée n'est nullement un détournement de l'interrogation liminaire. Du reste, en analysant la vérité de l'être à partir de la vérité de l'existence, l'on a déjà pu voir comment les déterminations existentiales du Sens se modifient en suivant le tournant. Nullement impossible, un approfondissement des caractéristiques du Sens semble même nécessaire, lorsque l'on constate que le sens conserve une signification précise dans la pensée du tournant : celle de chemin *("sinnan")*. Cette notion de chemin ou de voie, qui est restée jusqu'ici dans l'ombre, a de surcroît une importance considérable pour toute la méditation *(Be-sinnen)* heideggérienne, car "Tout est chemin" : *Alles ist Weg* (2).

L'enjeu de la persévérance dans la problématique du Sens apparaît plus clairement. Tout d'abord, il consistera à préciser la signification, aussi plurivoque que suggestive, du chemin et d'un cheminement nullement méthodique (§1). Sur cette base, il sera possible d'approfondir l'évolution des caractères du Sens découverts dans l'ontologie existentiale, en insistant surtout sur l'interprétation originelle du sens apophantique et herméneutique (§2). Enfin, la correspondance des déterminations du chemin et des caractères du Sens, permettra de dégager les problèmes essentiels que pose le Sens au sein de la vérité de l'être (§3). Une telle démarche offre l'intérêt de rassembler la pensée de l'Etre dans sa continuité même, et ainsi d'ouvrir la voie à un regard plus circonspect

---

(1) Pour de tels rappels, cf. Q.I., p. 192 ; Wm., p. 198.(1930)- I.M., p. 93 ; E.M., p. 64 (1935) - N. I, p. 25 ; N.I, p. 26 (1936-1937) - N.II, p. 20 ; N.II, p. 20 (1939) - Ch., p. 90 ; Hw., p. 98 (1938) - L.H., p.95; Wm., p. 334. (1946) - Q.I., p. 39 ; Wm , p. 372.(1949).
(2) U.S., p. 198 ; A.P., p. 183.

au sein de la pensée heideggérienne : un re-gard, à vrai dire, plus central. Un tel regard, guidé par la problématique du Sens, devrait dévoiler la signification du sens spécialement révoquée, pour que puisse être proprement évoqué le sens comme chemin de la méditation. Dans cette perspective, nous montrerons que c'est le sens comme vouloir-dire qui devrait être abandonné pour qu'il soit possible de s'adonner au sens comme laisser-dire : celui-là coappartenant avec la volonté comme étantéité, celui-ci avec le laisser-être. Coappartenant au laisser-être, le laisser-dire sera déterminé comme un originel laisser-voir-et-entendre : un sens originairement apophantique-herméneutique. Le sens comme chemin de la méditation serait le Sens comme chemin pour un tel laisser-dire.

Cette opposition entre le vouloir-dire et le laisser-dire semble déjà justifier le paradoxe propre à la tentative de méditer le Sens lorsqu'il n'est, à proprement parler, plus question du sens de l'être. Cette paradoxale persévérance traversera toute notre recherche ; de plus, un autre paradoxe caractérisera, en particulier, l'analyse des rapports entre le Sens et la vérité de l'être : celui qui vise à préciser les "voies et moyens" d'un cheminement dépourvu de procédés méthodiques. L'enjeu de cette analyse sera de cerner la haute rigueur *(Strenge)* propre à une pensée libérée de l'exactitude et de la rectitude *(Richtigkeit)* méthodiques. Le cheminement méditatif propre à la pensée de la vérité (de l'être) doit, en effet, se comprendre en contrepoint du cheminement méthodique propre à la pensée métaphysique (de l'étantéité). La méthode est théorique, elle se caractérise par la vision idéelle ; la méditation est é-claircissante, elle é-claire par une écoute du dire de la parole. La méthode est rationnelle, elle calcule *(ratio)*, évalue, apprécie ; la méditation se rappelle le mémorable *(denkwürdig)*, par égard et considération pour ce qui est digne d'être pensé *(denk-würdig)*. La méthode est en quête de fondements, bien-fondés par le premier et dernier fondement comme être de l'étant ; la méditation tente des sauts qui conduisent à un saut originaire vers le sans-fondement. La méthode est propre à la pensée volontaire qui, en se fondant sur l'étantéité comme volonté, déploie son vouloir-dire ; la méditation est propre à la pensée désirante *(mögend)* qui, en obéissant au laisser-être, se laisse dire.

Dans la perspective de faire voir les voies et moyens d'un cheminement non-méthodique, nous tenterons de préciser la manière dont le laisser-dire peut se déployer. En SE laissant dire, la méditation se rappelle *(sich besinnen)* le mémorable, selon la démarche du pas qui rétro-cède l'antécédent, en accédant au délaissement de la représentation

métaphysique. En se laissant DIRE, la méditation montre, in-dique, é-clair-cit, en un sens originellement apophantique-herméneutique, dans la mesure où le sens n'est proprement dé-claratif (apophantique-phatique : φαίνεσθαι) que s'il est originairement occultant (herméneutique - hermétique : λήθη). En se LAISSANT dire, la méditation respecte et écoute la suspension ou la relâche de la dispensation historiale, en y répondant par les sauts dans un cheminement qui fait pressentir une nouvelle amorce. En se LAISSANT DIRE, la méditation fait-signe ou signi-fie *(winken)* rigoureusement, en suivant des mots-chemins entendus à partir de la langue-mère historialement destinée. Cette esquisse de la manière dont peut se déployer le Sens comme chemin du laisser-dire, semble offrir, non seulement les voies de la pensée, mais aussi des moyens qui ne seraient plus méthodiques. Cependant, la nature à première vue paradoxale de moyens nullement méthodiques n'est pas si vite écartée.

En effet, l'écoute de mots-chemins *(Weg-Wort)* semblables à des paroles de la parole, à partir de la langue-mère *(Muttersprache)* historialement destinée, évoque la pratique heideggérienne de l'étymologie. Or, l'étymologie, comme sémantique historique, implique l'exactitude méthodique. Il conviendra alors de montrer comment le cheminement méditatif n'est pas exposé à une contradictoire collusion avec la méthode sémantique ou lexicologique. Dans cette perspective, nous tenterons de dégager, de la méthode de l'étymologie lexicale et historique, la pratique heideggérienne d'une étymo-logie moins historique qu'historiale. Celle-ci consisterait essentiellement à écouter l'étymologie lexicale elle-même, à partir des mots-clefs de la pensée initiale. Néanmoins, la signification de ces mots-clefs (ἀ-λήθεια, λέγειν, νοεῖν ...) n'étant pas elle-même indépendante de l'étymologie lexicale, la pratique heideggérienne de l'étymologie se meut toujours dans un certain cercle. La résolution d'une telle aporie ne sera possible qu'en envisageant la compréhension originelle du cercle herméneutique.

Comme nous l'avons déjà suggéré, le sens herméneutique ne sera plus envisagé à partir de l'explicitation de la compréhension existentiale, mais pourra l'être, derechef, à partir de l'é-claircissement propre à la pensée méditative. Semblablement, le cercle herméneutique ne sera plus déterminé au sein de la compréhensibilité du *Dasein*, mais bien plutôt à partir de la "bonne rondeur" de la non-occultation, celle

dont parle Parménide, mais désormais comprise comme la rondeur de l'é-claircie elle-même. Quant à la "circulation" de la pensée au sein de cette originelle circularité, nous tenterons de la mettre en lumière, en développant la notion de clef herméneutique, telle qu'elle peut être impliquée dans les "mots-clefs" de la pensée aurorale. Une clef ne peut ouvrir (déclore) que parce qu'elle a initialement fermé (clos); c'est en ce sens que la notion de clef herméneutique ou exégétique sera développée dans le sillage de la problématique du secret du mot *(Geheimnis des Wortes)*. Ainsi, la notion de clef permettant de préciser la nouvelle portée du sens herméneutique, le Sens dans la pensée de la vérité apparaîtra le plus proprement en tant que chemin-clef du laisser-dire. De la sorte, le sens du Sens, comme milieu de la circularité herméneutique, serait sinon atteint, au moins touché.

Pourtant, nous avons laissé dans l'ombre un problème essentiel à la problématique du Sens : celui du non-sens, cerné dans l'ontologie fondamentale par la distinction entre le non-sensé et l'insensé. A partir du caractère non-sensé *(unsinnig)* de l'étant intramondain, nous serons conduit à la détermination de la chose par la "choséité" propre à la vérité de l'être. Quant au caractère insensé *(sinnlos)* du *Dasein*, il nous mènera, à la fois, à la dé-viation méthodique qui élude le digne d'être pensé, et, plus généralement, au chemin de l'errance destinée par la non-vérité originelle en tant que mystère. Ces analyses permettront d'estimer la tournure que peut prendre le "non-sens" en suivant le tournant propre à la deuxième période de la pensée de l'Etre. Mais, plus originellement qu'avec la non-vérité comme errance, le non-sens, devrait pouvoir être mis en rapport avec la non-vérité comme mystère. Ce sont les difficultés rencontrées à propos de cette correspondance, qui nous feront pressentir la troisième période de la pensée heideggérienne et la nécessité d'envisager le Sens comme s~~e~~ns.

§.1. LE SENS COMME CHEMIN ET LE CHEMINEMENT NON METHODIQUE.

Lorsque la locution "sens de l'être" n'est plus employée, le sens conserve toutefois une acception précise. L'on rencontre cette acception dans la conférence *Wissenschaft und Besinnung* (1953)(1). Nous lisons : *"Eine Wegrichtung einschlagen, die eine Sache von sich aus schon genommen hat, heisst in unserer Sprache* sinnan, sinnen. *Sich auf den Sinn einlassen, ist das Wesen der Besinnung"* ; nous traduisons : "S'engager dans la direction d'un chemin qu'une chose a, d'elle-même, déjà suivi se dit dans notre langue *sinnan, sinnen*. Se laisser entraîner (entrer) dans le sens, telle est l'esse-nce de la méditation" (2). Ce texte, qui introduit déjà la méditation de la localité, peut toutefois se comprendre à partir de la pensée de la vérité de l'être. Une détermination similaire du sens se rencontre aussi dans *Gelassenheit* (1955)(3). Nous lisons : *"Das rechnende Denken ist kein besinnliches Denken, kein Denken, das dem Sinn nachdenkt, der in allem waltet, was ist"* ; nous traduisons : "La pensée calculante n'est pas la pensée méditative ; elle n'est pas la pensée qui pense à la suite (médite) du sens règnant en tout ce qui est" (4). Il convient désormais de développer ce sens méditatif compris de manière étymologique; il semble pouvoir nous offrir le sens *(sensu stricto)* propre à la vérité de l'être.

L'étymologie de *Sinn*, la plus fréquemment retenue, renvoie, en effet, à des étymons germaniques qui signifient la direction d'un chemin, l'orientation d'une marche, cheminement et voyage ; la racine indo-européenne *sent* et *set* signifiant : chemin *(Weg)* , voie, sentier, sente (5). En français, *sens* vient du latin *sentire, sensu*, signifiant la perception d'une sensation ou d'un sentiment, la manière de voir ou d'entendre, et, par suite , pensée et signification; quant à *sentier* et *sente*, ils viennent du latin *semita, semitarius*. Toutefois, l'étymon latin de *sens* s'est croisé, par l'ancien français *sen*, avec l'étymon germanique de *Sinn*; de sorte qu'actuellement *sens* peut signifier : orientation, direction, destination, but...

---

(1) *in* Vorträge und Aufsätze, *Neske, Pfullingen, 1978* (sigle *V.A.*) ; Science et méditation, in Essais et conférences, Gallimard Tel, Paris, 1958 (sigle E.C.).
(2) *V.A.*, p. 64 ; E.C., p. 76. Remarquons que l'expression *"sich einlassen auf"* s'utilise couramment pour dire "entrer dans une explication", donc dans le sens.
(3) *Neske, Pfullingen, 1979* (sigle *Gl*) ; Sérénité, in Question III, Gallimard NRF, Paris, 1966, (sigle Q.III).
(4) *Gl.*, p. 13 ; Q. III, p. 166.
(5) Cf. A.P., p. 56 ; *U.S.*, p. 53.

Parallèlement, si l'origine germanique de *Sinn* a influencé le français *sens* , l'origine latine de *sens* a influencé l'allemand *Sinn* ; de sorte que *Sinn* signifie essentiellement aujourd'hui : signification, pensée, sensibilité...(1) Singulièrement, les connotations directionnelles, finalistes, vectorielles, intentionnelles, s'entendent à présent beaucoup mieux dans le français *sens* ; alors que les connotations intellectuelles (*besinnen* : (se)rappeler), méditatives (*sinnen*: méditer), imaginatives (*ersinnen* : imaginer) significatives (*Sinnbild* : symbole) s'entendent plus amplement autour de l'allemand *Sinn*. Remarquons toutefois que, si la parenté de *Sinn* est plus "intellectualiste", celle de *sens* serait plus "sentimentaliste" : *sentiment, pressentiment, ressentiment, assentiment, consentement* ... Rappelons, enfin, que les deux familles sont pareillement "sensualistes" : *les sens : die Sinne, sensibilité : Sinnlichkeit* ...

Puisque le sens étymologique de *Sinn* parle encore clairement dans notre *sens*, il sera aisé de comprendre, désormais, le sens à partir de la direction d'un chemin (*Wegrichtung*) et, partant, d'un cheminement (*"sinnan", "sinnen"*). Du reste, l'intrication du sens et du chemin est plus ou moins implicitement présente depuis le début de notre interprétation. Dans *Sein und Zeit*, le sens du *Dasein* est déjà celui d'un être toujours engagé dans une direction et en chemin (*ausgerichtet und unterwegs*)(2) ; d'autre part, l'analyse de cette ontologie s'est elle-même qualifiée de chemin ou de cheminement(3). Ensuite, en suivant les *Holzwege*, on a pu décrire la vérité comme une clairière au milieu de laquelle des passages (*Durchgang*) sont accordés à l'homme pour son accès à l'étant ; et aussi, comme une éclaircie dont l'ouverture est celle des voies (*Bahn*) propres aux assignations essentielles du destin. Passages et voies d'une é-claircie aménageant un clair-obscur, ils ne peuvent être qu'à claire-voie ; "claires-voies" de la clairière (*die Lichtung der Bahnen*), ces chemins apparaîtront aisément comme les *Holzwege* eux-mêmes : les sentiers qui, frayés par le transport des bois (*Holz*), se perdent dans la forêt (*Holz*) (4).

En outre, nous avons été conduit à travers *Einführung in die Metaphysik* au sens initial du λογος et du νους, en expérimentant ainsi le "pas en arrière" (*der Schritt zurück*); cette marche ou démarche est le cheminement propre à la pensée comme souvenance et mémoire. Ce n'est toutefois que dans la Lettre sur l'humanisme que nous avons rencontré précisément le rapprochement entre le cheminement (*Weg*) à travers la "claire-voie" et la pensée comme méditation

---

(1) Cf. O.BLOCH et W. von WARTBURG, Dictionnaire étymologique, P.U.F., Paris, 1960, pp. 36-37.
(2) Cf. *S.Z.*, p. 79.(supra)
(3) Cf. par exemple, *S.Z.* , p. 39.(supra)
(4) Cf. Ch., p. 7 ; *HW.*, exergue.

(Besinnung) ; une telle pensée à l'écoute de la parole de la vérité de l'être s'est révélée suivre les sentiers *(Holzwege)* du silence *(Pfade des Schweigens)*. Enfin, en nous laissant dire la parole d'Anaximandre, nous avons expérimenté *(erfahren)* la vérité comme Garde ; cette expérience, certes, nullement empiriste ou expérimentale, est celle de *Aus der Erfahrung des Denkens* (1947) (1) : l'expérience de la pensée comme cheminement *(-fahrung, "sinnen")* de la méditation : la bénédiction qui médite, la béné-diction qui chemine : *"Segen sinnt"* (2).

Lorsque le sens est explicitement compris de manière étymologique *("sinnan, sinnen")*, la direction de son chemin est celle qu'une chose *(Sache)* a déjà suivie. Ces choses peuvent, sans doute, être suggérées par les bois coupés qui ont suivi et frayé les sentiers de la forêt ; envisagées de manière moins imagée, ces choses sensées sont les problèmes, les questions, l'enjeu de la méditation. Le caractère problématique d'une telle chose peut être étayé par le sens "judiciaire" de *Sache* comme chose litigieuse ou cause litigieuse ; chose en question, elle est aussi le digne de question *(das Fragwürdige)* ou le digne d'être pensé *(das Denkwürdige)* (3) ; enjeu de la méditation, elle est encore l'Intérêt, au sens où *inter-esse* signifie "être entre et parmi les choses *(Sachen)*, se tenir au milieu d'une chose *(Sache)* sans faillir "(4). Intér-êt aussi éloigné de ce qui est "intéressé" ou "intéressant" que la méditation est différente de la science *(Wissenschaft)* et de la culture *(Bildung)* ; tant il est vrai que la méditation "brille à la lumière de cet Inutile *(Nutzlosen)* que l'on ne peut faire entrer dans aucun calcul *(vernehmen)*"(5).

En méditant une chose sensée qui a d'elle-même déjà suivi *("von sich aus schon genommen hat")* son chemin, la méditation se laisse entraîner dans le sens comme chemin déjà suivi. La démarche du cheminement ou la marche sur le chemin apparaît ainsi être celle du pas en arrière *(der Schritt zurück)* propre à la pensée comme souvenance et mémoire *(Andenken, Gedächtnis ...)* : une pensée qui repense sa dispensation en sa suspension à la fois impensée et pensable. La méditation qui se rappelle *(sich besinnen)* implique un renvoi aux choses mémorables *(denkwürdig)* ; le sens comme voie implique le ren-voi comme rappel.

---

(1) *Wege, Pfullingen, 1954* (sigle E.D.) ; L'expérience de la pensée, in Question III, Gallimard NRF, Paris, 1966 (sigle Q.III).
(2) E.D., p. 27 ; Q.III, p. 40.
(3) Cf. E.C., p. 77 ; V.A., p. 64.
(4) E.C., p. 154 ; V.A., p. 125.
(5) E.C., p. 78 ; V.A., p. 66.

Mais, la pensée ne peut repenser que sa dispensation destinée par le destin de l'être ; ainsi, la méditation ne peut être en voie qu'à partir d'un envoi comme destination *(Schickung)* du destin. De plus, la pensée ne se répète pas, elle repense sa suspension à la fois impensée et pensable. L'expérience cheminante *(Er-fahrung)* ramène ainsi un certain résultat *(Er-)* (1). De sorte que le rappel comme renvoi sensé (ren-voi) implique proprement un renvoi comme nouvel envoi (re-envoi) : "le chemin qui recule, seul, nous mène de l'avant" (2) ; le pas en arrière est le pas qui rétrocède (3).

Ce pas en avant, tel un saut *(Sprung)* dans le cheminement (4), n'apparaît possible que grâce au caractère suspensif de la pensée et du destin. La "laxité" qu'implique ce caractère suspensif détermine, en effet, une méditation qui se laisse entraîner dans le sens *("auf den Sinn einlassen")*. Cette laxité authentique, sans "hyperlaxité" ou laisser-aller, est celle du laisser-être, en sa liberté et sa libéralité. Laxité de la pensée, elle peut suggérer la relâche (halte) de la suspension époquale et le "lais" (legs) de nouvel envoi. Laxité relative au sens, elle rappelle le laisser-voir-en-montrant *(das aufweisende Sehenlassen)* propre à un sens apophantique qui doit, originellement, être compris comme appartenant au recueil de la parole (λεγειν) (5). Cette laxité appartiendrait donc originairement à la parole. En effet, la méditation chemine proprement sur "les sentiers silencieux" de la parole, car la pensée ne peut repenser sa suspension impensée qu'en se mettant à l'écoute d'une parole qui la réclame par la réticence de son silence. En reposant sur cette laxité de la parole comme réticence du silence, la laxité du sens pourrait encore être interprétée à partir du "se laisser dire" *(sich sagen lassen)* que nous avons rencontré en nous laissant dire la parole d'Anaximandre (6).

Le dire en question n'est certes pas le prononcé, l'élocution, l'expression ou la prononçabilité *(Herausgesagt, Aussprechen, Ausdrücklichkeit, Herausgesprochenheit)*, déjà compris à un niveau dérivé du sens du *Dasein* dans l'ontologie fondamentale (7) ; expression et expressivité *(Ausdruck,*

---

(1) Cf. A.P., pp. 161-162 ; U.S., p. 177-178.
(2) A.P., p. 97 ; U.S., p. 99.
(3) Cf. N.II, p. 297 ; N.II, p. 370. - Q.I, p. 307 ; I.S. , pp. 65-66.- A.P., p. 202 ; U.S., p.216.
(4) Cf. par exemple, Q.P., p. 86 ; H.D., p. 48. - A.P., p. 43 ; U.S., p. 39. - P.R., pp. 145-146 ; S.G., pp. 105-106.
(5) Cf. S.Z.,pp.32,154.-I.M., p. 175 ; E.M., p. 130. (supra).
(6) Cf. Ch., p. 268 ; Hw., p.324.
(7) Cf. supra: Partie I, section III, § 3 et § 6.

Ausdrücken), dont l'allégeance à la métaphysique de la subjectivité aurait déjà été pressentie dès un cours de 1921 (1). Métaphysique moderne de la subjectivité trouvant son origine, rappelons-le, dans l'ὑποκείμενον *(subjectum*, sujet prédicable, substrat, substance, fondement: *Grund)* qui caractérise l'οὐσία *(essentia, substantia*, substantialité, entité, étantéité : *Seiendheit)* propre à la métaphysique antique de la substantialité (2). Le dire qui se laisse dire, sans doute, laisse entendre, mais aussi laisse voir. En effet, le dire propre est à la fois le dire de la pensée et le dire de la parole ; mais, la pensée n'insère *(einlegen)* son dire dans la parole que lorsqu'elle saisit du regard *(erblicken)* ce que dit la parole (3). Si le dire originaire peut être regardé, c'est qu'il donne à voir,laisse voir, montre,in-dique *(in-dicere)*. Ainsi, le dire apparaît comme le déploiement originellement apophantique de la parole (λεγειν) : il laisse voir en in-diquant (4). Ceci est du reste confirmé par le sens étymologique de *dire* (indo-européen *dik-*: montrer) comme de *sagen* : l'ancien *"sagan"* signifiant laisser-voir et, par là, laisser-entendre (5).

Désormais, la méditation qui se laisse entraîner dans le sens, peut se révéler comme la pensée qui se laisse dire ; elle laisse se déployer l'in-dication du laisser-voir. Cette pensée,en propre, sera développée plus tard (6); pour lors, envisageons seulement le rapport qu'elle peut entretenir avec le sens compris comme sens de la méditation *(Besinnung, Besinnen)*,à partir de son acception étymologique de direction d'un chemin *("sinnan, sinnen")*. Si la méditation se laisse entraîner dans le sens en se laissant dire, le sens, en propre, apparaît comme le "laisser dire" lui-même ; la méditation se laisse-dire ce que le sens laisse dire : laisse entendre et voir. Un tel laisser-dire se démarque de la compréhension ordinaire du sens comme "vouloir dire". La volonté, en effet, dès l'ontologie fondamentale, apparaît dérivée par rapport à la laxité du projet comme laisser-être de la possibilité en tant que possibilité et comme sens du là en son espace de jeu *(Spielraum)*. Selon *Einführung in die Metaphysik*, la volonté peut être comprise à partir de l'apérité de la résolution concluante *(Ent-schlossenheit)*;mais cette résolution étant impliquée dans le laisser-être propre à la liberté (comme essence de la vérité), la volonté se trouve alors fondée sur un laisser ou une laxité *(das Lassen)* qui"déconcerte l'entendement"(7).

---

(1) Cf. A.P., pp. 91-92, 120-124 ; D.S., pp. 91-92, 128-134.
(2) Cf. déjà, S.Z., pp. 46, 114. (supra) - mais surtout, N.II, pp. 147-162 ; N.II, pp. 182-203. - Ch. , pp. 79-80 ; HW., pp. 85-86.
(3) Cf. L.H., p. 165 ; Wm., p. 357. - Q.P., p. 192 ; W.D., p. 125.
(4) Cf. Ch., p. 58 ; Hu., p. 60 (1935). - Höld.,pp. 54-55; Höld., p. 43 (1936).
(5) Cf. A.P., pp. 133, 208, 239 ; D.S., pp. 145, 222, 252.
(6) Cf. A.P., pp. 164, 222, 241, 242 ; D.S., pp. 180,237, 254, 255.
(7) Cf. I.M., p. 33 ; E.M., p. 16.

Dans les oeuvres postérieures, l'interprétation originelle de la volonté semble abandonnée, pour laisser place à une analyse de la volonté au coeur de la métaphysique de la subjectivité.

Envisageons les grandes lignes d'une telle analyse. Dès le début de la métaphysique de la subjectivité, au sein de l'*ego cogito* cartésien, Heidegger fait voir les virtualités de la volonté, en interprétant la *cogitatio* comme une *co-agitatio* qui est en soi déjà un *velle*, une volonté (1). C'est toutefois avec la monade leibnizienne, comme unité de la *perceptio* et de l'*appetitus*, de la représentation et de la tension *(Anstreben)*, que l'être de l'étant se dévoile clairement comme volonté. Cette unité sera pensée par Kant et Fichte comme volonté rationnelle. Cette rationnalité volontaire sera développée par Schelling et Hegel ; Schelling va jusqu'à affirmer : "il n'y a en dernière et suprême instance aucun autre être que le vouloir" ; Hegel concevra cet être en tant que savoir essentiellement identique au vouloir. C'est toujours une telle volonté qui est en cause dans "le monde comme volonté et représentation" chez Schopenhauer. Enfin, la pensée de l'étantéité comme volonté s'achevrait avec la volonté de puissance nietzschéenne (2). En interprétant la volonté de puissance comme volonté de volonté, la volonté n'apparaîtra pas seulement au coeur d'une subjectivité qui s'épuiserait dans le "subjectivisme" de l'*ego* , mais au coeur de la sujectité *(Subjektität)* qui épuiserait le "substantialisme" de l'ὑποκείμενον. Sur cette base, Heidegger montrera comment la métaphysique nietzschéenne peut achever la métaphysique (3). La volonté de puissance disant, selon Nietzsche, l'essence du sens (4),reprenons, après cette très brève interprétation de l'essence de la volonté, le sens comme vouloir-dire.

Si l'on entend la volonté du vouloir-dire à partir de la volonté métaphysique, alors la différence entre le sens comme vouloir-dire et le sens comme laisser-dire serait la même que celle qui sépare la métaphysique de la subjectivité comme volonté et la pensée de la vérité de l'être : le vouloir-dire serait le sens disant l'être de l'étant, le laisser-dire serait le sens propre à la vérité de l'être. La volonté du vouloir-dire serait aussi le fondement *(Grund)* de l'être de l'étant, la laxité du laisser-dire serait aussi l'espace de jeu *(Spielraum)* de l'éclaircie. La laxité peut en effet, opposée à l'"hyperlaxité", dire la relaxation favorable au "jeu" de quelque chose (organisme, ligaments, par exemple) ; un relâchement qui laisse du jeu (le jeu

---

(1) Cf. Ch., pp. 200-201 ; HW., pp. 239.
(2) Cf. N.I, pp. 39-40 ; N.I, pp. 44-46. - Q.P., pp. 67-68 ; W.D., pp. 35-36. - E.C., pp. 131-132 ; V.A., pp. 109-110.
(3) Cf. N.I , pp. 369-377, N.II, pp. 214-215, 360-362, 370-371 ; N.I, pp. 473-489, N.II, pp. 266-267, 450-454, 460. - E.C., pp. 80-115 ; V.A., pp. 41-95.
(4) Cf. par exemple, Nietzsche, Volonté de puissance, trad. G. Bianquis, Gallimard NRF, Paris, 1947, tI, livre II, § 132 et 170.

d'une clef dans une serrure, par exemple) en servant le va-et-vient de quelque chose ; la détente (plasticité) d'un espace de jeu qui contraste avec la tension propre à la volonté. Dans cette optique, le vouloir-dire serait métaphysique, le laisser-dire serait eschatologique(3). Un tel laisser-dire, par lequel se dirait le départ ou le dé-cès *(Abschied)* de l'essence métaphysique de l'être, est suggéré dans la poésie de Trakl . Le chemin du sens *("einnan")* s'y dévoile comme un voyage *(Reisen)* ; or, un véritable voyage implique un véritable départ *(Abschied)*. Le voyageur, parti,retiré,séparé tel un dé-cédé *("der Abgeschiedene")*, apparaît en même temps comme l'insensé *("der Wahnsinnige")*; car, en son voyage, il délaisse le sens ordinaire : le sens comme vouloir-dire (1). Suggéré de la sorte par la poésie de Trakl , le délaissement possible du vouloir-dire pour et par le laisser-dire demande quelques réserves et précisions relatives au dire et au vouloir propres au vouloir-dire.

La volonté du vouloir-dire peut, en effet, paraître peu volontaire et receler une certaine laxité ou réticence. Ce que l'on veut dire peut être ce que l'on désirerait dire, ce que l'on hésite à dire ... Ce qu'un texte veut dire est ce qui recherche à se dire, sans se dire... Du reste, en allemand, la volonté sera exprimée avec réticence ou bienveillance (politesse) par *mögen* plus volontiers que par *wollen* ; ainsi, ce n'est que le sens"fort"de *vouloir dire* qui serait rendu par *sagen wollen* ; au sens "faible", l'on emploiera bien plutôt *sagen mögen*. Mais, la "laxité" d'un tel vouloir-dire, selon la représentation métaphysique ou psychologique de la volonté ou de l'affectivité, resterait, sans doute, circonscrite par le laisser-aller ou la velléité de la volonté et par la moralité ou la langueur du désir. En revanche, si elle est comprise à partir de la "désirabilité" *(das Mögen)* propre au"Peut-être"*(das Mög-liche)* qui est l'être lui-même en son laisser-être, cette laxité, sans aucun doute, ne pourra être que celle du laisser-dire. En bref, si la désirabilité rend possible la pensée, c'est parce que la pensée ne désire l'être que lorsqu'elle est désirée par le Peut-être - en son laisser-être ; mais c'est aussi parce que la pensée ne répond *(entsprechen)* ainsi à l'être,que lorsqu'elle est réclamée *(ansprechen)* par la réticence de la parole - en son laisser-dire (2).

Quant au dire du vouloir-dire, il pourrait déjà suggérer le dire qui n'est pas prononcé ou expression. Lorsque l'on se demande ce que quelqu'un veut dire, ce n'est pas nécessairement parce qu'il s'est mal ou insuffisamment exprimé ... Ce que veut dire un texte est ce qui cherche à se dire dans ce qui est déjà dit ou exprimé ...

---

(1) Cf. A.P., pp. 55-56 ; D.S., pp. 52-53.
(2) Cf. Q.P., p. 21 ; N.D., p. 1.(supra)
(3) Sur le rapport entre l'eschatologie et le tournant, cf. Y. de ANDIA, Présence et eschatologie dans la pensée de M. Heidegger, Université de Lille III, éd. universitaires, Paris, 1975, pp. 95-101.

Le dire du vouloir-dire, en lui-même, n'est pas expression, élocution, prononcé , mais, plutôt, signification désignation, indication. Dans ce sens, ni fort ni faible, mais "neutre", le vouloir-dire comme signification sera exprimé en allemand par *Heissen* - signifiant aussi nommer, appeler, ordonner, commander. A nouveau, ce vouloir-dire ou ce dire, par la représentation métaphysique ou sémantique de la signification, ne pourrait être interprété que comme idée, abstraction, concept ou convention ... selon la relation signifiant - signifié. En revanche, si, à partir de la réclamation *(Anspruch)* et de l'appel *(Ruf)* propres à la parole, l'on interprète le *Heissen* (vouloir-dire) essentiellement comme appel et interpellation, l'on pourra alors être reconduit au laisser-dire de la parole. C'est ce que développera *Was Heisst Denken?* (1952), en ne comprenant pas cet appel (à l'ordre : *Heissen*) de manière autoritaire, mais comme réclamation, interpellation et invitation *(Einladen)* (1). Remarquons qu'en français *inviter* et *convier* seraient apparentés à *"si vis"* (si tu veux) ; de sorte que l'in-vitation (ou l'in-vite) pourrait peut-être dire le sens caché, non-métaphysique et non-volontaire, de la "volonté"; et, à tout le moins, convier à entendre "vouloir dire" comme "être invité à dire", "se laisser dire", laisser-dire.

L'invitation du laisser-dire est ainsi l'invitation propre à une méditation qui se laisse entraîner *("dich einlassen auf")* dans et par le sens. L'invitation (génitif objectif) de la pensée est rendue possible par une invitation (génitif subjectif) du sens. La pensée se laisse dire, tandis que le sens se laisse dire. La direction *(Richtung)* du chemin propre au sens est celle de l'invitation du laisser-dire et non pas celle de la volition du vouloir-dire. La notion de direction d'un chemin, à elle seule, n'est, en effet, pas suffisante pour distinguer le sens de la vérité de l'être, du sens de la subjectivité métaphysique. Bien loin s'en faut, car la direction du cheminement peut être celle des règles de méthode. Ceci est d'autant plus clair que *méthode* signifie étymologiquement μετα-οδος : chemin (οδος) vers (μετα). μεθοδος était usité pour désigner la pour-suite, la dé-marche, la recherche, la quête et l'enquête, relatives à une question théorique ; en outre, οδος signifiant autant moyen que voie, μεθοδος s'est aisément connoté par les idées de procédés, de techniques, de calculs, régis par des règles, des principes ou des axiomes de méthode ; aussi, en entendant le μετα un peu différemment, μεθοδος signifiait encore dé-tour, dé-viation, artifice, sophistication, fraude. Le sens moderne de *méthode*, en français et en allemand *(Methode)*, est resté plus ou moins le même, quoi qu'il se soit infléchi vers l'idée de procédé.

---

(1) Cf. Q.P., pp. 131-133 ; W.D., pp. 81-83.

Il conviendrait, désormais, de montrer comment le sens comme direction d'un chemin se démarque d'un sens dirigé par une méthode. Ceci implique un détour par l'Histoire de la méthode, enracinée dans celle de la métaphysique et s'accomplissant dans la science et la technique modernes.

Dès l'ontologie fondamentale, la méthode est comprise en son appartenance au comportement théorique ; lequel se caractérise par une vue qui cesse d'être prévoyante pour se réduire au seul point de vision *(Nur-Hinsehen)* (1). Initialement, chez Platon, "contemplation" *(Schauen)* de l'idée (ἰδέα), la théorie est regard (θεα, *Blick*) et voir (ὁραῦ, *sehen*). Un tel théâtre-spectacle est la vue grecque de l'être de l'étant, de l'étantéité, comme présence et consistance *(Anwesenheit, Beständigkeit)* (2). Sur ce fond, la vue et la clarté théoriques ont pu nous apparaître comme non originelles : elles ne sont possibles qu'à partir de la lumière *(Licht)* de l'éclaircie ; une lumière dont l'éclairage dérive de l'éclaircissement *(Lichten)* lui-même; cet originel é-claircissement qui implique le clair-obscur dont l'obscurité est le propre de la clairière *(Lichtung)* de l'être lui-même. De sorte que la démarche théorique, à partir du sens clair, propre à l'idée,à l'intuition ou à l'évidence, ne peut conduire qu'à l'être de l'étant et non pas à l'être lui-même. C'est ce que développe *Der Satz vom Grund (1955-56)* (3) ;à propos, surtout, de la méthode (μετα-ὁδος) de la méta-physique aristotélicienne (4) et de la méthode transcendantale de Kant (5) ; mais, aussi, de la méthode de clarté cartésienne (6) et de la méthode spéculative de Hegel (7). Ces méthodes conduisent à l'étantéité déterminée depuis l'antiquité comme fondement*(Grund)*. La démarche théorique, à partir de l'évidence de principes,d'axiomes, de truismes, est la mét-hode comme chemin (ὁδος) conduisant vers (μετα) l'être méta-physique : la substantialité ou la subjectivité, comme subjectité. Dès lors, le cheminement à travers la claire-voie de la clairière de l'être ne pourrait être, à proprement parler, méthodique (8).

Au début du Discours de la méthode, après avoir identifié le bon sens et la raison (§1), Descartes, identifie simplement sens et raison (§2). En effet, si la métaphysique des temps modernes, dominée par l'*ego cogito*, peut prolonger la métaphysique antique, c'est non seulement parce que l'*ego* se substitue à l'ὑποκειμενον, désormais compris comme sujet humain (9) ; mais, aussi parce que la

---

(1) Cf. *S.Z.*, p. 69. (supra)
(2) Cf. N.II, p. 178 ; *N.II*, pp. 223-224
(3) *Neske,Pfullingen, 1978* (sigle *S.G.*) ; Le principe de raison, Gallimard NRF, Paris, 1962 (sigle P.R.).
(4) Cf. P.R., pp. 152-153 ; *S.G.*, pp. 111-112.
(5) Cf. P.R., pp. 175-177 ; *S.G.*, pp. 131-133.
(6) Cf. P.R., pp. 61-62 ; *S.G.*, p. 29.- N.II, p. 120 ; *N.II*, p. 148.
(7) Cf. P.R., pp. 190-192 ; *S.G.*,pp.145-147.-Q.IV, pp. 121-122 ; *S.D.*, pp. 67-68.
(8) Cf. Q.IV, pp. 126 et sq. ; *S.D.*, pp. 72 et 79.
(9) Cf. N.II, p. 147 ; *N.II*, p. 182.

cogitatio comme *ratio* peut, par sa *perceptio*, assumer les *ideae*, appartenant désormais à l'animal raisonnable (1). La subjectivité est aussi rationnalité ; théorique, la méthode est aussi rationnelle. Sans doute, la claire certitude *(Gewissheit)* de l'*ego cogito*, en tant que *fondamentum absolutum inconcussum veritatis*, est plus originelle que les truismes et définitions de la logique (2). Il n'empêche que le déploiement contemporain de la raison méthodique se manifeste dans le développement de la logique en diverses logistiques ; lesquelles visent la calculabilité du sens comme prédication du sujet (ὑποκείμενον), notamment, par l'axiomatisation du calcul des propositions et (surtout) des prédicats. Divers calculs logico-mathématiques, eux-mêmes, assumés par la méthode du métalangage de métathéories constituant la métalogique (3). Cette accumulation de "méta" fait aisément sentir le déploiement de la méthode comme μετα-οδος méta-physique ; un déploiement qui, toutefois, est tributaire du passage de la concordance *(Übereinstimmung)* à la certitude *(Gewissheit)* au sein de la vérité comme adéquation (4).

Ce développement de la rationnalité et de la "logicité" méthodiques se manifeste de manière insigne dans le développement de la science *(Wissenschaft)* moderne. *Die Zeit des Weltbildes (1938)* (5) montre, en effet, que la science moderne est de même essence que la méthode : elle est recherche, investigation, en-quête, pour-suite *(Forschung, Vorgehen)*. Les mathématiques sont envisagées à partir du sens antique de τα μαθηματα, signifiant "ce que l'homme connaît déjà d'avance lorsqu'il contemple ou envisage *(betrachten)* l'étant" : le caractère corporel des corps, animal des animaux, humain de l'homme ... Ce n'est que parce que le nombre *(Zahl)* est l'entité la plus reconnaissable *(das Bekannste)* parmi ce qui est connu d'avance, que le nom de mathématique fut réservé à ce qui a trait aux nombres (6). Cette interprétation non "mathématicienne" des mathématiques ne contredirait sans doute pas les thèses logicistes, selon lesquelles les mathématiques sont fondées sur la logique : les méthodes analysées par la métamathématique seraient, en

---

(1) Cf. N.II, pp. 122, 194 ; *N.IV*, pp. 151, 245.
(2) Cf. N.II, pp. 143-144 ; *N.IV*, pp. 177-179.
(3) Cf. Q.P., pp. 157-159 ; *W.B.*, pp. 100-101.
(4) Cf. E.C., p. 98 ; *V.A.*, p. 81. En logique, la définition récursive de la vérité, selon Tarski, peut encore apparaître comme adéquation : non plus entre une chose *(res)* et un énoncé *(intellectus)*, mais entre une proposition du langage et une proposition du métalangage. Cf. à ce propos, K.R. POPPER, La connaissance objective, PUF, Paris, 1972, pp. 55 et sq.
(5) *In Holzwege, Klostermann, Frankfurt am Main, 1980* (sigle *Hw.*) ; L'époque des "conceptions du monde", in Chemins qui ne mènent nulle part, Gallimard NRF, Paris, 1962 (sigle Ch.).
(6) Cf. Ch., pp. 71-72 ; *Hw.*, pp. 75-76.

effet, tributaires des méthodes analysées par la métalogique (1).Quant à la méthode expérimentale des sciences exactes, elle ne se réduit certes pas aux méthodes rationnelles des mathématiques, de la logique ou de la métaphysique; toutefois, leur"méthodicité" ou leur méthodologie a le même sens. En effet, l'expérience *(Experiment)* expérimentale n'est que le procédé *(Verfahren)* de la méthode au sens de recherche ou d'en-quête *(Forschung)* ; méthode au sens étroit, ce procédé expérimental est, de surcroît, hypothético-déductif (2).

Un tel procédé, porté et guidé, en son plan et son exécution, par une loi hypothétique, consiste à produire des faits qui, s'ils ne réfutent pas la loi, en ratifient au moins l'hypothèse. Mais,les hypothèses ne sont pas inventées arbitrairement : *hypotheses non fingo*, disait Newton. Elles sont déployées à partir d'un plan de base *(Grundriss)* qui appartient à l'en-quête ou à la méthode elle-même (3). Quant aux faits *(Tatsache)*, ils doivent être objectifs *(gegenständlich)*. Aussi sont-ils soumis à une règle *(Regel)* de stabilité ou de consistance *(Beständigkeit)*, par laquelle on stabilise le variable en le représentant en sa variabilité. Cette représentation *(Vorstellen)* est assurée par l'explication *(Erklärung)* : la clarification *(Klärung)* à partir du sens clair *(Klar)*(4). De cette façon, l'objectivité dépend de la repré-sentation *(Vor-stellung)* comme objectivation *(Vergegenständlichung)* de l'étant à partir d'une subjectivité méthodique (5). Celle-ci conduit vers (μετα) l'être de l'étant, tout en apparaissant originellement comme l'union de la "subjectité" et de l'"objectité" *(Gegenständigkeit)*(6).Ce déploiement mét-hodique (μετα-οδος) des sciences semble être scellé par une philosophie des sciences qui, comme épistémologie, respecte mal le sens antique d'επιστημη ; mais, comme méthodologie, respecte bien le sens antique de μεθοδος(7).

Une telle essence méthodologique de la science est stigmatisée dans *Unterwegs zur Sprache*(1957) par deux citations de Nietzsche (1888). La première dit: "Non la victoire de la science est cela qui caractérise notre XIXe siècle, mais la victoire de la méthode *(Methode)* scientifique sur la science". La seconde note poursuit: "les vues ayant le plus de valeur sont trouvées le plus tard : mais les vues ayant le plus de valeur *(werthvollsten)*, ce sont les méthodes"(8). La première note dit la subordination de la science à la méthode; mais la seconde donne, en plus, un aval aux méthodes comme vues ayant le plus de valeur.

---

(1) Cette accumulation de "méta" voudrait toujours montrer le déploiement de la méthode comme μετα-οδος méta-physique. Pour un approfondissement de ces questions,cf. FAY, Heidegger : *The Critique of Logic*, Martinus Nijhoff, La Haye, 1977, pp. 80-88.
(2) Cf. Ch., p. 71 ; *Hu*. p. 75.-E.C., pp. 64-65, *V.A.*,pp.54-55.
(3) Cf. Ch., pp. 74, 71 ; *Hu*., pp. 79, 75.
(4) Cf. Ch., p. 73 ; *Hu*., p.78.
(5) Cf. Ch., pp. 79-80 ; *Hu*., pp. 85-86.
(6) Cf. E.C., pp. 84-86, 96-98 ; *V.A*., pp. 70-72, 80-81. Sur l'indifférence qu'il y a à déterminer l'être comme objectité ou volonté, cf. aussi, P.R., p. 156 ; *S.G.* p. 115.
(7) Cf. Ch., p. 74 ; *Hu*., p. 78.
(8) Cf. A.P., p. 162 ; *U.S.*, p. 178.

Or, pour Nietzsche, le sens et la signification sont : volonté de puissance et valeur *(Wert)*(1). Les valeurs appartiennent au déploiement de la volonté de puissance:celle-ci est principe de "transvaluation" *(Umwertung)* de toutes les valeurs (2), et *a fortiori* principe d'évaluation des valeurs *(Wertschätzung)* (3). C'est une nouvelle"échelle de valeurs" qui permettra d'évaluer les nouvelles valeurs ; lesquelles apparaissent ainsi se rapporter toujours à une "échelle de nombres et de mesures". La transvaluation des valeurs semble donc impliquer une évaluation au sens habituel : une méthode de mesure et de calcul (4). Certes, il s'agit du calcul au sens large et non pas d'un simple calcul mathématique ; il s'agit d'une méthode d'interprétation ou d'appréciation en vue de la fixation du prix des choses, impliquant que l'on "pèse" et partant que l'on pense (5).

En effet, selon Nietzsche, les valeurs sont des points de vue *(Gesichtspunkt)*. Un point de vue est ce qui est en vue pour une vision qui vise à quelque chose ; viser un point de vue c'est compter sur *(rechnen auf)* quelque chose et, donc, compter avec *(rechnen mit)* quelque chose d'autre ; le point de vue est un procédé qui permet ainsi de compter ou de calculer *(rechnen)*(6). Lorsque la volonté de puissance évalue, elle prend en vue de tels points de vue ; ainsi, à travers cette per-spective, elle peut calculer : compter, escompter, supputer *(berechnen)*, tenir compte, rendre compte, mettre en ligne de compte ... (7). Lorsque la volonté de puissance met en perspective les valeurs comme "*quanta* de puissance les plus élevés que l'homme se puisse incorporer", elle calcule les valeurs en leurs "plus-values", dans la perspective de la transvaluation de toutes les valeurs (8). Le "perspectivisme" *(Perspektivismus)* nietzschéen de la volonté de puissance (comme être de l'étant) apparaît,

---

(1) Cf. N.II, pp. 19-22 ; N.II, pp. 20-24. Dans l'oeuvre de Nietzsche, par exemple, Volonté de puissance, trad. G. Bianquis, Gallimard NRF, Paris, 1947, t.I, liv. II, § 132 et § 170.
(2) Cf. N.I, p. 31 ; N.I, p. 34.
(3) Cf. N.I, p. 396 ; N.I, p. 509.
(4) Cf. N.II, p. 84 ; N.II, p. 101. - Ch., p. 187 ; Nu., p. 223.
(5) Cf. N.II, p. 22 ; N.II, p. 24. - aussi, P.R., pp. 218,224 ; P.G., pp. 168, 173.
- Sur la nécessité d'une méthode d'appréciation de la valeur des valeurs, cf. Volonté de puissance, trad. G. Bianquis, NRF Gallimard, Paris, 1947, t.I, liv. I, § 57.
- Sur l'interprétation, la valeur et la taxation d'un prix, cf. H. BIRAULT, "De la béatitude chez Nietzsche", in Nietzche (Royaumont), édition de Minuit, Paris,p.19.
(6) Cf. N.II, p. 84 ; N.II, p. 101. - Ch., p. 187 ; Nu., p. 223.
(7) Cf. N.I, p. 450 ; N.I, p. 580.
(8) Cf. N.II, p. 89 ; N.II, p. 108.

désormais, tel une méthode de calcul métaphysique de la valeur des valeurs (1).

Ainsi déstructurée ou "déconstruite" *(Abbau (I))*, la métaphysique de la volonté de puissance ôte toie singulièrement les méthodes de calcul manifestes en sciences. Ces derniers calculs ne sont pas, non plus, mathématiques au sens étroit, puisque le logicisme contemporain les fonde sur une logistique axiomatique dont la base est le calcul des prédicats. La méthode axiomatique (logico-mathématique) du calcul des prédicats et la méthode axiologique (éthico-ontologique) du calcul des valeurs auraient parties liées. Union de l'axiomatique et de l'axiologique dans l'oubli du sens antique de ἀξίωμα : considérer, estimer, dignité et égard *(würdigen, ansehen)* (3) ; mais dans le respect du sens premier de *ratio* : compte, calcul, évaluation, appréciation *(Rechnen, Abschätzen)* (4). La raison *(Vernunft)*, comme "ennemie la plus obstinée" de la pensée *(Denken)* (5), est la pensée calculatrice ou calculante *(das rechnende Denken)*, comme ennemie de la pensée méditative ou méditante *(das besinnliche Denken)* (6). Dans cette optique, qui conduira à la mise en question de la technique moderne, il semble que l'on puisse même avancer que la méthode de calcul de la volonté de puissance serait fondatrice de la calculabilité absolue du sens ; la méthode axiomatique et logique du calcul des prédicats serait fondée sur la méthode de calcul axiologique et métaphysique des valeurs ; le calcul du sens comme prédicat serait fondé sur le calcul du sens comme valeur (7).

Le valable *(das Geltende)* s'oppose au digne *(das Würdige)*, la validité *(Gültigkeit)* n'est pas la dignité *(Würde)*, l'évaluation *(Schätzen)* n'est pas la considération *(Würdigen)* : la valeur *(Wert)* des valeurs s'oppose au digne d'être pensé *(das Denk-würdige)* (8). Le digne-d'être-pensé

---

(1) Cf. N.II, p. 86 ; *N.II*, p. 104. Nietzsche ne dit-il pas, en effet : "Tout est volonté (tout veut); tout est plaisir et déplaisir (tout souffre); tout est mouvement (tout s'écoule); tout est son (tout résonne); tout est esprit (tout pense); tout est nombre (tout calcule)." *Werke, A. Kröner, Leipzig, 1911, Band XIV, p. 43* (c'est nous qui soulignons).
(2) Cf. Q.I., p. 240 ; *Wm.*, p. 411.- Q.II, p. 29 ; *W.P.*, p.22.
(3) Cf. P.R., pp. 68-76 ; *S.G.*, pp. 34-42. Dans ce sens, H. MONGIS, Heidegger et la critique de la notion de valeur, Martinus Nijhoff, La Haye, 1976, pp. 150-153.
(4) Cf. P.R., p. 218 ; *S.G.*, p. 168.
(5) Cf. Ch., p. 219 ; *HW.*, p. 263.
(6) Cf. P.R., p. 256 ; *S.G.*, p. 199.- Q.III, p.166; *GI.*,p.13.
(7) Cf. dans ce sens, P.R., pp. 74-75, 220-221; *S.G.*, pp.40-41, 169-170.- E.C., pp. 102,109 ; *V.A.*, pp. 84, 90.
(8) Cf. aussi, L.H., pp. 129,155 ; *Wm.*, pp. 345, 354. Remarquons que *Wert* et *Würde* seraient apparentés.

est l'enjeu de la pensée, sa cause problématique, la chose litigieuse : *die Sache*, το πραγμα, l'affaire. Mais, l'affaire de la pensé métaphysique fut la méthode qui conduit à l'être de l'étant, à la substantialité ou à la subjectivité - originellement, à la subjectité-objectité. Cette attitude est stigmatisée à la fin de la métaphysique par l'appel husserlien *"zur Sache selbst"* ; tant il est vrai qu'il s'agit d'un appel à la méthode phénoménologique conduisant à la subjectivité de la conscience; et d'autant plus clairement que le sens ou la signification husserlienne serait proprement un vouloir-dire(1). Or, en suivant la méthode, ce n'est précisément pas la chose problématique *(die Sache)* qui vient au coeur du débat litigieux *(das Strittige)* : le dif-férend, lui-même, entre l'être et l'étant, celui du litige *(Streit)* entre l'occultation et la non-occultation (2). De sorte que, au terme de notre analyse, la méthode ne se révèle pas seulement être un chemin qui conduit vers l'être de l'étant, mais aussi un dé-tour, une dé-viation (ευθοδος), qui évite l'enjeu que la pensée ne peut éluder *(Unübergehbares)* (3).

Ce rapide rassemblement de l'Histoire de la méthode voudrait montrer que la méthode est de soi métaphysique et la métaphysique de soi méthodique; que le cheminement méthodique et métaphysique est le sens métaphysique et méthodique; que la logique et l'épistémologie, l'axiomatique et l'axiologie, relèveraient de la métaphysique - comme mét-hodo-logie. D'autre part, l'on a pu voir également, à partir de cette coappartenance de la métaphysique et de la méthode, se manifester la solidarité du sens comme idée, prédicat, raison et valeur, au sein de la pensée calculatrice comme ennemie de la pensée méditative. Dans cette optique, la méditation apparaît: à la fois, dénuée de la "préméditation" propre à la pensée qui compte et escompte, et aussi, incompatible avec le cheminement méthodique inhérent à la métaphysique. Enfin, si l'on peut envisager la méthode calculatrice comme appartenant originellement à une volonté de volonté fondatrice du vouloir-dire, le sens comme vouloir-dire apparaît comme l'adversaire du sens de la méditation: le sens comme laisser-dire. "Nous ne parvenons jamais à des pensées. Elles viennent à nous" : *Wir kommen nie zu Gedanken. Sie kommen zu uns* (4).

---

(1) Cf. J. DERRIDA, La voix et le phénomène, P.U.F., Paris, 1967, pp. 19 et 29.
(2) Cf. Q.IV, pp. 124-126; S.D., pp. 70-71.
(3) Cf. Q.IV, p. 17 ; S.D., p. 4.
(4) S.D., p. 11 ; Q.III, p. 25.

Sans préméditation, la méditation serait, à proprement parler, sans méthode. Ceci ne peut, toutefois, signifier un abandon de la rigueur (*Strenge*) propre à la direction du chemin, mais un abandon de l'identité entre rigueur et méthode. Une identité qui conduit, par des procédés, à la poursuite de l'exactitude (*Exaktheit*), non seulement dans les sciences de la nature, mais aussi dans les "sciences humaines" (1). La pensée méditative, dirigée, non sans rigueur, sur le chemin ou la voie du sens comme laisser-dire, n'aurait, à proprement parler, ni méthode, ni procédé. Toutefois, une voie est aussi un moyen : évocation immédiate qui se confirmerait en allemand , en grec, et en latin. Les "voies et moyens" de la pensée devraient donc pouvoir se révéler par l'analyse du cheminement méditatif lui-même, en dévoilant une rigueur qui ne serait pas celle des procédés méthodiques. Un tel approfondissement nous invite à reprendre, à partir du sens comme chemin propre à la vérité de l'être, les caractères du Sens découverts dans l'ontologie du sens de l'être-(là), en tentant désormais de les comprendre au sein de la vérité de l'être.

---

(1) Cf. Q.I., p. 49 ; Wm., p. 104. - Ch, pp. 78-79 ; HU., pp. 84-85. - A.P., p. 77 ; V.S., p. 75.

§.2. LES CARACTERES DU SENS ET LA PENSEE DE LA VERITE DE L'ETRE.

Le Sens a été envisagé dans l'ontologie herméneutique selon quatre caractères : un caractère "orienté", un caractère "significatif", un caractère "saisissable" et un caractère "sensibilisant" ; à ces caractères il convenait d'ajouter un problème impliqué dans tout questionnement sur le sens : les caractéristiques du "non-sens". Ces caractères et caractéristiques du Sens ne sont pas explicitement formulées ainsi par Heidegger ; découvertes à partir de l'usage habituel des mots *sens* et *Sinn*, il s'agit de notions approximatives qui jouent un rôle euristique (ou heuristique) dans notre problématique (1). Approximatives et euristiques, ces caractéristiques, déterminées relativement au sens du *Dasein* comme préfiguration du sens de l'être, pourraient, désormais, être envisagées relativement au sens comme chemin propre à la vérité de l'être. Or un chemin et, en particulier, sa direction évoquent immédiatement un caractère orienté. Toutefois, le chemin de la vérité de l'être n'est pas seulement décrit comme direction, mais aussi comme démarche du pas-en-arrière, claire-voie propre à l'é-claircie, expérience cheminante, sentiers du silence ...
Ainsi, le sens comme chemin, s'il suggère immédiatement le caractère orienté du Sens, n'exclut pas ses autres caractères. Dès lors, l'on peut tenter de comparer les caractères du Sens découverts dans l'ontologie herméneutique et les caractères du chemin compris au sein des déterminations essentielles de la vérité de l'être : l'on pourrait ainsi dégager le plus proprement le Sens dans la vérité de l'être.

Précisons d'abord le caractère le plus manifestement commun au sens du *Dasein* et au chemin de la vérité de l'être. Le caractère orienté du sens du *Dasein* s'est révélé essentiellement projectif et destinal . Cette orientation se comprend : d'une part, comme vers-quoi (*Wohinhin*), échappée, visée, trajectoire, trajet du pro-jet, et, plus originellement, comme venue (*"Kunft"*) de l'a-venir et destination de la destinée du *Dasein* ; l'orientation projective de la compréhension s'interprétant à partir de l'orientation de la venue destinale, dans la mesure où le pro-jet se fonde sur l'a-venir. Selon la vérité de l'être, le caractère orienté du sens est proprement la direction (*Richtung*) du cheminement méditatif. Comme nous venons de le montrer, cette direction ne peut être celle de la volition du vouloir-dire, mais celle de l'invitation du laisser-dire ; ainsi, le cheminement n'est pas dirigé par les règles d'en-quête propre à la méthode, mais par la rigueur propre à la démarche qui rétrocède.

---

(1) C'est la raison pour laquelle ces notions sont écrites entre guillemets.

De plus, semblablement au sens du *Dasein*, le sens de la vérité de l'être n'est pas seulement la direction de la voie propre au cheminement de pensée, mais aussi la direction de la voie propre à l'envoi du destin. En effet, la pensée n'est en voie sur le chemin qu'à partir de la direction d'un envoi comme destination (*Schickung*) du destin de l'être.

Un tel caractère commun au sens propre au *Dasein* et au sens propre à la vérité de l'être, en se dessinant, fait voir comment le caractère orienté du Sens, de l'ontologie fondamentale à la pensée de la vérité de l'être, se modifie et se précise. L'on voit notamment que la pensée de la vérité de l'être apporte un délaissement décisif de la méthode et du vouloir-dire, à partir desquels la tradition métaphysique à interpréter l'orientation de la représentation et de la raison (1). Toutefois, l'abandon de l'orientation méthodique et volontaire ne porte que sur la direction du cheminement méditatif, et non pas, en propre, sur la direction de l'envoi destinal. Or, à cet égard, la pensée de la vérité de l'être offre une détermination d'autant plus décisive qu'elle est à l'origine de l'abandon de l'orientation volontaire et méthodique. Il s'agit de l'époqualité (ἐποχή) propre au destin de l'être : non-destination, non-envoi, halte, relâche, suspens du destin ; impliquant la suspension de la pensée dispensée par une destination autant suspensive que dispensatrice. Le caractère orienté du Sens devrait, désormais, s'entendre en son affinité avec le caractère suspensif de l'envoi qui met en voie. En effet, une telle "viabilité" de la voie implique un pas lent (*Langsam*)(2), mais surtout des sauts (*Sprung*). Ceux-ci, en répondant au suspens de la destination, permettent le souvenir de l'oubli de l'être, et assurent, ainsi, au pas en arrière d'aller vraiment de l'avant : " le saut lui-même est en suspens dans l'air" : *Der Sprung selber hängt in der Luft* (3).

Les sauts dans le cheminement répondent au suspens, car la provenance du déploiement de l'être (*Wesensherkunft*) se caractérise à la fois par une destination suspensive et par une origine prime-sautière (*Ur-sprung*)(4). La provenance est suspensive tandis qu'elle est prime-sautière : le saut

---

(1) par exemple, Kant, lorsqu'il s'interroge dans Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ?, Vrin, Paris, 1983.
(2) cf. Q.III, p.31 ; E.P., p. 17.
(3) S.G., p. 96 ; P.R., p. 135.
(4) cf. supra. - Sur les sauts dans le cheminement, J. PAUMEN, "Heidegger et le sens du chemin", Revue de l'Université de Bruxelles, 17, Bruxelles, 1964-1965, pp. 392-394, 397.

implique un certain recul ; le bond, un certain arrêt (1). Le cheminement, en répondant au suspens de la destination par le souvenir de l'oubli de l'être, implique des sauts qui ne sont pas de simples abandons : "Le saut de la pensée ne laisse pas derrière lui ce dont il part, mais se l'approprie *(eignet)* d'une façon plus originelle *(ursprünglicheres)*" (2). De cette façon, les sauts sont en voie de correspondre à un saut originaire qui se révèlera comme saut vers le fond abyssal *(Ab-Grund)* de l'être en tant qu'être (3). Un tel rapport entre le saut de l'origine et les sauts du cheminement, nous permet de préciser quelque peu la notion d' "orientation" propre au chemin de la vérité de l'être. *Orientation* venant de *orirí* (se lever, surgir hors, naître, éclore) est apparenté à *origine* ; aussi, le caractère orienté du cheminement se laissera sensément entendre à partir de l'orientation vis-à-vis d'une telle origine prime-sautière ou surgissante (4). Le caractère orienté du Sens comme direction et orientation d'un chemin apparaît, désormais, à la fois comme celui de l'invitation adressée par le laisser-dire et celui du saut répondant au suspens originel de la destination de l'être.

Le second caractère du Sens que nous envisagerons est son caractère "sensibilisant". Le caractère sensibilisant du sens du *Dasein* fut déterminé, notamment, comme sensibilisation de la vue propre à la compréhension et de l'ouïe propre au discours. Depuis lors, nous avons montré comment la vue et l'ouïe de la pensée de la vérité de l'être devaient être comprises à partir de la clarté de l'éclaircie ; clarté qui est autant celle de la lumière comme éclairage de l'éclaircie, que celle de la voix comme clameur de la clairière. D'autre part, le cheminement méditatif, en tant que pensée à l'écoute de la parole, est apparu comme l'éclaircissement lui-même. Pour dire cette coappartenance du cheminement et de l'éclaircie, nous avons utilisé l'image de la claire-voie *(Lichtung der Bahnen)* qui, désignant une clôture ajourée à partir de la notion de voie, peut suggérer à la fois l'éclaircie et la voie qui la traverse - autrement dit la clairière et ses sentiers. Si la vue et l'écoute propre au cheminement méditatif doivent être comprises à partir de l'éclairage (luminosité) et de la clameur (appel) que déploie l'éclaircissement, le caractère sensibilisant du Sens comme claire-voie ne sera plus tant celui de la vue et de l'ouïe, mais plutôt celui de cet éclairage et de cette clameur.

---

(1) Ne dit-on pas:"il faut reculer pour mieux sauter" ?
(2) P.R., p. 146 ; S.G., 107.
(3) cf. P.R., 239-240 ; S.G., p. 185-186. Nous reviendrons sur le problème de l'*Ab-Grund* dont il était déjà question dans : Q.I., pp. 156-175 ; Wm., pp. 171 (1929).- G.F., p. 85 ; Zb., p. 62.
(4) Origine, autant en affinité avec l'éclosion ou l'épanouissement *(Aufgehen)* de la fleur, qu'avec le suspens ou la relâche du destin. Cf. Höld., pp. 72-74, 91-92 ; Höld., pp. 55-57, 71.

Par la notion euristique de sensibilisation, l'on pouvait déjà pressentir comment la distinction entre le sensible et le suprasensible ne pouvait être que délaissée (1). La séparation métaphysique entre deux domaines subsistants chacun pour soi, le supra-sensible (νόησις) comme sensé et le sensible (αἴσθησις) comme infra-sensé, ne peut être, en effet, qu'abandonnée (2) : autant sous cette forme canonique (Platon) que sous sa forme inversée (Nietzsche)(3). En quelque sorte, nullement sensoriels, mais sensés, "les sens", essentiellement la vue et ouïe, devraient être compris comme les "sens" du Sens (1). Ainsi, en opposition à la sensibilité traditionnelle, qualifiée de "soi-disant sensible" (*das vermeintlich Sinnliche*), se dessinerait un "véritable" sensible comme sensibilisation (4). Une telle sensibilisation, nullement corrélative à la rationalité relevant d'une logique, devrait se démarquer de l'interprétation idéaliste de la sensibilité pure (Kant) et de la sensibilité non-sensible (Hegel) (5). Elle devrait aussi se démarquer de la sensibilité propre à l' "esthétique physiologique" de Nietzsche: celle-ci relevant de la volonté de puissance, celle-là du laisser-être (6). Quoi qu'il en soit de ces questions immenses, la notion de sensibilisation paraît pouvoir suggérer, d'elle-même, un rapport à la réticence ou à la laxité du laisser-être ou du laisser-dire. En tant que telle, elle pourrait dire le "véritable" sensible auquel la pensée heideggérienne semble inviter : "Mais la parole est la voie qui relie la profondeur du pleinement sensible à l'altitude de l'esprit le plus hardi" : *Weg und Steg aber zwischen der Tiefe des vollkommen Sinnlichen und der Höhe des Kühnsten Geistes ist die Sprache*, lit-on dans *Hebel* (7).

---

(1) cf. supra : Partie I, Section 4, § 1.
(2) cf. P.R., p. 126 ; S.G., pp. 88-89.
(3) cf. notamment, Ch. pp. 178-179 ; Hw., pp. 212-213.
(4) cf. P.R., p. 126 ; S.G., p. 88.
(5) cf. à ce propos, S.G., p. 428 ; et une note critique de J. DERRIDA, Marges, "OUSIA et GRAMME", éd. de Minuit, Paris, 1972, pp. 48-49.
(6) cf. N.I, pp. 140 et 29 ; N.I, pp. 107 et 29.
(7) *Hebel, der Hausfreund*, Neske, Pfullingen, 1957, (sigle Heb.), p. 29 ; Q. III, p. 70. Comme le remarque J. Greisch, Heidegger, à plusieurs endroits, semble "redéfinir le rapport du Sensible et du Non-Sensible" cf. J. GREISCH, "Les mots et les roses", Revue des Sciences philosophiques et théologiques, 1973, n° 3, pp. 441, 455.

Ce profond et "avenant" sensible, en tant que sensibilisation réticente ou implicite, était déjà préfiguré dans l'ontologie fondamentale. L'ouïe (*Hören*) appartenait à un discours, dont le caractère originellement silencieux (*Schweigen*) préfigure déjà la réticence propre au laisser-dire ; quant à la vue (*Sicht*), elle appartenait à une compréhension originellement implicite (*unabgehoben*)(1). Cette vue implicite rend possible la vue préalable (*Vorsicht*) propre au sens herméneutique de l'explicitation ; laquelle rend possible le laisser-voir (*Sehenlassen*) propre au sens apophantique de l'énonciation ; lequel rend possible la vision sensorielle. Certes dans la pensée de la vérité de l'être, il n'est plus guère question de sens herméneutique et de sens apophantique ; mais il n'y a pas pour autant de "désaveu" : certains textes y font encore allusion, en leur donnant une élucidation originelle. Nous avons déjà rencontré les textes qui suggèrent une interprétation originelle du sens apophantique, en attribuant le laisser-voir au recueil de la parole (λεγειν) elle-même : une parole qui porte-à-se-montrer (*sum-sich-zeigen-bringen*) en apportant ce qui apparaît (*das Erscheinende bringen*) (2).

Dans cette optique, le Sens comme claire-voie pourrait encore être dit apophantique, si l'on pensait le laisser-voir à partir de l'éclairage (*Licht*) propre à une clairière qui, comme "maison de l'être", est aussi la parole. Or, la clarté d'un éclairage propre à une parole se dit proprement une dé-claration. Ce caractère déclaratif ou déclaratoire de la parole sera pensé, selon le pas qui rétrocède, dans *MOIRA* (1951-1952) (3), en interprétant la φασις de Parménide dans sa coappartenance avec le λογος d'Héraclite. φασις signifie parole, dire, déclaration (ἀλλο φασις) ; et sa parenté avec φασεις (les phases de la lune ...) permet de la révéler proprement comme une dé-claration : un laisser-entendre qui éclaire, un dire qui porte à apparaître (*sum Vorscheín bringen*). Ce dire, dé-claratif, en appartenant à la parole, dévoile le Dire (*Sage*) propre à la parole elle-même (4). Originellement, ce qui est apophantique est dé-claratif ; aussi, le caractère apophantique du Sens comme claire-voie serait pareillement dé-claratoire ou, en nous permettant un néologisme qui se veut moins décisif que suggestif, il serait: apophantique-phatique ou, même, apophantique-"apophatique" (5).

---

(1) cf. supra : Partie I, Section 3, § 2, 3.

(2) cf. *S.Z.*,pp. 32,154.-I.M.,p.175 ;*E.M.*, p. 130 - E.C., p. 257 ; *V.A.*, p. 205.(supra)

(3) *in Vorträge und Aufsätze, Neske, Pfullingen, 1978* (sigle *V.A.*) ; in Essais et conférences, Gallimard, Paris, 1958 (sigle E.C.).

(4) cf. E.C., pp. 295-299 ; *V.A.*, pp. 236-239. Il est déjà question de ce Dire en 1935-36 dans Ch., p.58 ; *Hö.*, p. 60. Nous reviendrons sur *die Sage*.

(5) "Apophatique"ne renverrait donc pas, ici, à αποφασις au sens de négation (théologie apophatique), mais à αποφασις au sens de déclaration (déclaratoire judiciaire).

Si le sens apophantique peut recevoir une telle compréhension dans la pensée de la vérité de l'être, certains textes semblent inviter aussi à une compréhension originelle du sens herméneutique. Dans l'ontologie herméneutique, le sens herméneutique de l'explicitation dit le concept de sens propre à cette ontologie (§ 32). Il fut défini comme ce qui "structuré par l'acquis, la vue et la saisie préalables, forme le vers-quoi (*Woraufhin*) du projet à partir duquel quelque chose devient compréhensible (*verständlich*) comme quelque chose" (1). Mais cette notion de sens *sensu stricto*, à bien des égards, relève encore d'une analyse inappropriée : notamment, parce que son acquis préalable met en jeu la significativité du monde ambiant ; laquelle, dépendant d'une analyse d'un "rang subordonné", est encore une compréhension inauthentique du monde (2). Cependant, cette acception du sens *sensu stricto* est reprise au moment où il s'agit de dévoiler la temporalité authentique du *Dasein* (§ 65). Dans cette optique, les déterminations les moins authentiques semblent être mises entre parenthèses, pour privilégier une seule détermination : l'échappée, le vers-quoi (*Woraufhin*) de tout projet ; de sorte que la signification du sens *sensu stricto* apparaît alors essentiellement comme ce qui se tient dans la compréhensibilité (*Verstehbarkeit*) (3). Il semble donc, qu'un sens herméneutique, plus originel que le sens dérivé de l'explicitation, se dessinait ; ce qui, du reste, ne pouvait manquer à une ontologie qui se qualifiait, elle-même, d'herméneutique. Mais une telle ontologie ne fut pas achevée.

Dans la pensée postérieure, la notion d'herméneutique paraît abandonnée. Toutefois, un texte d'*Unterwegs zur Sprache* : *"Aus einem Gespräch von der Sprache"* (1953-1954), la reprend, en lui donnant précisément un sens originel. Ce dialogue, entre Heidegger ("un demandeur") et le professeur Tezuka ("un japonais"), rappelle, tout d'abord, les sources de la notion d'herméneutique propre à l'ontologie fondamentale. Heidegger a rencontré cette notion par ses études de théologie et ensuite chez Dilthey. Dans une optique théologique, Schleiermacher distinguait, en effet, deux disciplines philologiques : la critique et l'herméneutique. La première était l' "art de bien juger l'authenticité des écrits et des extraits d'écrits, et de les vérifier à partir de témoignages et d'indications suffisantes" ; la seconde était "l'art de bien comprendre le discours d'un autre, principalement le discours écrit". Quant à Dilthey, il

---

(1) cf. supra : Partie I, Section III, § 4.
(2) cf. supra et la mise au point de *Vom Wesen des Grundes* : *Wm*., p. 154 ; Q.I., p. 140.
(3) cf. supra : Partie I, Section V, § 3.

élargira le sens de l'herméneutique aux sciences historiques de l'esprit ; de sorte que l'herméneutique au sens large finit par signifier la théorie et la méthodologie de tout genre d'interprétation (*Interpretation*) ; par exemple, celle des oeuvres littéraires ou des arts plastiques. Toutefois, c'est un sens encore plus large qui fut reçu dans *Sein und Zeit*. Heidegger précise à son interlocuteur que l'herméneutique ne désignait même pas l'explicitation (*Auslegen*) elle-même, mais plutôt "une tentative de déterminer l'essence de l'explicitation avant tout à partir de ce qui est herméneutique" (*das Wesen der Auslegung allererst aus dem Hermeneutischen zu bestimmen*) (1).

Si plus tard le mot herméneutique fut abandonné, c'est moins par une volonté de renier la première tentative, que pour laisser la pensée sans nom, sans "étiquette" (*Titel*)(2). La conversation, en poursuivant un cheminement sinueux, rappelle encore que le chemin de la pensée ne conduit pas à l'être de l'étant, mais à l'être en vue de son propre sens, c'est-à-dire de sa vérité comme éclaircie :*"Sein" hinsichtlich des ihm eigenen Sinnes, d.h. seiner Wahrheit (Lichtung)* (3). Enfin, "ce qui est herméneutique" se dévoile ; mais, moins à partir du sens d'ἑρμηνεύειν retenu jusqu'ici (expliciter, interpréter), qu'à partir de son sens premier : faire connaître (*bekunden*), notifier une annonce (*Botschaft*). Ainsi, l'Herméneutique (*das Hermeneutische*) est désormais écouté dans son assonnance avec *Hermès* : le dieu qui porte l'annonce du destin. Bien entendu, il ne s'agit pas d'exclure l'explicitation du champ de cette Herméneutique; mais de comprendre, dès lors, l'explicitation à partir d'une annonce, d'entendre le sens dérivé d'"herméneutique" à partir de son sens premier : "ce qui est herméneutique n'est pas d'abord interpréter ou expliciter, mais avant cela : porter l'annonce et la nouvelle (*das Bringen von Botschaft und Kunde*)" (4).

Malgré ces précisions, la pensée de la vérité de l'être, telle qu'elle a été développée jusqu'ici, ne permet pas encore de comprendre proprement l'annonce dont il s'agit. Cette annonce implique, en effet, le développement de la troisième période de la pensée heideggérienne, celle qui médite la localité de l'être. Toutefois, la pensée de la vérité de l'être autorise à faire quelques pas en direction de la notification annonciatrice : peut, en effet, déjà s'éclaircir le rapport entre ce qui est herméneutique et le destin de l'être. Ainsi, en une étape intermédiaire, l'on pourra envisager plus originellement la notion d'herméneutique de l'ontologie fondamentale, tout en préparant sa compréhension la plus originelle dans la pensée de la localité de l'être (5). Certes, selon l'ontologie fondamentale, le sens her-

---

(1) cf. A.P., pp. 95-96 ; U.S., pp. 97-98.
(2) cf. A.P., p. 114 ; U.S., p. 121.
(3) U.S., p. 110 ; A.P., p. 104.
(4) cf. A.P., p. 115 ; U.S., pp. 121-122. C'est nous qui soulignons.
(5) Dans l'introduction à l'ontologie fondamentale, l'on rencontre déjà un rapprochement des notions d'herméneutique et d'annonce (*Kundgegeben*). Toutefois, l'on peut difficilement y voir une préfiguration décisive du sens originel de l'herméneutique. Cf. S.Z., p. 37, aussi p. 187.

méneutique de l'explicitation n'était nullement l'explication (*Erklärung*) caractéristique de la représentation rationnelle, ni non plus l'interprétation (*Interpretation*) comme appréciation selon les valeurs. Mais, lorsque l'explicitation de la compréhension du *Dasein* laisse place à la pensée qui chemine dans l'éclaircie, une notion synonyme de celle d'explicitation permet de saisir, de manière plus originelle, ce qui est herméneutique : il s'agit de l'éclaircissement (*Lichten*) propre à la pensée qui est à l'écoute de la clameur de la clairière. Cet éclaircissement dit d'autant mieux ce qui est originellement herméneutique, qu'il fait voir le rapport entre l'herméneutique et le destin, car il est toujours l'éclaircissement propre à la claire-voie des assignations du destin (*die Lichtung der Bahnen der wesentlichen Weisungen*) (1). Dans cette optique, le Sens lui-même, comme claire-voie, pourrait encore être dit herméneutique, si un tel caractère est compris comme le caractère éclaircissant propre au cheminement méditatif.

L'éclaircissement peut aisément dire le caractère herméneutique propre au cheminement, car il peut traduire *spurweise* au sens d'*explicitare*, tout en préparant la compréhension du sens herméneutique à partir d'une notification annonciatrice, dont l'essence est d'être voilée (*verhüllen*)(2). En effet, l'éclaircissement propre au clair-obscur de la clairière donne un nouveau visage à ce qui est herméneutique. Proprement, l'é-claircissement se déploie à partir de l'obscurité de la clairière ; c'est l'obscurité qui est d'elle-même é-claircissante, en disqualifiant ainsi la clarté de l'idée, de l'intuition ou de l'évidence, principielle, axiomatique ou triviale. Ce qui est herméneutique n'est proprement herméneutique que s'il est originellement hermétique. Cette herméticité, sans hermétisme ni ésotérisme, n'est pas l'herméticité de ce qui est "hermétiquement clos", celle d'une clôture hermétique ; mais celle d'une clôture ajourée, celle de la claire-voie : une herméticité d'elle-même herméneutique. Le Sens comme claire-voie serait non seulement dé-claratif ou apophantique-phatique, mais aussi é-claircissant ou herméneutique-hermétique. Le caractère sensibilisant du Sens, qui devait désormais être compris à partir de l'éclairage et de la clameur de la clairière, serait proprement son caractère dé-claratif et é-claircissant. Ainsi déterminé, le caractère apophantique et le caractère herméneutique du Sens sont unis à partir de l'é-claircie elle-même, tout comme l'est son caractère dé-claratoire et son caractère é-claircissant : selon une sensibilisation originelle (3).

---

(1) cf. supra.
(2) cf. A.P., p. 126 ; U.S., p. 135.
(3) cf. à ce propos, H. BIRAULT, Heidegger et l'expérience de la pensée, Gallimard NRF, Paris, 1978, p. 502.

Le caractère sensibilisant du sens du *Dasein* n'était pas seulement déterminé par la sensibilisation de la vue et de l'ouïe, mais aussi par la sensibilisation du sentiment de situation (*Befindlichkeit*) ; dont un sentiment, l'angoisse, fut privilégié pour dévoiler la temporalité authentique. Le sentiment-de-situation étant affecté, dès l'ontologie fondamentale, des traits d'une analyse encore partiellement inappropriée (1), l'on peut comprendre qu'il n'en soit plus question dans la pensée de la vérité de l'être. Celle-ci, à vrai dire, semble avoir "surmonté" l'angoisse pour laisser place à la "désirabilité" (*das Mögen*) et l'amabilité (*das Liebsein*) de l'avenant : désirabilité appartenant au Peut-être (*das Mög-liche*) et rendant possible le désir de la pensée pour l'être lui-même ; amabilité propre au laisser-être et ainsi liée au laisser-dire en tant que chemin d'une invitation (*Einladen*) : le Sens. Or, le Peut-être ou le Possible trouve une préfiguration existentiale dans le laisser-être de la possibilité en tant que possibilité ; possibilité impliquée dans la problématique de la compréhension comme savoir-pouvoir : savoir-être (*Sein können*) et pouvoir-être (*Möglichsein*) (2). Tout se passe, donc, comme si la sensibilisation sur le mode du sentiment n'était plus entendue à partir du sentiment de situation, mais à partir d'une compréhension, désormais, déterminée comme pensée. Or, la coappartenance du sentiment et de la pensée évoque le pressentiment ; la sensibilisation propre à la désirabilité et l'affabilité de l'avenant (*das Ankommende*) serait-celle d'un sentiment comme pressentiment.

Ceci se confirme à travers les *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* (1936-1943) (3). Nous lisons : "*Weil aber das Kommende selbst noch in seiner Anfänglichkeit ruht und zurückbleibt, ist das Ahnen des Kommenden zumal ein Vor- und Zurückdenken*" ; nous tentons une traduction : "Comme l'avenir (le venant) lui-même repose encore et s'attarde en son amorce inaugurale, le pressentiment de l'avenant (du venant) est en même temps la pensée qui va de l'avant en allant en arrière" (4). Nullement intuition théorique, ce pressentiment coappartient au déploiement de la nature au sens initial de φυσις : la croissance de ce qui vient et avance (*das Kommende, das Hervorgehen*) ; à la fois, ce qui se lève, s'épanouit, éclôt (*aufgehen, sich öffnen*), et, ce qui repart, se ferme, enclôt (*zurückgehen, sich verschließen*), tout en donnant à tout présent sa pré-sence (*Anwesende, Anwesung*) (5). Nullement

---

(1) cf. supra : Partie I, Section 4, § 4.
(2) cf. supra.
(3) *Klostermann, Frankfurt am Main, 1981* (sigle *Höld*) ; Approche de Hölderlin, Gallimard NRF, Paris, 1973 (sigle Höld.).
(4) *Höld.*, p. 55 ; Höld., p. 72.
(5) cf. Höld., p. 74 ; *Höld.*, p. 56.

prospective futurologique (futur sans a-venir) (1), ce pressentiment est le sentiment d'un "futur" (apparenté à *fuoire*), dont surgit ce qui "fut" (apparenté à *fuoire*), tout en étant à l'origine de la pré-sence "physique". Nullement prophétie religieuse (2) , ce pressentiment fait sentir une amorce saisissante (*An-fang*) (3), une origine bondissante (*Ur-sprung*) (4), une source surgissante (*Quelle,Entspringen*) (5). Source, origine, amorce, qui ne sont étrangères, ni à un autre "commencement" (*Anfang*), ni à une certaine annonce (*Botschaft*) herméneutique, ni à la parole propre comme *Ereignis* (6).

Pressentiment propre à la pensée qui rétrocède, il appartient aussi au cheminement qui ramène un résultat : à l'expérience (*Er-fahrung*) de la pensée. Cette expérience laisse entendre le plus clairement le pressentiment comme sentiment éprouvé (*erfahren*),dans une expérience ni empiriste ni expérimentale, par une pensée ni logique ni illogique (7). L'expérience d'un sentiment éprouvé au sein de la pensée peut aussi, peut-être, faire comprendre cette jouissance (*Geniessen*) qui caractérise le *fructus* propre à l'usu-fruit (*Brauch, χρεων*) de l'être comme avenant (*Angekommenheit*) épocal (8). Plus généralement, si la désirabilité de l'avenant tout comme l'invitation du laisser-dire pouvaient suggérer une pensée non-métaphysique et non-volontaire de la volonté, désormais, l'affabilité du laisser-dire comme le pressentiment de l'avenant peuvent inviter à une pensée non-métaphysique et non-sentimentale du sentiment : le sentiment "sensé" comme pres-sentiment propre à la sensibilisation du Sens comme chemin du laisser-dire et de l'expérience de la pensée (9).

---

(1) cf. La provenance de l'art et la destination de la pensée (1967), in Cahier de l'Herne, M. Heidegger, Paris, 1983, pp. 89 et sq. Conférence prononcée à Athènes par Heidegger.
(2) cf. Höld., pp. 145-146 ; *Höld.*, pp. 114.
(3) cf. Höld., pp. 72, 83, 94, 117 ; *Höld.*, pp. 55, 64, 73, 92.
(4) cf. Höld., pp. 81, 91, 117, 189 ; *Höld.*,pp. 63, 71, 92, 146.
(5) cf. Höld., pp. 117, 189; *Höld.*, pp. 92, 146.
(6) cf. Höld., pp. 48, 76, 123, 165, 182 ; *Höld.*, pp. 38, 58 97, 129, 142.
(7) cf. Q.P., pp. 258-259, 248, 159 ; W.D., pp. 172-173, 164, 101.- L.H., p. 127 ; Wm., p. 345.- A.P., p. 162 ; E.S., p. 177.
(8) cf. Ch., p. 299 ; Hu., p. 362. (supra)
(9) Sur l'importance du pressentiment, cf. H. BIRAULT, Heidegger et l'expérience de la pensée, Gallimard NRF, Paris, 1978, p. 506.

Le caractère orienté et sensibilisant du Sens étant, dès lors, médité à partir de la vérité de l'être, il convient d'envisager son caractère "saisissable". Nous avons utilisé cette notion euristique pour dire les déterminations du Sens qui laissent entendre une certaine saisie, préhension, captation. Le caractère saisissable propre au sens du *Dasein* fut déterminé par la saisie préalable (*Vorgriff*) du sens herméneutique de l'explicitation ; plus originellement, par l'anticipation (*Vorwegnehmen*) de la compréhension ; et, le plus originellement (temporellement), par la re-prise (*Wiederholung*) propre à l'avoir-été. Sans doute, la saisie de l'explicitation n'était déjà plus la capture propre à la per-ception conceptuelle (*Be-greifen*) de la raison (*Vernunft*) (1) ; toutefois, elle était encore affectée des traits inappropriés caractérisant l'analyse du sens herméneutique de l'explicitation (2). Analysée antérieurement à la vérité (*a-letheia*) comprise comme captation ou rapt (*Raub*) vis-à-vis de l'occultation, la saisie préalable de l'explicitation pouvait encore receler un caractère captatoire ou "frauduleux" (3).

Quant à l'anticipation de la compréhension et la re-prise propre à l'avoir-été, leur authenticité a été réaffirmée plus tard. Le caractère anticipatif (*Vorwegnehmen*) et pré-curseur (*Vor-läufigkeit*) de la pensée est, en effet, indissociable de son caractère cheminant (*Denkweg*) (4). D'autre part, la reprise (*Wiederholen*), qui ne signifiait nullement la simple répétition ou la réitération de l'identique, aurait déjà été utilisée au sens de : chercher, aller chercher, recueillir ce qui s'occulte dans l'ancien (*Holen, Einbringen, Versammeln, was sich ins Alten verbirgt*) (5). Un tel mode de saisie peut désormais s'inscrire dans le développement, par la pensée de la vérité de l'être, de l'acceptation initiale du λεγειν : appréhension citatrice (*Vernehmung*) par le λεγειν, pour le recueillement (*Versammelndes Vernehmen*) comme prise-en-garde (*Wahr-nehmen, Bewahrung*) par égard et attention (*In-die-Acht-nehmen*) (6). Cette prise-en-garde est au plus propre d'une pensée qui se souvient, en suivant la démarche du pas qui rétro-cède l'ancien ou l'anté-cédent.
Le mode de saisie propre au Sens, comme chemin du pas qui rétrocède, se révèle, ainsi, selon le caractère captivant d'une prise-en-garde par égard et attention. Dès lors, l'on peut estimer l'évolution du caractère saisissable propre au Sens :

---

(1) cf. S.Z., p. 34. - Q.P., pp. 196, 210, 220 ; W.D., pp. 128, 138, 145. - Q.IV., p. 339 ; V.S., p. 137.- C.F., pp. 13-16 ; Gb., pp. 1-5.
(2) cf. supra : Partie I, Section 4, § 4.
(3) cf. S.Z., p. 222 (supra)
(4) cf. Q.P., p. 248 ; W.D., p. 164.
(5) cf. A.P., p. 122 ; U.S., p. 131.

l'abandon du caractère capturant d'une raison qui "arraisonne" l'être de l'étant, le passage par le caractère encore captatoire de la saisie herméneutique de l'explicitation, l'accomplissement dans le caractère captivant propre à une démarche de rétrocession préfigurée par la re-prise de l'avoir-été.

Cette reprise ne visait déjà aucun progrès (*Fortschritt*) (1). La rétrocession, qui en reculant va de l'avant, n'implique pas tant une régression opposée à la progression, qu'une transgression apposée à une digression : la transgression propre au saut qui cède l'anté-cédent, en accédant à la digression propre au délaissement de la métaphysique. Digression trans-gressive qui ne conduit nullement au simple dépassement (*Überwindung*) de la métaphysique, en une métaphysique de la métaphysique : métaphysique de la métaphysique qui reste d'autant plus clairement une métaphysique, que son procédé méthodique donne toujours accès, fût-il toujours mieux fondé, à l'être de l'étant et non pas à l'être lui-même. La digression propre au délaissement de la métaphysique est le délaissement (*Verlassen*) de l'interprétation métaphysique de la métaphysique (2) . La trans-gression propre au saut dans le cheminement, en n'abandonnant pas simplement l'ancien, mais en le cédant comme anté-cédant, le renie d'autant moins qu'elle se l'approprie (*sich eignen*) de manière originelle (3) . La digression-transgression, propre à la démarche qui rétrocède, conduit à un délaissement de la métaphysique, qui ne la dépasse (*Überwinden*) que dans la mesure où il la "réapproprie" ou l' "assume" (*verwinden* : tordre, se remettre d'une perte ...) (4) .

Après avoir repris le caractère "orienté", "sensibilisant" et "saisissable", c'est le caractère du Sens qui nous avait le plus retenu dans l'analyse de l'ontologie herméneutique, qu'il convient d'aborder : son caractère "significatif". Celui-ci avait reçu plusieurs niveaux d'analyse. Le premier était celui de la significativité (*Bedeutsamkeit*) du monde ; qui, unie au signifier (*Be-deuten*) du *Dasein*, rendait possible : ontologiquement, la signification (*Bedeutung*), et, ontiquement, la "désignation" (*Zeigen*) du signe (*Zeichen*). Ainsi se dessinait une première forme de signifiance, c'est-à-dire une origine de la signification, de la désignation et du signe; autrement dit, une détermination préliminaire du caractère significatif du Sens. Aussi dérivée que soit cette signifiance, nous avons tenté de montrer qu'elle ne relevait déjà plus d'une représentation sémiologique ou sémantique, car elle n'était pas tributaire de la relation signifiant-signifié, et se démarquait d'une représentation signalétique du signe (5).

---

(1) cf. S.Z., p. 386.(supra)
(2) cf. N.II, p. 297 ; N.II, p. 370.
(3) cf. P.R., p. 146 ; S.G., p. 107.- Q.I., pp. 284-286 ; I.D., p. 39-42.
(4) cf. E.C., pp. 80-82 ; S.A., pp. 67-68.- Q.I., p. 236 ; Hm., p. 410.
(5) cf. Partie I, Section II.

Ceci fut d'autant plus clair, lorsque l'on a pu voir que cette signifiance non-sémantique recevait une appropriation analytique au sein du sens du là. Parmi les structures du là, on a pu montrer qu'à la significativité, correspondait l'ensemble significatif (*Bedeutungsganzes*) du discours ; qu'au signifier, correspondait le projet de la compréhension ; qu'à la signification, correspondait le sens herméneutique de l'explicitation ; qu'à la désignation, correspondait le sens apophantique de l'énoncé ; enfin, qu'aux signes, correspondaient les mots de la langue. Se dévoilait ainsi une signifiance existentiale et herméneutique, qui pouvait dire, plus originellement, le caractère significatif du Sens (1). Cependant, cette signifiance ne semblait pas proprement développée au sein de la temporalité du *Dasein*. Seul l'appel (*Ruf*) de la conscience soucieuse pouvait préfigurer un rapport originel entre la signifiance et le sens de l'être, tout en faisant signe vers le véritable caractère significatif du Sens. En revanche, l'on pouvait déjà présager qu'une telle signifiance, si elle était développée, se déploierait sur le mode du laisser-être (2).

Désormais, le Sens comme laisser-dire semble pouvoir révéler une telle signifiance originelle. La laxité du laisser-dire serait, à la fois, relâche (ou réticence) et "lais" (ou destination) de la signifiance. Cette laxité appartenant à la réticence propre au silence de la parole, le caractère significatif du Sens comme chemin serait proprement suggéré par l'image des *Holzwege* en tant que sentiers du silence (*Pfade des Schweigens*). Certes, une telle signifiance originelle, propre au sens en sa coappartenance avec le dire et la parole, n'est pas plus tributaire d'une représentation sémantique ou sémiotique, que la parole n'est tributaire d'une représentation métaphysique ou linguistique. La parole n'est nullement la langue métaphysique dont l'ontologie fondamentale aurait été encore trop dépendante pour pouvoir s'achever ; elle est la parole que la pensée peut rassembler en vue du simple dire (*das einfache Sagen*) (3). Ce simple dire n'est certes pas la langue ordinaire, courante, vulgaire ou commune (*gewöhnlich*), toujours marquée (en plein ou en creux) par la métaphysique. Cependant, il ne serait pas étranger à la langue usuelle, familière, habituelle ou coutumière (*gewohnt*), pour autant qu'elle soit entendue en son dire le plus haut. Nous lisons, en effet, dans *Was heisst Denken ? "Doch könnte es einmal an der Zeit sein, dass die Sprache nicht an die Kette des gewöhnlichen Sprechens gelegt, sondern von ihrem hohen Sagen her auf ihren Grundton gestimmt bleibt, ohne dass hierbei das gewöhnte Sprechens als ein Abfall oder als niedrig ausgewertet wird"* ; nous traduirons : "il serait peut-être

---

(1) cf. supra : Partie I, Section 4, § 3.
(2) cf. supra : Partie I, Section 6, § 2.
(3) cf. L.H., pp. 69, 173 ; Wm., pp. 325, 360.

temps que la parole cesse d'être tenue en lisière par le parler ordinaire et qu'elle prenne sa tonalité fondamentale de son dire le plus haut, sans que pour autant le parler coutumier soit ravalé au rang d'une dégénérescence ou d'un avilissement" (1).

La langue usuelle entendue en son dire élevé (*das hohe Sagen*) ne devrait pas être appréciée par le bas ; mais, par contre, à partir du "digne d'être pensé",qu'elle tenterait précisément de dire (2). Cette langue coutumière ne serait donc nullement la langue courante comme instrument de communication ou d'information ; mais, bien plutôt, la langue maternelle ou la langue-mère (*Muttersprache*) historialement destinée (3). Ce dire élevé s'oppose ainsi à celui d'une métalangue (*Metasprache*) par laquelle on pourrait parler sur la langue naturelle, destituée en langage-objet (4) ; la parole est la Langue Naturelle propre à la coappartenance du λόγος (Langue) et de la φύσις (Nature) (5). Il est désormais clair que la signifiance d'une telle parole ne peut relever d'une sémantique, fût-elle d'ordre ontologique. Elle n'est toutefois proprement une signifiance, que si elle est à l'origine du signe , de sa signification et de sa désignation. Aussi, devrait se dessiner, dans une optique toujours non-sémiologique , une méditation propre du signe (*zeigen lato*).

Une telle méditation peut être introduite par un passage d'*Unterwegs zur Sprache* : "Nous sommes devenus extrêmement laxistes dans la compréhension des signes (*Zeichen*), ne les comprenant plus qu'à partir de l'opération d'un calcul. Le nom (*Name*), le mot (*Wort*), est-il un signe ? Tout dépend de la manière dont nous pensons ce que disent les mots 'signe' et 'nom'" (6). En allemand, *Wort* signifie non seulement le simple terme, mais peut avoir le sens élevé de parole, d'une parole d'honneur ; aussi, il a été utilisé pour dire le Verbe (divin) (7). En français, la signification de *mot* ne se limite pas non plus au simple terme ; mais son sens élevé est restreint à une parole, une sentence. C'est à partir du sens élevé du mot que les mots devront être compris. Ces mots ne peuvent être captés par un dictionnaire ou un lexique ; ils ne sont pas lexèmes, sémèmes ou morphèmes. Un mot (*Wort*) est toujours, originellement, une parole de la pensée, une sentence du dire ; en bref, une parole de la parole, en laquelle toute la parole est susceptible de se déployer (8).

---

(1) W.D., p. 169 ; Q.P., p. 254.
(2) cf. Q.P., p. 254 ; W.D., p. 169.
(3) cf. Q.III., p. 6 ; Heb., pp. 26-27.
(4) cf. A.P., pp. 136-137, 144 ; U.S., pp. 149-150, 160.
(5) cf. A.P., p. 252 ; U.S., p. 203.
(6) A.P., p. 147 ; U.S., p. 163. C'est nous qui soulignons.
(7) La différence est si marquée que le pluriel varie : au sens élevé le pluriel n'est pas *Wörter* mais *Worte*.
(8) cf. Q.P., pp. 139-140 ; W.D., pp. 88-89.

Dans cette ligne, le mot nous est déjà apparu comme le mot non-proclamé de l'être (*das ungesprochene Wort des Seins*) ; cette non-proclamation, ce non-parlé du mot, est le silence d'une parole (*Wort*) qui appartient au silence de la parole (*Sprache*) elle-même (1) . Les mots se dévoilent ainsi, eux-mêmes, comme les sentiers du silence ; d'autant plus clairement qu'ils sont compris comme mots-chemins (*Weg-Worte*) : par exemple, "philosophie" ou "le désert croît" (Nietzsche) (2).

Cette notion de mot-chemin pourrait, tout d'abord, faire voir le rapport entre le simple vocable et le véritable mot : au début de son chemin, le mot peut apparaître comme un terme ; au milieu, comme une parole de la pensée ; et en fin, comme une parole de la parole. Mais, la notion de mot-chemin permet surtout d'éclaircir le sens d'un mot. En effet, si le chemin dit le sens non plus comme vouloir-dire mais comme laisser-dire, le chemin du mot-chemin dira le sens du mot, non plus comme son vouloir-dire mais comme son laisser-dire. De plus, le chemin du mot, en suggérant le sens du mot comme son laisser-dire, suggère en même temps la signification du mot comme ce laisser-dire. Ceci d'autant plus aisément que c'est essentiellement au sens de signification que le sens comme vouloir-dire peut être délaissé pour le sens comme laisser-dire. Ainsi, semble s'ouvrir une méditation de la signification reposant sur la sentence : "*Sich das Denkwürdige sagen lassen, heisst Denken*" : "Se laisser dire le digne d'être pensé s'appelle - penser" (3). Une telle méditation convergera vers le faire-signe ou la signi-fication (*Winken*) propre au signe-geste d'un clin d'oeil (*Wink*). Un tel faire-signe est, en effet, celui d'un mot-chemin ; nous lirons : "*Ein Wink winkt von einem Weg zum anderen hin. Das Leitwort winkt von den geläufigen Vorstellungen...*"; nous traduirons : "Un signe-geste fait signe (signi-fie) en cheminant à partir de quelque chose pour aller vers autre chose. Le mot directeur fait signe à partir des représentations courantes..." (4). Un approfondissement de ce faire-signe permettra, comme nous le verrons, de développer une compréhension gestuelle du signe, de la signification, de la désignation, et de la signifiance elle-même (5).

Les quatre caractères du Sens, déterminés dans l'ontologie du sens de l'être-(là), seraient, désormais, envisagés à partir de la pensée de la vérité de l'être. Il reste donc, comme prévu, à examiner le problème du "non-sens". Dans l'ontologie fondamentale, ce problème concernait essentiellement la solidarité du caractère non-sensé (*unsinnig*) de l'étant intramondain, subsistant ou disponible (*vorhanden, zuhanden*), et du caractère insensé (*sinnlos*) du *Dasein* qui, pris par la préoccupation de cet étant, se trouve dans la déchéance (*Verfallen*). Or, d'une manière très générale,

---

(1) cf. L.H., p. 165 ; Wm., p. 358. (supra)
(2) cf. Q.P., p. 104 ; W.D., p. 61.- Q.II., p. 14 ; W.P., p.6.
(3) U.S., p. 237 ; A.P., p. 222.
(4) U.S., p. 202 ; A.P., p. 187.
(5) cf. infra, Partie IV, chapitre II.

on peut dire que le problème du non-sens est au sens de l'être, ce que le problème de la non-vérité est à la vérité de l'être. Ainsi, peut-on tenter d'envisager le caractère insensé du *Dasein* et le caractère non-sensé de l'étant intramondain, à partir de la non-vérité propre à la vérité de l'être. La non-vérité comme mystère déploie une destination "mystificatrice" qui est à l'origine de la non-vérité comme errance (*die Irre*). Cette errance se caractérise par l'insistance (*Inständigkeit*) de l'ek-sistence auprès de l'étant de la préoccupation (1). Sans doute, cette insistance, telle une "obstination" qui fait obstacle au destin de l'être, peut apparaître comme une compréhension originelle de la déchéance. Mais surtout, l'errance (*Irrnis*) peut dire le cheminement impropre du Sens (2). Un cheminement insensé vis-à-vis du Sens comme laisser-dire, parce qu'il serait sensé vis-à-vis du sens comme vouloir-dire : le fourvoiement ou le faux-chemin (*Unweg, Abweg* (3)) du vouloir-dire (4).

En effet, en écoutant les premières pages de la conférence *Was heißt Denken (1952)*, le cheminement errant du vouloir-dire apparaît comme celui de la volonté de penser (*Denkenwollen*). Une volonté de penser qui, en voulant trop, peut trop peu. Nous savons, en effet, que la pensée peut (*mögen*) être (pensable), si elle est désirée (*mögen*) par le Peut-être (*das Mögliche*) ou réclamée (*Anspruch*) par la parole. Une telle origine de la pensée est ce qui est à considérer (*das zu-Bedenkende*). Celui-ci, en ce qu'il donne (*geben*) à penser, est ce qui est à considérer périlleux (*das Bedenklichste*) : le considérable. Mais, ce dernier ne donne son don (*Gabe*) que lorsqu'il est déjà, par lui-même, ce qui est à considérer (5). De sorte que l'on peut lire : *"Das Bedenklichste zeigt sich daran, daß wir noch nicht denken. Immer noch nicht, obgleich der Weltzustand fortgesetzt bedenklicher wird"* ; nous tenterons une traduction : "Ce qui est le plus considérable se montre en ceci que nous ne pensons pas encore. Toujours pas (encore), bien que l'état du monde soit continuellement à considérer plus périlleux" (6). Nous ne penserions "toujours pas". Si le don de la pensée appartient originellement au Peut-être, il ne pourrait être, en effet, qu'un don sans abandon. L'errance originelle, qui dérive d'une telle réserve, ne semble toutefois pas étrangère à la dé-viation, la mé-thode, qui élude la chose problématique ou litigieuse (*Sache, Πραγμα: das Strittige*), le digne d'être

---

(1) cf. supra.
(2) cf. E.C., p. 223 ; V.A., p. 179.
(3) W.D., p. 108 ; Q.P., p. 169.
(4) Sur le fourvoiement, cf. J. PAUMEN, "Heidegger et le sens du chemin", Revue de l'Université de Bruxelles, 17, Bruxelles, 1964-1965, p. 391.
(5) cf. E.C., pp.151-153 ; V.A., pp.123-124.- Q.P., pp.21-23 ; W.D., pp. 1-2.
(6) V.A., p.124 ; E.C., p.153. La traduction littérale d'*Immer noch nicht* par *toujours pas encore* peut apparaître trop forte, car, en allemand, *Immer noch nicht* correspond plutôt à notre *toujours pas*.

pensé ou encore l'Intérêt (*Inter-esse*) (1).

Une telle chose problématique ou litigieuse nous conduit à la "choséité" (*Sachheit*). Dans l'ontologie fondamentale, les choses, au sens des Πραγματα, sont comprises comme des étants disponibles. Parce que l'étant disponible (*Zuhandenes*) n'appartient pas à l'être du *Dasein*, il n'est pas doué de sens et, partant, est déterminé comme non-sensé (*Unsinniges*)(2). C'est un saut d'une grande portée qui est accompli, lorsque la chose comme Πραγμα peut être comprise au sens de la chose litigieuse ou problématique. Par cette "choséité", en effet, la chose apparaît d'autant plus aisément comme sensée, que le Sens ("*sinnan*") lui-même est le "chemin qu'une telle chose (*Sache*) a déjà suivi" (3). Cependant la choséité de la chose n'est pas épuisée par une telle pensée. La choséité doit être complétée par une méditation de la chose par excellence : la chose (*Ding*) qui rassemble le monde. Cette méditation traverse déjà la pensée de la vérité de l'être, notamment dans *Der Ursprung des Kunstwerkes* (1935-1936), mais ne sera achevée que dans la conférence *Das Ding* (1950). Cette problématique impliquant la méditation de la localité de l'être, propre à la troisième période de la pensée heideggérienne, il convient, tout d'abord, de rassembler et d'estimer l'expérience qui vient d'être tentée.

---

(1) cf. E.C., p. 154 ; V.A., p. 125.- Q.P., p. 23 ; H.D., p.2.
(2) cf. supra.
(3) cf. supra, citation introductive au chapitre.

§ 3. LE SENS DU SENS AU SEIN DE LA VERITE DE L'ETRE : LE CERCLE HERMENEUTIQUE.

Le délaissement de la métaphysique entraîne le délaissement de la langue métaphysique et, partant, un certain abandon des concepts de la métaphysique ; abandon qui laisse proprement parler les mots de la pensée de la vérité de l'être. Le mot "sens" se trouve dans une situation ambiguë. D'un point de vue général, il est impliqué dans la distinction métaphysique entre le sensible (infra-sensé) et le suprasensible (sensé) ; tout en la perturbant car, à en croire la langue "maternelle", "des sens" au sens, il n'y aurait qu'un pas : ce que fait, du reste, remarquer Hegel dans son Esthétique (1). Plus précisément, le mot "sens" traverse la métaphysique de la subjectivité, en devenant un thème du néo-kantisme et du néo-hégélianisme ; en particulier, il a une place centrale dans l'herméneutique diltheyienne, qui, on le sait, n'est pas étrangère à la notion heideggérienne de sens (*sensu stricto*) comme sens herméneutique (2). Mais, Heidegger voit une grave méprise dans toute interprétation du sens, de la compréhension et du projet, à partir de la subjectivité ; tout en faisant reposer sur cette méprise les motivations du délaissement de l'expression "sens de l'être" (3) . Aussi, lorsque l'expression "vérité de l'être" est préférée, l'expression "sens de l'être" n'est pas désavouée : d'une part, elle est encore utilisée avec des guillemets sous la forme *"sens" de l'être* (4) ; d'autre part, le sens (*sensu stricto*) reçoit une compréhension étymologique comme chemin de la méditation (*Besinnung*). Cette situation, non seulement fait sentir la continuité de la pensée heideggérienne, mais encore fait obstacle à un simple abandon du mot "sens" à la langue métaphysique (5).

En comprenant le sens comme un mot-chemin, nous avons, tout d'abord, dégagé ses caractères essentiels dans la pensée du sens de l'être-(là), et, ensuite, comparé ces caractères à ceux du sens déterminé comme chemin au sein de

---

(1) trad. S. Jankélévitch, Flammarion, Paris, 1979, T.1, pp. 162-163.
(2) cf. A.P., p. 95 ; U.S., p. 96.
(3) cf. Q.IV., p. 268 ; U.S., p. 73.(supra)
(4) cf. notamment, le passage décisif (1930): Q.I., p. 192, Wm., p. 198.(supra).
(5) Après avoir montré comment le sens appartenait à la "clôture métaphysique", J. Derrida ajoute : "C'est déjà en tant que question du sens qu'elle [la question de l'être]est liée, dans son point de départ, et Heidegger le reconnaîtrait sans doute, au discours (lexique et grammaire) de la métaphysique dont elle entame la destruction". Marges de la philosophie, Minuit, Paris, 1972, p. 59. Il reste que Heidegger, ne reniant jamais la notion de sens, ne l'abandonne pas simplement à la langue métaphysique. Nous reviendrons toutefois sur cette question.

la pensée de la vérité de l'être. Une telle expérience a montré la correspondance et la coappartenance des caractères en question. Cette coappartenance confirme la continuité, tout en permettant d'estimer l'évolution ; elle empêche d'abandonner le mot "sens" à la langue métaphysique, sans oublier pour autant la signification des guillemets dans l'expression : *"sens" de l'être* (1). Mais surtout, cette coappartenance a permis de faire voir l'importance du sens comme chemin, en élucidant les images qui peuvent le décrire : le pas en arrière, la direction de l'expérience cheminante, la claire-voie de la clairière, les sentiers du silence ... Et, plus profondément, cette expérience n'a été possible qu'en montrant que le chemin n'était pas celui de la methode : que sa direction n'était pas celle de la volition du vouloir-dire, mais celle de l'invitation du laisser-dire. De sorte que, aussi nombreuses que soient les déterminations du cheminement, le sens du Sens dans la pensée de la vérité de l'être, nous paraît pouvoir tenir dans la locution : chemin du laisser-dire.

C'est en comprenant le "sens" comme un mot-chemin, que le Sens s'est révélé comme chemin du laisser-dire ; c'est en essayant de nous laisser dire le Sens qu'il s'est dévoilé comme laisser-dire. Ce cercle est aussi celui de l'expression "sens du sens". Un cercle que la sémiotique tente d'éviter par l'utilisation du métalangage (2) ; un cercle dans lequel, selon l'ontologie herméneutique, il convient de circuler. Cercle herméneutique qui, en appartenant au Sens lui-même, aurait pour centre ou milieu la pensée qui tenterait de cerner le sens du Sens (3). Toutefois, dans la pensée postérieure à l'ontologie herméneutique, il n'est pas plus souvent question du cercle herméneutique, qu'il n'est question du sens herméneutique. Celui-là est repris, comme celui-ci, dans le dialogue entre un japonais et un demandeur (1953-1954) ; mais il est aussi évoqué dans le séminaire que Heidegger fait avec E. Fink sur Héraclite (1966-1967). Le premier texte implique, pour être complètement saisi, la méditation de la localité de l'être ; le second, en revanche, peut être saisi à partir de la pensée de la vérité de l'être ; nous aborderons donc le second texte et reportons à la méditation de la localité, le premier.

Dans le séminaire en question, Heidegger pose la question "pouvons-nous sortir du cercle ?" ; Fink répond "ne devons-nous pas plutôt entrer dans le cercle ?". Heidegger évoque alors un propos imagé de Wittgenstein : "la difficulté dans laquelle se trouve la pensée est semblable à celle d'un homme qui est dans une chambre d'où il voudrait sortir. D'abord il essaye la fenêtre mais elle est trop haute. Puis il essaye la cheminée, mais elle est trop étroite.

---

(1) A propos d'une position plus favorable à l'abandon, cf. O. POGGELER, La pensée de Heidegger, Aubier-Montaigne, Paris, 1967, pp. 238-239.
(2) cf. A.J. GREIMAS, Du sens, "essais sémiotiques", éd. du Seuil, Paris, 1970, pp. 12-17.
(3) cf. supra : Partie I, Section 6, § 4.

Il n'aurait pourtant qu'à se retourner pour voir que la porte n'a jamais cessé d'être ouverte" (1). Ensuite, Heidegger commente ce passage :"*Was den hermeneutischen Zirkel anbetrifft, so bewegen wir uns ständig in ihm und sind in ihm gefangen. Unsere Schwierigkeit besteht jetzt darin, dass wir aus wesentlichen Fragmenten Heraklits Aufschluss suchen für den Sinn von* τα Παντα, *ohne dass wir uns schon auf eine eigehende Interpretation dieser Fragmente einlassen*" : nous reproduisons la traduction : "En ce qui concerne le cercle herméneutique, nous nous mouvons constamment en lui et nous sommes pris par lui. Notre difficulté présente est que nous cherchons à partir des fragments essentiels d'Héraclite une ouverture sur le sens de τα Παντα sans être encore entrés dans une interprétation détaillée de ces fragments" (2).

Heidegger rappelle donc le cercle herméneutique décrit par l'ontologie fondamentale, tout en mettant l'accent sur les ouvertures dans la sphère de la circularité. Ces ouvertures, qui permettent de déclore (*Auf-schluss*) le sens des mots et des choses,ne peuvent être autres que les é-claircissements propres au sens herméneutique compris à partir de la vérité de l'être : le Sens herméneutique-hermétique. Quant à la"circulation"dans la sphère, elle ne peut être que le cheminement dans le Sens comme claire-voie de la clairière : claire-voie qui, en disqualifiant le caractère originel de la clarté de l'idée, de l'intuition et de l'évidence, révèle le caractère originaire d'une circonspection propre au regard, à l'égard et au pressentiment. La sphère de la circularité apparaît ainsi comme une sphère à claire-voie : la bonne rondeur de la non-occultation (ευκυκλος Αληθεια), celle dont parle Parménide, mais pensée désormais comme clairière (3).

Dans notre problématique du Sens comme (chemin du) laisser-dire, nous avons aussi rencontré une formulation de la circularité herméneutique. En effet, la méditation cheminante (*Besinnung*) se laissant entraîner (*einlassen*) dans le Sens comme chemin (*"sinnan, sinnen"*), l'invitation de (génitif "objectif") la méditation est rendue possible par une invitation du (génétif "subjectif") Sens ; la pensée se laisse dire ce que le Sens laisse dire ; la pensée se laisse dire tandis que le Sens se laisse dire. Lorsque la pensée tente de cerner le sens du Sens, la circularité devient insigne, car l'on atteindrait, alors, le centre du cercle. Mais, toute attitude métalinguistique, par laquelle on parlerait sur le sens étant écartée, c'est toujours dans le cercle herméneutique qu'il convient de re-chercher(4).Ainsi,c'est en nous

---

(1) cf. l'essai de Norman Malcolm sur Wittgenstein,qui fait suite au cahier Bleu et au cahier Brun, trad. franç., Gallimard, coll. "Les essais", 1965, p. 369.

(2) *M. Heidegger und E. Fink, Heraklit, Klostermann, Frankfurt am Main, 1970, p. 21* ; Héraclite, Gallimard NRF, Paris, 1973, pp. 27-28.

(3) cf. Q.IV., pp. 131, 139 ; S.D., pp. 74, 80.

(4) *Recherche* étant apparenté à *cercle*, la re-cherche peut s'entendre comme "circulation" dans le cercle herméneutique, et non pas comme en-quête méthodique, *Forschung*.

laissant dire le sens qu'il a pu dire ce qu'il était comme laisser-dire: in-vitation et af-fabilité du dire ; "lais"(legs) et relâche (halte) d'une signifiance ... C'est en comprenant le sens comme un mot-chemin qu'il a pu nous dire ce qu'il était comme chemin : claire-voie é-claircissante (herméneutique-hermétique) et dé-clarative (apophantique-phatique), pas qui rétrocède selon une transgression-digression... Le sens, comme un tel chemin du laisser-dire, serait le Sens selon la vérité de l'être. La majuscule alors proprement "offerte" au *Sens* serait le résultat d'une expérience (*Er-fahrung*) qui cheminerait vers le digne d'être pensé ; un ré-sultat qui se déploierait, lui-même, par le saut du vouloir-dire au laisser-dire.

Ce saut implique l'abandon de la méthode : la direction et la rigueur du chemin du laisser-dire ne sont pas celles des principes et préceptes de méthode. Pourtant la description du cheminement méditatif ne dit-elle pas la démarche qui peut être suivie ? La description des voies de la pensée ne donne-t-elle pas les "voies et moyens" de la méditation ? La démarche qui rétrocède, la lenteur d'un cheminement attentif aux sauts possibles, le pressentiment à éprouver dans l'expérience de la pensée, l'écoute des mots comme mots-chemins, offrent bien les moyens de la pensée, en garantissant une rigueur propre qui n'est pas celle de l'exactitude. Il ne s'agirait pourtant pas de procédés méthodiques : car la méthode est de soi métaphysique, alors que la démarche de rétrocession conduit précisément au délaissement de la métaphysique ; car la méthode est d'origine théorique, alors que le regard é-claircissant ne l'est précisément pas ; car la méthode est à la poursuite du bien-fondé, alors que le cheminement tente au contraire un saut ; car la méthode est une déviation éludant la chose litigieuse, alors que l'expérience de la pensée éprouve au contraire le pressentiment de ce qui est digne d'être pensé. Toutefois, l'écoute des mots-chemins, à partir de la "langue-mère" historialement destinée, n'est-elle pas possible grâce à un moyen qui semble relever d'un procédé méthodique, exposé à la théorie et à l'exactitude ? Nous voulons parler de l'écoute étymologique.

L'attention prise à l'étymologie se révèle très tôt chez le jeune Heidegger (1), et traverse, de manière de plus en plus manifeste, toute sa pensée. Jusqu'ici nous avons rencontré de nombreuses références étymologiques. Elles portent de plus sur les notions essentielles de la pensée et, en particulier, sur les deux notions qui nous ont surtout retenu : sens et vérité. La vérité est interprétée étymologiquement, qu'il s'agisse de l'*a-lêtheia* comme non-occultation (*Unverborgenheit*) ou qu'il s'agisse de la *Wahrheit* comme *Wahrnis* (Garde). Celle-ci a, de surcroît, été expérimentée

---

(1) cf. "Mon chemin de pensée et la phénoménologie" (1963), in Q.IV., p. 162 ; S.D., p. 82.

selon une paronomase à base étymologique (*bewahren*, *verwahren*, *gewähren*, *Gewähr* ...) (1). Le sens aussi reçoit une interprétation étymologique : celle du *Sinn* comme chemin ("*sinnan*"). Si "vérité" peut traduire plus ou moins bien ἀλήθεια, le "sens" pourrait, tant bien que mal, traduire λόγος (2). Proprement, ce dernier comme recueil (*Sammlung*) est encore interprété étymologiquement. Ces quelques rappels suffisent à montrer l'importance de l'écoute étymologique. L'analyse étymologique présente, en effet, une affinité manifeste avec l'écoute de la parole de la vérité de l'être : si celle-ci se déploie selon la démarche qui rétrocède originellement l'oubli de l'être, celle-là suit une démarche qui "rétrocède" les significations initiales et oubliées ; si l'une est une écoute de la parole en sa réticence ou son silence, l'autre est une "écoute" des significations qui parlent encore de manière réticente ou silencieuse.

Toutefois, Heidegger prend, dans une certaine mesure, ses distances vis-à-vis de l'étymologie. Il écarte, certes, les vides jongleries (*Spielerei*) étymologiques, propres à une étymologie dite étymologisante (*etymologisierend*). Mais le refus de la jonglerie étymologisante n'exclut pas le véritable jeu (*Spiel*) étymologique (3). Plus décisive est l'indépendance vis-à-vis de la réflexion étymologique-lexicale (*etymologisch-lexikalisch*) (4) et la liberté corrélative de forger des sortes d' "étymologies populaires" : par exemple, l'écoute d'*herméneutique* à partir de son "assonnance" avec *Hermès* (5). Mais l'écoute de certaines paronymies sans base étymologique, n'exclut pas la référence à des étymons reconstruits par la linguistique : par exemple, l'étymon indo-européen *sent* (chemin) qui serait à l'origine de la notion de sens (6) . Sans doute, l'étymologie peut apparaître comme une pratique philologique plus empirique que scientifique (7) ; toutefois les références aux résultats de la sémantique historique impliquent que l'on montre : en quoi il n'y a pas de véritable collusion entre la démarche ou la rigueur de la méditation et la méthode ou l'exactitude de la linguistique.

---

(1) cf. supra.
(2) cf. E.C., p. 249 ; V.A., p. 199.- A.P., p. 183 ; D.S., p. 198.
(3) cf. L.H., p. 157 ; Wm., p. 355.- Ch., p. 298 ; HW., p. 364.- Q.P., pp. 133-134 ; W.D., pp. 83-84.
(4) cf. Ch., p. 300 ; HW., p. 364 - I.M., p. 95 ; E.M., p. 66.
(5) cf. A.P., p. 115 ; D.S., p. 122.
(6) cf. A.P., p. 56 ; D.S., p. 53.
(7) cf. à ce propos, H.G. GADAMER, Vérité et méthode, éd. du Seuil, Paris, 1976, p. 29.

Selon l'étymologie lexicale, l'évolution de la langue est historique, alors que, selon la pensée de la vérité de l'être, le déploiement de la parole est historiale. Plus spécialement, pour la lexicologie et l'analyse sémasiologique (qui part de la forme d'un mot pour en analyser sa signification), les mots sont des termes (lexèmes, sémèmes): composables en expression et énoncé (lexie, lexis), selon le système sémiotique du langage, et, décomposables, à partir de leurs radicaux (sémantèmes), en sèmes (unités minimales différentielles de signification). En revanche, pour le cheminement méditatif, le mot est semblable à une sentence de la pensée ou une parole de la parole (de la vérité de l'être): qu'il s'agisse, philologiquement, d'un vocable, d'un énoncé ou, à notre avis, d'une racine (isolée par les tirets au sein des termes)(1). Tout se passe donc comme si le véritable jeu étymologique impliquait que l'étymologie lexicale soit, elle-même, écoutée à partir de la parole de la vérité de l'être (2). Cependant, une telle parole de la vérité dépend, encore, de la compréhension étymologique du λογος (parole) et de l'ἀλήθεια (vérité)... Aussi, se meut-on toujours dans un certain cercle étymologique : au sein duquel l'étymologie des paroles initiales offrirait les mots-clefs, les mots directeurs (*Leitworte*) ou les marques pour le cheminement (*Wegmarken*) des autres mots-chemins de la pensée.

Ce cercle de l'étymologie resterait soumis au tribunal de l'étymologie lexicale et historique, si les mots initiaux ne recevaient pas leurs déterminations étymologiques précises et propres de l'appartenance mutuelle qu'ils entretiennent au commencement de la pensée de l'être. Ainsi, Heidegger peut dire : "Si je traduis obstinément le mot Ἀλήθεια par *Unverborgenheit*, ce n'est pas par amour de l'étymologie, mais par souci de ce à quoi il faut avoir affaire (*Sache*) pour lui demeurer fidèle en méditant ce qui est nommé : être et pensée. La non-occultation est pour ainsi dire l'élément au sein duquel il y a être aussi bien que pensée et avant tout leur coappartenance (*Zusammengehörigkeit*). L'Ἀλήθεια est bien nommée dès le commencement (*Beginn*) de la philosophie, mais, dans la suite des temps, elle n'a pas été, en ce qu'elle a de propre, pensée comme telle par la philosophie"(3). La compréhension étymologique

---

(1) cf. à ce propos, A.L. KELKEL, La légende de l'être, "langage et poésie chez Heidegger", Vrin, Paris, 1980, p. 368.

(2) Cette liberté s'immisce peut-être dans une difficulté propre à l'étymologie elle-même. En effet, si l'on peut dire que l'analyse morphologique (phonologique), qui détermine la forme d'un étymon, est soumise à des lois scientifiques ; l'on ne peut être aussi affirmatif pour l'analyse sémantique (sémasiologique) qui détermine le sens de l'étymon. cf. P. GUIRAUD, L'étymologie, P.U.F., 1979, pp. 109-127.

(3) S.D., pp. 75-76 ; Q.IV., pp. 132-133. C'est nous qui soulignons et modifions la traduction.

de la vérité comme non-occultation relèverait donc, moins d'une étymologie lexicale ou historique, que d'une étymologie "historiale" dont l'historialité résiderait dans la coappartenance des mots de la parole de la vérité de l'être, à l'aube de la philosophie : ἀλήθεια, νοεῖν, εἶναι, λέγειν, χρεών ... Ce serait dans le sillage de l' "étymologie historiale" de ces mots-clefs, que serait écoutée l'étymologie lexicale des autres mots-chemins : qu'il s'agisse des mots de la langue métaphysique comme *Realität*, *ratio*, *méthode*, *Wert* ... ou des mots propres à la pensée de la vérité de l'être comme *Wahrnis*, *Ursprung*, *Sache*, *Zusammengehörigkeit* ... et, enfin, du cas ambigu du mot *Sinn* ou *sens*.

Toutefois, à cette compréhension historiale de l'étymologie (1), vient se greffer le problème de la traduction (*Übersetzung*) qui, semblablement, reçoit une interprétation historiale. En effet, à certaines époques, les mots essentiels de la pensée sont traduits : par exemple, λόγος traduit par *ratio*, puis *ratio* traduit par *Vernunft* et *Grund*. Une telle traduction n'est pas une trans-position ou une simple interprétation (*Auslegung*), mais un mode (textuel) de la dispensation historiale de la pensée de l'être, c'est-à-dire une trans-mission comme tradition (*Überlieferung*)(2). Or, la dispensation époquale se caractérise par la suspension (oubli, retrait) de la pensée ; partant, la tradition a toujours déjà déployé ces suspensions (réduction, perte ...), à travers les glissements de sens de ses traductions. Lorsque la pensée effectue le pas en arrière, elle repense le suspens impensé ; aussi, la pensée doit "se traduire" devant le dire impensé pour le traduire, tout en retraduisant les traductions traditionnelles. Par exemple, dans la sentence d'Anaximandre, le terme χρεών n'est pas traduit, selon la tradition, par *Notwendigkeit* (nécessité), mais par le mot *Brauch* (Usage, us, usu-fruit) (3). Cette manière de "se traduire" devant la chose digne d'être pensée implique un saut (*Sprung*), qui a la même signification que les sauts propres au cheminement qui rétrocède. Un pareil cheminement, comme chemin de traduction, apparaît alors telle une "traversée qui conduit à l'autre rêve"(*Übersetzen*)(4) : en ce sens, la traduction (ou la retraduction historiale) est une tra-duction (*Übersetzung*)(5).

---

(1) cf. dans ce sens, Q.P., p. 144 ; W.D., p. 90.- également, J. GREISCH, "Les mots et les roses", in Revue des sciences philosophiques et théologiques, 1973, n° 3, p. 449 : "Pour retrouver l'origine il faut s'intéresser à l'histoire des mots mais l'origine pour la philosophie ne coïncide pas avec le commencement. Le "sens primitif" n'a pas de valeur normative, mais uniquement une fonction indicative".
(2) cf. P.R., pp. 213-212, 222 ; S.G., pp. 163-164, 171.
(3) cf. Ch., pp. 298-299 ; Hw., p. 361-362.
(4) cf. Ch., pp. 268, 271, 272, 276 ; Hw. pp. 325, 328, 329, 335.
(5) cf. Ch., pp. 281; Hw., p. 340 .- Q.P., p. 253 ; W.D., pp. 140-141.

Mais, s'il faut traduire pour entendre, il faut aussi entendre pour traduire (συνιέναι) (1). De sorte que la tra-duction n'est possible que par une écoute historiale de l'étymologie (lexicale) : par exemple, *Brauch* est compris à partir de sa parenté : *brauchen, brauchen, fruchten, früh, früit* ; parenté comprise, elle-même, dans son affinité avec le sens originel de ὄφελος, ὠφελία..(2). Cette dépendance de l'étymologie lexicale vis-à-vis d'une étymologie historiale pourrait,peut-être,être scellée par le sens étymologique du mot *étymologie* lui-même : étude du sens (λόγος) initial en tant que vrai (ἔτυμος) ; étymologie lexicale d' *étymo-logie* qui se laisserait entendre de manière historiale, comme écoute de la parole (λέγειν) initiale de l'esse-nce du vrai (ἀλήθεια)(3). L'imbrication de l'étymologie lexicale et de l'étymologie historiale appartiendrait, en tant que cercle étymo-logique, au cercle herméneutique comme "rondeur de l'éclaircie". En effet, nous circulons dans ce cercle, en cherchant à écouter la clameur ("λόγος") de la vérité ("ἔτυμος"), selon une circonspection propre à l'é-claircissement du Sens (herméneutique-hermétique). Le milieu de cette circularité, localisé par la recherche du sens du Sens, le serait aussi par celle de l'originaire coappartenance (*Zusammengehörigkeit*) des sentences initiales. Secret de l'étymologie historiale, cette coappartenance pourrait peut-être apparaître comme le Sens étymo-logique lui-même. Plus sûrement, cette coappartenance, le Même, fera pressentir une autre amorce (*Anfang*), en touchant le coeur (*Herz*) de la vérité, par l'appel du "Il y a l'éclaircie" (*Es gibt die Lichtung*) : *Ereignis* (4).

Cette tentative de déterminer le rôle de l'étymologie dans la pensée heideggérienne, fait voir comment, bien loin des jongleries "étymologisantes", le vrai jeu étymologique n'est pas une collusion de la méditation avec la méthode lexicologique et sémantique. Sans renier, hâtivement ou naïvement, l'intérêt,pour la pensée, de la méthode étymologique-lexicale, c'est une démarche étymologique-historiale qui serait profondément impliquée dans tout le cheminement heideggérien. Une telle étymologie offrirait les "voies et moyens" les plus manifestes pour la pensée (5). Avant tout voies et moyens de l'écoute de la parole, le vrai jeu étymologique permet d'entendre les mots-chemins à partir des mots-clefs appartenant au commencement de la pensée. Historial et à l'écoute de la réticence de la parole, il donne quelques moyens pour la démarche qui rétrocède l'oubli de l'être.

---

(1) cf. à ce propos, l'introduction de G. Granel à sa traduction de Q.P.
(2) cf. Ch., pp. 299-300 ; HW., pp. 362-364.
(3) Ce sens historial de l'étymologie n'est pas sans rapport avec son sens élargi, utilisé par certains rhéteurs antiques et philosophes médiévaux, comme étude de la vérité ou synonyme de philosophie. cf. P. GUIRAUD, L'étymologie, P.U.F., Paris, 1979, p. 5.
(4) cf. Q.IV., pp. 136-139 ; S.D., pp. 78-80.
(5) cf. dans ce sens, F. Dastur, "Heidegger", in Encyclopédie de La Pléiade, Histoire de la philosophie, t. III, Gallimard, Paris, 1974, p. 625.

Cédant et é-claircissant, il suscite les sauts dans le cheminement méditatif. Reposant sur la coappartenance des paroles initiales, il oriente le pressentiment impliqué dans l'expérience du digne d'être pensé. Ainsi, la démarche étymo-logique, originellement libre à l'égard de la méthode sémantique, dévoilerait une rigueur méditative, libre à l'égard de l'exactitude méthodique.

Cette rigueur peut tenir, à notre avis, dans la sentence de la Lettre sur l'humanisme : "Moins de littérature et plus de soin donné à la lettre comme telle" : *Weniger Literatur, aber mehr Pflege des Buchstabens* (1). La littérature est le philosopher (*Philosophieren* (2)) sur la philosophie ; la lettre serait le mot-chemin ou le mot-clef ; l'interprétation "littéraire" est la réflexion philosophique sur la métaphysique ; l'interprétation "littérale" serait l'é-claircissement étymologique-historial de la pensée. Cette herméneutique "littérale" ne remplace pas la signification ordinaire (*gewöhnlich*) des mots par leur signification étymologique-lexicale, mais laisse parler le sens coutumier (*gewöhnt*) des mots à partir de leur sens étymologique-historial (3). Unie au pas en arrière qui délaisse la métaphysique, une telle herméneutique, en écoutant les mots-chemins à partir de la "langue-mère" (*Muttersprache*), serait sans doute un moyen du délaissement de la langue métaphysique, pour le dire haut et simple. Orientant, par l'écoute de la coappartenance des mots-clefs initiaux, le pressentiment d'une autre amorce, l'étymologie historiale n'est nullement passéiste mais eschatologique, elle est plus conservatoire que conservatrice, moins archaïsante que néo-logique (4). A l'écoute des significations qui parlent encore de manière réticente ou silencieuse, dans des mots-clefs ou des mots-chemins qui conservent leur sens habituel sous leur sens étymologique, le caractère étymo-logique de l'herméneutique est uni au caractère hermétique-herméneutique du Sens comme chemin du laisser-dire.

L'aspect étymo-logique du cercle herméneutique, en rassemblant l'herméticité herméneutique et la laxité du Sens, autour de la notion de mot-clef, fait apparaître une acception habituelle du sens, qui semble caractériser profondément le Sens selon la pensée de la vérité de l'être : le sens comme clef : en particulier, la clef d'une explication, d'une exégèse, qui tire le sens caché du sens apparent. Cette acception familière et imagée du sens n'est pas souvent évoquée par Heidegger ; elle l'est toutefois dans un texte qui concerne précisément le cercle herméneutique.

---

(1) Wm., p. 360 ; L.H., p. 171.
(2) E.B., p. 15 ; Q.III., p. 29.
(3) cf. Q.P., p. 254 ; W.D., p. 169.
(4) Nous sommes loin de la critique de l'étymologisme heideggérien, compris comme passéisme et archaïsme par T.W. Adorno dans *Der Jargon der Eigentlichkeit*, *Zur deutschen Ideologie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1964.

L'on peut lire dans la conférence qui conclut *Der Satz vom Grund* : "Etre signifie fondement (*Grund*) - fondement signifie être : nous tournons dans un cercle (*Kreis*). Un vertige nous prend et notre pensée ne trouve plus d'issue. Car nous ne savons au juste ce que dit 'être' et pas davantage ce que dit 'fondement'. Même s'il faut admettre que le mot (*Wort*) concernant l'être comme fondement répond à la question touchant le sens de l'être (*Sinn von Sein*), cette réponse, jusqu'à mieux informé, demeure pour nous porte close (*verschlossen*). La clef (*der Schlüssel*) nous manque qui pourrait la dé-clore (*aufschliessen*) afin de nous faire pénétrer d'un coup d'oeil (*Einblick*) dans ce que dit le mot concernant l'être. Seulement, la simple recherche de la clef est déjà suffisamment difficile et nous entraîne suffisamment loin. Aussi, dans cette conférence, choisirons-nous un autre chemin (*Weg*) pour tâcher d'ouvrir au moins une première porte (*Vortür*)." (1).

La circularité herméneutique est apparue comme une sphère à claire-voie ; claire-voie qui rend possibles les é-claircissements herméneutiques, en ouvrant la voie à la circonspection d'un coup d'oeil ; les chemins de l'éclaircissement doivent être ouverts et ouverts sur une ouverture (*Aufschluss*) : une porte. Les mots-chemins sont ouverts par des mots-clefs ; le sens comme chemin implique aussi le sens comme clef : le Sens serait chemin-clef. La clef ne peut toutefois proprement ouvrir que selon le sens herméneutique compris à partir de la vérité de l'être : un Sens herméneutique-hermétique dont l'hermèticité est d'elle-même herméneutique. Le Sens comme clef n'ouvrirait qu'à partir de sa possibilité de fermer. C'est ce que dit le mot français *clef* et le mot allemand *Schlüssel* : *clef* vient de *clavis*, et est apparenté à *clore*, en provenant d'un étymon qui signifie "fermer" ; quant à *Schlüssel*, il se rattache à *schliessen* "fermer". La clef n'ouvre que ce qu'elle a fermé ; elle doit clore pour pouvoir déclore; elle fait é-clore (*er-schliessen*) parce qu'elle peut enclore (2). La clef, en demeurant une véritable clef, conserve sa possibilité de clore pour pouvoir ouvrir : elle n'est herméneutique que parce qu'elle assure une hermèticité originelle. Le Sens comme véritable clef herméneutique, ne déployant sa possibilité d'ouvrir qu'à partir de sa possibilité de fermer, semble être une telle clef originellement "autoclave". Les mots comme chemins-clefs seraient, en quelque sorte, autoclaves. C'est, en effet, ce que nous révèlera le secret du mot (*das Geheimnis des Wortes*): le mot se voilant lui-même est le mot resplendissant pour

---

(1) S.G., pp. 205-206 ; PR., pp. 263-264 (trad. modifiée).
(2) Ceci fait voir rétrospectivement la possible implication de l'idée de clef dans l'apérité (*Erschlossenheit*) de la compréhension du *Dasein* et, partant, dans le déploiement du sens herméneutique de l'ontologie fondamentale.

le mot : *das sich verschleiernde Wesen des Wortes, das entschleiernde Wort für das Wort* (1).

L'herméticité du Sens herméneutique serait ainsi le caractère originellement autoclave du Sens comme clef (2). Un tel caractère autoclave apparaît d'autant mieux que la clef herméneutique ne doit pas être comprise comme clef du vouloir-dire, mais comme clef du laisser-dire : chemin du laisser-dire et chemin-clef, le Sens serait le chemin-clef du laisser-dire. La clef n'est pas "manipulée" par une volonté, mais "tournée" suivant le cercle herméneutique et selon l'invitation du Sens ; les mots-clefs n'ouvrent pas au vouloir-dire, mais au laisser-dire ; le jeu de la clef appartient à la laxité du laisser-dire ; laxité qui est aussi l'espace de jeu (*Spielraum*) de l'éclaircie. Ceci est d'autant plus clair que, si il n'y a pas de rapport immédiat entre une clef et une volonté, en revanche, il y en a un entre une clef et une laxité : la laxité peut dire le "jeu d'une clef dans une serrure de porte" (3) . Cette image, apparemment anodine, permet d'élucider à la fois le jeu de la clef herméneutique et la laxité du laisser-dire, en faisant voir leur coappartenance. La clef ouvre (déclôt) tandis que la laxité permet le don ("lais") ; la clef ferme (clôt) tandis que la laxité fait silence (relâche). Sentier du silence, le Sens n'est chemin-clef que comme clef originellement autoclave : herméticité autoclave qui, en invitant, éclaircit, élucide, explicite. Ainsi compris, le sens du Sens au sein de la vérité de l'être peut apparaître, le plus proprement, comme le chemin-clef du laisser-dire.

La clef est une des acceptions familières du sens : en tant que telle, elle évoque le rapport ou le jeu entre le sens caché et le sens explicite ; en un mot, elle peut ainsi dire le sens herméneutique. Pour cette raison, il nous parut intéressant de déterminer la notion de clef relativement au Sens compris au sein de la vérité de l'être. Bien entendu, l'herméticité du Sens comme caractère autoclave d'une clef n'est autre que l'aspect herméneutique du mystère ou du secret propre à la vérité de l'être. Or, si ce mystère ou secret a été déterminé comme la non-vérité essentielle et propre à la Vérité, l'herméticité autoclave en question devrait pouvoir dire un non-sens essentiel et propre au Sens, qui serait l'aspect herméneutique de la non-vérité originelle. Ce non-sens, dont Heidegger ne parle pas (explicitement), ne serait pas du sens nié ou nul, comme chez Husserl par exemple (4) ; le "non" de ce non-sens serait le "néantissement"

---

(1) cf. A.P., pp. 221-222 ; U.S., pp. 236-237. (infra)
(2) A propos du sens comme clef, cf. J. DERRIDA, Marges, Minuit, Paris, 1972, p. 64.
(3) Cette image nous est suggérée par F. WYBRANDS, "Le jeu de la parole", in cahier de l'Herne: Martin Heidegger, éd. de l'Herne, 1983, p. 280.
(4) cf. HUSSERL, Recherches logiques, P.U.F., 1972, T.II, (P.II), Recherche IV, § 12, pp. 120-123.

propre au Sens : une herméticité autoclave qui serait d'elle-même herméneutique, mais serait aussi à l'origine du cheminement errant, du fourvoiement du vouloir-dire, et de la déviation méthodique. Un non-sens originel qui ferait que, à vrai dire, nous ne pensons "pas encore" et même "toujours pas".

Certes, un tel non-sens ne peut être envisagé à partir du rapport classique entre sens et vérité : selon lequel, seul ce qui a du sens peut être vrai ou faux, alors que ce qui n'a pas de sens ne peut être ni vrai ni faux. Dès l'ontologie fondamentale, sens et vérité coappartiennent ; aussi, c'est en étant pleinement sensé (*sinnvoll*) que le *Dasein* est dans la vérité, et en étant privé de sens (*sinnlos*) qu'il est dans la non-vérité de l'existence. Lorsque l'on tente d'élucider la coappartenance (sans équivalence) entre la non-vérité préessentielle (*vorwesend*) et le non-sens corrélatif, ce non-sens apparaît aussi étranger à la compréhension traditionnelle que la non-vérité en question. Le Sens étant plus originel que toute rationnalité, le non-sens propre à ce Sens, non seulement ne peut être appréhendé par des méthodes logiques (1), mais n'est nullement l'absurde ou l'irrationnel, cet "avorton du rationnel impensé" (2). Le Sens étant plus originel que toute valeur, le non-sens originel n'est certes pas la dévaluation de toutes les valeurs (3), mais pas non plus le caractère inévaluable du monde, par lequel Nietzsche a pu ranger l'optimisme et le pessimisme au nombre des choses comiques (4). Le Sens étant plus originel que ce qui est prédicatif ou sémantique, le non-sens en question ne peut être la non-signification ou l'insignifiance comme asémanticité d'une prédication ou "asémie" d'un mot ; si l'*Ereignis* est intraduisible ou non-localisable, c'est bien moins par absence de signification (asémie) que par excès de sens (polysémie) - tel le λογος grec ou le Tao chinois (5).

Le Sens étant plus originel que la clarté "absolue" de l'idée ou de l'évidence, le non-sens dont il s'agit n'est nullement l'herméticité de la "clôture hermétiquement close", celle des mystères ineffables. Pas seulement sens caché ou voilé qu'il conviendrait de retrouver, mais caractère hermétique d'une laxité herméneutique (qui invite) ou bien caractère autoclave du jeu d'une clef (qui déclôt), ce non-sens serait propre au jeu entre le sens caché et le sens explicite.

---

(1) cf. F. CRAHAY, Le formalisme logico-mathématique et le problème du non-sens, éd. Les Belles Lettres, Paris, 1957.
(2) cf. Ch., p. 18 ; HJ. p.9.- N.I, p. 413 ; N.I , p. 531.- L.H., p. 129 ; Wm., p. 345.
(3) cf. N.II, pp. 19-20 ; N.II , pp. 20-21.
(4) cf. N.II, p. 88 ; N. II, p. 107.
(5) cf. Q.I., p. 270 ; I.M., p. 25. L'*Ereignis* n'est pas comparable au mot privé de sens (*Bitsuri/Skindapsos*) dont auraient disposé les Stoïciens. cf. G. DELEUZE, Logique du sens, Minuit, Paris, 1969, p. 83.

Non-sens d'un jeu, rien ne permet pourtant de l'envisager comme un humour éclaircissant (1), si ce n'est un certain clin d'oeil (*Wink*) : un signe allusif (*al-ludere* : suggéré par jeu, par plaisanterie). Un signe-geste qui, en invitant, entraînerait (*einlassen*) la méditation dans le Sens comme chemin-clef du laisser-dire.

Notre tentative de penser le Sens au sein de la vérité de l'être s'achève. Cette manière de rester "sur la ligne" (*über "die Linie"*(2))du Sens, comme l'aurait peut-être dit Heidegger, s'achève par le point probablement le plus délicat : celui qui vise à comprendre le non-sens dans son affinité avec la non-vérité originelle. Cette difficulté, qui tient à l'implication du non-sens dans la représentation métaphysique, fait mieux ressortir l'appartenance relative du mot "sens" à la langue métaphysique. Sans doute, une telle appartenance n'est pas étrangère au délaissement de l'expression "sens de l'être", qui nommait la première période de la pensée heideggérienne. Il restera toujours que ce délaissement n'est pas un simple abandon, puisque le Sens conserve une signification dans la pensée postérieure. Il s'agit d'autant moins d'un abandon que la *Besinnung*, comprise à partir du sens comme chemin (*"sinnan, sinnen"*), apparaît plus authentique que le *Denken* lui-même. C'est, en effet, la détermination du sens comme chemin qui permet de faire le partage entre la pensée calculatrice (*das rechnende Denken*)et la pensée méditative (*das besinnliche Denken*). Sans doute, même la signification d'orientation d'un chemin n'est pas tout à fait étrangère à la langue métaphysique ; que l'on songe, par exemple, à l'opuscule de Kant : *Was heisst sich im Denken orientieren?*(3) Cependant, l'importance du cheminement méditatif et du sens comme chemin permet de soutenir que le simple abandon du mot "sens" à la langue métaphysique n'est pas en accord avec la méditation heideggérienne (4).

---

(1) cf. G. DELEUZE, Logique du sens, Minuit, 1966, pp. 89. Ce texte vise manifestement la pensée heideggérienne, en la contestant en tant que pensée du sens caché ou voilé, et en l'opposant à une logique du *"non-sense"* donateur de sens.

(2) *Wm.*, p. 380 ; Q.I., p. 200.

(3) Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ?, trad. A. Philonenko, Vrin, 1983.

(4) L'appartenance des diverses acceptions du sens - y compris celle d'orientation - à la langue métaphysique, est soutenue par J. DERRIDA, Marges, Minuit, Paris, 1972, pp. 58-59. Il ne nous semble pas que l'orientation, propre au sens heideggérien, puisse être rattachée à la"clôture" métaphysique, en raison de son caractère téléologique. Un tel caractère nous paraît incompatible avec le laisser-être à partir duquel l'orientation comme destination (lais : legs) doit être pensée. En bref, une pensée du laisser-être et du laisser-dire exclut, à notre avis, la téléologie et le finalisme. Cf. supra : Partie I, Section 6, § 1.

En dernière analyse, un tel délaissement, effacement ou retrait, du sens ne pourrait être que la conséquence d'une pensée qui délaisse *(verlassen)* la métaphysique, sans viser à la dépasser *(überwinden)* radicalement, mais, bien plutôt, à la réapproprier ou à l'assumer *(verwinden)* originairement. Or, cette réappropriation n'est possible que comme retour au lieu *(Ort, Bereich)* de provenance *(Herkunft)* de la métaphysique ; l'"assomption" *(Verwindung)* n'est possible que comme localisation *(Erörterung)* de la métaphysique (1). Ce lieu et cette localisation prennent tout leur sens dans la troisième période de la pensée heideggérienne : la méditation de la localité *(Ortschaft)* de l'être. Aussi, c'est dans l'esprit d'une localisation du Sens que nous poursuivrons notre problématique à travers cette troisième période. Selon cette méditation, l'Etre sera, à partir des quatre contrées de la localité, localisé comme être (2) ; parallèlement, le Sens, en retrait sans être abandonné, nous apparaîtra comme sens.

---

(1) cf. E.C., pp. 80-82 ; Y.A., pp. 67-68. - Q.I., pp. 200-203, 236-241 ; Wm., pp. 380-383, 408-411.- A.P., p. 248 ; D.S., p. 260.
(2) cf. Q.I., pp. 232, 248 ; Wm., pp.405,417.

PARTIE III - SENS ET LOCALITE.

Selon Heidegger lui-même, la méditation de la localité peut constituer une troisième période de sa pensée. Le problème reste toujours le même, celui de l'être; mais la vérité de l'être est envisagée selon une topologie de l'Etre : *Topologie des Seyns* (1947) (1). Les notions de localité *(Ortschaft)* et de contrée *(Gegend)* sont développées assez tôt (1944) ; mais la méditation topologique acquiert toute sa portée, lorsque la localité est structurée en quatre contrées : la terre et le ciel, les mortels et les divins (1949-1951). Le nouveau "virage" que prend ainsi la pensée de l'Etre, constitue bien moins un nouveau détournement de l'interrogation liminaire, qu'il ne révèle le tournant de la pensée, en sa portée propre, comme virage possible dans le rapport entre l'homme et l'être. C'est, en effet, une telle signification du tournant qui est explicitée dans la conférence *Die Kehre (1949)* (2), en faisant voir la possibilité d'un tournant *(Kehre)*, au sein duquel l'oubli de l'être prend une nouvelle tournure *(Wenden)*.

En se laissant entraîner dans un tel virage, la pensée topologique prolongera donc la pensée eschatologique qui envisage le déssaisissement, par l'être lui-même, de son essence scellée par l'oublieuse métaphysique. Ainsi, la méditation s'engagera *(einkehren)* résolument dans le virage *(Umschlag)* qui mène, de l'essence oublieuse de l'être, à l'esse-nce oubliée de l'Etre (3). Un tel délaissement topologique de la métaphysique s'effectuera par une localisation de la métaphysique et donc à partir de son lieu d'origine. La méditation d'un tel lieu d'origine révèlera proprement la localité de l'être. Celle-ci met donc éminemment en cause la notion d'origine qui parcourt toute la pensée heideggérienne. Depuis l'ontologie fondamentale, nous avons suivi ce problème à travers les nombreuses directions de sa plurivocité. Certes, l'origine heideggérienne ne doit pas se comprendre dans les limites de l'horizon métaphysique du fondement, de la raison, de la cause ou de la condition. Il conviendrait dès lors de rassembler sa véritable plurivocité, pour aborder le plus clairement possible la pensée topologique.

---

(1) Cf. Q.IV, pp. 268-269 ; Y.S., pp. 72-73.(supra)
(2) *in Die Technik und die Kehre, Neske, Pfullingen, 1962* (sigle T.K.) ; Le tournant, in Question IV, Gallimard NRF, Paris, 1976 (sigle Q.IV).
(3) Cf. Q.IV, pp. 146-147 ; T.K., pp. 40-41. - aussi, "Lettre à Richardson" (1962), in Q.IV, pp. 185-187; in RICHARDSON W., *Heidegger : Through Phenomenology to Thought*, Martinus Nijhoff, La Haye, 1963.

L'origine *(Ur-sprung)* n'est pas primitive *(primitiv)* mais prime-sautière;elle ré-sulte, surgit *(ent-springen)*, telle une source *(Quelle)*. Cette source peut être proprement ou improprement originelle : sont proprement originelles, la provenance *(Herkunft)* et l'a-morce *(An-fang)* ; sont improprement originels, le commencement *(Beginn)* et le début *(Frühe)*. De la venue destinale, comme provenance, nous avons choisi de dire qu'elle est originaire ("proventuelle") ;du res-saissement, comme nouvelle a-morce, nous avons préféré dire qu'il est inaugural *(an-fänglich)* ; de la pensée grecque, comme commencement de l'oubli de l'être, nous avons pu dire qu'elle est initiale *(anfänglich)* ; de l'époque de l'être, comme début de la pensée grecque, nous avons pu suggérer qu'elle est aurorale *(früh)*. En quelque sorte, si le commencement et le début sont liminaires, la provenance et l'amorce sont pré-liminaires. Dans cette ligne, le lieu d'origine de la métaphysique et partant de l'époque de l'être apparaîtrait pré-liminaire : la localité de l'être est le lieu de la provenance de l'Etre. C'est le milieu des quatre contrées du monde *(Weltgeviert)* qui se révèlera détenir la grande a-morce *(der grosse Anfang)* en tant qu'*Ereignis* du quadriparti *(Geviert)*. Alors, la méditation topologique consistera essentiellement à penser le rapport entre le monde, comme localité localisable en quatre contrées, et l'*Ereignis* qui, en tant que Localité de tous les lieux, reste non-localisable.

Dans la topologie de l'Etre *(Seyn)*, l'être *(Sein)*, étant pensé à partir de sa localité, apparaîtra sous la forme singulière : ~~être~~, être. Cette croix signifie essentiellement les quatre contrées à partir desquelles l'être doit désormais être médité, pour "être" proprement l'Etre. Mais, cette croix comme rature peut aussi signifier qu'à proprement parler l'Etre n'est pas. En effet, lorsque l'on dit que "l'être est", il apparaît toujours comme étant, comme l'étant ; or, l'être n'est pas l'étant. L'être n'étant assurément pas un simple néant, la pensée se décidera à méditer le "Il y a être" *(Es gibt Sein)*, en comprenant le "Il" comme *Ereignis*. La donation du *Es gibt* (1) se laissera comprendre, non seulement comme la destination de l'être, mais aussi comme donation du temps et même de l'é-claircie. Le "Il y a temps" et le "Il y a clairière" seront, en effet, également méditées. Nous avons déjà fait allusion au "Il y a éclaircie" ; c'est lui qui montre, sans doute le mieux, comment la méditation de la localité de l'être cherche à se déployer plus originellement que celle de la vérité de l'être : le "Il", l'*Ereignis*, la Localité donne *("gibt")* l'éclaircie, la clairière, la vérité. Cette manière originairement topologique d'envisager la vérité de l'être peut être assez

---

(1) Remarquons que, non seulement l'idée de donation n'est pas impliquée dans le français *Il y a* (*"Es hat"*, en allemand du sud), mais de plus *Il y a* aurait un sens plus large que *Es gibt*. Cf. Q.IV, p. 73 ; S.D., p. 43.

aisément précisée par la pensée de l'*Ereignis* comme éclair dans *(Einblitz)* la vérité de l'être.

L'*Ereignis* comme éclair ne déploie pas son éclairement tel l'éclairage qui traverse la clairière ; l'éclair-ement de l'éclair éclaire la clairière elle-même, l'éclaircie comme é-claircie, la vérité en son occultation même. De plus, l'éclair n'évoque pas seulement une clarté, une lueur, hors pair ; il est aussi un instant "soudain et imprévisible". L'instant insigne *(der ausgezeichnete Augenblick)* propre à l'éclair *(Blitz)* suggère ainsi la nouvelle amorce, le tournant dans les rapports entre l'homme et l'être. Ce sera donc proprement l'éclair-ement de l'éclair qui permettra de regarder *(blicken)* la possibilité d'un virage inaugural(1).Toutefois, un tel éclairement n'est possible que si l'on accentue le regard sur ce qui peut prendre une autre tournure : l'oubli de l'être, l'essence de la métaphysique. C'est un approfondissement du caractère calculateur de la pensée métaphysique qui révèlera l'essence technique de la métaphysique. La technique en question ne doit certes pas être comprise en son sens simplement "technicien", comme instrumentalisme ou machinisme, mais entendue à partir du sens antique de τεχνη, comme savoir-faire autant théorique que pratique. Ainsi, non seulement l'interprétation technique de la pensée peut remonter à Platon et Aristote, mais l'essence de la métaphysique se dévoilera comme techno-logie, c'est-à-dire dispensation du λογος technique à l'homme.

L'éclair dans la vérité de l'être permettra de faire voir l'esse-nce d'une telle technique en tant que *Ge-Stell* (Dis-posif). Celui-ci se dévoilera comme prélude au tournant inaugural, par lequel la vérité de l'être s'engage *(einnehmen)* dans l'étant comme chose rassemblant le quadriparti (2). Alors, la méditation dira à la fois non et oui à la technique : non, à la pensée calculatrice et technicienne ; oui, à la technicité comme prélude à la nouvelle amorce. Une telle méditation est la *Ge-lassenheit* : une pensée qui, par son non, délaisse la métaphysique ; et, par son oui, promet une certaine placidité. Cette sérénité, toujours corrélative à la souf-france du délaissement, est dépourvue de quiétisme ou d'indifférentisme. Cette placidité est celle de la localité où règne l'éclair : la paix silencieuse, *die Stille* (3). Cette paix est aussi celle de l'apaisement *(das Stillen)* de la dif-férence, comme *Ereignis des Unter-Schiedes* (4).

---

(1) Cf. Q.IV, pp. 143, 149-150 ; T.K., pp. 37,43.
(2) Cf. Q.IV, pp. 147, 150-152 ; T.K., p. 40, 43-44.
(3) Cf. Q.IV, p. 155 ; T.K., p. 147.
(4) Cf. A.P., pp. 33-34 ; I.S., pp. 29-30.

Cet apaisement nous l'avons approché de manière tropique, en interprétant l'évolution de la pensée de la vérité de l'être, par la succession de tropes de moins en moins dis-phoriques : antithèse, paradoxe, oxymore, paronomase. Un tel apaisement de la dif-férence trouverait sa portée propre dans la méditation topologique. Le tournant de la pensée comme modification de la tournure (trope) de la pensée, trouve son sens dans le tournant inaugural comme modification de la tournure *(Wenden)* de l'oubli de l'être. Si la tournure de la pensée de la vérité s'éloignait progressivement des tropes propres à la différence, à la dissemblance (de l'antithèse à la paronomase), l'engagement de la méditation topologique dans le virage inaugural poursuivra cette translation,en développant les tropes propres à la ressemblance, à l'analogie:traditionnellement, la comparaison et surtout la métaphore (1). La topologie de l'Etre sera, en effet, une pensée poétique, un poétiser pensant *(das denkende Dichten)*. Mais, l'explication de l'aspect métaphorique de la pensée par sa nature poétique reste très approximative, car l'interprétation du sens poétique ou imagé à partir de la métaphore relève, selon Heidegger, de la métaphysique : "Le méta-phorique n'existe qu'à l'intérieur des frontières de la méta-physique". C'est alors à la méditation topologique elle-même, qu'il reviendra de préciser comment elle est une pensée proprement imagée, sans être pour autant méta-phorique.

Sans doute, la déstructuration du sens métaphorique peut être rattachée à la problématique du Sens. Toutefois, si jusqu'ici notre problématique a pu être poursuivie proprement, c'est grâce au sens comme chemin *("sinnen")* de la vérité de l'être. Or, un tel cheminement méditatif *(Be-sinnung)* trouve, précisément, son entière signification sur le chemin conduisant à la localité de l'être. Dès lors, même si la méditation topologique poursuit le délaissement de la question proprement dite du sens de l'être, l'on ne sera nullement surpris en constatant que le Sens comme chemin reçoit ses déterminations les plus propres au sein de la méditation de la localité de l'être. La méditation placide *(Gelassenheit)* se caractérisera par un certain a-cheminement *(Bewegung)*, et la placidité silencieuse elle-même *(Stille)* par une originelle mise-en-chemin *("Be-wegung")*. Une telle mise-en-chemin sera explicitement identifiée au Sens : *"sinnend, d.h. in die Be-wegung sich eigens einlassend"* (2). Il restera pourtant toujours que la question du sens de l'être "survit" en retrait. Il conviendra donc, en un premier temps (chapitre I), de rassembler la plurivoque pensée de la localité de l'être, puis, en un second temps (chapitre II), d'aborder le Sens dans la méditation topologique.

---

(1) Cf. Aristote, Poétique, 1457 1e 6-9:repris dans la Rhétorique.
(2) U.S., p. 262 ; A.P., p. 250.

CHAPITRE I - LA MEDITATION DE LA LOCALITE DE L'ETRE.

§.1. Le vocabulaire topologique.

Nous avons déjà remarqué que le terme "lieu" *("Ort")* - ne serait-ce qu'entre guillemets - est présent dans l'ontologie existentiale. En particulier, le là du *Dasein* a été elliptiquement déterminé comme "lieu" d'éclosion *(Erschlossenheit)* à l'être, et partant "lieu" d'une certaine clairière *(Lichtung)* (1). Une semblable détermination du lieu est développée - cette fois sans guillemets - dans un texte qui inaugure la pensée topologique : *Die Seinsgeschichtliche Bestimmung des Nihilismus (1944-1946)*. Le lieu *(Ort)* de l'être y apparaît comme la demeure *(Bleibe)* de l'occultation, ou plutôt comme ce qui demeure-à-l'écart *(Ausbleiben)* de la non-occultation ; la localité *(Ortschaft)* du lieu de l'être est ainsi son refuge ou sa venue-sous-abri *(Unterkunft)*. Compris relativement au *Dasein*, le lieu de l'être est le où *(Wo)* comme là *(Da)* de sa demeure ; laquelle, comme localité, peut ainsi être ouverte à l'ek-statique instance *(Innestehen)* de la pensée humaine (2). Une telle élucidation de l'ek-sistence comme localité de la vérité de l'être sera aussi affirmée dans la Lettre sur l'humanisme (3). Dès lors, le lieu comme localité apparaît rassembler le là du *Dasein* et la clairière de l'être, l'abri de la vérité et la venue-sous-abri de son destin. Ceci montre combien la méditation de la localité de l'être est à la fois dans le prolongement de la pensée de sa vérité et dans la ligne de l'ontologie de son sens.

Non seulement le là et la clairière sont des caractérisations "topologiques" déjà présentes dans l'ontologie existentiale, mais celle-ci développe également d'autres déterminations qui seront essentielles à la méditation de la localité : celles de l'espace. D'une part, la spatialité *(Räumlichkeit)* du *Dasein*, tout en rendant possible l'é-loignement *(Ent-fernung)* et la proximité *(Nähe)* de l'être-dans-le-monde, impliquait un espace *(Raum)* compris en termes d'aménagement *(Einräumen)* et de donner-lieu *(Raum-geben)* (4). D'autre part, le là du *Dasein* a été elliptiquement caractérisé par un espace de jeu *(Spielraum)* qui, un peu plus tard, sera pensé comme l'espace de jeu du litige entre l'occultation et la non-occultation (5).

---

1. Cf. S.Z., pp. 132-133, 226.
2. Cf. N.II, pp. 286-287 ; N.II, pp. 357-358.
3. Cf. L.H., p. 81 ; Wm. , p.329.
4. Cf. supra.
5. Cf. supra.- Sur ces questions, D. FRANCK, Heidegger et le problème de l'espace, Les éditions de minuit, Paris, 1986.

Sans doute, la tentative de *Sein und Zeit*, § 70, de ramener la spatialité du *Dasein* à la temporalité, sera considérée comme insoutenable dans *Zeit und Sein* : précisément parce que l'espace n'est pas médité à partir de la localité (1). Néanmoins, ce sera toujours en termes d'espace de jeu, de donner-lieu et d'aménagement, qu'il faudra entendre l'espace de la localité de l'être ; mais aussi d'espacement (*Räumen*). En effet, *Bauen Wohnen Denken* (1951) (2) interprète l'espace à partir de l'ancien "*Raum*" qui signifiait : ouverture pour une place qui rassemble dans des limites (3). Ainsi *Unterwegs zur Sprache* (1950-1959) (4) pourra dire laconiquement : "l'espace espace" (*der Raum räumt*) (5).

Parmi les déterminations "topologiques" rencontrées dans l'analyse de la vérité de l'être, outre l'abri de la vérité et la venue-sous-abri de son destin, la plus importante pour la méditation de la localité de l'être est sans doute : la maison (*Haus*) de la vérité de l'être, qu'est la parole elle-même. Introduite dans la Lettre sur l'humanisme, et aussi malhabile que fut cette "métaphore", comme le reconnaîtra *Unterwegs zur Sprache* (1953-1954), une telle image de maison, en tant que détermination topologique de la parole, peut apparaître comme la localité dans son rapport à la parole. En effet, la localité de l'être est ouverte à l'instance de la pensée, mais cette pensée n'appartient (*gehören*) à l'être, que parce qu'elle est à l'écoute (*hören*) de la parole qui, exhaussée dans la clairière, apparaît comme le lieu de l'être en tant qu'habitation (*Wohnen*) de l'homme (6). Ce lieu ne réunit donc pas seulement le là du *Dasein* et la clairière de l'être, à l'abri de la vérité et à la venue-sous-abri de son destin, mais aussi à l'instance de la pensée et à la parole comme maison. Aussi, ce qu'est proprement la localité semble pouvoir se dévoiler comme la coappartenance même de la pensée (νοῦς) de l'homme et de la vérité (ἀλήθεια) de l'être, avec le destin (μοῖρα) et avec la parole (λόγος).

---

1. Cf. Q.IV, p. 46 ; S.D., p. 24.
2. *In Vorträge und Aufsätze*, Neske, Pfullingen, 1978 (sigle *V.A.*) ; Bâtir, habiter, penser, in Essais et Conférences, Gallimard Tel, Paris, 1958 (sigle E.C.).
3. Cf. E.C., p. 183 ; *V.A.*, pp. 148-149.
4. *Neske, Pfullingen, 1979* (sigle *U.S.*) ; Acheminement vers la parole, Gallimard NRF, Paris, 1976 (sigle A.P.).
5. Cf. A.P., p. 199 ; *U.S.*, p. 213.
6. Cf. A.P., p. 90 ; *U.S.*, p. 90.

Ayant repris les caractérisations topologiques déjà acquises et, à partir de là, fait pressentir ce qui est proprement topologique, il conviendrait d'esquisser le vocabulaire que va déployer la méditation de la localité de l'être, sans toutefois méconnaître les glissements de signification que ce vocabulaire subit d'une oeuvre à l'autre (1). L'on peut distinguer un vocabulaire topologique *sensu stricto*, celui qui est apparenté au vocable *Ort* : outre *Ort* (lieu) et *Ortschaft* (localité), il faut citer essentiellement *Erörtern* (localiser) et *Erörterung* (localisation). Quant au vocabulaire topologique *sensu lato* , celui qui est relatif à tout ce qui est local : outre la terminologie déjà acquise, il faut encore retenir la coappartenance du *Bauen* (bâtir) avec le penser (*Denken*) et le poétiser (*Dichten*), lesquels garantissent notre habiter (*Wohnen*). Aussi problématique que soit l'articulation de ces notions imagées, l'on peut toutefois tenter une esquisse de l'essentiel.

Le chemin ("*Sinnan*") s'est dévoilé comme l'essence de la méditation (*Besinnung*). Ce chemin se comprend d'autant mieux qu'il conduit à un lieu : le lieu de notre séjour (*Aufenthalt*) en lequel s'accomplit notre habitation (*Wohnen*) (2). De sorte que le cheminement même de cette méditation apparaît comme une localisation (*Erörterung*) . Ainsi, lorsque la méditation repense la métaphysique, elle la localise en localisant ses lieux impensés, par exemple : celui du principe d'identité (3) ou celui du principe de raison (4) ou plus généralement sa constitution onto-théo-logique (5). Lorsque la pensée élucide une poésie, elle la localise également, en localisant son lieu poétique (6). Le lieu (*Ort*) n'est pas seulement celui de notre habitation, celui d'une pensée ou celui d'une poésie, mais aussi le lieu du bâtir (*Bauen*) en tant que chose (*Ding*) qui rassemble le monde (7). Développement d'une pensée de la Contrée ("*Gegnet*") en quatre contrées (*Gegenden*) , le monde comme quadripartì (*das Weltgeviert*) paraît être la localité (*Ortschaft*) elle-même (8). Mais, si cette localité est localisable en quatre contrées, la localité non-localisable de tous les lieux se dira proprement de l'*Ereignis* lui-même : la Localité (9).

---

1. A propos des variations terminologiques du vocabulaire de l'espace et du lieu, cf. J.L. CHRETIEN, "De l'espace au lieu dans la pensée de Heidegger", in Revue de l'enseignement philosophique, 1982, n° 3.
2. Cf. E.C., pp. 77-78 ; V.A. , p. 65.
3. Cf. Q.I , p. 273 ; I.D. , p. 27
4. Cf. P.R., p. 145 ; S.G, p. 106.
5. Cf. Q.I, pp. 294-295 ; I.D. , pp. 51-52
6. Cf. par exemple, A.P., pp. 41-42 ; U.S, pp. 37-38.
7. Cf. E.C., pp. 183-184 ; V.A., pp. 148-149.
8. Cf. A.P., pp. 200-201 ; U.S., pp. 214-215; Ga.XII, p.163.
9. Cf. A.P., p. 245 ; U.S., p. 258.

La pensée de la localité de l'être se révèle donc être par excellence une méditation du rapport entre le monde et l'*Ereignis*. Bien que l'essentiel soit dans cette délicate relation, le monde localisé en quatre contrées semble aisément approchable. En réalité, cette localisation s'est élaborée lentement dans le sillage de Hölderlin. Les quatre *(die Vier)* sont : les hommes *(die Menschen)* comme mortels *(die Sterblichen)* , les divins *(die Göttlichen)* comme immortels *(die Unsterblichen)*, la terre *(Erde)* et le ciel *(Himmel)*. Outre les textes relatifs à Hölderlin, et surtout *Hölderlins Erde und Himmel* (1959-1960), le rapport entre la terre et le monde a déjà été décrit dans *Der Ursprung des Kunstwerkes (1935-1936)*, et les quatre le seront dans *Bauen, Wohnen, Denken (1951)*. Descriptions souvent évocatrices, imagées ou "poétiques", la localisation de l'homme comme mortel s'enracine dans l'ontologie du sens de l'être-(là), celle de la terre et du ciel dans la pensée de la vérité de l'être, et celle des divins appartient plus proprement à la méditation de la localité de l'être.

En effet, que l'homme soit le mortel, rappelle que le *Dasein* seul peut mourir, qu'il est le seul à être capable de mort en tant que mort *(Tod als Tod)*(1),c'est-à-dire qu'il est être-à-la-mort *(Sein zum Tode)* comme s'il était "à la maison" (5). Ainsi les mortels meurent-ils continuellement aussi longtemps qu'ils habitent le monde (1) ; ils meurent la mort en vivant ; dans la mort, les mortels deviennent non-mortels ou im-mortels *(un-sterblich)*; mais l'immortalité *(Unsterblichkeit)* elle-même est la divinité qui s'abrite dans le sacré (2). "Les divins sont ceux qui nous font signe *(winken)* comme messagers *(Bote)* de la divinité. Par le règne sacré *(das heilige Walten)* de celle-ci, le dieu apparaît en son présent *(Gegenwart)* ou bien se retire en son voilement *(Verhüllung)*"(3). Si l'on peut ainsi envisager la question "qu'est ce que dieu?" *(Was ist Gott?)*, la question "qui est dieu?" *(Wer ist Gott?)* est peut être trop difficile ou seulement posée trop tôt (4).

Aussi lacunaires que soient ces propos essentiellement terminologiques, ils permettent au moins d'estimer la portée du quadriparti. Poursuivons donc,en considérant le rapport entre la terre et le ciel. Ce rapport est une compréhension proprement topologique du litige entre la terre et le monde, décrit dans *Der Ursprung des Kunstwerkes* . Désormais, le monde ne désigne plus seulement une appropriation à la vérité de l'être de la transcendance "mondaine" de l'ontologie fondamentale, mais une quaternité topologique ou"mondiale". Suivant cette modification, qui

---

1. Cf. E.C.,pp. 176-177 ; *V.A.* ,pp. 143-144.
2. Cf. Höld., pp. 214,220 ; *Höld.*,pp. 165,168.
3. E.C., p. 177 ; *V.A.*, p. 144.
4. Cf. E.C., p. 239 ; *V.A.*, p. 193.
5. Cf. H. BIRAULT, "Le problème de la mort dans la philosophie de Sartre", in autour de J.P. Sartre, Gallimard (idées), Paris, 1981, p. 201.

n'est certes pas simplement terminologique, le rapport monde-terre sera envisagé comme rapport ciel-terre. Le monde signifiait l'éclaircie des assignations destinales, et la terre ce qui enclôt de soi-même. Désormais, la terre sera assez aisément suggérée par "ce qui porte et sert", "fleurit et fructifie"... Le ciel sera évoqué, semblablement, par des images qui rappellent l'é-claircie , telles que "la lumière et le déclin du jour", "l'obscurité et la clarté de la nuit" (1) : "clarté et clameur". Les auspices ou les aspects *(das Angesicht, der Anblick)* célestes laisseront apparaître ce qui s'occulte comme ce qui s'occulte, c'est-à-dire l'invisible *(das Unsichtbare)* (2).

Cette esquisse du vocabulaire topologique montre combien il est allusif , évocateur, imagé, symbolique, figuré, ou plus savant métaphorique, métonymique, synecdochique, et presqu'allégorique ou parabolique. Si la pensée de la vérité de l'être s'est révélée oxymorique et étymologique , la méditation de la localité de l'être, en déployant un sens de plus en plus imagé tout en perpétuant les jeux de mots étymologiques, apparaît ainsi étymologique et métaphorique. Mais peut-on encore parler de métaphore, alors que s'entend immédiatement dans ce concept son affinité possible avec la méta-physique? Cette affinité est mise en évidence dans *Der Satz vom Grund* (1955-1956) (3). La méta-phore y est comprise comme le trans-fert *(Über-tragung)* dans le suprasensible du soi-disant sensible ; la distinction du sens métaphorique et du sens propre repose sur la différence métaphysique entre le sensible et le non-sensible: la métaphore consiste en une substitution entre ces deux domaines subsistants chacun pour soi. Dès lors,"le métaphorique ne peut exister qu'à l'intérieur des frontières de la métaphysique" : la différence ontologique propre à la vérité de l'être rend caduque la distinction entre le sens métaphorique et le sens propre (4).

Il reste que pour la rhétorique, fût-elle fondée sur la métaphysique, la pensée de la localité apparaît métaphorique. C'est alors à cette méditation elle-même qu'il reviendrait de penser son sens imagé, évocateur ou suggestif, non plus comme métaphorique, figuré ou fictif, mais comme propre, approprié ou "appropriant". Ces problèmes relatifs aux"connotations poétiques" de la pensée topologique ne sont certes pas non plus de simples questions terminologiques.

---

1. E.C., pp. 176-177 ; *V.A.*, pp. 143-144.
2. Cf. E.C., pp. 240-241 ; *V.A.* pp. 194-195.
3. *Neske, Pfullingen, 1978* (sigle *S.G.*) ; Le principe de raison, Gallimard NRF, Paris, 1962 (sigle P.R.).
4. Cf. P.R., pp. 123-126 ; *S.G.*, pp. 87-89.

Ils semblent pouvoir être abordés et éclaircis en analysant le rapport topologique de la pensée et de la poésie; lesquelles, avec le bâtir, garantissent l'habiter des mortels. Pour ce faire il convient d'approfondir la relation qu'entretient la pensée avec la localité, et ensuite envisager la localisation par cette pensée d'une poésie ou d'un lieu poétique.

§.2. Pensée et localisation.

La compréhension topologique de la pensée trouve une formulation décisive dans *Gelassenheit* (1955)(1), par un approfondissement de la pensée comme attente dans la contrée. Nous avons rencontré ce vocable topologique de "contrée" dans *Der Spruch des Anaximander* (1946), en comprenant l'ouv présocratique à partir du prés-ent *(das Gegen-wärtige)* comme contrée *(Gegend)* de non-occultation (2). Lorsque *Gelassenheit* utilise le mot "contrée"pour comprendre topologiquement la pensée comme attente *(Warten)*, ce mot ne signifie pas simplement la non-occultation. En effet, cette Contrée *("Gegnet")* est une libre étendue *(freie Weite)*,dont la"liberté" tient à la fois de l'ouvert *(das Offene)* et du refuge *(Unterkunft)*. L'archaïsme de majesté *"Gegnet"* peut donc préfigurer la compréhension des quatre du monde, comme quatre contrées *(Gegenden)*, qui ne sont certes pas seulement contrées de non-occultation. En outre, la Contrée, comme toute contrée, a la propriété de "contrer" *(gegnen)* :c'est-à-dire de mettre toutes choses en rapport les unes avec les autres en les rassemblant (3). Aussi,l'intelligence de la contrée se révèle comme une méditation topologique du litige entre la non-occultation et l'occultation, une pensée "métaphorique" de la dif-férence propre à la vérité de l'être, un mot qui unit la pensée de la vérité de l'être à sa localité comme contrée. De plus, elle unit topologiquement le monde, la pensée et le temps, car elle permet de méditer ensemble le quadripartit , l'attente et le présent.

Compris à partir de la contrée, le prés-ent *(Gegen-wart)*scelle de manière insigne l'unité de la vérité de l'être à sa localité, tout comme celle du présent et de l'attente. Sans doute le *Gegen-wart* comme contrée de non-occultation a déjà été précisé, mais lorsque la méditation topologique se développe, non seulement son *"Gegen-"* est compris à partir de la contrée, mais son *"-wart"* est écouté à partir de mots apparentés à vérité : *Wahrheit*, *währen* (demeurer), *warten* (attendre); sans omettre d'entendre sa coappartenance avec le pré-sent *(das An-wesende)*. Même si cette écoute ne relève pas toujours d'une étymologie scientifique,le prés-ent *(Gegen-wart)* ne se dévoilera plus tant comme contrée de non-occultation,mais comme contrée du demeurant et contrée d'attente (4).

---

1. *Neske, Pfullingen, 1959* (sigle *Gl.*) : *I Gelassenheit (1955), II Zur Erörterung der Gelassenheit* (1944-1945); Sérénité, in Questions III, Gallimard NRF, Paris, 1966 (sigle Q.III).
2. Cf. supra.
3. Cf. Q.III, pp. 192-193, 195 ; *Gl.* pp. 38-40,42.
4. Pour la distinction des graphies *prés-ent (gegen-wärtig)* et *pré-sent (an-wesend)*,cf. supra.

Contrée du demeurant, du per-manent (*manere*: demeurer) ou du "pendant" (*während*), qui, selon *Zeit und Sein* (1962), vient demeurer (*anwähren, "anwesen"*), durer (*währen, "wesen"*) ou séjourner à notre rencontre (*entgegenweilen*), dans cette demeure ou ce séjour, sans durée (*Dauer*) calculable, qu'est la contrée elle-même (1). Demeure où l'homme attend ce qui, selon *Unterwegs zur Sprache* (1957-1958), en venant à sa rencontre, l'attend (*entgegenwarten*) (2). Attente, ni attentiste ni opportuniste, mais, selon la conférence *Was heisst Denken?* (1953), attentive et attentionnée, car pensive et pensante (3). Pensée attentionnée à un nouveau suspens ou à un autre départ, autrement dit, selon *Gelassenheit* (1944, 1955), une méditation attentive à la garde de la vérité de la Contrée (*"Gegnet"*) (4).

La portée insigne de la contrée comme localité de l'être étant précisée, envisageons la compréhension topologique de la pensée comme attente dans la Contrée, en suivant *Gelassenheit*. Déterminer la pensée comme attente (*Warten*), c'est sans doute délaisser (*Gelassensein*) la conception classique de la pensée comme volonté ; mais la déterminer comme attente dans la contrée, c'est aussi délaisser le rapport métaphysique de cette volonté à un horizon transcendantal. En effet, parce qu'il est de l'esse-nce de la contrée de contrer (*gegnen*) toutes choses, la pensée elle-même est "contrée" par la Contrée. C'est ainsi que l'homme appartient (*gehören*) à la Contrée vers laquelle son attente est tournée. Autrement dit, la pensée n'est vraiment attente que parce qu'elle est transférée par et contre (*vergegnen*) la Contrée elle-même. Cette assimilation ou ce "contre-transfert" (*Vergegnis*) topologique, de la pensée attentive par la Contrée, est tout autre que la transcendance métaphysique d'un horizon, qui délimite une représentation volontariste. De sorte que l'attente méditative est mue (*bewegen*) par la Contrée, tout en délaissant (*loslassen*) la représentation métaphysique. Cette mouvance ou a-cheminement (*Bewegung*) et cet abandon ou délaissement (*Gelassensein*), propres à l'attente pensive, font pressentir le déploiement de la pensée comme *Gelassenheit* (5).

Gelassenheit est un vieux mot qui signifie une tranquillité, une sérénité ou une placidité, acquise par la sagesse, la philosophie, la pensée. Etymologiquement, elle recèle le sens d'une laxité (*-lassenheit*) recueillie (*Ge-*). Maitre Eckhart a entendu cette laxité en concevant la *Gelassenheit* comme un abandon (*Fahrenlassen*) de la

---

1. Cf. Q.IV, p. 29 ; S.D., p. 12 . - aussi E.C., p. 168; V.A., p. 136.
2. Cf. A.P., p. 199 ; U.S., p. 213.
3. Cf. E.C., p. 164 ; V.A., p. 133.
4. Cf. Q.III, pp. 204-205, 213, 217; Gl. , pp. 50-51,59,63.
5. Cf. Q.III, pp. 198-199, 203-205, 211-212; Gl. , pp. 44-45, 49-51, 57.

volonté propre,coupable et égoïste,à la volonté de Dieu (1). Autrement,lorsqu'il s'agit du déploiement de la pensée attentive, la laxité en question sera le délaissement (*Gelassenheit*) de la représentation métaphysique;déployé selon l'acheminement (*Bewegung*) par la Contrée, un tel dé-délaissement laisse pressentir la"re-laxation"d'une certaine sérénité. Cette laxité n'est pas "hyperlaxité",ce délaissement n'est nullement un relâchement laxiste ou "aboulique" (*ein willenloses Zulassen*) . En effet, la pensée attentive étant instance (*Innestehen,Inständigkeit*) dans la Contrée (ou localité), elle peut être sensément rapprochée de l'ouverture résolue (*Entschlossenheit*), suffisamment concluante ou décisive, pour fonder le présent authentique comme instant (*Augenblick*) dans l'ontologie fondamentale. Aussi,dans la laxité même de son ouverture , l'attente instante (*Inständig*) détient-elle un pressentiment augural (*Vermuten*), celui d'une pensée qui, attentive à la vérité de l'être, est par là attentionnée à un autre départ: la pensée augurale d'une amorce (*An-fang*) inaugurale (2).

La *Gelassenheit* comme déploiement de la pensée par la Contrée signifie,donc,à la fois:délaissement méditatif propre à la pensée attentive et aussi re-laxation dans un pressentiment propre à la pensée attentionnée ; délaissement et sérénité vis-à-vis d'une représentation métaphysique qui s'accomplit dans la pensée calculatrice; placidité délaissante qui dit oui et non à la technique moderne (3). Une telle essence de la pensée est sa compréhension topologique,relativement à une Contrée qui l'a-chemine (*bewegen*). A partir d'une telle possibilité d'acheminement,le cheminement méditatif(*Denkweg*) sera précisément déterminé dans la topologie de l'être:comme une localisation (*Erörterung*).

En effet, selon *Was heisst Denken?* (*1951-1952*), toute véritable discussion avec une oeuvre, philosophique ou autre, implique une localisation (*Erörterung*) par la pensée méditative (*Besinnung*) (4). Une telle localisation a été décrite dans un texte de *Unterwegs zur Sprache : Die Sprache im Gedicht* (*1953*). Localiser (*erörtern*) , c'est tout d'abord indiquer (*weisen*) le lieu et ensuite faire attention (*beachten*) au lieu. Le lieu lui-même est compris à partir du sens ancien de *Ort* : il signifiait la pointe d'une lance (*die Spitze des Speers*) , pointe en laquelle tout vient converger (*zusammen-laufen*) en rassemblant (*versammeln*) tout à soi. Localiser est donc un cheminement de pensée (*Denkweg*), qui se rassemble en une localisation (*Erörterung*). Celle-ci, lorsqu'elle est véritable, aboutit à une question; laquelle questionne (*fragen*) en direction de la localité (*Ortschaft*) même du lieu localisé.

---

1. Cf. Q.III, p. 187 ; *Gl.* , p. 34.
2. Cf. Q.III, pp. 213-219; *Gl.* , pp.59-64.- Höld.,p. 72; *Höld* , p. 55.
3. Cf. Q.III, p. 177 ; *Gl.* , p. 23.
4. Cf. Q.P., p. 170 ; *W.D.*, p. 110.

Ce cheminement, de l'indication du lieu à la localité du lieu, implique toujours un saut (*Sprung*) décisif (1).

Une telle localisation a sans doute été décrite pour présenter la localisation d'une poésie, mais plus généralement elle convient à toute localisation par la pensée. En effet, *Der Satz vom Grund (1955-1956)* reprendra une description similaire à propos de la localisation d'un lieu métaphysique. Dans une pareille localisation, qui implique éminemment un saut (*Sprung*), le lieu est aussi compris comme ce qui rassemble en soi l'"esse-ntiel" d'une chose litigieuse (*... was das Wesende einer Sache in sich versammelt*) : en l'occurrence, le principe de raison (2). Toutefois la pensée comme localisation a un rapport privilégié à la poésie. En effet, lorsque, par son acheminement contre la Contrée, la pensée apparaît comme un délaissement placide (*Gelassenheit*) de la métaphysique, s'ouvre la possibilité d'un cheminement dans notre habitation, qui, comme méditation topologique, est un poétiser pensant. C'est ce qu'affirme *Aus der Erfahrung des Denkens (1947)* (3) : "*Aber das denkende Dichten ist in der Wahrheit die Topologie des Seyns*". Nous traduisons : "Mais le poétiser pensant est en vérité la topologie de l'Etre" (4). Ceci nous porte à considérer le rapport de la pensée et de la poésie, rapport susceptible d'élucider l'aspect "métaphorique" de la pensée topologique.

§. 3. La poésie et l'être-lieu.

L'appartenance de la poésie à l'ouverture de l'existence, déjà présente dans l'ontologie fondamentale (5), trouve tout son sens, lorsque l'existence est pensée comme habitation, car l'homme habite poétiquement : "*... dichterisch wohnet der Mensch ...*" *(1951)* (6). Pour comprendre cette parole de Hölderlin, il faut tout d'abord écarter les interprétations littéraires ou esthétiques de l'art ; se rappeler ensuite que ποιειν, au sens premier, signifie faire, œuvrer, fabriquer, agir, et, au sens second, autant imaginer, inventer et juger, que faire des poèmes. Ainsi la coappartenance, au sein de l'habiter, du bâtir et du penser avec le poétiser comme poésie "poiétique", redevient pensable : Poétiquement (7).

---

1. Cf. A.P., pp. 41-43 ; *U.S.* ; pp. 37-39.
2. Cf. P.R., pp. 145-146; *S.G.* , pp. 105-106.
3. *Neske, Pfullingen, 1981* (sigle *E.D.*) ; L'expérience de la Pensée, in Question III, Gallimard NRF, Paris, 1966 (sigle Q.III).
4. *E.D.*, p. 23 ; Q.III, p. 37.
5. Cf. *S.Z.*, p. 162.(supra)
6. *In Vorträge und Aufsätze, Neske, Pfullingen, 1978* (sigle *V.A.*) ; "L'homme habite en poète", in Essais et Conférences, Gallimard Tel, Paris, 1958 (sigle E.C.)
7. Cf. E.C., pp. 224-227 ; *V.A.*, pp. 181-183. La déstructuration de la conception esthétique de la poésie et de l'art est certes déjà présente dans *Der Ursprung des Kunstwerkes (1935-1936)* cf. notamment, Ch., pp. 17-19, 62-64; *Hw.* , pp. 9-11, 65-66.

En effet, parce que l'habitation est la parole comme "maison de l'être",la pensée et la poésie,en étant à l'écoute *(hören)* de cette parole, coappartiennent *(zusammengehören)* l'une avec l'autre,dans le même *(das Selbe)* qu'est une telle habitation. Cette proximité n'est nullement le pareil *(das Gleiche)* ; le Même qui unit la pensée et la poésie n'est pas exclusif de leur différence *(Unterschied)* (1). Abordons cette question.

L'habitation en tant que quadriparti mondial est mesurable en dimensions *(Dimension)* ; l'entre-deux du ciel et de la terre est sa dimension par excellence. Mesurer *(messen)*, c'est sans doute peser, penser, méditer; mais la prise-de-mesure *(Maß-Nahme)* la plus "métrique"(2) pour l'habitation des mortels est poétique *(dichterisch)*.Cette mensuration poétique,comme toute saisie par la pensée *(vor-sicht)*, implique le recueillement d'une appréhension qui demeure une écoute ou un entendre *(...es nimmt im gesammelten Vernehmen, das ein Hören bleibt)* (3). Toutefois, la poésie"parle en images". Les images du véritable poétiser ne sont certes nullement des fantasmes *(Phantasie)* ni des illusions *(Illusion)*, pas plus que des copies *(Abbild)* ou des imitations *(Nachbild)*. L'essence de l'image est un laisser-voir"apophantique"*(Das Wesen des Bildes ist : etwas sehen zu lassen)*. Les images poétiques apparaissent comme des inclusions visibles de ce qui est étranger dans l'aspect du familier *(die erblickbare Einschließe des Fremden in dem Anblick des Vertrauten)*. Il peut en être ainsi, car la prise de mesure poétique, en prenant les auspices ou les aspects *(Anblick, Angesicht)* du ciel, laisse voir l'invisible *(das Unsichtbare)* et ainsi se l'imagine *(einbilden, erdichten)* . Autrement dit, les images poétiques sont des im-aginations *(Ein-Bildungen)* (4) qui rassemblent la clarté et la clameur des phénomènes célestes,avec l'obscurité et le silence de ce qui est étranger aux mortels. Ainsi le dieu pourra étonner, tandis que la terre sera laissée à son être ... (5).

Une telle im-agination inclusive *(Ein-Bildung, Einschluß)* à l'égard de ce qui est étranger aux mortels ne s'identifie sans doute pas à la pensée comme strict délaissement *(Gelassenheit)* de la représentation métaphysique. Ainsi peut se pressentir la différence entre une pensée et une poésie qui sont toutefois destinées à se compléter dans le poétiser pensant,qu'est la topologie de l'Etre.

---

1. Cf. E.C., pp. 228, 231 ; V.A., pp. 184, 187.
2. Cf. E.C., pp. 233-235 ; V.A., pp. 189-190.
3. Cf. E.C., p. 237 ; V.A., p. 192.
4. En français le *"im-"* de *imagination* est d'origine obscure. A l'instar de *Ein-Bildung* il faudrait donc l'entendre ici comme un *"im-"* inclusif *(Einschluß)*.
   L'*Ein-bildung*, comme interprétation de la φαντασία grecque, est déjà présente dans P.P.,p.136 ; G.P.,p.150 (1927).
5. Cf. E.C., pp. 240-242 ; V.A., pp. 194-195.

Ceci devrait éclaircir le caractère poétique ou imagé de la méditation topologique, tout en élucidant son délaissement de la conception classique de la métaphore. En effet, l'essence "apophantique" de l'im-age délaissant la distinction du supra-sensible et du soi-disant sensible, le caractère inclusif du trans-port propre à l'im-agination, selon la topologie de l'Etre, ne semble pas pouvoir s'identifier au caractère substitutif du trans-fert propre à la métaphore, selon la représentation métaphysique. Ce délicat problème demande un approfondissement de l'union de la pensée et de la poésie, en son déploiement le plus proprement topologique : la localisation par la pensée d'un lieu poétique.

Après avoir décrit la localisation en général, c'est une localisation poétique qui est décrite dans *Unterwegs zur Sprache* : *"Eine Erörterung von Georg Trakls Gedicht"* (1953). Dans le cas d'une localisation qui précède toute véritable élucidation *(Erläuterung)* d'une poésie, le lieu à localiser est celui du poétiser *(Dichten)* d'un poète. En vertu du cheminement propre à toute localisation, ce lieu poétique sera le rassemblement *(Versammlung)* du poétisé *(das Gedichtete)* propre au dire poétisant *(das dichtende Sagen)* d'un poète. Ce poétisé se distingue du simple poème et de la poésie comme simple recueil de poèmes *(Dichtung)* : il est le véritable Poème *(Gedicht)* d'un poète. Son rassemblement se fera certes à partir des divers recueils poétiques, mais, chez un véritable poète, aucun des textes poétiques ni leur ensemble ne dit son unique *(einzig)* poétisé ou Poème. Cette localisation de l'Unique, par une écoute méditative de la parole proclamée ou parlée *(das Gesprochene)* aboutit ainsi à un mot non-proclamé ou non-parlé *(das Ungesprochene)* (1).

La localisation du Poème de G. Trakl, qui suit cette description de la localisation poétique, nous en donne un exemple très explicite. Le lieu indiqué est la retraite, le dé-cès ou "dis-cès" : *die Abgeschiedenheit*. Ce mot est localisé, certes à partir du dé-cédé *(der Abgeschiedene)*, mais aussi à partir de nombreux autres mots et vers des poèmes en question. Par exemple : *"Es ist die Seele ein Fremdes auf Erden"* (l'âme est chose étrange sur terre) ou *"Der grüne Sommer ist so leise"* (le vert été est devenu si discret) ou *"Abend wechselt Sinn und Bild"* (le soir change sens et image) ou encore *"Der Wahnsinnige ist gestorben"* (L'insensé est mort) (2). Ces divers mots localisent parce qu'ils se laissent rassembler, par allusions étymologiques ou synonymiques, dans la coappartenance ou plutôt le coappartenant *(das Zusammengehörende)* qu'est le "dis-cès" comme lieu poétique (3). Ainsi le lieu poétique se dévoilera en son esse-nce comme l'unisson rigoureux de la parole à plusieurs voix à partir de laquelle la poésie parle *(der Strenge Einklang der mehrstimmigen Sprache, aus der Trakls Dichtung spricht)* (4).

---

1. Cf. A.P., pp. 40-42 ; *U.S.*, pp. 37-38.
   Le Poème *(das Gedicht)* s'interprète d'autant plus aisément à partir du poétisé *(das Gedichtete)* que *Andenken* (1943) emploie ce poétisé dans un sens similaire. Cf. Höld., p. 105; *Höld.*, p. 82.
2. A.P., pp. 43-56 ; *U.S.*, pp. 39-53.
3. Cf. A.P., pp. 70, 72 ; *U.S.*, pp. 67, 70.
4. Cf. A.P., p. 78, *U.S.*, p. 76.

En analysant le cheminement proprement topologique de la pensée, nous avons décrit la localisation, et en analysant l'essence d'un lieu poétique, nous avons élucidé quelque peu l'être-lieu *(Ortsein)* d'un lieu. La localisation et l'être-lieu révèlent une essentielle plurivocité *(Mehrstimmigkeit, Mehrdeutigkeit)* qui pourrait bien être en étroite relation avec le caractère im-agé *(Ein-Bildung, Einschluss)* du poétiser, fût-il pensant. En effet, selon la problématique classique du sens imagé, la métaphore est toujours liée au problème de la polysémie. Aussi, la manière dont la pensée topologique se démarque de la théorie de la métaphore se montrera d'autant plus aisément que cette pensée se démarque de la conception ordinaire de la polysémie.

En effet, à partir du lieu comme coappartenant, l'ambiguïté de la poésie apparaît elle-même équivoque *(eine zweideutige Zweideutigkeit)*, parce qu'elle est celle d'une plurivocité qui n'est pas exclusive d'univocité. Plurivocité qui n'est pas la polysémie *(Vieldeutigkeit)* du relâchement propre au laisser-aller *(das Lässige)*, mais la plurivocité *(Mehrdeutigkeit)* du laisser-être ou de la laxité authentique *(das Lassende)*. Univocité qui n'est pas la monosémie de la simple exactitude technique des concepts scientifiques *(die technische Exaktheit des bloss wissenschaftlich -eindeutigen Begriffes)*, mais une univocité plus haute *(ein höherer Sinn so eindeutig ...)*: celle de la rigueur du laisser-être d'une parole unique; unicité qui est aussi celle de l'unique parole *(Sprache)* (1).

Une telle plurivocité uni-voque, qui n'est pas simplement le résidu qu'une logique ou une logistique " à sens unique" n'aurait pas encore atteint, est non seulement propre à un lieu poétique, mais aussi à toute véritable pensée. En effet, *Was heisst Denken ?* affirme d'une pareille plurivocité : *"Die Mehrdeutigkeit ist vielmehr das Element, worin das Denken sich bewegen muss, um ein strenges zu sein"*; nous traduirons: "La plurivocité est l'élément où la pensée doit s'acheminer pour être rigoureuse" (2). Cette plurivocité rigoureuse peut désormais caractériser la pensée topologique comme poétiser pensant. Plurivocité poétique, elle devrait pouvoir expliciter le caractère im-agé de la méditation topologique. Plurivocité topologique, elle ne serait pas seulement impliquée dans une localisation, mais dans la localité même de l'être. Plurivocité uni-voque, elle devrait mettre en cause le rapport de la différence et de l'identité.

---

1. Cf. A.P., pp. 76-77 ; U.S., p. 75.
2. W.D., p. 68 ; Q.P., p. 113.

§.4. Différence, Identité et local-ité.

Lorsque Heidegger dans le Séminaire du Thor (1969) distingue les trois étapes de sa pensée, il commente *"Ortschaft des Seins"* (localité de l'être) par *"Örtlichkeit des Seins"* (local-ité de l'être), en ajoutant que cela présuppose bien sûr une compréhension de l'être-lieu du lieu *(das Ortsein des Ortes)* ; d'où l'expression topologie de l'Etre *(Topologie des Seyns)* (1). Cela laisse entendre,qu'avant d'expliciter les divers noms que peuvent recevoir la localité(abri, maison, contrée, *Ereignis*) et les lieux (lieu d'habitation, d'une pensée, d'une poésie, d'une chose) , il conviendrait de s'interroger sur ce qu'est le local et le topologique : sur l'être-lieu d'un lieu et la local-ité même de la localité. Or à partir de l'étymologie de *Ort* , l'être-lieu a pu apparaître en tant que rassemblement *(versammeln)* et convergence *(zusammenlaufen)* d'un lieu comme coappartenant *(das Zusammengehörende)* . Quant à la local-ité, en rassemblant le vocabulaire topologique déjà acquis dans la pensée de la vérité de l'être, elle a pu se pressentir comme l'union de la vérité (ἀλήθεια) et de son destin (μοῖρα) avec la pensée (νοεῖν) et la parole (λέγειν). Cette union n'est autre que la coappartenance *(Zusammengehörigkeit)* révélée par le"pas en arrière";une démarche de rétrocession qui dévoile précisément la vérité de l'être, non seulement comme "cèlement" éclaircissant, mais plus rigoureusement comme abri éclaircissant-rassemblant *(das lichtend-versammelnde Bergen)*(2).

Ce qui est local ou topologique se caractérise donc par l'union, la coappartenance, le rassemblement et la convergence. Ce qui est "logique" dans la topo-logie se laisse aisément entendre à partir de ce qui garantit le rassemblement propre à la vérité de l'être, c'est-à-dire le λέγειν au sens initial de recueillir *(lesen)* ou d'assembler *(sammeln)*, et donc aussi à partir de la parole comme maison *(Haus)* de l'être. Quant à ce qui est "topique" dans la topo-logie, il se laisse entendre, non seulement à partir de l'allemand *"Ort"* , mais aussi à partir du τόπος grec, compris dans le texte *MOIRA* (1951-1952) (3) comme domicile ou foyer *(Heimat)* : foyer secret qui nous rassemble et foyer focal de convergence (4). En français, on pourrait dire :ce qui est topologique col-loque *(col-locatio)* dans le local (τόπος), à partir du col-loque *(col-loquium)* de la parole (λόγος).

---

1. Cf. Q.IV, p. 269 ; V.S., p. 73.
2. Cf. supra : Partie II, chap. 1, § 2, § 4 ; chap. 2, § 3.
3. *in Vorträge und Aufsätze*, Neske, Pfullingen 1978 (sigle *V.A.*) ; MOIRA, in Essais et conférences, Gallimard Tel, Paris, 1958 (sigle E.C.).
4. Cf. E.C., p. 308 ; V.A. , p. 247.

Le"virage"que prend la pensée,en cheminant de la vérité de l'être à sa localité,se dessine plus profondément, tout en apparaissant comme une persévérance sur le même chemin. En effet, c'est en comprenant le "élement" propre à la vérité à partir de son caractère rassemblant *(das Lichtend - versammelnde Bergen)*, que le véritable abri topologique qu'est la localité peut être médité. Mais cette persévérance dans le rassemblement propre à la localité de l'être devrait modifier la dif-férence propre à la vérité de l'être. En effet, le rassemblement évoque l'ensemble, la ressemblance et l'assimilation, en rappelant la synthèse, l'égalité et l'unité, c'est-à-dire la problématique classique de l'identité. Certes le rassemblement topologique n'avalise pas cette problématique ; un indice peut nous mettre sur la voie : si la localité est un espace de jeu *(Spielraum)*, le rassemblement de lui-même doit aussi désassembler ; ce qui col-loque aussi dis-loque. Ce caractère proprement topologique ne peut toutefois être saisi qu'en analysant l'évolution de la pensée de la dif-férence.

La dif-férence ontologique a été comprise, à partir du litige entre l'occultation et la non-occultation, comme un dif-férend *(Aus-trag)* entre l'être et l'étant : dif-férend qui porte de lui-même le rapport *(Bezug)* de l'homme à l'être et sa relation *(Verhältnis)* à l'étant. Cette relation à l'étant comme pré-sent *(das An-wesende)* et ce rapport à l'être comme pré-sence *(An-wesen)* ont pu être précisés dans *Der Spruch des Anaximander (1946)*: en tant qu'Usage, us ou usu-fruit *(Brauch, χρεών)*. Ceci n'a toutefois été possible qu'en approfondissant la dif-férence elle-même en interprétant l'ἐον présocratique. En effet, en comprenant l'ἐον comme le pré-sent *(das Anwesende)*, l'étant apparaît comme l'avènement *(Ankunft)* de l'être qui (en) est l'avenant *(Angekommenheit)* même. Ainsi, la différence entre l'être et l'étant semble n'être plus qu'une duplication de la venue *(Kommen)* de l'être à l'étant (1).

La duplication *(Zwiefalt)* de l'être et de l'étant sera développée à partir des fragments de Parménide dans *MOIRA* (1951-1952). Cette duplication est suggérée par l'"être de l'étant" *("Sein DES Seienden")* comme l'"étant dans l'être" *("Seiendes IM Sein")* ; l'ἐον présocratique y est envisagé comme l'"être-étant" qui n'est pas encore l'"étant-étant" que serait l'ὄν métaphysique (2). C'est dans une telle duplication que l'usu-fruit *(Brauch)* prend tout son sens : l'homme se révélant "usité" ou employé *(gebraucht)* dans cette duplication par le λέγειν et le νοεῖν (3).

---

1. Cf. Ch., p. 282 ; Hu., p. 342.
2. Cf. E.C., p. 290 ; T.A., p. 232.
3. Cf. E.C., p. 297 ; V.A., p. 237.

Une pareille différence seulement différenciante et non encore différenciée, acquerra encore une autre formulation qui portera toujours sur la duplication de la venue de l'être à l'étant. Dans *Identität und Differenz* (1957)(1), le dif-férend *(Austrag)* entre *(Zwischen)* l'être et l'étant apparaîtra comme l'interférence différenciante *(Unter-Schied)* entre l'étant comme avènement qui se cèle *(die sich bergende Ankunft)* et l'être comme survenance qui décèle *(die entbergende Überkunft)* (2). Une telle différence, interférente et auto-différenciante, annonce sa coappartenance avec l'Identité, non certes comme égalité *(Gleichheit)*, mais comme le Même *(das Selbe)*.

Dans *Identität und Differenz*, c'est la seconde partie qui, tout en localisant la constitution onto-théo-logique de la métaphysique, pense la différence comme différend conciliant *(Austrag)* et interférence différenciante *(Unter-Schied)*; la première partie, quant à elle, tout en localisant le principe d'identité, médite l'identité comme même *(das Selbe)* ou coappartenance *(Zusammengehörigkeit)*. Le rapport entre les deux parties, et partant entre la différence comme dif-férend et l'identité comme même, n'est à proprement parler pas développé. C'est au lecteur de le découvrir comme une coappartenance *(Zusammengehörigkeit)* de l'identité et de la différence, en laquelle la Différence proviendrait *(entstammen)* de l'Identité. A première vue, une difficulté survient; elle réside dans la collusion entre la coappartenance comme même ou identité et la coappartenance de cette Identité et de la Différence. Toutefois dans une pensée qui vise moins à démontrer *(beweisen)* qu'à montrer *(weisen)*, une telle difficulté devrait stimuler l'écoute plutôt que choir trop vite dans l'aporie. Ceci dit, ayant précisé l'essence *(Wesen)* de la dif-férence, il convient donc d'analyser l'essence de l'identité comme même (3).

Le même est abordé par la sentence de Parménide: "Le même, en effet, est penser aussi bien qu'être": τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι. L'identité *(Idem)* propre au même (αὐτο) dans cette sentence est explicitée comme la coappartenance *(Zusammengehörigkeit)* de la pensée et de l'être (4). Ensuite, le centre de l'élucidation réside dans une écoute étymologique du terme *Zusammengehörigkeit* choisi pour comprendre τὸ αὐτο. Ce terme implique un ouïr *(-hör-)* qui est interprété comme écoute de la parole *(Sprache)* ; autrement dit, il n'y a identité comme même que si la coappartenance qu'elle déploie est à l'écoute de la parole comme "maison de l'être"(5). Enfin, au terme de l'élucidation, lorsque

---

1. *Neske, Pfullingen, 1969* (sigle *I.D.*) ; Identité et différence, in Questions I, Gallimard NRF, Paris, 1968 (sigle Q.I).
2. Cf. Q.I , p. 299 ; *I.D.*, pp. 57-58.
3. Cf. Q.I , pp. 255-256 ; *I.D.*, pp. 7-8.
4. Cf. Q.I , p. 261 ; *I.D.*, p. 14.
5. Cf. Q.I , pp. 265, 272, 273 ; *I.D.*, pp. 18, 26, 28.

va être évoqué le problème de la temporalité, la coappartenance propre à l'identité comme même apparaît plus précisément comme un laisser-coappartenir *(Zusammengehörenlassen)* (1).

Mais qu'est cette coappartenance sinon la coappartenance révélée par le pas-en-arrière? En effet, elle est abordée comme la coappartenance de la pensée (νοεῖν) et de l'être. Ensuite, à l'écoute de la parole, elle est la coappartenance de la pensée avec la parole (λεγειν). Une coappartenance déterminée à partir d'une écoute se comprendra plus aisément en français comme une obédience-qui-rassemble *(ZusammenGEHÖRIGKEIT)*, car *obédience* est apparentée à *oufr*, tout comme *gehören* à *hören* (2). Enfin, cette identité "obédientielle" en tant qu'elle laisse-coappartenir apparaît comme la laxité-de-l'obédience-rassemblante *(zusammengehören-lassen)*. Ce laisser-coappartenir ou cette laxité obédientielle réunit l'obédience à ce qui, par excellence, laisse un "lais" (ou un legs): la destination époquale du destin (μοῖρα), mais aussi le temps qui sera pensé dans *Zeit und Sein* à partir du laisser-approcher-la-présence *(An-wesen-lassen)* (3). La laxité de l'obédience qui rassemble la pensée (νοεῖν) de l'homme et la vérité (ἀλήθεια) de l'être, à partir de la parole (λεγειν) et du destin (μοῖρα), est bien une réappropriation de la coappartenance révélée par les sentences initiales.

Cette identité obédientielle, bien loin de l'identité comme égalité ou équivalence, se démarque aussi de l'identité préparée par Leibniz et Kant et élaborée par Fichte, Schelling et Hegel. En effet, l'identité comme synthèse ou système détermine implicitement sa coappartenance à partir de ce qu'elle a de commun *(ZUSAMMENgehören)*, alors que l'identité comme même ou coappartenance caractérise explicitement cette dernière à partir de ce qu'elle a d'obédientiel *(zusammenGEHÖREN)* (4). Ainsi libérée de la représentation classique, l'identité obédientielle semble pouvoir coappartenir avec une différence interférentielle, qu'elle "engendrerait" d'autant plus aisément que, dans sa signification complète, elle est laisser-coappartenir. C'est, ce nous semble, de cette laxité obédientielle qui appartient en propre à l'Identité, que pourrait provenir *(entstammen)* la Différence. Cette dif-férence comme interférence différenciante ou différend conciliant paraît, alors, inférée *(entstammen)* du Même comme ré-férence ou, plutôt, comme l'in-férence elle-même (5).

---

1. Cf. Q.I, p. 273 ; *I.D.*, p. 27.
2. Cf. Q.I, p. 16 ; *I.D.*, p. 263.
3. Cf. Q.I, pp. 272-273, 275 ; *I.D.*, pp. 27, 30. - Temps et Etre, in Q.IV, pp. 18, 28, 70 ; *S.D.*, pp. 5, 12, 40.
4. Cf. Q.I, pp. 259, 262-263 ; *I.D.*, pp. 11, 16.
5. Comparer : Q.I, p. 256 et p. 273 ; *I.D*, p. 8 et p. 27. La ré-férence comme même n'est certes pas référence substantielle réelle, factuelle ou événementielle; elle devrait être comprise en un sens étymologique : le rap-porter qui ap-porte une dif-férence qui s'y re-porte. Cf. note de A. Préau, in Q.I, p. 256. Sur les difficultés relatives au rapport de l'identité et de la différence, Cf. J. GREISCH, "Identité et différence dans la pensée de M. Heidegger", in Revue des Sciences philosophiques et théologiques, n° 57, 1973, pp. 71-111.

Cet approfondissement du rapport entre l'identité et la différence devait nous faire comprendre ce qui est topologique ou local : la local-ité même de la localité et l'être-lieu d'un lieu. Ce qui est local s'est dévoilé comme le rassemblement ou la convergence de l'être-lieu *(Ortsein)*,et le lieu *(Ort)* lui-même comme un coappartenant *(das Zusammengehörende)* . Plus originelle etencore plus décisive, est la coappartenance qui, impliquée par les sentences initiales, fait pressentir ce qui est proprement topologique. La pensée de l'identité comme même étant une réappropriation de cette union originelle en tant que laxité-de-l'obédience-rassemblante *(Zusammen-gehören-lassen)*, la localité *(Ortschaft)* semble être cette obédience elle-même,et sa local-ité *(Örtlichkeit)* semble résider dans la laxité obédientielle du rassemblement topologique. Il en serait bien ainsi. Car, si *Identität und Differenz* pense le plus proprement le même comme ce laisser-coappartenir, ce n'est qu'en identifiant ce dernier à la Localité elle-même qu'est l'*Ereignis*. Nous lisons : *"Sein gehört mit dem Denken in eine Identität, deren Wesen aus jenem Zusammengehörenlassen stammt, das wir das Ereignis nennen"*. Nous traduisons : "L'être appartient avec la pensée dans une identité dont l'essence provient (s'infère)decelaisser-coappartenir que nous appelons : l'*Ereignis*" (1).

Dès lors, l'on pourra comprendre en quoi le rassemblement topologique ou local n'est nullement l'ensemble d'un système ou d'une synthèse et, encore moins,la ressemblance d'une équivalence ou d'une égalité, pas plus que la conceptualisation monosémique ou à sens unique, mais un rassemblement ou une localisation qui assemble, col-loque ou identifie dans l'obédience topologique, tout en désassemblant, dis-loquant ou différenciant dans la laxité locale : le rassemblement d'un espace de jeu *(Spielraum)* comme laxité d'une obédience, un rassemblement obédientiel et "ludique", le rassemblement de l'*Ereignis* comme espace (de) jeu (du)temps *(Zeit-Spiel-Raum)*(2).

Si la langue paraît ne plus suffire, c'est sans doute parce que l'*Ereignis* est le non-localisable. Toutefois, le séminaire sur la conférence *Zeit und Sein* n'hésite pas à laisser présager d'une possible localisation *(Erörterung)* de l'*Ereignis* (3). Ainsi, si *Unterwegs zur Sprache* le considère à proprement parler non-localisable(4), l'on peut tout au moins approcher ce qui se révèlera comme la proximité elle-même, approchante et inaugurale.

---

1. I.D., p. 27 ; Q.I , p. 273.
2. Cf. AP., p. 200 ; U.S., pp. 213-214.
3. Cf. Q.IV, p. 93 ; S.D., p. 58.
4. Cf. A.P., p. 242, U.S., p. 258.

L'*Ereignis* est aussi intraduisible qu'il est non-localisable. En effet, il n'a pas sa signification ordinaire en allemand d'événement ou de "ce qui a lieu" (*Vorkommnis, Geschehnis*) ; aussi peu traduisible que le λογος grec ou le Tao chinois, il est employé comme un *singulare tantum* se manifestant de manière unique (*einzig*). Comme l'on peut cependant l'approcher, l'on peut tenter une traduction approximative. Etymologiquement *er-eignen* vient de *er-äugen*, saisir du regard (*erblicken*), appeler à soi du regard (*im Blicken zu sich rufen*) et ainsi ap-propier : *an-eignen* (1). Essentiel est donc d'entendre dans l'*Er-eignis* l'*Eignen*, une convenance ou une "propriation" (2), qui autoriserait une traduction française approximative par *Ap-propriation* ; un laisser-coappartenir n'implique-t-il pas, en effet, une appropriation ou,peut-être,une "copropriation"?

Si l'on tentait maintenant de l'approcher par le sens habituel,ne fût-ce que parce qu'il pourrait parler de façon insidieuse, il faudrait sans doute écarter "événement". Certes, il ne peut être l'événement événementiel ou factuel, mais pas non plus l'avènement (*Ankunft*) du présent ou "ce qui a lieu" dans la contrée de non-occultation (3). Toutefois la locution "avènement au propre", évitant cette confusion, pourrait encore convenir ; tout comme, peut-être, "é-vénement propre". De plus, s'il faut pareillement écarter la signification de "ce qui a lieu", l'*Ereignis*, en tant que Localité de tous les lieux, pourrait se révéler comme le "donner-proprement-lieu" ou le "Il y a lieu". Enfin, toutes ces acceptions,entendues à partir de la coappartenance de l'*Ereignis* avec la parole et l'appel, ne seraient pas sans rapport avec le "proprement dit", l'"à proprement parler", le "au sens propre" (*eigentlich*). La coappartenance de l'appel et du regard ne suggère-t-elle pas, en effet, proprement, le sens ? ... (4).

---

1. Cf. Q.I., p. 270 ; I.D., pp. 24-25.
2. Cf. Q.IV, p. 212 ; S.D., p. 21.
3. Le Séminaire du Thor (1969) a précisé que le mot français d'"avènement" était tout à fait impropre pour traduire *Ereignis*. Cf. Q.IV, p. 301 ; V.S., p. 202.
4. Avant d'entamer l'analyse de l'*Ereignis*, nous précisons les traductions connexes que nous allons préférer :
   aneignen : approprier, réapproprier.
   übereignen : transférer en propre, "transpropriation".
   zueignen : conférer en propre, "copropriation".
   vereignen : différer en propre, "perpropriation".
   enteignen : exproprier, "désappropriation".
   Enteignis : Expropriation. Eignis : Propriation.
   eignen : convenir proprement, "proprier".
   ereignen : advenir en propre, ap-proprier.
   ein anfänglicheres Ereignen : un avènement plus originaire au propre, une réap-propriation inaugurale.
   Ereignis : Appropriation ; Er-eignis : Co-propriation.

De ces difficultés de traduction, nous concluons: pour parler de l'*Ereignis*, il est préférable, le plus souvent, de le dire et de l'écrire ainsi : *Ereignis*. Et de la difficulté corrélative de l'approcher proprement, nous décidons : d'envisager d'abord la localité comme monde, en faisant mieux pressentir sa portée comme *Ereignis*, lequel sera ensuite explicité en propre.

§.5. Monde et localité.

Zeit und Sein (1968), en considérant l'*Ereignis* comme le "Il", pourra méditer proprement le "Il y a être" comme l'être pensé résolument à partir du temps, en évitant l'expression l'"être est", par laquelle l'être apparaît comme étant. Ce faisant, l'on comprend l'"étant dans l'être" et l'on médite "l'être sans égard *(Rücksicht)* pour la relation *(Beziehung)* qui le porte à l'étant" : tout en dé-laissant *(Überlassen)* ainsi la métaphysique à elle-même (1). A cette manière de dire l'être, correspond une manière de l'écrire, apparue dans *Zur Seinsfrage (1956)* (2): ~~Sein~~. Pas plus que le "Il y a être", l'~~Être~~ ne désigne un anéantissement, une annulation ou un reniement de l'être, mais pareillement il s'agit de méditer résolument l'être comme non-étant, comme né-ant originaire. Il s'agit aussi de délaisser l'être compris métaphysiquement à partir de l'étant, ou encore, de penser une eschatologie de l'être qui appartient à l'Etre *(Seyn)* lui-même. Toutefois, cette rature *(Durchstreichung)* non-négative a un sens plus propre qui révèle et développe sa non-négativité. La rature en croix *(Durchkreuzung)* suggère le monde comme quadriparti *(Geviert)* (3). L'être qui transparaît à travers la croix est donc l'être pensé à partir du monde, sans égard à l'étant, mais bien au temps et à l'*Ereignis*. Il est l'être dont on pourra dire : "l'être est ap-proprié à travers l'*Ereignis*" : *Sein ist durch das Ereignis ereignet* (4). Il conviendra alors de voir comment "l'être, eu égard à sa provenance essentielle, se laisse penser à partir de l'*Ereignis*" (5).

Même si le néant *(Nichts)* serait aussi à raturer (6), il n'est pas interdit de voir une pensée originelle du né-ant dans le

---

1. Cf. Q.IV, p. 48 ; S.D., p. 25.
2. *In Wegmarken*, Klostermann, Frankfurt am Main, 1976 (sigle *Wm.*) ; Contribution à la question de l'être, in Question I, Gallimard NRF, Paris, 1968 (sigle Q.I.).
3. Cf. Q.I, pp. 232-233 ; *Wm.*, p. 405.
4. Séminaire du Thor 1969, in Q.IV, p. 301 ; V.S., p. 102.
5. A.P., p. 249 ; S.E., p. 260.
6. Cf. Q.I, p. 233 ; *Wm.*, p. 405.

monde comme être. Cela rappelle le néant du monde selon l'ontologie fondamentale,et, d'autre part, empêche de dire proprement le "monde est", tout en laissant se dire le monde "monde" (*Welten*) ou règne (*walten*) .Mais le monde comme quadriparti est avant tout cette pensée de l'habitation (*Wohnen*) des mortels, sur la terre, sous le ciel, et devant les divins, telle qu'elle a été précisée dans *Bauen, Wohnen, Denken* (1951). Les quatre appartiennent (*gehören*) à une unité (*Einheit*) propre qui est la simplicité (*Einfalt*) du quadriparti. Unité ou simplicité,originelle ou originaire (*ursprünglich*), parce que topologique;topo-logique parce qu'obédientielle; obédientielle parce qu'à l'écoute de la parole (1). En effet, le mortel en habitant le monde répond et correspond (*entsprechen*) à une interpellation, une assignation, une incitation, une exhortation (*Zuspruch*) , adressée au quadriparti par la parole (2). Parole qui n'"est" pas plus que le monde n'"est"; à proprement parler, le monde monde tandis que la parole parle (*die Sprache spricht*) (3). Ceci introduit le rapport entretenu par le monde et la parole.

Le cadre du monde (*Weltgeviert*) est désormais déterminé selon quatre contrées (*Gegenden*) qui se "contrent" (*gegnen*) l'une l'autre (4) :de telle façon qu'elles sont à la fois à l'encontre et à la rencontre l'une de l'autre, selon un vis-à-vis (*Gegen-einander-über*) (5).Cette propriété de "contrer" qui caractérisait déjà la Contrée (*"Gegnet"*) d'attente, bien loin d'être logiquement ou dialectiquement contradictoire, n'implique pas seulement la contrariété d'une rencontre-à-l'encontre, mais aussi la rencontre d'un certain contredit (*Gegensage*). Contredit du mot (*Wort*), par lequel les mortels répliquent, répondent ou ripostent (*antworten, entgegnen*) à la parole, en venant à sa rencontre , correspondre (*entgegenkommen,entsprechen*) au Dire (*Sage*). Contredit qui se laisse aussi comprendre en son affinité avec l'incitation (*Zuspruch*) du quadriparti, par laquelle les quatre se "contrant" sont contrées (6).

En leur rapport même à la parole,les contrées sont en rapport avec le temps. En effet, pas plus qu'elles ne sont seulement contrées de non-occultation, elles ne sont seulement contrées du prés-ent. Même si, par l'attente la plus instante dans la contrée des mortels, le Prés-ent comme contrée d'Attente (*Gegen-Wart*) se confond avec l'avenir,

---

1. Cf. E.C., p. 176 ; E.A. , pp. 143-144.
2. Cf. E.C., pp. 190,193 ; E.A., pp. 154,156.
3. Cf. A.P., pp. 15, 241 ; U.S., pp. 12, 254.
4. Cf. A.P., pp. 162-163 ; U.S., pp. 178-179.
5. Cf. A.P., pp. 196-197 ; U.S., p. 211.
6. Cf. A.P., p. 249 ; U.S. , p. 260.

les quatre contrées, parce qu'elles sont l'espace(du) temps (*Zeit-Raum*)qui est aussi le temps(de)l'espace (*Raum-Zeit*), s'étendent aux autres dimensions temporales de la pré-sence (*An-wesen*). Or la pré-sence est approche de l'être ou de la présence , et le prés-ent est une attente dans la contrée, où ce qu'attend l'homme, l'attend en venant à rencontre (*entgegenwarten*), auprès de lui (1). Ainsi,dans le jeu de la pré-sence et du prés-ent se joue une certaine approche et une certaine proximité. Ce caractère topologique essentiel au temps sera compris d'autant plus proprement qu'il sera entendu comme l'Approche ou la "proximation" (*"Nahnis"*) déployée par la rencontre-en-vis-à-vis propreaux quatre contrées du monde (2). *Zeit und Sein* reprendra ce caractère topologique du temps,en tant que la Proximité (*Nähheit*) ou mieux la proximité approchante (*die nähernde Nähe*);laquelle appartient à la Dimension du temps : l'offre (*Reichen*) ou la mise-en-jeu (*Zuspiel*) reposant (*ruhen*) dans l'*Ereignis* (3). Il en allait déjà pareillement de l'Approche ou de la proximité des contrées du monde. En effet, elle est mise en chemin (*"be-wëgen"*)par le temps : lequel, en lui-même, ne se meut pas (*bewegt sich nicht*) , mais repose en paix (*ruht still*), comme mise-en-chemin (*"Be-wëgung"*) , dans l'*Ereignis der Stille*... (4).

Ainsi le monde monde,tandis que les contrées se contrent; elles se contrent tandis qu'elles sont à l'encontre et la rencontre l'une de l'autre, selon une Approche ou une proximation insigne. Cette rencontre en vis-à-vis est aussi ce que la conférence *Das Ding* (1948-1950) a appelé : l'expropriation (*Ereignen*) et la "perpropriation" (*Vereignen*),qui transfèrent l'une à l'autre les contrées du quadriparti,selon un jeu de miroir (*Spiegel-Spiel*)propre à la ronde de l'appropriation(5).La proximation apparaît alors aisément comme l'ap-propriation (*Ereignen*) même de l'*Ereignis* ; les contrées s'approchent tandis que l'Appropriation ap-proprie: en français *propre* est apparenté à *premier*, mais s'entend aussi en affinité avec *proche*;ainsi la Proximité et l'Approche parleraient d'elles-mêmes dans l'Appropriation. Dans la même ligne , le jeu de miroir des contrées apparaîtra au plus propre du jeu mondial (*Weltspiel*) en tant qu'*Ereignis* ; le monde monde (*welten*) tandis que l'Appropriation règne (*walten*) ; en français, *monder* ou *émonder* signifie encore purifier, rendre propre, approprier ; ainsi l'Appropriation parle d'elle-même dans un monde qui monde tandis qu'elle ap-proprie (6).

---

1. Cf. A.P., pp. 199-200 ; U.S. , p. 213.
2. Cf. A.P., p. 197 ; U.S., p. 211.
3. Cf. Q.IV, p. 34 ; S.D. , p. 16.
4. Cf. A.P., p. 200 ; U.S. , pp. 213-214.
5. Cf. E.C., pp. 214-215 ; T.A. , pp. 172-173.
6. Cf. A.P., pp. 200, 181 ; U.S., pp. 213-214, 196.- E.C., pp. 214-215 ; T.A. , pp. 172-173.

Le rapport le plus délicat est sans doute celui que le monde et l'*Ereignis* entretiennent avec l'espace et la localité. Comparons deux textes de *Unterwegs zur Sprache*. La première conférence (1957), après avoir précisé le repos du temps, affirme : *"Das Selbe ist vom Raum zu sagen, der Ortschaft und Orte einräumt, freigibt und zugleich in sie entlässt und das Gleich-Zeitige aufnimmt als Raum-Zeit"*. Nous traduirons : "Le Même est à dire de l'espace qui aménage la localité et les lieux, les libèrent et en même temps les dégage en eux-mêmes et recueille le con-temporain comme temps(de) l'espace" (1). La seconde conférence (1959) parle de l'*Ereignis* comme suit : *"Wir können es nur noch nennen, weil es keine Erörterung duldet ; denn es ist die Ortschaft aller Orte und Zeit-Spiel-Räume"*. Nous traduisons : "Nous ne pouvons que le nommer, car il ne souffre aucune localisation; étant la localité même de tous les lieux et de tous les espaces (de) jeu (du) temps" (2). Dans le premier texte, parce que l'*Ereignis* ne pourrait être aménagé par l'espace, la localité serait celle des contrées, pour autant que l'espace soit l'espace-de-jeu-du-temps, en tant qu'*Ereignis* qui approprie ou aménage. Dans le second texte, si la localité non-localisable est l'*Ereignis*, les espaces-de-jeu-du-temps seraient les contrées même du monde.

Ces textes délicats mettent au surplus en cause le rapport qu'entretiennent l'*Ereignis*, le monde, la localité, avec les lieux (*Orte*). Ceci nous conduit à considérer un être-lieu que nous n'avons pas encore analysé et qui semble particulièrement visé ici : le lieu comme chose qui rassemble le monde.

§.6. Chose et lieu.

La chose comme chose ou la choséité (*Dinghelt*) de la chose a été déterminée dans la conférence décisive *Das Ding* (1949-1950) (3). La chose y est comprise à partir de l'exemple de la cruche et des étymologies de *Ding* (*thing, dinc*) comme de *Sache* (*sakan, Ursache*) et encore de *chose* (*causa, cas*) et de *res* (*res secunda, adversae*). Ces mots renvoient tous à l'idée d'un rassemblement pour un litige, une affaire, une cause, un cas (4). Dès lors, la chose comme chose sera méditée comme un "chosifier" ou une chosification (*dingen, das Dingende* (5)) qui n'est nullement

---

1. *U.S.*, p. 214 ; A.P., p. 200. Pour la contemporanéité, cf. infra.
2. *U.S.*, p. 258 ; A.P., p. 245.
3. *Vorträge und Aufsätze*, Neske, Pfullingen, 1978 (sigle *V.A.*) ; La Chose, in Essais et Conférences, Gallimard Tel, Paris, 1958 (sigle E.C).
4. Cf. E.C., pp. 201-208 ; *V.A.*, pp. 161-168.
5. Le verbe *dingen*, d'emploi désuet, signifie louer les services (ruraux) de quelqu'un et ainsi le "chosifier".

réification en réalité ou objectivation en objet, pas plus que substantialisation en substance ou hypostasiation en hypostase, mais bien : laisser se rassembler *(versammeln)* le quadriparti dans et par la chose en cause (1). Alors la choséité de la chose, comme chosifiation appartenant à la chose-même, apparaît comme un laisser-être-chose à partir d'un monde qui monde selon le jeu de miroir du quadriparti *(Wenn wir das Ding in seinem Dingen aus der weltenden Welt wesen lassen, denken wir das Ding als das Ding)* (2). Selon un tel jeu d'approche de la proximité *(Nähe)*, le rassemblement propre à la chose rapproche *(nähern)* le lointain en tant que lointain *(das Ferne)* (3). Par cette proximité qui conserve le lointain, les quatre déploient leur unique simplicité, en prévenant toutes choses pré-sentes *(...allem Anwesenden Zuvorkommend ...)* (4).

Une telle choséité de la chose reçoit une interprétation proprement topologique dans *Bauen, Wohnen, Denken* (1951). Le propre de l'homme n'est en effet pas seulement la pensée : *"Ich bin"* (je suis) signifiant originellement "j'habite", l'ipséité topologique se laisse comprendre selon un habiter, qui ne se déploie pas seulement par le penser et le poétiser, mais aussi par le bâtir. Sans doute, l'habitation des mortels sera heureuse si, en habitant, ils font entendre le *" Wunlan"* , être content *(zufrieden)* , qui parle dans *Wohnen* (habiter) ; mais elle ne sera authentique qui si, en habitant, ils font entendre le *"Ich bin"*, dans lequel parle proprement un *Bauen* originaire qui signifie à la fois habiter et bâtir (5). Ainsi les mortels habiteront proprement le monde en bâtissant des choses : un pont, par exemple. Et ils bâtiront proprement les choses, s'ils laissent se déployer la chose comme chose rassemblant le monde (6). L'être-lieu se caractérisant par le rassemblement, la chose *(Ding)* pourra être comprise topologiquement comme le lieu *(Ort)* du bâtir, comme un bâtiment ou une construction *(Bau, Bauten)*, en tant que lieu en lequel la chose "a lieu" et par lequel le monde "a lieu(x)" (7).

Ce bâtir qui coappartient avec le penser et le poétiser au sein de l'habiter, offre au rapport entre la localité et les lieux son interprétation sans doute la plus propre : en tant que différence entre le monde et la chose. Or, qu'est ce rapport sinon la différence entre l'être et l'étant, lorsque l'être est pensé comme monde qui monde

---

1. Cf. E.C., pp. 206-211 ; V.A., pp. 166-170.
2. Cf. E.C., pp. 214-216 ; V.A., pp. 171-173.
3. Cf. E.C., p. 211 ; V.A., p. 170.
4. Cf. E.C., p. 205 ; V.A. , p. 166.
5. Cf. E.C., pp. 173, 175 ; V.A. , pp. 141, 143.
6. Cf. E.C., p. 179 ; V.A., pp. 145-146.
7. Cf. E.C., pp. 183-184 ; V.A., pp. 148-149.

(Welten) et l'"étant dans l'être" comme chose qui chosifie (dingen). S'il en est ainsi, la différence entre monde et chose devrait être une explicitation topologique de la dernière formulation de la différence ontologique, c'est-à-dire l'interférence différenciante (Unter-Schied) entre l'être et l'étant. En effet, selon la première conférence (1950) de *Unterwegs zur Sprache* , le rapport entre le monde et la chose est pensé comme leur interférence différenciante (Unter-Schied) (1). Cette interférence différenciant le monde et la chose est elle-même pensée topologiquement comme la dimension (Dimension) et le milieu (Mitte) pour la chose et le monde: en tant que telle,cette dif-férence semble provenir du Même (2).

La dimension pour la chose et le monde se laissera alors rapprocher de la compréhension topologique des dimensions du temps selon *Zeit und Sein* (1962),tout comme de l'intérêt poétique des dimensions du quadriparti selon "... *dichterisch wohnet der Mensch* ..." (1951). En effet, le laisser-être-chose,ou la laxité du rassemblement du monde,ne peut appartenir qu'au temps lui-même, par lequel la chose comme lieu du monde "a lieu" comme chose pré-sente (3). Ainsi,la dimension pour la chose et le monde pourra apparaître comme la Même que la dimension par excellence du temps : son offre "ludique" qui "donne lieu". En outre, si l'entre-deux du ciel et de la terre est la dimension privilégiée pour la prise-de-mesure poétique, la dimension pour le monde et la chose est aussi mesure (Maß) : laquelle ouvre,annonce et inaugure (eröffnet) le monde et la chose en leur propre(4). C'est dans cette ligne,qu'il faudra aussi entendre la proximité du penser et du poétiser,comme l'Approche (Nähe)des contrées(5).

Enfin, l'interférence différenciant le monde et la chose, mesurée par leur dimension, est le milieu (Mitte) pour l'un et l'autre (6). Ce milieu pour un monde qui se rassemble dans la chose sera aussi médité comme le milieu des quatre du monde,dans *Hölderlins Erde und Himmel* (1959-1960) (7). Les quatre contrées y apparaissent comme les

---

1. Cf. A.P., p. 27-28 ; *U.S.*, p. 24-25.
   On peut s'étonner que ce texte relatif à l'*Unter-Schied* entre monde et chose est antérieur à *Identität und Differenz* (1956-1957) relatif à l'*Unter-Schied* entre l'être et l'étant. Il faut alors remarquer que l'introduction à ce dernier texte précise que, en ce qui concerne la différence ontologique, "il regarde en arrière", cf. Q.I., p. 255 ; *I.D.* , p. 8.
2. Cf. A.P., pp. 29-40 ; *U.S.*, pp. 25-26.
3. Cf. A.P., pp. 24-27 ; *U.S.* , pp. 22-24.
4. Cf. A.P., p. 29 ; *U.S.*, p. 25.
5. Cf. A.P., pp. 181, 197, 200-201 ; *U.S.*, pp. 196,211,214-215.
6. Cf. A.P., p. 29 ; *U.S.* , p. 25.
7. *In Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Klostermann, Frankfurt am Main, 1981 (sigle *Höld.*) ; Approche de Hölderlin, Gallimard NRF, Paris, 1973 (sigle Höld).

voix du destin *(Stimmen des Geschicks)* (1). Quaternaire des contrées qui en se "contrant" ne sont pas séparées l'une de l'autre, leur relation est in-finie *(das un-endliche Verhältnis)* : non que les contrées soient simplement sans fin *(endlos)*, mais que leur relation peut être toujours plus infinie (2). Relation entre quatre voix, il s'agit d'un col-loque ou d'une co-appartenance obédientielle *(Zusammengehören, Zueinander-gehören)* (3). Coappartenance du destin, il s'agit du rassemblement inaugural de la grande amorce *(der grosse Anfang)* (4). Cette affinité in-finie est le milieu *(Mitte)* du monde ; milieu qui, topologique, obédientiel et inaugural, peut apparaître comme l'*Ereignis des Gevierts* (5).

§7. Le non-localisable *Ereignis*.

Intraduisible par excès de sens plutôt que par défaut, l'*Ereignis* peut toutefois nous apparaître assez clairement. Les textes décisifs où il est approché sont : *Identität und Differenz (1957)*, *Unterwegs zur Sprache (1950-1959)* et *Zeit und Sein (1962)*. Dans le premier, il est compris comme le même au sens d'un laisser-coappartenir ou de la laxité-de-l-bbédience-rassemblante; dans le deuxième, il est pensé en son rapport à la parole qui donne au rassemblement topologique son caractère obédientiel ; dans le troisième, il est médité en sa relation au temps qui a à faire avec la laxité topologique de l'obédience. L'enjeu *(Sache)* de l'*Ereignis* serait donc l'union de la parole et du temps, à l'espace-de-jeu propre au rassemblement de la pensée et de l'être (6).

Auf ein Stern zugehen, nur dieses. (7)

Marcher vers une étoile, rien d'autre.(8)

---

1. Cf. Höld., pp. 214, 215, 221 ; *Höld.*, pp. 165, 166, 169.
2. Cf. Höld., p. 211 ; *Höld.*, p. 163.
3. Cf. Höld., pp. 222-223 ; *Höld.*, pp. 170-171.
4. Cf. Höld., p. 223 ; *Höld.*, p. 171
5. Cf. Höld., p. 198 ; *Höld.*, p. 153.
6. Cf. Q.IV, p. 17 ; *S.D.*, p. 4.
7. *S.D.*, p. 7.
8. Q.III, p. 21.

Union *(Einung)* ni synthétique ni systématique mais obédientielle et "ludique", dont l'unité *(Einheit)* n'est pas celle de l'identité d'une substance ou d'un fondement, mais celle du Même, unique *(einzig)* et abyssal *(Abgrund)* (1). Unicité de cette union, l'*Ereignis* se révèlera, en effet, comme l'espace de jeu du temps *(der Zeit-Spiel-Raum)* avec la parole ; il règne *(walten)* comme jeu de la parole du temps et de l'espace (2) ; jeu qui ne prédomine *(walten)* qu'en se laissant obéir par une obédience qui rassemble dans l'écoute de la parole et dans la laxité du temps. Si l'enjeu de l'*Ereignis* nous apparaît assez clairement, il convient encore de décrire son jeu dans les trois oeuvres décisives à son propos . Pour lors, dans la ligne de ce qui a déjà été dit, nous développerons son rapport à l'identité, préciserons ensuite sa relation au temps, mais reporterons à plus tard l'approfondissement de son lien à la parole.

Identität und Differenz fait pressentir l'*Ereignis* à partir de l'obédience qui rassemble la pensée et l'être. En effet, si l'homme est proprement *(eigentlich)* le pensant, c'est parce que, à l'écoute de l'être par la pensée, l'homme correspondant à l'être dans une même obédience, l'un et l'autre sont ainsi transférés en propre ou "transpropriés" *(Übereignen)* l'un à l'autre (3). Par la pensée, l'homme est déféré en propre ou "perproprié" *(vereignen)* à l'être qui, dans sa dispensation , se confère en propre ou se "copropriе" *(zueignen)* à l'homme (4). Par ce double transfert de l'ipséité, l'obédience qui rassemble l'homme et l'être est déterminée topologiquement comme la portée d'une région *(Bereich)*, où l'homme et l'être, à la portée l'un de l'autre, sont afférents ou atteints *(erreichen)* l'un par l'autre, selon un don ou un apport *(Zureichung)* unique qui préfigure l'*Ereignis* (5).

---

1. Cf. Q.I., p. 259, 270, 273 ; I.D., p. 11,25,28.
   Rappelons que, déjà, le tournant s'effectue dans *Vom Wesen der Wahrheit* par le saut dans l'"Unique s'occultant" *(das sich Verbergende Einzige)* de l'Histoire. A propos du rapport entre l'identité et le fondement, cf. P.R., p.54; S.G., p.22.
2. Cf. A.P., p. 200, 181 ; D.S., p. 214, 196.
3. Cf. Q.I , p. 265 ; I.D., p. 18.
4. Cf. Q.I , p. 270 ; I.D., p. 24.
5. Cf. Q.I , p. 267 ; I.D., p. 21.

Toutefois, la pensée métaphysique est essentiellement dispensatrice de l'oubli de l'être ; le transfert métaphysique n'est donc nullement une authentique "transpropriation", mais bien plutôt un transfert impropre. La dispensation la plus oublieuse de l'être par la pensée calculatrice et technologique manifeste ainsi une expropriation ou une "désappropriation" *(enteignen)* insigne de l'être et de l'homme(1). En revanche, le pas en arrière vers une pensée comme prise-en-garde, dévoile la possibilité d'un prés-ent *(Gegen-wart)* comme contrée d'attente d'une autre amorce *(Anfang)*. Parce que notre présent est celui de l'époque technique, c'est une analyse de la technique moderne qui doit nous faire voir la région *(Bereich)* qu'il faut traverser pour que s'offre *(reichen)* cet autre départ. Expérimenté comme dispensiation techno-logique de l'être à l'homme, le"monde"technique fera, en effet, voir la possibilité du tournant *(Kehre)* dans le rapport de l'être à l'homme(4); lequel inaugurerait un avènement plus originaire au propre ou une "réap-propriation"inaugurale *(ein anfänglicheres Ereignen)* appartenant à l'*Ereignis* (2).

Cette possibilité est dévoilée à partir d'une compréhension de l'essence de la technique scellée dans le *Ge-Stell* . Cette pensée a été développée dans la conférence *Die Kehre* (1949) (3), et reprise succinctement ici (1957), pour comprendre, dans sa portée la plus propre, l'éclair *(Blitz)* dans la vérité de l'être,qu'est l'*Ereignis*(5). Le *Ge-Stell* signifie le rassemblement *(Ge-)* des divers modes présents de pose ou de mise *(-Stell)*, et plus spécialement des modes de mise-en-demeure *(Be-stellen, Zu-stellen Herausfordern)* (6). En effet, par la technique moderne, en particulier en son aspect cybernétique(7),l'homme met en demeure ou tend de commander *(Bestellen)* la totalité de l'étant(6).Plus profondément, si le monde technique est envisagé en sa technicité même, comme dispensation techno-logique de l'être, l'homme apparaît lui-même mis en demeure par l'être d'"arraisonner"l'étant ; la mise en demeure de l'homme est assignée par une mise en demeure ou une provocation *(Herausforderung)* de l'être lui-même. Cette double mise en demeure en révélant le transfert par lequel l'être et l'homme se remettent *(zustellen)* l'un à l'autre, révèle aussi sa propre possibilité.

---

1. Cf. Q.I , pp. 272, 274 ; I.D., pp. 26, 29.
2. Cf. Q.I , pp. 271, 286 ; I.E., pp. 25, 42.
3. In *Die Technik und die Kehre*, Neske, Pfullingen, 1962 (sigle T.K.) ; Le tournant, in Questions IV, Gallimard NRF, Paris, 1976 (sigle Q.IV).
4. Cf. Q.IV, pp. 146-147 ; T.K., pp. 40-41.
5. Cf. Q.IV, p. 150-151 ; T.K., pp. 43-44.
6. Cf. Q.IV, p. 142 ; T.K., p. 37.
7. Cf. Q.IV, pp. 116-118, 138 ; S.D., pp. 64-65, 79.

Une mise en demeure implique en effet une assignation, une convocation, une "signification" ou une notification (*Zustellen*). Ce qui parle (*sprechen*) dans ce transfert de mise en demeure est l'appel, l'assignation, la réclamation ou encore la revendication (*Anspruch*) originelle adressée par l'être à l'homme (1). Cette assignation est la "troisième" et originelle mise en demeure, qui ne serait plus arraisonnement mais réclamation de l'homme par l'être, qui ne serait plus provocation mais convocation de la parole (*Sprache*) comme "maison de l'être" (2). Ainsi, l'"Arraisonnement" ou le Dis-Positif ou plus simplement la Com-posante (*Ge-Stell*) du monde moderne, en tant que constellation (*Konstellation*) de l'homme et de l'être, apparaît comme un prélude (*Vorspiel*) à l'*Ereignis* (3).

En effet, l'analyse de la technique moderne en faisant pressentir, à partir de sa désappropriation (*enteignen*) caractéristique, un transfert propre parce qu'obédientiel, et obédientiel parce qu'à l'écoute de la parole, dévoile la possibilité d'un avènement inaugural au propre (*sein anfänglichstes Ereignen*) . La transpropriation (*Übereignen*) authentique (parce qu'obédientielle), par laquelle l'homme se défère proprement (*Vereignen*) à l'être qui se confère proprement (*zueignen*) à l'homme, laisse désormais entendre le plus clairement une convenance ou une "propriation" (*Eignen*) insigne (4). Convenance dont la provenance est au moins aussi originaire que la parole à l'écoute de laquelle toute transpropriation obédientielle se déploie. Convenance qui est l'apport (*Zureichung*) unique de la région (*Bereich*) d'atteinte de la pensée et de l'être. Propriation à partir de laquelle la constellation présente de l'homme et de l'être se regarde (*erblicken*) proprement. Propriation qui les exproprie l'un et l'autre pour les diriger vers ce qu'ils ont de plus propre. Cette convenance ou cette propriation est l'*Er-eignis* : la Co-propriation (5).

Une pareille approche de l'*Ereignis* le révèle à partir de la coappartenance de l'être et de la pensée, en esquissant son rapport à la parole et en faisant sentir son rapport au temps. Pour lors, qu'il nous suffise de préciser ce dernier rapport, en rassemblant les grandes lignes de *Zeit und Sein* (1962) (6). Cette conférence pense

---

1. Cf. Q.I, p. 268 ; I.D., p. 22-23.
2. Cf. Q.I, pp. 265, 272, 273 ; I.D., pp. 18, 26, 28.
3. Cf. Q.I, p. 271 ; I.D. , p. 25.
4. Cf. Q.I, p. 270-271 ; I.D., p. 24-25.
5. Cf. Q.I, p. 274 ; I.D., pp. 28-29.
6. *In Zur Sache des Denkens*, Niemeyer, Tübingen, 1976 (sigle S.D.) ; Temps et Etre, in Questions IV, Gallimard NRF, Paris, 1976 (sigle Q.IV).

Ainsi, la région des trois dimensions du temps se révèle, plus originairement que région d'atteinte, une région d'offre (*das Reichen*) qui unifie (*einigend*) les dimensions temporales. Cette région, dans laquelle se déploient trois dimensions, se laisse penser comme la dimension (*Dimension*) topologique du temps, au sens de l'espacement du temps ou de l'espace-temps (*Zeit-Raum*) lui-même (1). Tandis que l'offre, en tant qu'elle lui donne son unité (*Einheit*), se laisse penser comme la dimension pro-spatiale (*vor-räumlich*) propre à cette dimension topologique, c'est-à-dire comme une quatrième dimension qui est la première (*erst*) dimension du temps : la mise-en-jeu (*Zuspiel*) d'une offre ludique (*das spielende Reichen*), qui dit la source même du temps, en son surgissement, sa résurgence et son insurrection, comme "porrection" (*Reichen*) d'un jeu-de-passe (*Zuspiel*) (2).

Si la donation du "Il y a être" est apparue comme la destination de l'être qui se suspend dans les époques de son Histoire, la donation du "Il y a temps" (*Es gibt Zeit*) se révèle désormais comme cette offre du temps qui se réserve (*verwahren*) dans l'avoir-été et l'a-venir : se retient, diffère ou "temporise" (3). Il y a donc "à la fois" être et temps, il y a à la fois destination de la pré-sence et offre de ses modes d'approche. Parce que la pré-sence est l'être pensé à partir du temps, l'offre du temps apparaît comme une "pré-destination" vis-à-vis de la destination de l'être : non certes au sens d'une prédestination providentielle, mais au sens où la destination de l'être repose (*beruhen*) dans l'offre du temps. Le sens (*Sinn*) de ce repos reposant lui-même dans l'apport (*Zureichung*) de l'offre (*Reichen*) par l'*Ereignis*, compris comme le destinateur, l'offreur, le donateur qu'est le Il (*Es*) du "Il y a".

Non seulement l'offre du temps et la destination de l'être reposent en ne faisant qu'un (*eins*) dans l'*Ereignis* (4) mais y reposent aussi le suspens de la destination et la retenue (*Entzug*) de l'offre. C'est en ce sens qu'à l'Appropriation appartient l'expropriation (*Enteignen*) comme prélude à l'*Ereignis*

---

1. Remarquons que le sens usité d'*Anwesen* est celui d'un domaine (rural), cette connotation topologique peut désormais parler à partir de la région ou du domaine d'offre de la présence. Cf. déjà, P.P., pp. 138-139, 378-379; G.P., pp. 152-153, 44
2. Cf. Q.IV, pp. 32-34, 50 ; S.D., pp. 13-16. Si l'on a pu traduire *Reichen* par *porrection*, c'est parce que l'ancien *porriger* voudrait dire la même chose que *reichen* (portée qui procure et s'étend) tout en relevant du même étymon *rex*. Remarquons alors que *reichen* serait aussi apparenté à *région* (*Bereich*), *règne* (*Walten*), *source* (*Quelle*), *insurrection*, *résurgence* et *surgir* (*entspringen*).
3. Cf. Q.IV, p. 35 ; S.D., p. 16.
4. Cf. Q.IV, p. 42 ; S.D., p. 21.

Ainsi, par l'Expropriation (*Enteignis*), l'Appropriation ne s'abandonne pas, mais garde ce qu'il a en propre (*Durch sie gibt das Ereignis sich nicht auf, sondern bewahrt sein Eigentum*) (1). Dans une pareille *Enteignis*, est reçue la λήθη (*Verbergen*) présocratique, pensée à partir de l'*Ereignis*. Un tel hébergement propre (*Eigenes Geborgensein*) serait une nouvelle notion de la finitude (*der neue Begriff der Endlichkeit*) : la finitude saisie à partir de l'*Ereignis* (2). De cette Appropriation qui "n'est pas" plus qu'"il n'y a" Appropriation, l'on peut toutefois dire (*sagen*) : "l'Appropriation ap-proprie" : *Das Ereignis ereignet* (3)...

---

1. Cf. Q.IV, p. 45 ; S.D. , p. 23.
2. Cf. Séminaire sur la conférence, in Q.IV, p. 75, 93 ; S.D. , p. 44, 58.
3. Cf. Q.IV, p. 47 ; S.D. , p. 24.

CHAPITRE II : LE SENS DANS LA MEDITATION DE LA LOCALITE

Malgré le délaissement de la question du sens de l'être, l'on a pu poursuivre l'analyse des caractères du Sens à travers la pensée de la vérité de l'être. Non seulement cette démarche paradoxale a pu nous faire voir, en suivant le tournant, la continuité de la pensée heideggérienne, mais, en même temps, elle a permis d'élucider un certain nombre de points, aussi délicats que centraux. Tout d'abord, nous avons mis en lumière l'opposition entre le sens comme vouloir-dire et le sens comme laisser-dire. Puis, nous nous sommes attaché à décrire les "voies et moyens" d'un cheminement nullement méthodique ; en cernant, en particulier, le rôle du sens étymologique. Enfin, c'est une compréhension originelle du cercle herméneutique qui a été tentée : un cercle compris à partir de la "bonne rondeur" de l'éclaircie ; un cercle herméneutique propre à un sens é-claircissant (herméneutique-hermétique) et dé-claratoire (apophantique - phatique) ; un tel sens herméneutique a été étayé, sur la base du secret du mot, par la notion de clef exégétique ; une clef herméneutique propre au Sens comme chemin-clef du laisser-dire. Il reste qu'à la fin de ces élucidations, la problématique du "non-sens" nous avait fait pressentir la nécessité d'un nouveau virage dans la pensée de l'Etre. Ayant désormais parcouru ce virage, en analysant la méditation de la localité de l'être, nous sommes donc invité à reprendre de nouveau la problématique du Sens.

La persévérance dans cette problématique a été conduite par la détermination, au sein du tournant de la pensée, du sens comme chemin *("sinnan")* de la méditation *(Besinnung)*. Or, l'analyse de la pensée de la localité nous a fait voir de nouvelles caractéristiques du chemin. D'abord, le chemin prend toute sa signification comme chemin conduisant à la localité elle-même ; ensuite, le cheminement de la pensée s'est dévoilé tel un a-cheminement *(Bewegung)* propre à la pensée délaissante et placide *(Gelassenheit)* ; enfin, l'on a pu suggérer que cet acheminement devait être originairement compris à partir d'une mise-en-chemin *(Be-wegung)* propre au lieu de la placidité silencieuse elle-même : *die Stille*. La pensée du chemin comme Sens recevrait ainsi ses déterminations topologiques originelles. Ceci d'autant plus sensément que le Sens sera explicitement identifié à la mise-en-chemin : *"sinnend, d.h. in die Be-wegung sich eigens einlassend"* : "déployer le Sens, c'est-à-dire se laisser entraîner proprement dans la mise-en-chemin"(1). Cette dernière se révèlera comme la mise-en-chemin de la rencontre-en-vis-à-vis des contrées du monde. C'est sur cette base que nous tenterons de

---

(1) *V.S.*, p. 262 ; *A.P.*, p. 250.

préciser, à l'instar de l'Etre comme ~~être~~, le Sens comme ~~sens~~ : le ~~sens~~ serait proprement la mise-en-chemin des quatre contrées (~~être~~) du monde. Une telle formulation permettra de mieux cerner l'abandon relatif du mot "sens" à la langue métaphysique.

Ces précisions acquises, nous pourrons continuer, avec plus de rigueur, à assumer le paradoxe qui consiste à poursuivre la problématique du Sens (comme ~~sens~~), lorsqu'il n'est plus question du sens de l'être. Dans cette ligne, l'on pourra approfondir l'opposition du laisser-dire au vouloir-dire. La méditation qui se-laise-dire apparaîtra s'identifier à la pensée délaissante et placide *(Gelassenheit)* elle-même. Une telle méditation, délaissant le vouloir-dire propre à la pensée volontaire, abandonne l'appétition et la pétition représentatives, en se révélant ainsi originellement étrangère à la demande, la question ou l'interrogation. Cette méditation placide, délaissant l'enquête méthodique et la quête du fondement, ne questionne plus selon le "pourquoi". Bien plutôt, cette pensée promise "se laisse entraîner dans la mise-en-chemin" du jeu mondial. En ce jeu l'homme comme mortel habite en penseur et poète : la pensée placide est aussi la poésie pensante comme topologie de l'Etre. L'acheminement de la pensée qui se-laisse-dire acquiert ainsi un caractère topologiquement poétique et imagé. Mais, pas plus que le cheminement méditatif ne peut être une démarche méthodique, l'acheminement topologique ne peut être un transport métaphorique. Nous savons en effet que, pareillement à la méthode, la métaphore n'est possible qu'à l'intérieur des frontières de la métaphysique.

Dans l'analyse du Sens au sein de la vérité de l'être, nous avons tenté d'assumer, en particulier, le paradoxe qui consiste à décrire les voies et moyens d'une démarche non-méthodique. Désormais, c'est encore un autre paradoxe qu'il conviendra d'assumer pleinement : celui d'un sens imagé qui ne serait nullement métaphorique. Un tel écart vis-à-vis de la représentation classique a déjà été abordé et éclairci, en opposant le transfert substitutif propre à l'interprétation métaphysique de la méta-phore et le transport inclusif propre à l'interprétation topologique des imaginations *(Ein-Bildungen)*. L'approfondissement d'une telle im-agination poétique ne sera nullement séparée de la description des voies et moyens de la pensée non-méthodique. En effet, l'intérêt de cette description était de faire mieux voir la haute rigueur de la pensée heideggérienne ; or, comme nous l'avons déjà indiqué, le sens poétique et imagé, propre à la poésie pensante ou la pensée poétique, se caractérise toujours par la rigueur *(Strenge)* d'une plurivocité hautement univoque. Ainsi, en prolongeant notre recherche antérieure, nous dirigerons l'analyse de l'im-agination vers la mise en lumière d'une certaine rigueur de la poésie pensante, d'une certaine pertinence du sens imagé, d'une certaine portée de la plurivocité authentique, bref, d'une certaine précision

(Bestimmtheit) topologique. Ainsi, en dégageant les "critères" de portée pertinente de la pensée topologique, celle-ci sera dévoilée en son affinité avec les topiques traditionnelles.

Avant tout, nous tenterons d'approfondir le sens imagé et nullement métaphorique, en comprenant le transport inclusif de l'im-agination comme l'acheminement du dire poétique : telle une in-vention qui conduit à la localité elle-même. Cet acheminement in-ventif apparaîtra à la source du sens im-agé propre à la poésie et la pensée. De plus, en vertu de l'union du regard et de la voix au sein d'un sens originairement dé-claratoire, le sens im-agé apparaîtra aussi é-vocateur. Mais surtout, parce que la forme d'un mot se révèlera plus gestuelle *(Gebärde, Wink)* qu'iconique, le sens im-agé se dévoilera proprement en sa nature sug-gestive. Dans ce sillage, la compréhension heideggérienne du jeu de mots, permettra encore de préciser la suggestion ou l'allusion *(Winken)*, par l'essence proprement al-lusive d'un sens qui déploie le jeu de la parole et du monde. De la sorte, en libérant le sens poétique de sa représentation métaphorique, l'on est conduit à interpréter le sens poétique et pensant, à partir d'une compréhension topologique de l'image, de l'évocation, de la suggestion et de l'allusion. Sur cette base, nous pourrons nous avancer dans l'élucidation de la rigueur du sens poétique ou topologique, sans toutefois oublier que la poésie pensante est essentiellement une pensée promise : nous ne pensons "pas encore" ; pour penser la pensée doit "penser contre elle-même" (1) ; le Sens comme ~~Sens~~ implique, en quelque sorte, un "contresens" essentiel ...

Nous savons déjà que l'acheminement du dire poétique devrait être compris à partir de la mise-en-chemin (~~Sens~~) de la rencontre des contrées (~~Orte~~). Cette rencontre-en-vis-à-vis est, en effet, l'Approche *(Nähnis)* qui déploie la propre proximité ou la coappartenance de la pensée et de la poésie. Ceci acquis, la singulière plurivocité hautement univoque, propre à la poésie et la pensée, pourra se dévoiler telle une "quadriunivocité" comprise à partir du jeu des quatre contrées mondiales. Celui-ci s'est, en effet, déjà laissé entrevoir comme le jeu des quatre voix (pluri-vocité évocatrice) du destin et comme le jeu de miroir (plurivocité im-agée) propre à la ronde de l'appropriation *(Der Reigen des Ereignens)*. Quant à la rigueur caractéristique de la plurivocité univoque, elle semble dès lors provenir de l'ap-propriation susdite ; laquelle ne pourrait être proprement située qu'au milieu du monde en tant qu'*Ereignis des Gevierts*. Or, nous verrons qu'une telle appropriation de la plurivocité rigoureuse peut également être comprise à partir d'une mise-en-chemin qui est d'elle-même appropriante *(die ereignende Be-wegung)*. A partir de là, le problème du sens rigoureux ou approprié, en bref celui du sens propre, semble relever essentiellement du

---

(1) Cf. Q.III, p. 29 ; E.D., p. 15.

rapport entre la mise-en-chemin appropriante et l'*Ereignis des Gevierts*. Parallèlement, notre problématique du Sens comme ~~sens~~ semblera alors tenir dans l'affinité entre la *Be-wegung* et l'*Ereignis*.

C'est donc l'examen de cette affinité qui nous permettrait de discerner le signe caractéristique du "sens propre". Nous tenterons de repérer ce "critère" du sens propre, à partir de l'*Ereignis* comme *Zusammengehörenlassen*. La pensée apparaîtra pertinente *(gehörig)* lorsqu'elle est à l'écoute de la coappartenance obédientielle *(Zusammengehörigkeit)* en tant qu'*Ereignis*. La pensée pertinente se-laisse-dire sur le mode du laisser-coappartenir. L'*Ereignis* est ainsi proprement localisant. La pensée localise avec pertinence, lorsqu'elle se-laisse-dire sur le mode du laisser-coappartenir appelé *Ereignis*. Un semblable mode d'explicitation topologique *(Erörterung)* pourra se révéler comme le mode propre d'une herméneutique topologique. Enfin, la pertinence propre à une telle herméneutique pourra se dévoiler elle-même comme la portée d'une mise-en-chemin qui porte la parole à la parole. Sans doute, le Sens dans la topologie de l'Etre apparaîtra alors comme la mise-en-chemin de la portée du laisser-dire. Mais surtout, le cercle *(Zirkel)* d'une telle mise-en-chemin, qui "porte la parole comme parole à la parole" (1), impliquera que l'on soit revenu sur l'interprétation originaire du cercle herméneutique dans le dialogue avec le professeur japonais.

Dans ce dialogue, ce qui est Herméneutique se déterminera comme "l'*Ereignis* de l'annonce de l'éclair-ement de la duplication". Ainsi, le sens Herméneutique ne se dévoilera pas seulement herméneutique-hermétique (é-clair-cissement), mais originairement heuristique (éclair-ement) : au sens de l'annonce d'une découverte rendue possible par l'éclair, et non pas d'une annonce simplement ou religieusement prophétique. Quant au cercle herméneutique lui-même, la pensée de la vérité nous a déjà permis de l'envisager à partir de la "bonne rondeur" de l'éclaircie. Dans la méditation de la localité, il se laisserait, semble-t-il, comprendre à partir de la ronde *(Reigen)* mondiale de l'*Ereignen*, dont le milieu *(Mitte)* serait l'*Ereignis des Gevierts*. Mais, le dialogue avec le penseur japonais le déterminera le plus proprement à partir d'un certain col-loque *(Ge-spräch)* de la parole, qui pourra être rapproché du colloque des quatre voix destinales du jeu mondial. Cette circularité Herméneutique et topologique ne révoquera nullement le caractère eschatologique de la pensée. En effet, le milieu du monde est la grande a-morce qui rend possible l'annonce Herméneutique, en faisant pressentir le départ *(Abschied)* de tout "*Es ist*" (2). Dans un tel cercle, en quelque sorte ex-centrique, la "circulation" de la pensée se dévoilera à partir de la circularité propre à la pensée tautologique. La circularité Herméneutique, topologique, eschatologique et tautologique, semblera alors avoir aussi pour milieu *(Mitte)* : le ~~sens~~ comme mise-en-chemin appropriante. Le sens du Sens en tant que centre du cercle Herméneutique paraîtra ainsi atteint. Mais, en même temps, la pensée topologique semblera se prolonger dans une pensée tautologique propre au tout dernier Heidegger.

---

(1) Cf. A.P., pp. 228-229 ; D.S., pp. 242-243.
(2) Cf. A.P., p. 139 ; D.S., p. 154.

§ 1. LE SENS COMME MISE-EN-CHEMIN ET L'ACHEMINEMENT NON METAPHORIQUE.

Dans la pensée de la vérité de l'être, le Sens a été compris à partir du chemin *(Sinn : "sinnan", "sinnen" : Weg)*. Au sein de la méditation de la localité de l'être, la pensée du chemin, non seulement demeure essentielle, mais se développe et se précise. Comme nous l'avons vu, le chemin conduit précisément en un lieu, le lieu de notre séjour ou de notre habitation : la contrée des mortels. A vrai dire, les *Holzwege* ne mènent pas "nulle part" (1). Toutefois, le cheminement méditatif ne se déploie pas selon une pensée d'essence volontaire, selon une quelconque volonté de penser; car le cheminement vers le lieu n'est possible que s'il est mu *(bewegen)* par la contrée elle-même. Ainsi, le cheminement propre n'est-il possible que comme a-cheminement *(Be-wegung)*. Si la contrée peut acheminer la méditation, c'est parce que lui appartient en propre la possibilité de "contrer" *("gegnen")* : celle de mettre toutes choses "tout contre"les unes des autres, en les rassemblant *(versammeln)* (2). Ce rassemblement ne peut être lui-même qu'une réappropriation du λεγειν initial, compris comme parole qui adresse un appel ou une réclamation *(Anspruch)* à l'homme et, plus originellement, une interpellation ou une incitation *(Zuspruch)* au quadriparti. En appelant ainsi les hommes comme mortels, la parole, par sa contrée, achemine la méditation qui, en répondant *(entsprechen)*, pourrait correspondre *(entsprechen)* à ladite parole.

Désormais, la pensée du chemin acquiert une nouvelle détermination : le cheminement est originellement acheminement. Toutefois, cet acheminement n'est pas absolument nouveau. La pensée de la vérité de l'être avait déjà permis de comprendre que la méditation se laissait entraîner dans le sens *(Sich auf den Sinn einlassen, der das Wesen der Besinnung)*. Aussi, la direction du chemin *(Wegrichtung)* ne pouvait être l'orientation d'une volonté, mais celle d'une invitation *(Einladen)*; le Sens ne pouvait apparaître comme un vouloir-dire, mais comme un laisser-dire; la méditation délaissait la volition du vouloir-dire, pour s'adonner à l'invitation de se-laisser-dire. Cette invitation ne pouvait, en effet, que préfigurer l'acheminement par la contrée. Il reste, toutefois, que l'invitation n'apparaît plus seulement comme une revendication adressée à l'homme, mais aussi comme une interpellation du quadriparti. En se déployant selon

---

(1) Le "rien et nulle part" *(Nichts und Nirgends)*, propre à l'ontologie fondamentale, se manifestait dans l'angoisse. cf. S.s., pp. 186-187.(supra)

(2) Cf. supra; Q.III, pp. 192-193, 197-198; ZI., pp. 38-40, 43-45.

une telle invitation, l'acheminement méditatif, bien loin de vouloir se réaliser, détient son pouvoir d'une promesse *(Versprechen)* de la parole. Une promesse adressée à ceux qui, ne pensant pas encore, n'ont toujours pas accès au simple dire *(das einfache Sagen)* (1).

Si la notion d'acheminement n'est pas étrangère à notre interprétation de la vérité de l'être, une détermination originaire de cet acheminement est plus propre à la pensée de la localité de l'être. Nous lisons dans une des conférences (1957) d'*Unterwegs zur Sprache* : *"Wir hören das Wort Be-wëgung im Sinne von : Wege allererst ergeben und stiften. Sonst verstehen wir bewegen im Sinne von : bewirken dass etwas seinen Ort wechselt, zu-oder abnimmt, überhaupt sich ändert. Be-wëgen aber heisst : die Gegend mit Wegen versehen. Nach altem Sprachgebrauch der schwäbisch-alemannischen Mundart kann "wëgen" besagen : einem Weg bahnen z. B. durch tief verschneites Land"*. Reproduisons la traduction de F. Fédier : "Nous entendons le mot *Be-wëgung*, mise-en-chemin, au sens de : d'abord et avant tout donner et instituer des chemins. Autrement on entend *bewegen* (mouvoir) au sens de : effectuer que quelque chose change sa place, croisse ou dépérisse, et en général devienne autre. Mais *be-wëgen* donne à entendre : pourvoir la contrée de chemins. Suivant l'ancien usage du dialecte alémanique en souabe, le verbe *wëgen* peut signifier : frayer un chemin, par exemple à travers une campagne profondément enfouie sous la neige" (2). La page conclut : "tout est chemin : *Alles ist Weg* (3); écho de la formule : "tout tient au chemin": *Alles liegt am Weg* (4). Ensuite, poursuivant son développement, la conférence donne à la mise-en-chemin le sens originel que nous avons déjà rencontré dans la difficile problématique du caractère topologique du temps : celle du rapport entre le temps, la proximité et la parole.

L'Approche ou la "proximation" *(Nähnis)* des contrées du monde, leur rencontre-en-vis-à-vis, est mise en chemin selon l'espace de jeu du temps; lequel, en lui-même, ne se meut pas, mais repose en paix *(ruht still)*, comme mise-en-chemin, dans l'*Ereignis der Stille*. Une telle mise-en-chemin peut alors, ce nous semble, être rapprochée des déterminations originaires du temps dans *Zeit und Sein* : la mise-en-jeu *(Zuspiel)*, l'offre "ludique" *(das spielende Reichen)* : la première des quatre dimensions du temps (5).

---

(1) Cf. E.C., pp. 76-79; *Y.A.*, pp. 64-66.
(2) *U.S.*, pp. 197-198; A.P., pp. 182-183.
(3) *U.S.*, p. 198; A.P., p. 183.
(4) *S.G.*, p. 106; P.R., p. 145.
(5) Cf. supra.

Ainsi, verra-t-on d'autant mieux que la mise-en-chemin, en dernière analyse, se confond, au moins partiellement, avec l'*Ereignis* lui-même. Nous lisons, en effet : *"Die Be-wegung des Gegen-einander-über im Welt-Gevier ereignet Nähe, ist die Nähe als die Nahnis. Sollte die Be-wegung selber das Ereignis der Stille heissen?"*; nous traduirons : "La mise-en-chemin de la rencontre-en-vis-à-vis dans le cadre du monde, en appropriant la proximité, est la proximité en tant qu'Approche (ou proximation). La mise-en-chemin elle-même devrait-elle s'appeler l'Appropriation du calme (paix et silence)? (1). Une telle mise-en-chemin, pensée originelle d'un chemin qui disait étymologiquement le Sens (*"sinnen"*, *"sinnan"* : *Weg*), devrait aussi se dévoiler comme la détermination topologique du Sens lui-même.

Ceci se confirme dans la dernière conférence d'*Unterwegs zur Sprache* (1959). Après avoir repris la signification susdite de *Be-wegung* et au sein d'un passage qui explicite la manière d'éviter proprement le "métalangage", nous pouvons lire l'incise : *"sinnend, d.h. in die Be-wegung sich eigens einlassend"*; nous traduirons : "en déployant le Sens ou en méditant le sens, c'est-à-dire en se laissant entraîner proprement dans la mise-en-chemin"(2). La méditation (*Besinnung*) est d'abord apparue se laisser entraîner dans le Sens (*Sinn*, *"sinnen"*, *"sinnan"*); ensuite, l'invitation par laquelle elle se laisse entraîner est apparue comme son acheminement (*Bewegung*); enfin, qu'elle se laisse entraîner dans le Sens signifie qu'elle se laisse entraîner dans la mise-en-chemin (*Be-wegung*). Manifestement, le Sens reçoit sa détermination originaire comme mise-en-chemin de la proximité des contrées du monde; une mise-en-chemin qui se confondrait topologiquement, autant avec la mise-en-jeu du temps, qu'avec l'*Ereignis der Stille* : une mise-en-chemin appropriante, *die ereignende Be-wegung* (3).

Le Sens conserverait, donc, une signification précise dans la méditation de la localité de l'être,et, par là-même, recevrait sa détermination la plus originaire. On ne peut toutefois oublier que l'expression "sens de l'être" est délaissée et, précisément, pour celle de "localité de l'être". Mais, la détermination du Sens comme mise-en-chemin ne voile pas cet état de chose;au contraire, elle nous offre

---

(1) U.S., p. 214; A.P., p. 200.
(2) U.S., p. 262; A.P., p. 250.
(3) U.S., pp. 262, 266; A.P., pp. 251, 255.

une manière de la faire mieux voir. En effet, dans la méditation de la localité, le mot "sens" se trouve dans une situation similaire au mot "être". Topologiquement, l'être *(Sein)* n'est l'Etre *(Seyn)* que comme ~~être~~ *(~~Sein~~)*, parce qu'il doit être compris à partir des quatre contrées de la localité; pareillement, le sens ne serait le Sens que comme ~~sens~~, parce qu'il doit être compris à partir de la mise-en-chemin de ces quatre contrées. Autrement dit, le "sens de l'être" topologiquement saisi serait : la mise-en-chemin (~~sens~~) des contrées du monde (~~être~~). Sans doute, la rature en croix n'a été réservée par Heidegger que pour le mot "être". Cependant il a, au moins, suggéré de l'écrire aussi sur le mot *Nichts*(néant)(1) et même sur le mot *Grund*(fondement)(2). Ces suggestions associées à nos développements, semblent nous autoriser à placer la rature sur le mot "sens".

Si, dans le pensée de la vérité de l'être, la compréhension du Sens ne pouvait être libérée des guillemets de l'expression *"sens" de l'être*, dans la méditation de la localité, il peut apparaître à travers la rature de la graphie ~~sens~~. Cette rature éclaire le délaissement sans abandon du Sens, en faisant voir : d'une part, comment il n'est pas abandonné - par un approfondissement de la notion de chemin; d'autre part, à partir de quoi il peut être réapproprié - comme mise-en-chemin des contrées. Cette rature en croix éluciderait aussi la coappartenance sans équivalence de l'être et du sens : l'Etre est l'~~être~~ comme quadriparti; tandis que le Sens serait le ~~sens~~ comme mise-en-chemin. Même si nous avons précisé la signification que Heidegger donne à la rature, cette manière de signifier conserve un caractère singulier. Nous tenterons d'éclaircir cette manière de signer un mot essentiel ou de le sceller de façon presque sigillographique (étude des sceaux). Mais, une telle élucidation ne sera précisément possible qu'à partir d'un approfondissement des déterminations du ~~sens~~ (3). Pour lors, retenons que la rature signifie un retrait sans abandon, et, parallèlement à la méditation de l'~~être~~ poursuivons notre problématique du Sens, compris désormais comme ~~sens~~ (4).

---

(1) Cf. Q.I , p. 232-233; *Wm*, p. 405.

(2) On peut, en effet, lire dans l'introduction à *"Was ist Metaphysik "*, in *Wegmarken* (édition 1976), p. 367 : *"Auflage (1949). Sein als nichts Grund, ~~Grund~~"*. Cette note marginale a cependant été supprimée dans l'édition de 1978 des *Wm*. (p. 363).

(3) Cf. infra, Partie IV, chapitre 2.

(4) Cette persévérance s'accomplira dans l'optique où l'on peut dire de l'être : "l'être est approprié à travers l'*Ereignis*". L'on pourrait, en effet, en dire autant du sens, car comme mise-en-chemin il se confond avec l'*Ereignis der Stille*. cf. Q.IV, p. 301; *V.S.*, p. 102 (supra).

Dans la pensée de la vérité de l'être, en opposition avec le sens comme vouloir-dire et la connaissance méthodique, le Sens s'est révélé essentiellement comme chemin du laisser-dire,et la méditation comme cheminement qui se-laisse-dire. Selon la topologie de l'Etre, la méditation apparaîtra, plus précisément, comme acheminement du se-laisser-dire,et le Sens comme mise-en-chemin du laisser-dire. Ainsi, la *Gelassenheit*, qui nommait proprement la pensée acheminée par la Contrée, est identifiée, dans *Wissenschaft und Besinnung*, à la méditation qui se laisse dire (se laisse entraîner dans le Sens). Ceci d'autant plus aisément que la laxité (*-lassenheit*)de la *Gelassenheit* fait entendre son affinité avec celle du laisser-dire(1). Mais aussi, une telle laxité de la *Gelassenheit* sera, plus originellement, pensée en son rapport à la mise-en-chemin. Dans la dernière conférence d'*Unterwegs zur Sprache*, nous lisons : *Weil nämlich das Sprachwesen als die zeigende Sage im Ereignis beruht, das uns Menschen der Gelassenheit zum freien Hören übereignet, öffnet die Bewegung der Sage zum Sprechen uns erst die Pfade, auf denen wir dem eigentlichen Weg zur Sprache nachsinnen*". Nous tentons une traduction : "En effet, tandis que le déploiement de la parole comme Dire montrant repose dans l'*Ereignis* qui nous transfère en propre, nous autres hommes, à la *Gelassenheit* qui rend possible une libre écoute, (alors) la mise-en-chemin du Dire vers le parler nous ouvre, elle seule, les sentiers sur lesquels nous pouvons méditer en suivant le propre chemin vers la parole". (2).

Dans ce passage, la *Gelassenheit* apparaît à la source de la libre écoute. Celle-ci ne peut être que le se-laisser-dire lui-même. Nous lisons,en effet : "*Demgemäss hören wir auf die Sprache in der Weise, dass wir uns ihre Sage sagen lassen*"; nous traduirons : "Ainsi, nous écoutons la parole dans la mesure où nous nous laissons dire son Dire" (3). Ces textes, en faisant apparaître la *Ge-lassenheit* comme recueil du se-laisser-dire (4),montrent en même temps que le laisser-dire propre au Dire est lui-même

---

(1) Cf. E.C., p. 77; V.A., p. 64.
(2) U.S., p. 261; A.P., p. 250.
(3) U.S., p. 255; A.P.,p. 242.
(4) J. Beaufret propose pour traduire *Gelassenheit* une signification proche de *recueil du se-laisser-dire : s'entendre à laisser être*.cf. Dialogue avec Heidegger, "Le chemin de Heidegger" (T.4), éd. de Minuit, Paris, 1985, p. 105.

mis-en-chemin. Cette mise-en-chemin du laisser-dire permet de méditer en suivant le chemin propre. Or, le chemin est la détermination décisive du sens. Ainsi, la mise-en-chemin appropriante apparaît à l'origine du sens approprié : le Sens comme ~~Sens~~ (mise-en-chemin) serait la véritable provenance du sens propre ou approprié (1). Nous reprendrons et développerons ce problème qui, comme tel, confine à la jonglerie verbale. Mais, plus urgent est de savoir si l'approfondissement du chemin du laisser-dire ne permet pas un abandon plus décisif du vouloir-dire et de la quête méthodique.

L'acheminement de la *Gelassenheit* s'est, en effet, dévoilé par l'abandon résolu du caractère volontaire (représentatif) et méthodique (transcendantal) de la pensée. Dans ce sillage, *Gelassenheit* est apparu comme un mot plurivoque, désignant une pensée caractérisée à la fois par le délaissement, l'attente et la sérénité : une méditation délaissante, attentive et placide. Son délaissement est l'abandon de la représentation métaphysique : en particulier, celui de l'horizon transcendantal et celui de l'essence volontaire de la pensée : *"Die Gelassenheit ist in der Tat das Sichlos-lassen aus dem transzendentalen Vorstellen und so ein Absehen von Wollen des Horizontes"* : "La sérénité est en fait le délaissement de la représentation transcendantale et le renoncement au vouloir rapporté à l'horizon"(2). La pensée délaissante peut abandonner l'horizon et la transcendance, car la Contrée acheminante est toute autre qu'un horizon transcendantal (3). Pareillement acheminée, la pensée n'est plus volontaire, car elle attend ce qui vient à sa rencontre *(entgegenwarten)* (4). Une telle pensée qui n'est plus volontaire serait, certes, libérée de la représentation et de l'appétition leibnizienne; tout comme de la volonté rationnelle de type kantien. En outre, libérée de la méthode transcendantale, elle le serait aussi de toute méthode: dans la mesure

---

(1) Cf. aussi, A.P., pp. 250, 251, 253; U.S. , pp. 261, 262, 264.

(2) Gl., p. 57; Q.III, pp. 211-212.(supra)

(3) Sur le rapport entre la méthode transcendantale et le tournant de la pensée, cf. G.F. GETHMANN, *Verstehen und Auslegung in der Philosophie M. Heideggers*, Bouvier Verlag H. Grundmann, Bonn, 1974, pp. 275-335. - *Idem, Untersuchungen zum Methodenproblem in der Philosopie M. Heideggers*, Bonn, 1972.

(4) La comparaison entre cette attente authentique et le "s'attendre" *(Gewärtigen)*, caractérisant le futur inauthentique de l'ontologie fondamentale, pose sans doute certaines difficultés. Nous avons suggéré de comprendre celui-ci comme une attente "attentiste" ou "opportuniste" inhérente à la préoccupation intramondaine, et celle-là comme une attente attentive et attentionnée à la vérité de l'être. Cf. S.Z. p. 337 . - Gl. pp. 50-51; Q.III, pp. 204-205. - A.P., p. 199; U.S., p. 213. (supra)

où, comme nous l'avons vu, la méthode (μετα-οδος) ne peut conduire qu'à l'être de l'étant (*Seiendheit*, ουσια), déterminé par la méta-physique comme fondement (*Grund*, υποκειμενον).

Une telle "libération", comprise à partir de l'acheminement méditatif, fait apparaître un abandon insigne qui révélerait la différence, peut-être la plus décisive, entre la pensée topologique et la pensée métaphysique : la méditation ne serait plus de provenance interrogative. Libérée de la volonté et de son appétition, la méditation ne serait plus pétition ou interrogation; libérée de la méthode et de son en-quête, elle ne serait plus requête ou question. Libérée de la quête du fondement, la pensée ne serait plus, originellement, questionnement ou interrogatoire. Cette résiliation du caractère radicalement interrogatif de la pensée est énoncée de façon concluante dans un texte (1957-1958) d'*Unterwegs zur Sprache*. Quelle expérience est la nôtre lorsque notre pensée est devenue suffisamment méditative? Heidegger répond : *"Dass das Fragen nicht die eigentliche Gebärde des Denkens ist, sondern - das Hören der Zusage dessen, was in die Frage kommen soll. Nun gibt jedoch von altersher in der Geschichte unseres Denkens das Fragen als der massgebende Zug des Denkens, und dies nicht von ungefähr. Ein Denken ist um so denkender, je radikaler es sich gebärdet, je mehr es an die radix, an die Wurzel alles dessen geht, was ist. Immer bleibt das Fragen des Denkens das Suchen nach den ersten und letzten Gründen"*. Nous traduirons : "ce n'est pas le questionnement qui est le geste propre de la pensée, mais : l'écoute d'un dire prometteur de ce qui doit venir en question. Et pourtant, dans l'Histoire de notre pensée et depuis les temps les plus anciens, le questionnement vaut comme trait qui donne sa mesure à la pensée - et ce n'est pas par hasard qu'il en est ainsi. Une pensée est d'autant plus pensante qu'elle se comporte de manière plus radicale, qu'elle va davantage vers la *radix*, vers la racine de tout ce qui est. Toujours le questionnement de la pensée reste la recherche en quête des premiers et derniers fondements" (1).

Un tel rapport entre le fondement et le questionnement peut être élucidé par une analyse du principe qui, en incubation (*Inkubation*) dans l'identification de l'étantéité et du fondement, fut explicitement énoncé par Leibniz : le principe de raison, *principium rationis*, *der Satz vom Grund*. Ce principe, localisé par Heidegger dans l'oeuvre (1955-1956) qui porte son nom, s'énonce : *nihil est sine ratione*, rien n'est sans raison, *Nichts ist ohne Grund* (2). Communément compris, le mot *ratio* dans ce principe ne signifie pas la raison conceptuelle (*Vernunft*) ni, non plus, le fond (*Grund*), mais la raison d'être (*Grund*) et, par là, le fondement (*Grund*).

---

(1) *U.S.*, p. 175; *A.P.*, p. 159.
(2) Cf. *P.R.*, pp. 43, 135-138, 155; *S.G.*, pp. 13, 96-98, 114.

Toutefois, selon la compréhension historiale de la traduction *(Übersetzung)* comme tradition *(Überlieferung)*, Heidegger montrera que c'est le dire "doublement unique" de la *ratio-Vernunft* et *Grund* - qui parle dans le principe de raison (1). D'autre part, selon une compréhension également historiale de l'étymologie, il montrera aussi que cette *ratio*, venant de *reor*, signifie initialement et essentiellement compte ou calcul (*calculus* : caillou). Désormais, c'est non seulement la raison conceptuelle qui apparaît, comme nous l'avons vu, à la base de la pensée calculatrice, mais plus originellement le principe de raison, et le plus originellement la détermination de l'être de l'étant comme fondement (2).

Le propre d'une pensée dominée par le principe de raison est de fonder par la quête (théologique) du bien-fondé *(Be-gründung)* ou par l'enquête (ontologique) propre à l'appro-fondissement *(Er-gründung)* (3). De cette manière, la pensée demande les raisons, en questionnant selon le "pourquoi" *(Warum)*. Cette demande du pourquoi, en tant que question, trouve, elle-même, son fondement précis dans une formulation leibnizienne tardive du principe de raison: *principium reddendae rationis*, le principe de la raison qu'il faut rendre *(zurückgeben, zustellen)*.C'est en effet, en demandant ou questionnant, que l'on pourra "rendre raison" ou acquérir le bien-fondé; autrement dit, c'est le principe de raison formulé en termes de "rien n'est sans la raison qu'il faut rendre" que l'on peut proprement traduire par "rien n'est sans pourquoi" (4). Ceci, en faisant voir comment le questionnement est tributaire du principe de raison, peut aussi faire pressentir en quoi la pensée interrogative serait affectée d'un certain caractère calculateur. En effet, observant que *rationem reddere* signifiait rendre des comptes et *redditio rationis*, la reddition des comptes, l'on peut soupçonner que, au sein du principe de raison, le *reddere*, la reddition ou la demande, fait partie de la *ratio* comme compte ou calcul (5). La demande ou la question apparaissant ainsi impliquée dans la rationnalité calculatrice, la pensée interrogative se dévoile sous un aspect incompatible avec la pensée méditative (6).

---

(1) Cf. P.R., pp. 213-214, 222-223; S.G., pp. 163-164, 171-172.
(2) Cf. notamment, P.R., pp. 217-220; S.G., pp. 167-170.
(3) Cf. P.R., pp. 43-44, 58, 80, 82, 247; S.G., pp. 13-14, 26, 45, 47, 191. - A.P., p. 158; U.S., p. 175.
(4) Cf. P.R., pp. 79, 120, 265; S.G., pp. 44, 67, 207.
(5) Cf. P.R., p. 219; S.G., p. 168.
(6) Cf. P.R., pp. 256, 269-270; S.G., pp. 199, 210-211.

Libéré de la méthode, le cheminement méditatif, résiliant la quête du fondement, apparaîtrait, en effet, plus originel que toute requête ou question. Libérée du vouloir-dire, la pensée qui se laisse dire, en se démarquant de l'appétition volontaire, serait, pareillement, plus originelle que toute pétition ou interrogation (1). Foncièrement non-calculatrice, la pensée méditative abandonnerait la question et l'interrogation : la question, la requête, l'inquisition, en tant que reddition de compte; l'interrogation, la pétition, l'appétition, en tant que supputation ou escompte (2). La pensée méditative se dévoilant plus originelle que la pensée interrogative, le "digne de question" ne serait pas encore le "digne d'être pensé" - sans doute. Toutefois, la pensée qui se laisse dire est bien moins étrangère à toute interrogation, qu'"une écoute du dire prometteur de ce qui doit venir en question"*("Das Hören der Zusage dessen, was in die Frage kommen soll")* (3). Aussi, la pensée méditative n'est pas exclusive d'un certain questionnement préalable. Nous lisons, en effet, à la fin de la conférence *Wissenschaft und Besinnung* (1953) :*"Besinnung braucht es als ein Entsprechen, das sich in der Klarheit unablässigen Fragens an das Unerschöpfliche des Fragwürdigen vergisst, von dem her das Entsprechen im geeigneten Augenblick den Charakter des Fragens verliert und zum einfachen Sagen wird"*; nous traduirons : "Elle [la pensée] a besoin de la méditation comme d'une réponse qui s'oublie dans la clarté d'une interrogation incessante de l'inépuisable "digne-de-question"; questionnement à partir duquel, au moment approprié, la réponse perd son caractère de question et devient simple dire"(4).

Si un certain questionnement demeure préalable au déploiement le plus propre de la méditation, ce questionnement acquiert toutefois une autre tournure que l'interrogation selon le pourquoi. Il s'agit, en effet, d'une venue en question et non pas d'une quête du pourquoi; cette venue n'est pas requête, inquisition ou "reddition", mais destination, donation ou "lais" (legs). Son questionnement ne consiste pas à vouloir dire le pourquoi, mais à se laisser dire le "parce que" *(Weil)* des choses. Le parce-que n'est donc pas seulement possible comme réponse à un pourquoi, mais, plus proprement, comme réponse à la venue en question (5).

---

(1) Cf. à ce propos , H. BIRAULT, Heidegger et l'expérience de la pensée, Gallimard NRF, Paris, 1978, pp. 364, 395-396, 399, 438, 517-518.
(2) Cf. P.R., p. 218; S.G., p. 168.
(3) Cf. le dernier texte cité *in extenso*.
(4) V.A., p. 66; E.C., p. 79.
(5) Cf. P.R., pp. 105, 113; S.G., pp. 70, 78.

Lorsque le parce-que peut se dire tel un "tandis que" *(dieweilen)* ou un "pendant que" *(während)*, il se dit à partir du sens ancien de *sein : weilen, währen* (1); il peut alors dire la pré-sence qui vient demeurer *(anwähren)* ou séjourner à notre rencontre *(entgegenweilen)*, dans cette demeure ou ce séjour qu'est la Contrée elle-même (2). Cette Contrée, en acheminant la pensée à partir d'une mise-en-chemin originaire, porte la méditation à son déploiement topologique le plus propre : le poétiser pensant *(das denkende Dichten)* ou la pensée Poétique, prometteuse du simple dire (3).

Nous venons donc de reparcourir le délaissement des caractères métaphysiques de la pensée : délaissement qui appartient à la *Gelassenheit* elle-même. L'abandon du caractère volontaire et méthodique de la pensée conduit à la révocation radicale de son caractère calculateur, mais aboutit aussi à la résiliation de son caractère radicalement interrogatif. Seulement alors, s'ouvre la possibilité de la méditation proprement topologique : la pensée Poétique. Cette possibilité de la coappartenance de la pensée et de la poésie pose, quant à elle, le problème délicat de l'extension du caractère "métaphorique" de la pensée (4). Certes, nous savons que la pensée qui délaisse la métaphysique ne peut être, à proprement parler, métaphorique : puisqu'il n'y aurait de métaphore qu'à l'intérieur des frontières de la métaphysique. Mais, ceci ne dispense pas de donner une élucidation du caractère "poétique", imagé, évocateur, suggestif, allusif, de la pensée topologique. Nous avons entamé cette élucidation, en analysant l'im-agination *(Ein-Bildung)* dont il est question dans : *"... dichterisch wohnet der Mensch..."* (1951). Cette analyse a permis, d'une part, d'opposer le caractère inclusif *(Einschluss)* de l'im-agination au caractère substitutif de la méta-phore, d'autre part, d'ouvrir la question du rapport entre le sens imagé et la plurivocité authentique. Il convient désormais de reprendre cette problématique à la lumière de notre vue d'ensemble de la topologie de l'être.

Au préalable, il convient d'éviter quelques écueils. Tout d'abord, il faut reconnaître que, la pensée topologique ou Poétique n'étant que promise (nous ne pensons toujours pas), l'éclaircissement de son caractère poétique

---

(1) Cf. P.R., p. 266; S.G., pp. 207-208.
(2) Cf. supra; Q.IV, p. 29; S.D., p. 12; E.C., p. 168; V.A., p. 136.
(3) Cf. par exemple, Q.III, p. 37; E.D., p. 23. - A.P., p. 256; D.S., 267.
(4) Sur la métaphore dans le texte philosophique, cf. J. DERRIDA, Marges, "La Mythologie Blanche", Minuit, Paris, 1972, pp. 247-324.

ou imagé ne peut être qu'une tentative très précaire (1). Ceci a déjà pu nous apparaître car, si nous avons dû abandonner l'analyse, c'est parce que la plurivocité authentique est impliquée dans la difficile relation entre la Différence, l'Identité et l'*Ereignis* lui-même. Une telle implication, à elle seule, fait voir combien le lieu originel d'une explicitation heideggérienne du sens imagé serait étranger à celui des recherches sémantiques relatives à la métaphore : par exemple, comme "effet de sens" (2). Nous avons, du reste, déjà tenté de montrer l'enracinement métaphysique de la méthodologie sémantique. Une écoute des concepts sémantiques utilisés pour représenter la métaphore ne ferait qu'étayer cette thèse : par exemple, la métaphore est classée, avec la métonymie et la synecdoque, parmi les "métasémèmes" (tropes portant sur la sémantique) (3); la théorie relative à ces métasémèmes formerait une "métasémique" qui, en tant que telle, a pu devenir un problème ontologique (4). Face à cette pluralité d'optiques, il convient de se limiter aux textes, peu nombreux, de Heidegger relatifs au sens imagé. Reprenons le texte qui critique la métaphore et celui qui ébauche une description de l'im-agination, et, reproduisons deux passages qui prêtent à une comparaison fructueuse.

Nous lisons dans *Der Satz vom Grund* : *"Weil unser Hören und Sehen niemals ein bloss sinnliches Aufnehmen ist, deshalb bleibt es auch ungemäss zu behaupten, das Denken als Er-hören und Er-blicken sei nur als Übertragung gemeint, nähmlich als Übertragung des vermeintlich Sinnlichen in das Nichtsinnliche. Die Vorstellung von "übertragen" und von der Metapher beruht auf der Unterscheidung, wenn nicht gar Trennung des Sinnlichen und Nichtsinnlichen als zweier für sich bestehender Bereiche"*. Nous traduirons : "Puisque notre

---

(1) Dans ce sens, cf. J. GREISCH, "Les mots et les roses", in Revue des sciences philosophiques et théologiques, 1973, n°3, p. 452.

(2) Dans ce sens, cf. J. GREISCH, "Les mots et les roses", art. cit., p. 436.

(3) Cf. par exemple, Groupe M, Rhétorique générale, Librairie Larousse, Paris, 1970, p. 49. Les opérations que peuvent subir les sémèmes (mots) sont : la suppression, l'adjonction, la suppression-adjonction. La métaphore est dans le dernier cas.

(4) Cf. par exemple, J.R. de RENEVILLE, Itinéraire du sens, P.U.F., Paris, 1982 , pp. 142, 144, 182, 203.

ouïr et notre voir ne sont jamais une simple réception sensorielle, il ne convient pas non plus d'affirmer que l'interprétation de la pensée comme saisie par l'écoute et le regard ne représente qu'un transfert (méta-phore, transport, translation) dans le non-sensible du soi-disant sensible. La représentation du "transfert" et de la métaphore repose sur la distinction, pour ne pas dire la séparation du sensible et du non-sensible comme de deux domaines subsistant chacun pour soi" (1). Comparons le passage essentiel décrivant l'im-agination : *"Das Wesen des Bildes ist : etwas sehen zu lassen [...] Darum sind die dichterischen Bilder Ein-Bildungen in einem ausgezeichneten Sinne : nicht bloße Phantasien und Illusionen, sondern Ein-Bildungen als erblickbare Einschlüsse des Fernden in den Anblick des Vertrauten. Das dichtende Sagen der Bilder versammelt Helle und Hall der Himmelserscheinungen in Eines mit dem Dunkel und dem Schweigen des Fremden"*. Nous traduirons : "L'essence de l'image est de laisser voir quelque chose [...] Ainsi les images poétiques sont-elles spécifiquement des im-aginations : non pas de simples fantaisies ou illusions, mais des im-ages en tant qu'inclusions visibles de l'étranger dans l'aspect du familier. Le dire Poétique des images rassemble et unit la clarté et la clameur des phénomènes célestes avec l'obscurité et le silence de l'étrange" (2).

A la première lecture de ces deux textes, la distinction sur laquelle repose la théorie de la métaphore et celle impliquée dans la compréhension de l'im-agination semblent pouvoir être rapprochées. Celle-là repose sur la distinction du sensible et du suprasensible, celle-ci sur la différence entre le visible, la clarté, la voix, et le silence, l'obscurité, l'invisible *(das Unsichtbare* (3)) : d'autre part, le sensible peut apparaître comme le familier et le suprasensible comme l'étranger. Toutefois, ce qui fait toute la différence entre ces deux textes est, à notre avis,

---

(1) S.G., pp. 86-89; P.R., p. 126.
(2) V.A., pp. 194-195, E.C., pp. 240-241. Rappelons que le "im-"de *image* est d'origine obscure. A l'instar de *Ein-bildung*, il faudrait donc l'entendre ici comme un "im-" inclusif *(Einschluss)* : l'*Ein-bildung* enveloppe dans une image *(Bild)* qui ne serait pas étrangère à la forme *(Bilden, Gebilde)*. cf. Q.III, p. 27; E.D., p. 13.
(3) Un peu plus haut dans le contexte.

deux compréhensions différentes de la sensibilité (1) Selon la métaphysique, le sensible en tant que sensoriel est séparé du sensé en tant que suprasensible. Selon la pensée heideggérienne, en contrepoint de ce "soi-disant sensible", la sensibilité serait une sensibilisation sensée et non-sensorielle de l'ouïe et de la vue. Comme nous avons tenté de le montrer, une telle sensibilisation serait unie selon la réticence (ou laxité) propre au caractère dé-claratoire (*sagen*) et é-claircissant (*Lichten*) du dire et de la pensée à l'écoute de ce dire (2). Aussi, l'image qui laisse-voir apparaît tel un mode poétique de déploiement de cette sensibilisation dé-claratoire. En vertu de l'union de la vue et de l'ouïe dans cette sensibilisation, l'image devrait aussi laisser-entendre. En effet, l'im-agination rassemble autant la voix et le silence, que la clarté et l'obscurité : l'im-age aussi é-voque. Ainsi se dessine une compréhension du laisser-voir-et-entendre propre au dire Poétique : un laisser-dire im-agé et é-vocateur.

Selon cette interprétation du sens imagé, il n'y a pas de transfert entre le sensible et le suprasensible, mais une inclusion qui se confondrait avec la sensibilisation dé-claratoire elle-même. Il n'y a pas de transfert substitutif, mais un transport inclusif. Cette translation propre à l'im-agination, telle une in-vention (*in-venire* : venir dans, *inventio* : découverte), serait l'acheminement propre au dire poétique : un acheminement vers le lieu de la coappartenance de la poésie et de la pensée. En effet, comme nous l'avons dit laconiquement, la poésie et la pensée coappartiennent en une proximité qui n'est autre que la propre Approche (*Nähnis*) des contrées: cette "proximation" se confond avec la mise-en-chemin (*Be-wegung* : ~~sens~~) qui achemine pensée et poésie (3). La mise-en-chemin étant toujours mise-en-chemin du sens approprié, le sens im-agé ou é-vocateur, comme sens propre, se démarquerait résolument du sens métaphorique ou figuré, comme sens fictif. Le sens métaphorique est mort,

---

(1) Cf. dans ce sens, J. GREISCH, "Les Mots et les roses", art. cit. , p. 455 : "C'est dans la même ligne de la réflexion sur l'imaginaire poétique que Heidegger redéfinit le rapport du Sensible au Non-Sensible, qui avait été l'objet de scandale par excellence dans la théorie métaphysique de la métaphore".

(2) Cf. supra : Partie II, Chapitre 2, § 2.

(3) Cf. A.P., pp. 181, 197, 200-201; U.S., pp. 196, 211, 214-215.

vive le sens imagé ... (1).

Enfin, la mise-en-chemin étant toujours mise-en-chemin des contrées, l'on peut tenter d'introduire le rapport des contrées et de l'im-agination.C'est, en effet, grâce au ciel que l'im-agination peut laisser-voir ce qui est étranger aux mortels; de plus, en élucidant la poésie de Hölderlin,le texte ajoute que, de cette manière, le "dieu peut étonner" et "la terre être laissée à son être" (2). Sans entrer dans la difficile élucidation en question et sans prétendre résoudre son herméticité, l'on peut toutefois voir que l'im-agination met en jeu la rencontre-en-vis-à-vis des quatre contrées (3). Or,cette rencontre a reçu des interprétations qui suggèrent précisément un rapport, soit à l'image, soit à l'évocation. En effet, dans la conférence *Das Ding (1950)*, le jeu des contrées a été compris comme un jeu de miroir *(Spiegel-Spiel)* (4), et dans *Hölderlins Erde und Himmel (1959)*, les quatre contrées apparaissent comme les quatre voix du destin *(Stimmen des Geschicks)*(5). Si l'on peut soupçonner qu'il s'agit là d'une détermination originelle du sens imagé et du sens évocateur, il faut reconnaître qu'elle concerne une pensée seulement promise: sans doute, parce qu'elle met en jeu le ~~sens~~ imagé et évocateur (6).

---

(1) Nous pensons qu'il y a un contresens dans la littérature philosophique relative à la métaphore chez Heidegger. L'on constate souvent que sa dénonciation de la métaphore est contradictoire à son recours systématique à la métaphore : cf. par exemple, P. RICOEUR, La métaphore vive, Seuil, Paris, 1975, pp.357-362, 370-371, 395-399. Or, à notre avis, la "métaphore" pour Heidegger ne désigne pas le sens imagé, mais sa représentation métaphysique. Aussi, révoquer la métaphore serait détruire l'"encerclement" métaphysique du sens imagé pour, précisément, le libérer. "La métaphore est morte, vive la métaphore", dit J. Greisch, "Les mots et les roses", art. cit., p. 455. L'on comprend désormais pourquoi nous avons quelque peu modifié cette fornule. Le sens imagé n'est plus métaphorique.

(2) Cf. E.C., pp. 241-242; *V.A.*, p. 195.(supra)

(3) L'im-agination serait aux contrées,ce que l'imagination transcendantale est à l'horizon transcendantal.Cf. Kant et le problème de la métaphysique, Gallimard, Paris, 1953, pp. 196-259.

(4) Cf. E.C., pp. 214-215; *V.A.*, pp. 172-173.

(5) Cf. Höld., pp. 214, 215, 221; *Höld.*, pp. 165, 166, 169.

(6) Cf. dans un sens similaire, J. GREISCH, "Les mots et les roses", art. cit, p. 445 : "Ce qui arrive à la métaphore dans le discours heideggérien peut être comparé à ce qui arrive à l'être lui-même à un moment donné de son parcours : ~~être~~ et ~~métaphore~~".

La mise en cause, par l'im-agination, du caractère sensibilisant du Sens, nous permet de reprendre les caractères du Sens à travers la méditation de la localité de l'être : déterminations qui devraient pouvoir dire les caractères du Sens. L'essentiel est toutefois de répondre à la question : quelles sont les déterminations les plus propres que la méditation topologique apporte aux caractères que nous avons tenté de suivre jusqu'ici? La réponse à une telle question reviendrait à découvrir les traits les plus originaires de la sensibilisation propre à la vue, à l'ouïe et au sentiment, ainsi que ceux relatifs aux autres caractères : "orienté", "significatif", "saisissable" - sans omettre d'envisager le problème du "non-sens". Par une telle persévérance, nous pensons pouvoir éclaircir la méditation topologique, à la lumière de la pensée heideggerienne antérieure et de la problématique classique du sens : en montrant ainsi, à la fois, la continuité de la pensée de Heidegger et l'abandon corrélatif de la représentation du sens.

§2. LES CARACTERES DU SENS ET LA MEDITATION DE LA LOCALITE.

Dans la pensée de la vérité de l'être, la sensibilisation de la vue et de l'ouïe a pu être comprise à partir du caractère é-claircissant (herméneutique-hermétique : *sagen*) et du caractère dé-claratoire (apophantique-phatique : *sagen*) propres au dire et à la pensée (à l'écoute de la parole). La méditation de la localité apporte la détermination la plus originaire de la sensibilisation "visuelle", en comprenant l'*Ereignis* comme éclair (*Einblick : Blick*) dans la vérité de l'être; et, la détermination la plus originelle de la sensibilisation "auditive", en comprenant l'*Ereignis* comme le laisser-coappartenir "obédientiel" (*Zusammengehören-lassen*). Débutons par la détermination sur laquelle nous nous sommes le plus étendu : le caractère obédientiel du Même dont provient la dif-férence. Si nous nous sommes permis d'utiliser les mots "obédientiel" et "obédience", en un sens manifestement élargi, c'est qu'ils font voir, selon nous, l'unité des articulations topologiques : la localisation par la pensée, les lieux comme mots et choses, la localité comme quadriparti, et la localité de tous les lieux et des espaces-de-jeu-du-temps : l'*Ereignis*. C'est, en effet, à (partir de) l'écoute de cette coappartenance (obédientielle), que la pensée peut proprement localiser, que le mot peut apparaître comme un véritable lieu Poétique, que la chose peut se dévoiler comme rassemblement du monde, que les contrées peuvent se révéler mises-en-chemin à partir de l'*Ereignis*.

La pensée de la coappartenance obédientielle, en permettant d'élucider autant le rapport entre le Même et la dif-férence que le rapport entre le mot comme lieu et la localité de l'être, semble pouvoir désormais éclaircir la plurivocité authentique (ou topologique) d'un lieu de la

poésie ou de la pensée. Reprenons l'essentiel du texte qui caractérise une telle plurivocité. Nous lisons dans *Unterwegs zur Sprache*, *"Eine Erörterung von Georg Trakls Gedicht"* : *Allein dieses Mehrdeutige des dichterischen Sagens flattert nicht unbestimmte Vieldeutige auseinander.* [...] *Das Mehrdeutige dieses dichtenden Sagens ist nicht das Ungenaue des Lässigen, sondern die Strenge des Lassenden* [...] *Die einzigartige Strenge der wesenhaft mehrdeutigen Sprache Trakls ist einem höheren Sinne so eindeutig, dass sie auch aller technischen Exaktheit des bloss wissenschaftlich-eindeutigen Begriffes unendlich überlegen bleibt* [...] *Der strenge Einklang der mehrstimmigen Sprache, aus der Trakls Dichtung spricht, und dies heisst zugleich : schweigt, entspricht der Abgeschiedenheit als dem Ort des Gedichtes"*. Nous traduirons : "Mais cette plurivocité du dire poétique ne s'éparpille pas en une polysémie indéterminée [...] La plurivocité de ce dire poétique n'est pas l'inexactitude du laisser-aller ("hyper-laxité"), mais la rigueur du laisser-être (laxité) [...] La rigueur unique en son genre de la parole essentiellement plurivoque de Trakl est, en un sens plus haut, si univoque qu'elle l'emporte même infiniment sur l'exactitude technique de la simple monosémie scientifique du concept [...] L'unisson rigoureux de la parole pluri-voque à partir de laquelle la poésie de Trakl parle - ce qui signifie en même temps demeure tacite - répond à l'*Abgeschiedenheit* comme lieu du Poème (poétisé)" (1).

Une telle description de la plurivocité, qui, comme nous l'avons vu, convient autant à la pensée rigoureuse qu'à la poésie rigoureuse (2), rassemble autour d'elle un grand nombre de points sur lesquels nous nous sommes arrêté. En effet, la plurivocité authentique, en se caractérisant par la laxité *(das Lassende)* du dire, met en cause le laisser-dire que nous avons décrit en opposition au vouloir-dire; d'autre part, que ce laisser-dire soit rigoureux, nous renvoie à la rigueur d'un cheminement analysé en opposition à la rectitude méthodique. Une chose nous est toutefois moins familière : la caractère unique de la rigueur et, surtout, l'univocité de la plurivocité. Or, l'unicité du sens ne peut être que celle du Même comme laisser-coappartenir; lequel est originairement appelé *Ereignis* comme Localité de tous les lieux. Un lieu unique, en l'occurrence le mot *"Abgeschiedenheit"*, se trouverait ainsi dans l'obédience du Même; comme nous l'avons vu,

---

(1) *U.S.*, pp. 75-76; *A.P.*, pp. 77-78.
(2) Cf. *Q.P.*, p. 113; *W.D.*, p. 68.- et aussi, *Q.I.*, p. 249; *Wm.*, p. 417.

en effet, un lieu, et en particulier le mot en cause, est un "coappartenant obédientiel" *(das Zusammengehörende)* (1). Lorsque Heidegger se laisse dire le "coappartenant" en question, comme le tacite ou le non-parlé *(das Ungesprochene)* de la poésie de Trakl, c'est bien le déploiement du laisser-coappartenir qui serait en jeu. L'unicité et l'univocité de la plurivocité rigoureuse semble appartenir au Même. Unité de sens, le mot serait porté à ne faire qu'un avec l'unicité du sens : l'*Ereignis*.

Si la relation entre la plurivocité et l'univocité, corrélative à celle du Même et de la dif-férence, ne peut que modifier l'interprétation classique de la polysémie, elle se trouve aussi profondément impliquée dans la possibilité d'un nouveau mode de dire, dans la promesse d'un simple dire. Comme plurivocité univoque, elle semble pouvoir perturber la distinction entre le sens propre et le sens figuré, le sens étymologique et le sens dérivé; comme univocité plurivoque, elle semble devoir modifier, en général, la pratique de l'analogie et, plus spécialement, la pratique de la synonymie. En effet, un synonyme étant un mot qui a "presque" le même sens qu'un autre, une détermination rigoureuse de la synonymie impliquerait "le passage d'une synonymie dominée par le pareil *(das Gleiche)* à une synonymie départie par le Même *(das Selbe)*"(2).Une telle rigueur n'est peut-être pas étrangère à la pratique heideggérienne des rapprochements étymologiques; même si ces "paronomases à base étymologique" sont parfois douteuses du point de vue lexicologique. Dans ce sens, nous avons montré que la pensée, cheminement selon le pas en arrière, utilisait une étymologie (historiale) écoutée à partir des sentences initiales et de leurs mots-clefs; l'étymologie de ces mots-clefs étant, elle-même, écoutée à partir de l'appartenance réciproque de ces mots à l'aube de la pensée. Or, nous avons aussi tenté de montrer que le laisser-coappartenir, topologiquement compris, pouvait se dévoiler à partir d'une persévérance méditative dans la coappartenance propre à ces mots initiaux : surtout, ἀλήθεια, λέγειν, νοεῖν, μοῖρα. L'écoute, en général, et l'écoute étymologique, en particulier, semblent désormais pouvoir se déployer dans une obédience plus originelle : celle du laisser-coappartenir, topologiquement appelé *Ereignis*.

La pensée qui, ayant abandonné la représentation métaphysique, chemine dans la proximité des poètes (en localisant le dire poétique), se caractérise, en effet, par la

---

(1) Cf. *D.S.*, p. 58; *A.P.*, p. 61. (supra)
(2) J.L. MARION, "Du pareil au même", in cahier de l'Herne, *M. Heidegger*, Paris, 1983, p. 177-189.

permanence de l'écoute étymologique (1). La localisation du Poème de Trakl ne fait pas exception, au contraire. Par exemple, c'est dans le vers *"Der Wahnsinnige ist gestorben"* (l'insensé est mort)que *Wahnsinnig* est compris à partir de *"sinnan"*, en renvoyant à la racine indo-européenne *"sent"* ou *"set"*, dont le sens serait chemin. Ainsi, l'"insensé", en nommant celui qui chemine vers ailleurs, contribuera à révéler le tacite "coappartenant" : *Abgeschiedenheit* : retraite, dé-cès,Dis-ces, ... (2) . Mais, que ce lieu tacite soit localisé dans la laxité rigoureuse de sa plurivocité univoque, peut faire présager que l'écoute étymologique, elle-même, se déploie dans l'obédience du laisser-coappartenir, originellement appelé *Ereignis*.Du reste, si la pensée (différente de la poésie) peut localiser un lieu poétique (tacite), c'est dans la mesure où elle entretient un rapport de proximité "appropriante" avec la poésie; c'est-à-dire un rapport à l'Approche *(Nähnis)* qui met en chemin *(be-wëgen)* le sens propre ou approprié (de la pensée et de la poésie), à partir de l'*Ereignis*. Dans cette optique, l'Approche des contrées du monde permettrait aussi de suggérer une connexion entre la plurivocité univoque et le sens imagé ou évocateur. L'im-agination met, en effet, en cause l'unité *(Einheit)* du quadriparti. Or,cette unité a pu apparaître comme celle de quatre voix ou comme jeu de miroir. Que la plurivocité soit pensée à partir de la voix *(Mehrstimmigkeit)* ou, plutôt, à partir de la vue *(Mehrdeutigkeit)*, l'unité des quatre voix ou du jeu de miroir pourrait, peut-être, préciser l'unique plurivocité : telle une "quadriunivocité" conférée par l'*Ereignis* (3).

Aussi hypothétiques que soient ces propos relatifs à un dire seulement promis, il semble que peut s'éclairer la manière dont "l'être, eu égard à la provenance de son déploiement, se laisse penser à partir de l'*Ereignis*" (4). Déployé par la mise-en-chemin *(Be-wëgung* : sens), le caractère propre

---

(1) C'est du reste souvent une telle écoute qui donne à l'élucidation heideggérienne de la poésie son aspect si peu "littéraire" ou "esthétique".
(2) Cf. A.P., p. 56; *U.S.*, p. 53.
(3) Dans ce sens, cf. Q.I., pp. 249-250; *Wm.*, pp. 417-418. Pour un exemple qui met en cause, à la fois, le sens imagé et le sens étymologique, la critique de la métaphore et l'Approche des contrées, voir l'interprétation de *"Worte, wie Blumen"* (mots, comme des fleurs) de Hölderlin, cf. A.P., pp. 190-193; *U.S.*, p. 205-207.
(4) A.P., p. 248; *U.S.*, p. 260.

ou approprié du sens pourrait être explicité en révélant un certain "critère de sens" (1). Le caractère rigoureux du laisser-dire et de ses localisations, le caractère unique ou univoque de la plurivocité topologique, le caractère d'authentique lieu que peut recevoir un mot localisé, obéiraient au laisser-coappartenir : l'*Ereignis* serait proprement localisant. Autrement dit, le sens propre, la pertinence du dire, la cohésion de sa portée, seraient garantis par un se-laisser-dire selon le laisser-coappartenir. Ceci se confirme par les déterminations acquises de l'Identité comme coappartenance, et peut s'étayer par une analyse, non seulement du mot *ZusammenGEHÖRIGKEIT*, mais aussi de sa traduction par le mot *coappartenance*.

En effet, si *hören* signifie écouter (entendre et obeir) et *gehören* appartenir (à), *pertinent* se dit en allemand *gehörig*; en français, *appartenir* viendrait de *adpertinere* (être attenant, afférent), et de *pertinere* (toucher, concerner) vient *pertinence*. De sorte que, pour rendre proprement *ZusammenGEHÖRIGKEIT*, l'on serait tenté, au lieu de préciser coappartenance "obédientielle", de forger *"coappertinence"*. Sans utiliser ce mot, il permet toutefois de faire entendre le "critère de sens" qui parle dans la coappartenance : la pertinence propre à la coappartenance. Cette analyse philologique est elle-même confirmée par la détermination topologique de la coappartenance : portée ou région (*Bereich*), où l'homme et l'être, à la portée l'un de l'autre, sont afférents ou atteints (*erreichen*) l'un par l'autre, selon un don ou un apport (*Zureichung*) unique qui préfigure l'*Ereignis* (2). Dans ce sillage, une conclusion semble s'imposer : la topologie de l'Etre ne serait pas étrangère à la pensée topique qui, depuis Aristote, assure portée et pertinence au dire (3).

A notre avis, on ne méditera jamais assez le *Zusammen-ge-hören-lassen*. A la source de la pertinence et de la portée propres à la pensée qui se laisse dire, il assurerait aussi la rigueur et la précision (*Bestimmtheit, Be-Stimmung*) à laquelle Heidegger fait allusion ci et là.

---

(1) Cf. à ce propos, K.O. APEL, "*Heideggers philosophische Radikalisierung der 'Hermeneutik' und die Frage nach dem 'Sinnkriterium' der Sprache*", in *Die hermeneutische Frage in der Theologie*, éd. O. Loretz et W. Strolz, Fribourg, 1968.

(2) Cf. Q.I., pp. 266-267; I.D., pp. 20-21. (supra)

(3) Dans cette ligne, cf. Q.I., pp. 229-231; *Wm.*, pp. 402-404.- confirmé par O. PÖGGELER, La pensée de Heidegger, Aubier-Montaigne, Paris, 1967, pp. 400-401; *idem*, "*Lichtungstheorie und Toposforschung*", in *Jahrbuch für Aesthetik und allgemeine Kunstwissenschaft*, t. V, Cologne 1960, pp. 89-201; *idem*, "*Metaphysik und Seinstopik bei Heidegger*", in *Philosophisches Jahrbuch*, Année 70, Fribourg et Münich, 1962, pp. 118-137.

C'est à partir de l'écouter *(-hören-)* propre à la coappartenance, que se laisserait le mieux cerner cette précision ou "vocité" *(Be-stimmtheit)* du dire et cette détermination "vocale" *(Be-Stimmung)* de la parole (1). Elucidant le caractère, à bien des égards, topique de la pensée heideggérienne, la coappartenance pourrait aussi éclaircir son aspect tropique et par conséquent rhétorique(2).Provenance de la pertinence et de la précision de la pensée, la coappartenance serait aussi à la source de la double pratique que nous avons mise en lumière : celle de la paronomase et de l'oxymore. La pensée qui se laisse dire sur le mode du laisser-coappartenir semble, en effet, par son rassemblement *(Zusammen-)*, favoriser la paronomase, et, par sa laxité *(-lassen)*,favoriser l'oxymore. Paronomase et oxymore qui achemineraient ainsi à la précision é-voquée au sein de l'écouter *(-hören-)* obédientiel *(-ge...)*, propre au laisser-coappartenir appelé *Ereignis*(3).

La sensibilisation "auditive" de l'*Ereignis* étant largement analysée, envisageons sa sensibilisation plus proprement "visuelle" : l'éclair *(Einblitz)* dans la vérité de l'être. Comme nous l'avons déjà suggéré, l'éclair est le "Il" du "Il y a éclaircie"; il éclaire l'éclaircie comme é-claircie, la clairière en ce qu'elle a de plus propre: son obscurité ou sa pénombre; l'éclair-ement de l'éclair fait voir l'occultation comme occultation. Il est vrai qu'en allemand *Blitz* ne renvoie pas immédiatement, comme en français *éclair*, à la notion de clarté, mais à celle de regard *(Blick)*(4). Pourtant il s'agit essentiellement de la même pensée; nous lisons, en effet, dans *Die Kehre* (1949),à propos du regard de l'éclair : "le regarder garde du même coup dans l'éclairement l'obscurité occulte de sa provenance en tant que le non-

---

(1) Cf. par exemple, A.P., pp. 164 , 239; *V.S.*, pp. 241,252. aussi, dans un des derniers textes, le poème *Die Sprache* (1972), in L'Herne : M. Heidegger,éd. de l'Herne, Paris, 1983, pp. 98-99.

(2) Sur l'intérêt du rapprochement entre les problèmes herméneutiques et les problèmes rhétoriques, cf. par exemple, H.G. GADAMER, L'art de comprendre, Aubier, Paris, 1982, pp. 123-141.

(3) Manifestement, la pensée qui se-laisse-dire selon le laisser-coappartenir ne peut aboutir, comme K. Löwith le reproche à Heidegger : "à laisser penser la langue à notre place". Cf. *M. Heidegger. Denker in dürftiger Zeit, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 1960*, p. 14.

(4) L'éclair peut, ainsi, apparaître comme une pensée originelle de l'instant *(Augenblick)* de l'ontologie fondamentale. Toutefois, assez peu de textes vont explicitement dans ce sens : cf. par exemple, *T.K.*, pp. 37, 43; Q.IV, pp. 143, 150.

éclairci": *"Das Blicken aber wahrt im Leuchten zugleich das verborgene Dunkel seiner Herkunft als das Ungelichtete"*(1). Une telle pensée de l'*Ereignis* comme éclair et regard *(Er-Äugnis)*(2) nous conduit à reprendre une problématique amorcée dans l'analyse de la vérité de l'être, mais qui ne pouvait y être entièrement comprise, car elle impliquait la méditation de la Localité, de l'*Ereignis* et, précisément, de l'éclair. Il s'agit d'une question importante pour notre propos : celle de la détermination originelle de "ce qui est herméneutique", discutée dans la conversation entre Heidegger et le professeur Tezuka (1953-1954).

Dans l'ontologie fondamentale,le déploiement du sens herméneutique était essentiellement celui de l'explicitation *(Auslegung)*. Nous avons montré que,dans la pensée de la vérité de l'être, ce déploiement pouvait être saisi plus originellement comme é-claircissement *(Lichten)* de la pensée. Déployé en sa provenance hermétique, à partir de l'obscurité de l'é-claircie, l'éclaircissement est apparu "herméneutique-hermétique". Dans la méditation de la localité de l'être, un tel déploiement peut se révéler par la localisation *(Erörterung)* propre à la méditation topologique.Sans doute, cette localisation, comme herméneutique topologique, peut apparaître plus originelle que l'éclaircissement, dans la mesure où elle est préalable à toute véritable élucidation*(Erläuterung)* par la pensée (3). Mais, plus important est d'observer que, désormais, la localisation se déploie dans l'obédience de la Localité elle-même. La localisation serait plus originaire que l'éclaircissement, dans la mesure où cette herméneutique topologique recevrait, comme nous venons de le voir, sa pertinence du laisser-coappartenir ou sa portée de l'*Ereignis* lui-même (4).

A partir de cette compréhension topologique de l'herméneutique, l'on comprend mieux l'intérêt de préciser "ce qui est originellement herméneutique", de localiser l'herméneutique par excellence, de développer proprement une herméneutique de l'Herméneutique (5).

---

(1) T.K., p. 43; Q.IV, p. 150.
(2) T.K., p. 44; Q.IV, p. 151.
(3) Cf. A.P., pp. 40-42; U.S., pp. 37-38.
(4) Cf. dans cette ligne,J.GREISCH, "Les mots et les roses", in Revue des sciences philosophiques et théologiques, 1973, n°3, p. 451 : "L'*Ereignis* ne se laisse pas mettre au pluriel, fût-il le pluriel des 'événements de langage' d'une herméneutique philosophique".
(5) Cf. à ce propos, L. FONTAINE DE VISCHER, "La pensée du langage comme forme"in Revue philosophique de Louvain,68, Louvain 1970, p. 465. - A. de WAELHENS, "Sur une herméneutique de l'herméneutique",in Revue philosophique de Louvain, 60, 1962, pp. 573-591. Cette dernière étude est toutefois plutôt consacrée à l'oeuvre de H.G. Gadamer.

C'est ce que fait le dialogue avec un penseur japonais, en comprenant, comme nous l'avons déjà dit, l'Herméneutique à partir du sens premier d'ερμηνεύειν : faire connaître *(bekunden)*, notifier une annonce *(Botschaft)*; dans ce sens, *Herméneutique* sera alors entendu en son "homophonie" avec *Hermès* : le dieu messager qui porte l'annonce du destin (1). Quelle peut être une telle annonce Herméneutique? Une annonce rendue possible par l'*Ereignis* : l'annonce de l'éclair : l'annonce d'un éclair-ement, celui de la clairière - en son obscurité même, celui du litige entre l'occultation et la non-occultation - en ce qu'il a de plus secret, celui de la dif-férence entre l'être et l'étant - en sa plus grande affinité avec le Même. Aussi, s'agira-t-il, le plus précisément, de l'annonce de l'éclairement de la duplication de la pré-sence et du pré-sent.

Reproduisons les passages essentiels du dévoilement de ce qui est Herméneutique dans le dialogue entre un japonais *(J, J)* et Heidegger *(F, D)* : *(F) Aus all dem wird deutlich, dass das Hermeneutische nicht erst das Auslegen, sondern vordem schon das Bringen von Botschaft und Kunde bedeutet* [*122,...*] *(J) Die Zwiefalt hat sich je schon, obwar als solche verhüllt, dem Menschen angeboten. (F) Der Mensch hört, insofern er Mensch ist, auf diese Botschaft* [*135,...*] *(F) Und der Besug heisst der hermeneutische, weil er die Kunde jener Botschaft bringt* [*138,...*] *(F) ... es müsste sich etwas ereignen, wodurch sich dem Botengang jene Weite öffnete und aufleuchtete, in der das Wesen der Sage zum scheinen kommt* [*153,...*] *(F) So denke ich mir das Zueinanderwesen von Weite und Stille im selben Ereignis der Botschaft der Entbergung der Zwiefalt* [*153*]". Nous traduirons : "(D) De tout cela ressort clairement que l'Herméneutique signifie non pas d'abord expliciter mais avant cela même : porter l'annonce et la nouvelle [115,...] (J) La duplication, bien que voilée en tant que duplication, s'est déjà offerte à l'homme. (D) L'homme écoute, en tant qu'il est homme, l'annonce de cette offre [126,...] (D) Et cette relation s'appelle herméneutique parce qu'elle porte la nouvelle de cette annonce [126,...] (D)... quelque chose devrait advenir proprement par quoi, à cette marche à l'annonce, s'ouvrirait et s'éclair-erait l'étendue dans laquelle le déploiement du Dire vient à paraître [139,...] (D) C'est ainsi que je pense le déploiement réciproque, l'une en direction de l'autre, de l'étendue et du calme dans le même *Ereignis* de l'annonce du décèlement de la duplication [139] " (2).

---

(1) Cf. A.P., pp. 114-115; D.S., pp. 121-122
(2) D.S., pp. 122, 135-136, 153; A.P., pp. 115, 126, 139.

Ce texte, assez énigmatique, semble rassembler trois "niveaux" herméneutiques corrélatifs aux trois périodes de la pensée heideggérienne. Le sens herméneutique comme explicitation n'est pas "renié", mais pensé en sa provenance. Du reste, l'explicitation devrait, désormais, être comprise dans le sillage de ce qui a été dit de la traduction *(ερμηνευειν)* comme tra-duction *(Über-setzung)*(1). Quant à la provenance de l'explicitation, elle conserve le caractère hermétique de l'é-claircissement, en ce que la duplication est essentiellemnt voilée. Mais, le décèlement *(Entbergung)* de la duplication voilée étant le propre de l'annonce Herméneutique, celle-ci acquiert un caractère originellement "heuristique".Un tel caractère heuristique n'est certes pas celui de la découverte *(Entdecktheit)* de l'étant, ni, non plus, celui du décèlement *(Entbergung)* comme déploiement de la non-occultation, mais celui d'un décèlement rendu possible par l'éclair-ement *("aufleuchten")* de l'*Ereignis*. Si bien que, compris en rapport à ce qui était (initialement ou existentialement) herméneutique, le déploiement de ce qui est (originellement ou topologiquement) Herméneutique peut apparaître : heuristique (éclair-ement : annonce du décèlement...), hermétique (voilement : é-claircissement, é-lucidation), exégétique (herméneutique : explicitation, tra-duction). Trois niveaux Herméneutiques qui s'accordent avec les niveaux de signification d'ερμηνευειν (2).

Le déploiement de l'Herméneutique apparaîtrait encore plus complètement, si l'on tentait de le mettre en rapport avec le sens apophantique. Dans l'ontologie fondamentale, celui-ci, rendu possible par le sens herméneutique, rendrait possible la découverte *(Entdecktheit)* de l'étant.

---

(1) Cf. Ch., pp. 268, 270, 271, 276, 281; Hw., pp. 325, 328, 329, 335, 340. - Q.P., p. 213; W.D., pp. 140-141. (supra)

(2) Ainsi comprise, l'on voit combien cette "Herméneutique" se différencie de ce qu'il est convenu d'appeler herméneutique chez de nombreux auteurs contemporains. Par exemple, P. Ricoeur, se démarquant de l'herméneutique de l'ontologie fondamentale, propose une "voie plus longue". Celle-ci se développerait en trois "plans" - sémantique, réflexif et existentiel - bien différents des trois "niveaux" Herméneutiques, que nous venons d'envisager. Cf. P. RICOEUR, Le conflit des interprétations, "essais d'herméneutique", Seuil, Paris, 1969, pp. 7-28. De plus, si cette voie est plus longue, c'est parce qu'elle compte "rester en contact" avec le savoir méthodique.

Dans la pensée de la vérite de l'être, le sens apophantique devait être compris à partir du caractère dé-claratoire ou apophantique - "apophatique"(1) de la parole *(Sage)* en tant que Dire *(Sage)*. Or,comme le montre le dialogue avec le penseur japonais, le Dire intervient dans le déploiement de l'Herméneutique, en se confondant presqu'avec l'*Ereignis*. Aussi, en sa caractérisation la plus complète, le déploiement de l'Herméneutique devrait, si cela ne confinait pas à la logomachie, apparaître : heuristique - hermétique - apophatique - herméneutique - apophantique - euristique.En employant les deux orthographes autorisées,*heuristique* et *euristique*, la première pour l'annonce du décèlement et la seconde pour la simple découverte, l'on voudrait, en suggérant le déploiement le plus complet du Sens dans la pensée heideggérienne, faire aussi voir un certain cercle, une certaine circularité, dont nous reparlerons. Laissons toutefois ces concaténations et surcharges , qui,relatives à la difficulté du propos, s'éclairciront dans la suite. Abordons donc le point suivant : les déterminaticns topologiques de la sensibilisation sur le mode du sentiment.

Dans l'ontologie fondamentale,la sensibilisation en question était fondée sur le "sentiment-de-situation"; le sentiment d'angoisse ouvrait le *Dasein* à sa temporalité authentique; par contre, l'apaisement, la satisfaction, la consolation, le "rassurement" *(Beruhigung)* caractérisait la déchéance. Dans l'analyse de la vérité de l'être, nous avons rencontré un certain "désir" *(das Mögen)* qui unissait la pensée à l'être, et un certain pressentiment *(das Ahnen)* qui unissait la pensée à l'originelle amorce. Dans la méditation topologique, le pressentiment *(das Vermuten)* caractérise toujours la pensée promise comme *Gelassenheit*; mais celle-ci, de surcroît, laisse entendre en son sens habituel : une certaine tranquillité, une sérénité, une placidité(2).Au sein de la pensée heideggérienne, il y aurait donc un chemin qui conduirait de l'angoisse au désir et du désir à la sérénité. Bien entendu, cette tranquillité ne peut être l'apaisement qui, caractérisant la déchéance, ne garantissait pas un véritable repos *(Ruhe)* (3). Dans un sens similaire, il ne pourrait s'agir, non plus, d'un quiétisme (religieux) ou d'un indifférentisme (moral). Il s'agit,en effet, d'une sensibilisation propre à la pensée délaissante, dont la souf-france du délaissement laisse pressentir la re-laxation d'une placidité (4).

---

(1) Rappelons que "apophatique" renvoie ici à ἀποφαίς, au sens de déclaration et non pas négation. Nous insistons sur cette ambiguïté pour une raison qui se dévoilera un peu plus tard.
(2) Relativement aux structures existentiales, la *Gelassenheit* peut apparaître comme une sensibilisation du sentiment, pensée à partir et au sein du laisser-être lui-même.
(3) Cf. *S.Z.*, pp. 177-178.
(4) Cf. dans ce sens, *A.P.*, p. 220 ; *U.S.*, p. 235.- dans cette optique, P. AUBENQUE, "Travail et *Gelassenheit* chez Heidegger", in Etudes germaniques, t.32, n° 3, 1977.(infra)

Cette pensée se déployant sur le mode du laisser-dire, sa *placidité* (venant de *placere* avec une influence de *pax*) ne serait-elle pas le propre d'une pensée qui nous "plaît" (*placere*) dès qu'elle nous "dit" quelque chose...? Si l'on tente de localiser moins librement cette sensibilisation, c'est au lieu de la mise-en-chemin (*Be-wëgung*) de la pensée que l'on est conduit. Ce lieu est, en effet, celui où le temps repose en paix (*ruht still*) dans l'*Ereignis der Stille*, l'*Ereignis* du calme : silence, paix, placidité... (1). Cette *Stille*, déjà présente dans l'ontologie fondamentale, ne pouvait, en disqualifiant, par son silience propre, le bavardage et la décnéance, que disqualifier le rassurement (*Beruhigung*) propre à cette " échéance " (2). Manifestement, il y a apaisement et apaisement... Le chemin qui conduit à l'apaisement propre est aussi celui qui médite de plus en plus la dif-férence en sa coappartenance avec le Même : le sentier qui conduit de l'angoisse à la placidité serait aussi celui de l'apaisement de la dif-férence (*das Stillen des Unter-Schiedes*) - celui de l'*Ereignis* (3).

Une autre détermination orginaire pourrait aussi suggérer une certaine sensibilisation sur le mode du sentiment : le jeu (*Spiel*), celui de l'espace-temps, qui est aussi le jeu de la parole et de l'*Ereignis*. Toutefois, la notion de jeu, telle qu'elle apparaît déjà dans l'ontologie fondamentale (4) et prend de plus en plus d'importance dans la pensée heideggérienne, n'est pas comprise à partir d'une métaphore psychologique ou anthropologique, mais plutôt à partir d'une image "mécanique" ou "physique". Le jeu est le jeu d'un "espace de jeu", celui que permet l'ouverture et la fermeture; il est le jeu qui laisse du jeu, celui qui rend possible le laisser-être et le laisser-dire (5). Ainsi, est-ce encore à la notion de laxité que l'on a eu recours pour caractériser le jeu : la laxité étant précisée comme un certain relâchement, qui (à l'inverse de l'hyperlaxité) est favorable au jeu de quelque chose. Dans ce sens, le jeu pourrait aussi caractériser le laisser-coappartenir appelé *Ereignis*, et, plus généralement, être rapproché de l'importance du "laisser" (*Lassen*) dont parle le séminaire sur la conférence *Zeit und Sein* (6). Enfin, la laxité du jeu semble aussi en affinité avec la laxité (*-lassenheit*) propre à la *Gelassenheit*. Or, c'est cette laxité qui rendait possible une

---

(1) Cf. A.P., p. 200; *U.S.*, p. 213.
(2) Cf. *S.Z.*, pp. 296, 165-166.
(3) Cf. A.P., pp. 33-34; *U.S.*, pp. 29-30.- infra.
(4) Cf. par exemple, *S.Z.*, p. 145.(supra)
(5) Cf. dans ce sens, F. WYBRANDS, "Le jeu de la parole", in Cahier de l'Herne : M. Heidegger, éd. de l'Herne, 1983, pp. 278-282.
(6) Cf. Q.IV, p. 70; *S.D.*, p. 40.

"re-laxation" prometteuse de sérénité ou de placidité. Le jeu apparaîtrait d'autant plus aisément à l'origine de cette sensibilisation de la pensée, que c'est dans le sillage du jeu de l'espace-temps que s'est révélé le calme, le silence, la paix, la placidité *(die Stille)* originelle (1). Dans cette optique, le jeu se dévoilerait, tout au moins de manière dérivée, en son aspect plus proprement ludique, à l'origine d'une certaine "euphorie".

Le jeu proprement ludique ou euphorique est celui qui se joue "par plaisir", "sans raison". Or, *Der Satz vom Grund* s'achemine vers un semblable jeu. Reparcourons rapidement ce chemin emprunté à maintes reprises. Le cours en question s'ouvre sur le cercle du principe de raison ; en circulant dans ce cercle, la raison de la raison semble bien devoir "avoir raison" de la raison, car le fondement du fondement semble mener au sans-fond *(das Grundlose)* (2). Cet abîme ne sera nullement révélé en distinguant fondement et être; au contraire, en accentuant le principe de raison sous la forme "Rien n'est sans raison", l'être (de l'étant) et le fondement (raison et fond) apparaissent identiques, sont le même : *Sein und Grund : das Selbe* (3). Mais, c'est précisément parce que l'être est le fondement, qu'il n'a pas de fondement ; ainsi, une certaine perspicacité de la pensée révèlera l'être comme fondement-sans-fond ou fond abyssal *(Ab-Grund)* (4). Cette ambiguïté prépare la pensée à un saut en direction du lieu originel d'où parle le principe de raison. Suivant la compréhension historiale de la traduction, le *Grund* et la *ratio* sont compris à partir du λογος, dont le λεγειν est synonyme d'être dans la pensée aurorale (5). Alors, l'ambiguïté du fondement et de l'être, celle du fondement-sans-fond, pourra s'évanouir dans la coappartenance du λογος et du jeu de l'enfant héraclitéen : "Le jeu seul demeure : il est ce qu'il y a de plus haut et de plus profond *(das Tiefste)*. Mais ce 'seul' est tout, c'est l'Un, l'Unique" *(ev)* (6).

---

(1) Cf. A.P., p. 200; *U.S.*, p. 213-214.
(2) Cf. P.R., pp. 49, 60; *S.G.*, pp. 18, 28.
(3) P.R., pp. 127, 132; *U.S.*, pp. 90, 93.
(4) Cf. P.R., p. 132; *U.S.*, p. 93. Il semble bien que ce fond abyssal soit le [illegible] dont parle l'introduction à "Qu'est ce que la métaphysique", *in Wegmarken*, édition 1976. Cf. à ce sujet, J.F. COURTINE, "Phénoménologie et science de l'être", in Cahier de l'Herne : M. Heidegger, éd. de l'Herne, Paris, 1983, p. 219.
(5) Cf. P.R., pp. 229-232; *S.G.*, pp. 177-179.
(6) P.R., p. 243; *S.G.*, p. 188. - Sur le rapport λογος et εν chez Héraclite, cf. par exemple, LOGOS (fragment 50), in E.C., pp. 249-278; *V.A.*, pp. 181-198.

Le saut originel de la pensée conduit ainsi en un lieu où "l'être jouit en tant qu'être de son repos" *("worin das Sein als Sein ruht")* ;le repos d'un jeu caractérisé par la placidité, l'aménité ou la douceur *(das Sanfte)*; un jeu sans "pourquoi", en lequel le "parce que" lui-même disparaît : un jeu qui joue tandis qu'il joue *(Es spielt, dieweil es spielt)* (2). De telles déterminations du jeu semblent pouvoir être rapprochées des déterminations de la *Gelassenheit* comme pensée placide délaissant l'interrogation; la sensibilisation originelle de la pensée (promise) semble provenir d'un jeu dont le caractère ludique serait dérivé par rapport au jeu propre à un espace de jeu. Cet espace de jeu est l'espace où repose le temps, mais le jeu de cet espace est aussi le jeu de la parole elle-même (3). La *Gelassenheit* apparaît alors se laisser-dire le jeu de la parole, tandis que le caractère imagé et évocateur de cette pensée semble pouvoir être étayé par le caractère al-lusif *(al-ludere* : suggérer par jeu) de certains "jeux de mots". Ceux-ci, dont la pensée heideggérienne donne manifestement de nombreux exemples, nous amènent au caractère "significatif" du Sens originellement pensé.

Dans l'analyse de la pensée de la vérité de l'être, après avoir rappelé le problème de la signification au sein de l'ontologie fondamentale, nous avons indiqué comment le signe *(Zeichen)* pouvait être abordé après le tournant. Dans cette optique, nous avons montré comment il convenait de comprendre le mot *(Wort)* : comme une parole (tacite) de la parole (silencieuse) et comme mot-chemin.Entre-temps, cette parole de la parole s'est précisée comme réponse *(Antwort)* qui vient correspondre à la parole, tandis que le mot-chemin se révélait tel un contredit *(Gegensage)*qui vient à la rencontre du Dire *(Sage)* (4). Dès que le mot-chemin s'est dévoilé, son chemin ne pouvait être que le chemin propre au laisser-dire : la signification du mot se démarquerait ainsi du vouloir-dire, pour être envisagée selon le laisser-dire. Toutefois, une telle signification ne pouvait être proprement déterminée, que dans le sillage d'un signe compris comme un geste appelant du regard *(Wink)*, dont l'exemple par excellence est le clin d'oeil, l'oeillade *(Wink)*. La signification d'un tel signe-geste apparaît alors comme une signi-fication, un faire-signe *(Winken)*, appelant du regard, tel un clignement de l'oeil *(Winken)* (5). Ce faire-signe a manifestement un caractère allusif; du reste, "comprendre l'allusion" peut se dire *"den Wink verstehen"*. Cette détermination authentique de

---

(1) Cf. P.R., p. 240; S.G., p. 186.
(2) Cf. P.R., p. 243; S.G., p. 188.
(3) Cf. à ce propos F. WYBRANDS, "Le jeu de la parole", in Cahier de l'Herne : M. Heidegger, éd. de l'Herne, Paris, 1983, pp. 278-282.
(4) Cf. A.P., p. 249; U.S., p. 260.(supra)
(5) Cf. A.P., pp. 109-113; U.S., pp. 114-119.

l'allusion vient corroborer le caractère imagé et évocateur d'une pensée qui ne serait plus interrogative. Toutefois, le caractère "ludique" de l'al-lusion devrait lui-même appartenir à la parole qui serait ainsi la provenance des véritables "jeux de mots" (sens ancien d'*alluelon*).

Une telle compréhension du jeu de mots se trouve dans *Was heisst Denken?*. Heidegger, après avoir interprété le *Heissen* (vouloir dire, appeler) et le *Nennen* (nommer, appeler) comme authentiques appels *(Ruf, Zuruf)*, peut expliciter "que veut dire penser" par "qu'est-ce qui nous appelle à penser". A la suite des nombreux jeux de mots qui ont permis cette "traduction", il écrit : *"Wenn hier schon von einem Spiel die Rede sein darf, dann spielen nicht wir mit Wörtern, sondern das Wesen der Sprache spielt mit uns, nicht nur im vorliegenden Fall, nicht erst heute, sondern längst und stets. Die Sprache spielt nämlich so mit unserem Sprechen, dass sie dieses gern in die mehr vordergründigen Bedeutungen der Worte weggehen lässt [...] Ist es Wortspielerei, wenn wir versuchen, auf dieses Spiel der Sprache zu achten und hierbei das zu hören, was die Sprache eigentlich sagt, wenn sie spricht?"* Nous traduirons : "Si l'on se permet ici de parler de jeu, alors ce n'est pas nous qui jouons avec les mots, mais l'essence de la parole qui joue avec nous, non seulement dans le cas présent et non seulement aujourd'hui, mais constamment et depuis très longtemps. Car la parole joue de telle façon avec notre parler qu'elle a tendance à l'abandonner à la surface de la signification des mots [...] Est-ce jonglerie de mots que d'être attentif à ce jeu de la parole et, ce faisant, d'entendre le dire propre de la parole à travers son parler?"(1).

Il y a donc jeu de mots et jeu de mots : il y a la simple jonglerie *(Spielerei)* et le vrai jeu *(Spiel)*. Ce dernier n'est possible qu'à partir d'une écoute du jeu de la parole elle-même (2). La parole joue, en effet, et "se joue"

---

(1) *W.D.*, pp. 83-84; *Q.P.*, pp. 133-134.

(2) Ceci fait la différence avec les "jeux de langage" du dernier Wittgenstein, cf. à ce propos J. GREISCH, "Les mots et les roses", in Revue des sciences philosophiques et théologiques, 1973, n° 3, pp. 452-453. - K.O. APEL, *"Heideggers philosophische Radikalisierung der 'Hermeneutik' und die Frage nach dem 'Sinnkriterium' der Sprache"*, in *Die hermeneutische Frage in der Theologie*, éd. *O. Loretz und W. Strolz, Fribourg, 1968*, pp. 87, 136, 139, 141-152. Ce rapprochement entre Heidegger et Wittgenstein repose sur les affinités entre "les jeux du langage de la langue ordinaire" (W.) et "la précompréhension de l'être-au-monde quotidien" (H.). Cependant, lorsque le jeu de la parole heideggérienne intervient, la différence se marque nettement. Pour Wittgenstein, il convient, essentiellement, de déjouer les collusions de la langue ordinaire et, par là, l'illusion métaphysique. Pour Heidegger, il ne s'agit pas seulement de cela ; mais, avant tout, de rejouer le jeu de la parole, pour ne pas éluder les allusions dignes d'être pensées.

de l'homme dans la langue ordinaire et métaphysique. Mais, en rejouant les jeux de la langue habituelle, il peut déjouer leur caractère superficiel et illusoire, s'il se met à l'écoute du jeu de la parole. Au sein de ces authentiques jeux de mots, le mot apparaît telle une al-lusion : au sens d'une indication qui appelle du regard *(Wink, Weisung, Hinweis)* vers le "dire propre" de la parole (1). Ce cheminement proprement allusif du mot suggère le mot comme contredit venant à la rencontre du Dire. Le Dire *(Sage)* est en effet apparu jusqu'ici, à la fois, comme provenance dé-claratoire *(Sagen)* de la parole et comme le "dire propre" ou le dire en son appartenance à l'*Ereignis*. De sorte qu'en dernier "lieu", c'est toujours dans l'obédience de l'*Ereignis* que se "déciderait" la portée du faire-signe allusif ou la pertinence de la signi-fication appelant du regard *(Winken)*.

Ceci est confirmé par la détermination essentielle de l'*Ereignis* : sa détermination étymologique, le *er-äugen* compris comme : *erblicken, im Blicken zu sich rufen, an-eignen* : "saisir du regard, appeler à soi du regard, ap-proprier" (2). L'*Ereignis* comme appel-à-soi-du-regard est un faire-signe originaire qui donnerait à tout faire-signe appelant du regard *(Winken)* son caractère propre ou approprié. La signi-fication *(Winken)* serait déployée originellement par une *signi-fiance* : l'inaugural faire *(-fiance)* signe *(signi-)* de l'*Ereignis* comme *"er-äugen"*. Cette signifiance originaire, qui n'avait pu se dégager dans l'ontologie fondamentale et qui ne pouvait que se pressentir dans la pensée de la vérité de l'être, ne peut être développée sans un approfondissement d'*Unterwegs zur Sprache*. L'importance de cette signi-fiance pour la problématique du Sens comme ~~Sinn~~, nous conduira à envisager cette question dans la dernière partie de notre recherche. Pour lors, poursuivons l'analyse des caractères du Sens originellement compris, en abordant son caractère orienté.

Dans la pensée de la vérité de l'être, le caractère orienté du Sens pouvait être compris à partir de la direction *(Richtung)* du cheminement méditatif et, corrélativement, de la voie de l'envoi destinal. Cette direction du chemin se caractérisait, à la fois, par l'invitation du laisser-dire et la suspension époquale. La méditation topologique comprend plus originairement ces déterminations :

---

(1) Cf. Q.P., pp. 144-145; *W.D.*, p. 91.
(2) *I.D.*, p. 25; Q.I., p. 270. Bien entendu le regard de cet "appel à soi du regard" se laisse comprendre comme l'éclair *(Einblitz)* qu'est l'*Ereignis* : Cf *T.K.*, p. 44; Q.IV, p. 151.

l'invitation de la pensée, comme acheminement *(Bewegung)* méditatif, révèle une mise-en-chemin *(Be-wegung)*,qui semble se confondre avec la mise-en-jeu *(Zuspiel)* ou l'offre *(Reichen)* du temps. Désormais, la direction du chemin devrait, le plus originellement, être comprise à partir de cette source du temps, de cette "porrection" *(Reichen)* reposant dans l'*Ereignis*. L'intérêt d'une telle compréhension originaire de la direction du chemin serait de faire mieux voir le lieu de la possibilité d'un autre chemin, d'un autre départ ou d'une autre amorce *(ein anderer Anfang)* (1), d'un avènement plus originaire au propre ou d'une réappropriation inaugurale *(ein anfänglicheres Ereignen)* (2).

En effet, une amorce véritablement autre ne serait pas le commencement d'une nouvelle époque (de l'oubli) de l'être; mais ne pourrait, non plus, impliquer l'abandon de l'*Ereignis* : celui-ci conservant sa propri-été *(Eigentum)* par l'*Enteignis* (3).Or, l'offre ou porrection et la réserve ou retrait *(Verwahren, Entzug)* du temps, semblent, à la fois, plus originelles que l'envoi et le suspens (époques) de l'être, et, moins originaire que l'*Ereignis* et l'*Enteignis* (4). Certes, l'offre ne doit pas être comprise comme fondement le plus originel, mais comme le surgissement originaire (5) . Dans ce sens, la réserve de l'offre, en tant que véritable "temporisation" par laquelle le temps (se) diffère, apparaît comme la "résurgence" possible d'une offre différée. Cette possibilité serait plus originelle que l'envoi époqual, sans impliquer l'abandon de l'*Ereignis* (6). Ce serait donc, nous semble-t-il, en ce lieu *(Ort)* de la retenue de l'offre

---

(1) Cf. E.C., pp. 83, 96, 164-165; V.A., pp. 69, 79, 133-134.
(2) Cf. Q.I., p. 271; I.D., p. 25.
(3) Cf. Q.IV., pp. 45, 75, 93; S.D., pp. 23, 44, 58.
(4) Cf. Q.IV. , pp. 35, 44-45 ; S.D., pp. 16, 22-23.
(5) Cf. Q.IV. , pp. 80-81; S.D., pp. 48-49.
(6) Selon J. Derrida, l'époqualité de l'être, comme temporisation qui diffère la destination de l'être, ne serait qu'un "effet intra-métaphysique" d'une temporisation différente et "différante" qu'il nomme "différance". Cette dernière serait ainsi "plus vieille" que la différence ontologique, la vérité de l'être ou le sens de l'être. Toutefois, ne devrait-on pas remarquer que, selon la pensée heideggérienne, la temporisation par laquelle le temps se diffère est également "plus vieille" que l'époqualité qui diffère la destination de l'être. Cf. J. DERRIDA, Marges, "La différance" (1968), Minuit, Paris, 1972, pp. 22-23.

que pourrait se jouer une véritable amorce inaugurale. Il reste qu'ainsi l'on ne fait que localiser le "où" *(Wo)* de cette possibilité; le "vers où" *(Wohin)* demeure sans réponse; une telle question serait retenue par l'*Ereignis* elle-même (1). Ceci n'empêche toutefois pas de préciser l'essence de l'a-morce *(Anfang)* en examinant le caractère "saisissable" du Sens originellement pensé.

L'origine n'est pas le commencement. L'*An-fang* appartient à la provenance originelle; il n'est pas le simple commencement ou début; il n'est pas primitif, mais inaugural (2). Son caractère originaire est tel que l'Inaugural *(das Anfängliche)*, en sa permanence, a pu dire l'éternité de l'éternel *(die Ewigkeit des Ewigen)* (3). Pas plus qu'il n'est circonscrit par le passé du commencement, il n'est un fondement éternel; bien plutôt, il apparaît comme un a-morçage saisissant *(fangen)* autant l'a-venir que l'avoir-été, autant le pré-sent *(das Anwesende)* que le prés-ent *(das Gegenwärtige)* (4). De sorte que, semblablement au "primesaut" de l'origine *(Ur-sprung)*, qui ne semblait pas étranger aux sauts dans le cheminement méditatif, le "saisissement" de l'a-morce apparaît comme ce qui saisit ou captive le res-saisissement ou la re-prise *(Wieder-holung)* propre au pas qui rétrocède (5). Or, dans l'analyse de la vérité de l'être, le caractère saisissable du Sens s'était précisément dévoilé par la saisie captivante de la re-prise et de la prise-en-garde propres à la souvenance. Désormais, le caractère captivant de la saisie trouve sa détermination originelle dans l'a-morce elle-même. Il reste que la méditation topologique a révélé encore un autre type de saisie : la prise-de-mesure *(Mass-nahme)* Poétique. Sans insister sur cette entente essentiellement promise, l'on peut toutefois remarquer que, en mesurant les dimensions du quadriparti (6), elle se trouve en affinité (obédientielle : *Zueinander-gehören*) avec la grande amorce *(der grosse Anfang)*; une amorce que *Hölderlins Erde und Himmel* a localisé au sein du Milieu *(Mitte)* du monde comme *Ereignis des Gevierts* (7); une grande amorce, à vrai dire, toujours...insaisissable.(8).

---

(1) Cf. Q.IV, pp. 60, 77, 92-93; *S.D.*, pp. 33, 46, 57-58.
(2) Cf. notamment, Ch., pp. 11, 60; *Hu.*, pp. 1, 62. (supra)
(3) Cf. Höld., p. 94; *H3ld.*, p. 73.
(4) Cf. Höld., pp. 72, 83, 90, 117; *H3ld.*, pp. 55, 64, 73, 92.
(5) Cf. I.M., pp. 184, 184; *E.M.*, pp. 113, 146. (supra)
(6) Cf. E.C., p. 237; *Y.A.*, p. 192. (supra)
(7) Cf. Höld., pp. 198, 223; *H3ld.*, pp. 153, 171.
(8) Pour une comparaison avec la notion d'éternité dans l'ontologie fondamentale, cf. *S.Z.*, pp.18, 227, 229, 338, 423, 427. - aussi, Le concept de temps (1924), in Cahier de l'Herne : M. Heidegger, Paris, 1983, pp. 27-28. L'éternité d'une localité, qui demeure une demeure, devrait pouvoir se démarquer de l'éternité traditionnelle comme subsistance du fondement. A notre avis, la per-manence (demeurer) ne serait pas la per-sistance (subsister)...

Après avoir repris en considération les divers caractères du Sens, pensés originellement au sein de la pensée topologique, il nous reste à envisager, une dernière fois, les caractérisations du "non-sens" : celles qui concernaient, dans l'ontologie fondamentale, le caractère non-sensé *(unsinnig)* de la chose comme étant disponible et le caractère insensé *(sinnlos)* du *Dasein* dans la "déchéance". Au sein de la pensée de la vérité de l'être, la privation de sens de l'homme devait être comprise à partir de l'errance. Le cheminement errant semblait, lui-même, pouvoir se caractériser par la voie méthodique dont la dé-viation (μεθοδος, μετα-οδος) élude la chose litigieuse *(Sache)* de la pensée. Dans la pensée de la localité, de l'*Ereignis* et de sa "propriation" *(Eignen)*, l'errance semble, désormais, devoir être comprise à partir de la "désappropriation" ou de l'expropriation *(Enteignen)* de l'homme et de l'être. Cette expropriation se manifeste de manière insigne par la technique moderne et dans son "monde" technologique (1). Certes, la technique qui exproprie l'homme et l'être ne doit pas être comprise dans un sens simplement technique ou "technicien", en renvoyant à un certain instrumentalisme ou à un certain machinisme. Bien plutôt, elle doit être entendue à partir de la τεχνη antique, et, en ce sens, à partir de l'interprétation technique de la pensée, dont les origines remontent à Platon et Aristote. Cette technicité a pu de plus en plus affecter la pensée, car τεχνη signifiait le savoir-faire et, partant, en une signification très générale, επιστημη (science). Un tel savoir-faire concernait autant l'art pratique (Πραξις) et poétique (Ποιησις) que le savoir théorique et méthodique (2).

Dès lors, si l'on peut mieux voir l'affinité de la méthode et de la technique, l'on voit aussi que le sens initial de la technique semble plus large que celui de la méthode. Au reste, dans la langue coutumière, si l'on peut dire de toute méthode qu'il s'agit d'une technique, l'on dira moins aisément de toute technique qu'il s'agit d'une méthode. Toutefois, cette plus grande extension de la notion de technique, interprétée à partir de la τεχνη initiale, doit renvoyer à une intension plus originelle de la technicité. A partir de là, l'on pourra légitimement constater : "la méthode est chaque jour plus soumise à la technique" (3). Si la métaphysique est de soi méthodique et la méthode de soi métaphysique, si la métaphysique est mét-hodo-logie, c'est parce que la métaphysique est essentiellement techno-logie : non, certes, au sens d'une étude des techniques, outils, machines et matériaux, mais au sens d'une dispensation à l'homme du λογος technique (4). Une telle essence de la technique a été, le

---

(1) Ce "monde" technique est plutôt un non-monde (im-monde); cf. à ce propos, M. HAAR, "Le tournant de la détresse", in Cahier de l'Herne : M. Heidegger, éd. de l'Herne, Paris, 1983, p. 323.
(2) Cf. L.H., p. 31; *Wm.*, p. 312.
(3) A.P., p. 162; *U.S.*, p. 178.
(4) Cf. Q.I., p. 286; *I.D.*, p. 42.

plus originellement, interprétée à partir du *Ge-Stell*. Par cette pensée,l'on pouvait comprendre en quoi la *Gelassenheit* dit,à la fois,non et oui,à la technique moderne (1). En effet, le *Ge-Stell*, en ses composantes les plus originaires, se révèlerait, tel un "négatif photographique", comme le prélude à l' *Ereignis* (2). La "désappropriation" *(Enteignen)* caractéristique de la technique moderne semble, alors, pouvoir se dévoiler en son affinité avec l'Expropriation *(Enteignis)* par laquelle l'*Ereignis* conserve sa propri-été. Pour autant que ceci ne soit pas trop aventuré, le propre et l'impropre, l'"authentique" et l'"inauthentique", le "sensé" et l'"insensé", serait, par la pensée du *Ge-Stell*, regardés dans leur proximité inaugurale (3).

Si la différence entre le "sensé" et l'"insensé" semble, en quelque sorte, s'épuiser dans le rapport du *Ge-Stell* et de l'*Ereignis*, le caractère "non-sensé" de la chose paraît, quant à lui, s'évanouir de manière décisive par la compréhension de la chose *(Ding)* comme rassemblement du monde. Ce rassemblement *(Versammeln)* est, en effet, une réappropriation du λεγειν initial comme laisser-être-chose ou "chosification" *(das Dingende)* propre à la chose elle-même. Sans doute, l'ontologie fondamentale ne contient pas une telle pensée de la chose; toutefois, la disponibilité de l'étant, comprise à partir de la signifiativité du monde, pouvait déjà paraître se déployer sur le mode du laisser-"être" *("Sein" lassen)*; il y aurait là, ce nous semble, une préfiguration "très prometteuse" de la méditation du laisser-être-chose (4). Cette compréhension de la choséité, qui traverserait donc toute la pensée heideggérienne, sera encore développée, par la méditation d'une *Bedingnis* (con-dit-ionnement) déployée à partir du dire (5). Certes, il ne s'agira pas de la *Bedingung*, la condition qui satisfait au principe de raison (6); mais, comme nous le verrons, d'un laisser-être-chose-à-partir-du-mot. D'un mot dont on pourra dire : *Es, das Wort, gibt* (Il, le mot, donne); un mot qui semble ainsi se confondre originellement avec le *Es* du *"Es gibt"* (Il y a), avec le mot-clef par excellence, avec le mot directeur *(Leitwort)*, le Mot : *Ereignis* (7).

---

(1) Cf. Q.III, p. 177; *Gl.*, p. 23.
(2) Cf. Q.IV, pp. 302-303; *V.S.*, pp. 104-105.
(3) Cf. dans ce sens, Q.IV, pp. 151-155; *T.K.*, pp. 44-47.
(4) Cf. *S.Z.*, p. 85; supra: Partie I, Section I, §4.- Cette détermination authentique, déjà présente dans l'analyse "subordonnée" des premières pages de l'ontologie, est, pour nous, le signe le plus patent de la continuité de la pensée heideggérienne.
(5) Cf. Q.III, p. 208; *Gl.*, p. 54.- A.P., p. 217; *U.S.*,pp. 232-233.
(6) Cf. P.R., pp. 107, 168-169, 200, 203, 236-237; *S.G.*, pp. 71, 126-127, 153, 155, 182-183.
(7) Cf. A.P., p. 178; *U.S.*, p. 194. - Q.I, p. 270; *I.D.*, p. 25.

La méditation de la choséité *(Dinghaft)* paraît ainsi achevée; il conviendrait toutefois, pour conclure, d'envisager son rapport avec ce qui peut aussi apparaître comme une certaine "choséité" *(Sachheit)* : *die Sache*, la chose litigieuse, la cause. Certes, il ne s'agit pas, non plus, d'une cause *(Ursache)* qui satisfait au principe de raison (1), mais de la cause problématique de la pensée. Les causes par excellence pour la pensée sont, sans doute, l'"être" et le "temps" ...; mais aussi, un problème comme celui du principe de raison. Apparemment très différents sont les exemples donnés pour la chose qui rassemble le monde : la cruche, le pont ... Ces diverses "choses", litigieuses ou rassemblantes, aussi dissemblables qu'elles soient pour le sens commun, partagent, pour la méditation topologique, au moins un trait commun : *Sache* et *Ding* peuvent être considérés tous deux comme des lieux (2). Toutefois, l'être-lieu de *Sache* est plutôt réservé au lieu de la pensée (par exemple : le principe de raison); alors que l'être-lieu de *Ding* est plutôt réservé au lieu du bâtir (par exemple : un pont) (3). Mais enfin, le penser et le bâtir coappartenant au sein de l'habiter, le rapport entre *Ding* et *Sache* dirait sans doute le plus proprement : la chose *(Ding, Sache)* en cause *(Sache, Ding)* .

§ 3. LE SENS DU SENS AU SEIN DE LA MEDITATION DE LA LOCALITE : LA CIRCULARITE HERMENEUTIQUE.

Qu'en est-il du Sens dans la méditation de la localité de l'être? Dans la pensée qui, à vrai dire, ne s'appelle plus pensée du "sens de l'être", le Sens conserve une acception précise : celle de chemin. En poursuivant l'analyse du chemin dans la méditation topologique, le Sens s'est révélé explicitement comme mise-en-chemin *(Be-Wegung)* de la rencontre-en-vis-à-vis des contrées du monde. C'est à partir de ces contrées que l'être doit être médité, de telle sorte qu'il s'"efface" comme ~~être~~. Le "sens" se trouve désormais

---

(1) Cf. P.R., pp. 78, 107, 200, 203, 236-237; S.G., pp. 44, 71, 153, 155, 182-183.

(2) *Sache* et *Ding*, d'étymons différents, sont interprétés en tant que lieu, sur le fond d'une signification étymologique commune : le rassemblement d'un litige. Toutefois, *Ding* semble retenir essentiellement le caractère rassemblant du litige, alors que *Sache* semble bien plutôt retenir le caractère litigieux du rassemblement. De sorte que, dans le rapport entre *Ding* et *Sache*, parlerait, d'une certaine manière, le rapport entre l'Identité et la Différence. - Comparer : E.C., pp. 208-209; V.A., pp. 167-168.- Q.IV, pp. 16-17; S.D., pp. 3-4. - Q.I., p. 277; I.D., p. 31.

(3) Comparer : P.R., p. 145; S.G., p. 106. - E.C., pp. 182-183; V.A., pp. 148-149.

dans une situation comparable à celle de l'"être". Il doit être compris à partir de la mise-en-chemin des contrées et pourrait, ainsi, apparaître comme ~~sens~~. Dans cette optique, nous avons montré qu'une telle rature permet de donner une signification précise au délaissement, à l'effacement, au retrait,du mot "sens" dans la pensée heideggérienne : le sens, sans être simplement abandonné, serait réapproprié comme mise-en-chemin. Mais, cette mise-en-chemin est elle-même appropriante; elle est du même "site" que l'*Ereignis*; elle pourrait, du reste, s'appeler l'*Ereignis der Stille*. En dernière analyse, le ~~sens~~ se confondrait ainsi avec l'*Ereignis* lui-même. Ceci a été étayé par l'examen des caractères du Sens, tels qu'ils parlent au sein de la méditation topologique. En effet, chacun des caractères du Sens découverts dans l'ontologie fondamentale trouve une interprétation originelle au sein de l'*Ereignis* lui-même.

Le caractère "auditif" renvoie originellement à l'*Ereignis* comme coappartenance "obédientielle" *(Zusammengehören-lassen)* ; le caractère "visuel",à l'*Ereignis* comme éclair *(Einblitz)*; la sensibilisation sur le mode du sentiment, à la placidité et la douceur du jeu de l'*Ereignis (der Stille)*; le caractère "orienté", à l'offre ou la "porrection" *(Reichen)* temporale reposant dans l'*Ereignis*; le caractère "significatif", à la signi-fiance de l'*Ereignis* comme appel-à-soi-du-regard *(er-äugen)*; le caractère "saisissable", à la grande amorce *(An-fang)* propre à l'*Ereignis des Gevierts*. Dans cette optique, si le ~~sens~~ de l'~~être~~ peut apparaître, au sens strict, comme la mise-en-chemin (~~sens~~) des quatre contrées (~~être~~), au sens large, il pourrait se dévoiler comme l'*Ereignis* (~~sens~~) *des Gevierts* (~~être~~). Enfin, il faut remarquer que même le problème du "non-sens" nous a renvoyé à la propriation *(Eignen)*comme *Enteignis* (Expropriation). En poursuivant cette méditation, l'on pourrait sans doute montrer que, si l'*Ereignis* est ~~sens~~, alors l'*Enteignis* serait un "non-sens" à raturer...(1). Pour lors, qu'il nous suffise toutefois de faire une remarque générale relative au rapport entre le "sens" et l'"être" dans l'expression "sens de l'être".

Certes,cette locution forme une unité, tout comme celle de "vérité de l'être" et celle de "localité de l'être" : on ne peut dissocier l'être de son sens, de sa vérité, de sa localité. En somme, chacune de ces locutions est un seul mot : une parole unique, un unique mot-chemin : un "mot" au sens heideggérien qui dit le chemin de Heidegger. Toutefois, ceci ne peut signifier une simple équivalence entre l'être et ses "prénoms" *(Vornamen* (2)).Dans la méditation de

---

(1) A propos du rapport entre l'*Enteignen* et le *Geviert*, Cf. E.C., p. 214; V.A., p. 172.(supra)
(2) Cf. Q.IV, p. 57; S.D., p. 30.

la localité de l'être, l'être doit être pensé à partir de sa localité; c'est du reste de cette façon qu'il peut apparaître comme être. Mais déjà, dans la pensée de la vérité de l'être, l'être devait être compris à partir de sa vérité. Comme le rappelle *Der Satz vom Grund* :"c'est à partir du décèlement *(Sichentbergen)* comme tel que se dit à nous le mot 'être'"(1). Dans la pensée du sens de l'être, il semble aussi que l'être aurait dû être pensé à partir de son sens. En effet, le sens de l'être se serait révélé comme Temporalité; or la section non publiée de l'ontologie fondamentale, la section III intitulée *"Zeit und Sein"*, prévoyait de penser l'être à partir du temps; donc, en bref, à partir de son sens (2). Ceci n'a toutefois été possible que dans la conférence *Zeit und Sein*: où , le sens *(Sinn)* du repos *(Beruhen)* du temps est l'*Ereignis* lui-même (3). L'être n'a pu être proprement médité à partir de son sens, que comme être et à partir du sens : c'est-à-dire comme quadriparti et à partir de l'*Ereignis*; ou encore, comme être qui n'est pas ... tandis qu'"Il y a être", et à partir du "Il" ... qu'il n'y a même pas ...

Nous pouvons désormais tenter de rassembler le sens du Sens dans la pensée topologique. Ce Sens semble bien pouvoir se dévoiler comme un "sens" à raturer,essentiellement par l'affinité entre la *Be-Wegung* et l'*Ereignis*. Depuis l'ontologie fondamentale, la question du sens du Sens ne pouvait être comprise qu'au sein du cercle herméneutique; ce cercle appartenant au Sens lui-même, la question du sens du Sens paraissait tenir lieu de centre à la circularité herméneutique. Dans la pensée de la vérité de l'être, le cercle en question semblait devoir être compris à partir de la "bonne rondeur" de l'é-claircie (ευκυκλος Αληθειη :Parménide); tandis que le milieu de la circularité paraissait tenir dans la coappartenance des sentences initiales : une coappartenance qui, en tant que coappartenance, pouvait préfigurer l'*Ereignis*. Une telle circularité s'accomplit dans la méditation topologique. En effet, *Hölderlins Erde und Himmel* (1959) détermine l'*Ereignis des Gevierts*,comme le milieu *(Mitte)*du monde (4); tandis que *Das Ding* (1950) caractérise le jeu de miroir du monde,en tant que ronde de l'advenir en propre *(der Reigen des Ereignens)* : un anneau *(Ring)* qui s'enroule sur lui-même (5).

---

(1) P.R., p. 163; *S.G., p. 181.*
(2) Cf. dans ce sens, L.H., p. 95; *Wm.*, p. 334 : renvoyant à *S.Z.*, p. 230. - aussi, Q.IV, p. 316 ; *V.S.*, p. 117.
(3) Cf. Q.IV, p. 42; *S.D.*, p. 21. L'utilisation du mot *"Sinn"*, dans cette page décisive de *Zeit und Sein*, ne serait pas qu'une "manière de parler"...
(4) Cf. Höld., p. 198; *Höld.*, p. 153.
(5) Cf. E.C., p. 215; *V.A.*, p. 173.

Cette circularité semble pouvoir être une compréhension topologique du cercle herméneutique; un cercle dont le milieu serait le ~~sens~~ comme *Ereignis*. Toutefois, le cercle herméneutique reçoit une interprétation propre dans le "dialogue entre un japonais et un demandeur" (1953).

Dans ce texte, le cercle en question est abordé dans le sillage de deux problèmes que nous avons déjà développés : la tentative de parler de la parole, sans parler sur la parole, et celle de localiser originellement ce qui est herméneutique. Reproduisons le passage visé, sans traduire les mots essentiels : "(D) Parler de la parole, ce ne pourrait être qu'un *Gespräch* (dialogue, entretien, conversation, colloque). - (J) C'est là que nous nous mouvons, sans aucun doute. - (D) Mais est-ce bien un *Gespräch* parlant depuis le déploiement dela parole? - (J) Il me semble que nous nous mouvons à présent dans un cercle *(Kreis)*. *Ein Gespräch von der Sprache* est nécessairement provoqué par le déploiement de la parole. Comment est-il capable de cela sans se laisser lui-même d'abord engager dans une écoute qui aussitôt s'étend jusqu'au déploiement *(Wesen)*? - (D) Cet étrange rapport, je l'ai nommé un jour le cercle *(Zirkel)* herméneutique. - (J) En tout, il se tient dans l'Herméneutique donc là où, selon vos élucidations d'aujourd'hui, règne le rapport de l'annonce à la marche qui apporte l'annonce. - (D) Celui qui porte l'annonce doit déjà provenir de l'annonce. Mais il doit aussi déjà avoir été jusqu'à elle. - (J) N'avez-vous pas dit, avant, que ce cercle était inévitable; au lieu d'essayer de l'éviter, comme si c'était une contradiction logique, n'avez-vous pas dit qu'il fallait circuler en lui? - (D) Certes. Mais la reconnaissance, nécessaire, du cercle herméneutique ne signifie pas encore qu'en se représentant comme reconnue cette circulation, on a originalement expérimenté la relation herméneutique. - (J) Vous abandonneriez donc votre manière antérieure de comprendre. - (D) Assurément - et dans l'exacte mesure où parler d'un cercle en reste au premier plan. - (J) Comment exposeriez-vous à présent la relation herméneutique? - (D) J'aimerais éviter là une exposition aussi carrément qu'il faut éviter tout parler sur la parole - (J) Il s'agirait ainsi essentiellement d'arriver à un dire de la parole en contrepoint à la parole, c'est-à-dire un dire lui répondant *(ein entsprechendes Sagen)* - (D) Un tel parler, dont le dire prendrait parole en répondant de la parole elle-même *(ein solches sagendes Entsprechen)* ne pourrait être qu'un *Gespräch*. - (J) Et manifestement un *Gespräch* d'un genre tout à fait propre. - (D) Un *Gespräch* qui resterait originellement déféré en propre *(vereignet)* au déploiement du Dire. - (J) Alors il ne serait plus permis d'appeler n'importe quel *Miteinanderreden* (entretien, conversation, dialogue) un *Gespräch* - (D) ... au cas où, désormais nous écouterions ce mot nous dire : le rassemblement sur le déploiement de la parole : *die Versammlung auf das Wesen der Sprache* " (1).

---

(1) A.P., pp. 136-138; *U.S.*, pp. 150-151. (trad. modifiée)

Précisons ce *Gesprδch* qui a été initialement (1936) expérimenté à partir de la poésie de Hölderlin (1). Le rapport de l'homme à la parole, tel qu'il s'est révélé jusqu'ici, dessine manifestement une sorte de cercle. L'homme parle authentiquement en répondant *(entsprechen)* à la parole, qui lui adresse la parole en le réclamant *(ansprechen)* et, plus originellement,en l'incitant *(zusprechen)*, de telle manière que l'homme puisse correspondre *(entsprechen)* à la parole. Ce cercle pour être une compréhension originelle du cercle herméneutique, doit être mis en rapport avec ce que le texte en cause nous a appris sur l'Herméneutique,originellement comprise. Ce qui est Herméneutique s'est révélé comme annonce du décèlement de la duplication, et la relation Herméneutique comme rapport de cette annonce à l'homme qui, l'écoutant, en est le porte-parole. Certes, une telle annonce n'est pas la prophétie d'un avènement événementiel ou factuel, mais l'annonce heuristique d'un décèlement inaugural propre à la parole (2). Aussi, est-ce la parole qui détermine ou donne voix *(be-stimmen)* à la relation Herméneutique. L'homme, en effet, en écoutant l'annonce, répond et correspond *(entsprechen)* à la parole,qui le réclame *(ansprechen)* et, plus précisément, l'incite *(zusprechen)* au décèlement de la duplication (3). Cette relation Herméneutique semble dessiner proprement le cercle qui pourrait dire originellement le cercle Herméneutique.

Toutefois, l'annonce en son incitation *(Zu-spruch)* appartenant à la parole elle-même, et la réponse de l'homme à la parole n'étant proprement réponse que comme correspondance *(Ent-sprechen)* à la parole, il ne peut s'agir du cercle d'un dialogue ou d'une conversation *(Miteinanderreden, Dialog* (4)) entre l'homme et la parole. Il semble, par contre, que soit en cause un entretien de la parole elle-même; que le cercle de l'entretien appartienne en propre à la parole. Cette circularité, en appartenant ainsi à la parole, révèle le *Ge-sprδch*, selon son interprétation étymologique, comme le rassemblement *(Ge-)* propre au déploiement de la parole *(-sprδch)*. De sorte que, parmi les diverses significations de *Gesprδch*, celle qui, à notre avis, conviendrait le mieux,ici,est *colloque* : le cercle herméneutique originellement compris appartient au col-loque de la parole elle-même *(das Ge-sprδch von der Sprache)*.Désormais, la circularité

---

(1) Cf. Hölderlin et l'essence de la poésie (1936)et Souvenir (1943),in Höld., pp. 48-51, 158-161; *Höld.*, pp. 38-40, 116-126.
(2) Cf. dans ce sens, Höld., pp. 145-146; *Höld.*, p. 114.
(3) Cf. A.P., p. 115; *U.S.*, p. 122.
(4) *U.S.*, p. 151; A.P., p. 138.

Herméneutique du col-loque relègue la représentation parfaite du cercle au plan de l'approximation. En effet, si cette circularité laisse encore voir un certain cercle entre l'homme et la parole, ce cercle devrait être tel que son centre appartienne à la parole : la circularité apparaît, en quelque sorte, décentrée :circularité et ex-centricité (4).

Une telle circularité propre au col-loque est si peu le cercle d'un dialogue entre l'homme et la parole, que le col-loque de la parole apparaîtra à la fin d'*Unterwegs zur Sprache (1959)*, comme un monologue. Ce caractère "monologique" *(monologisch)* de la parole, qui ne doit pas être confondu avec le monologue représenté dialectiquement par Novalis à partir de l'idéalisme absolu, nous l'envisagerons plus tard (1). Mais,l'on peut déjà se demander comment un monologue,étranger à une représentation dialectique, peut être un col-loque. La réponse nous paraît donnée dans *Hölderlins Erde und Himmel (1959)*. La quadrature des contrées du monde y est, en effet, comprise comme le col-loque des quatre voix du destin : un col-loque précisément déterminé par la relation de coappartenance "obédientielle" *(Zusammengehören, Zueinandergehören)* qu'entretiennent les quatre voix de l'unité et de la simplicité du monde (2). Un tel col-loque unique ou monologique est propre à la parole et au monde.Il aurait pour centre l'*Ereignis* comme milieu *(Mitte)* du monde, et, pour cercle, la ronde de l'advenir en propre *(der Reigen des Ereignens)* caractérisant le jeu de miroir du monde. La circularité topologique du jeu du monde et la circularité Herméneutique du col-loque de la parole semblent bien être la Même.

Cette détermination originelle de la circularité laisse toutefois dans l'ombre la possibilité pour la pensée de circuler en elle; elle ne fait pas voir comment la "circulation", qui caractérisait le cercle herméneutique dans l'ontologie fondamentale, se déploie désormais (3). Cette originelle circularité de la pensée nous paraît recevoir une compréhension décisive dans la conclusion du séminaire de Zähringen (1973). Après avoir discuté la tautologie parménidienne, Heidegger conclut le séminaire en ces termes :

---

(1) Cf. A.P., p. 254; *U.S.*, p. 265. - infra, Partie IV.
(2) Cf. Höld., pp. 222-223; *Höld.*, pp. 170- 171.
(3) Il semble bien que le "saut" dans la sphère de la circularité" *("in diesem 'Kreis' zu springen")* dont parle l'ontologie herméneutique, soit, désormais, à comprendre tel le saut dans la fond-sans-fondement qu'est la ronde du jeu mondial. Cf. *S.Z.*, p. 315.
(4) Sur la structure "non-circulaire" du cercle herméneutique, Cf. E. MARTINEAU, La provenance des espèces, P.U.F., Paris, 1982, pp. 170-171. (infra)

"La pensée qui est ici demandée, je l'appelle la pensée tautologique *(das tautologische Denken)*. C'est le sens originaire de la phénoménologie. Ce genre de pensée est encore en deça de toute distinction possible entre théorie et praxis. Pour comprendre cela, il faut que nous apprenions à distinguer entre chemin et méthode. Dans la philosophie, il n'y a que des chemins; dans les sciences au contraire, seulement des méthodes, c'est-à-dire des manières de procéder. Ainsi comprise la phénoménologie est un chemin qui mène là-bas, devant ... *(ein Weg,der hinführt vor ...)*; et se laisse montrer ce devant quoi il est conduit *(und sich das zeigen läßt,wovor es geführt wird)*. Cette phénoménologie est une phénoménologie de l'inapparent *(des Unscheinbaren)*" (1).

Selon ce texte, la signification de la phénoménologie reste déterminée par le λογος apophantique qui caractérisait le concept de phénoménologie dans l'ontologie fondamentale : le λογος apophantique laisse voir en mettant en lumière *(das aufweisende Sehenlassen)* (2). Dans la pensée postérieure, nous avons tenté de suivre l'interprétation originelle que pouvait recevoir le caractère apophantique du λογος. Il a pu être mis en rapport avec le caractère dé-claratoire (φασις) de la parole, mais aussi avec le laisser-dire. En effet, le dire *(Sagen)* étant un "montrer" *("sagan")*, le "se-laisser-dire" et le "se laisser montrer" apparaissent les mêmes. Or la méditation s'est révélée comme le cheminement du se-laisser-dire et la phénoménologie se dévoile ici comme le chemin du "se laisser montrer"; de plus, le cheminement méditatif est apparu "invité" ou "acheminé" et le cheminement phénoménologique se révèle aussi "mené" et "conduit"; enfin, comme le cheminement de la méditation, le cheminement de la phénoménologie se caractérise désormais par l'abandon de la méthode. Tout ceci montre assez clairement qu'une telle phénoménologie de l'inapparent se confond avec les déterminations essentielles de la pensée méditative : une pensée non-méthodique et non-calculatrice qui, originellement non-interrogative,est promise comme *Gelassenheit*. La phénoménologie qui répond à une telle pensée peut désormais apparaître comme une phénoménologie apophantique et apophatique, à la fois, au sens de dé-claratoire (φασις: αποφασις : déclaration) et de "négative" (*unscheinbar*, αποφασις : négation); autrement dit, une phénoménologie herméneutique-hermétique *(Unscheinbares)*: une phénoménologie Herméneutique (3)...

Mais, quel rapport entretient une telle phénoménologie avec le cercle d'une tautologie? Certes, pas plus que le cercle de la phénoménologie herméneutique n'était un cercle vicieux*(circulus vitiosus)*, la tautologie

---

(1) Q.IV, pp. 338-339; V.S., p. 137.
(2) Cf. S.Z., p. 32.
(3) A propos de l'idée d'une phénoménologie apophatique (négative),cf. E. MARTINEAU, La provenance des espèces, P.U.F., Paris, 1982, p. 129.

en question n'est nullement une tautologie triviale (truisme). En revanche, dès la première caractérisation de la méditation, nous avons rencontré le cercle propre à une méditation qui chemine *(Be-sinnung)* en se laissant entraîner dans le Sens comme chemin *("sinnan", "sinnen")* . En effet, l'invitation de (génitif objectif) la méditation est rendue possible par une invitation du (génitif subjectif) Sens; autrement dit, l'acheminement de la méditation est rendu possible par l'acheminement du Sens (*Be-wëgung*: mise-en-chemin); ou encore, la pensée se laisse dire ce que le Sens laisse-dire; ou enfin, la pensée se laisse dire tandis que le Sens se laisse-dire. Or, un cheminement qui se laisse pareillement dire ne peut être autre qu'un redire; et, le cercle d'une redite se dit proprement une tautologie : re-dite, dire le même, ταυτο-λογια. Ainsi, le cheminement qui se-laisse-dire peut, en effet, apparaître comme celui de la pensée tautologique *(das tautologische Denken)*. Toutefois, si la pensée méditative se révèle tautologique seulement dans le "dernier Heidegger", c'est parce que la redite proprement tauto-logique implique une pensée propre de το αυτο, du Même (1); une pensée qui n'est véritablement accomplie que par la détermination de la coappartenance de l'*Ereignis*, comme milieu de la circularité (tauto-logique). Cette interprétation de la pensée tautologique est, à notre avis, confirmée par la caractérisation de l'écoute méditative, à la fois, comme se-laisser-dire, comme redire ou dire-après *(Nachsagen)* et comme redite d'un Dire *(Sage)* qui se confond originairement avec l'*Ereignis*.

Nous lisons, en effet, dans la dernière conférence d'*Unterwegs zur Sprache* : *"Demgemäss hören wir auf die Sprache in der Weise, dass wir une ihre Sage sagen lassen [...] Im Sprechen als dem Hören auf die Sprache sagen wir die gehörte Sage nach"*; nous traduisons : "Nous écoutons la parole dans la mesure où nous nous laissons dire son Dire [...]Dans le parler en tant qu'écoute de la parole, nous re-disons le Dire entendu" (2). Le plus généralement, il semble que le Dire, l'*Ereignis*, ou encore le Sens, puissent tenir lieu de centre à la circularité heideggérienne. Un tel "centre de gravité" pour la pensée n'est sans doute pas étranger au "logocentricisme" de la pensée aurorale (3); il s'agirait de sa réappropriation, en un sens eschatologique, au sein d'une circularité à la fois Herméneutique, topologique et tautologique (4). Le plus précisément, en effet, la circu-

---

(1) Cf. Q.IV, p.337; *V.S.*, p. 136.

(2) *U.S.*, p. 255; A.P., p. 242. Nous reviendrons sur ce passage.

(3) Cf. P.R., pp. 229; *S.G.*, p. 177 - à ce propos, H. BIRAULT, Heidegger et l'expérience de la pensée, NRF Gallimard, Paris, 1978, pp. 431 et sq.

(4) J. Greisch se demande si l'"héliotropisme" de l'*Ereignis* ne "l'inscrit pas toujours déjà dans le cercle de l'onto-théo-logie". Cf. "Les mots et les roses, Revue des sciences philosophiques et théologiques, 1973, n° 3, p. 450. Mais la circularité heideggérienne est-elle un "héliocentrisme". L'éclairement de l'éclair est-il comparable à la lumière du soleil? L'éclair n'est-il pas en lui-même eschatologique ? ...

larité topologique, propre à la ronde mondiale du jeu de miroir et des quatre voix du destin, aurait pour milieu : l'*Ereignis* comme grande amorce (1); la circulatité Herméneutique,propre au col-loque non-dialectique de la parole,aurait pour milieu:l'*Ereignis* de l'annonce de l'éclair-ement de la duplication (2); enfin, la circularité tautologique,propre à la pensée du Même,aurait pour milieu:l'*Ereignis* comme laisser-coappartenir (3).

Ceci vient rejoindre notre interprétation de la coappartenance obédientielle *(ZusammenGEHÖRIGKEIT)* comme provenance du "sens propre", de sa pertinence, de sa portée. Ce serait le plus proprement en tant que tautologie que la pensée, circulant avec circonspection dans l'obédience, recevrait sa pertinence *(gehörig* : pertinent) du foyer de la coappartenance *(zugehören*, "co-appertinence") : l'auto comme laisser-coappartenir, comme *Ereignis*. Le cercle d'une telle pensée, qui se-laisse-dire sur le mode instant du laisser-coappartenir, ferait le plus proprement comprendre le caractère rigoureux et cohérent d'une localisation selon le laisser-dire, le caractère d'authentique lieu que peut recevoir un mot localisé, le caractère unique ou univoque de la plurivocité topologique. Enfin, d'un point de vue plutôt rhétorique, l'on pourrait peut-être suggérer que le cercle d'une redite se déployant sur le mode propre du laisser-coappartenir ne serait pas étranger à la pratique heideggérienne de la paronomase à base étymologique. Celle-ci, en effet, consiste à rapprocher des mots apparentés, par la redite des mêmes racines.Sont éminemment dans ce cas les formules tautologiques comme *"La parole parle"*...(4). Ce serait

---

(1) Cette ronde semble bien différente de l'éternel retour nietzschéen ... Cf. E.C., p. 215; V.A., p. 173. - HöId., pp.221-223;*HöId.*, pp. 169-171. - N.II, p. 7 - 27 , 227-233; N.II, pp. 7 - 29, 283-291.

(2) Comme nous le préciserons, c'est en ce que col-loque monologique de la parole se démarque d'un monologue pensé dialectiquement à partir de l'idéalisme absolu, que la circularité heideggérienne pourrait, notamment, se distinguer de la circularité hégélienne. Cf. A.P., p. 254; U.S., p. 265. - Q.I, pp. 282-289; I.D., pp. 37-45. - Q.II, p. 28; W.P., p. 20.

(3) La circularité heideggérienne serait si éloignée de celle du concept absolu, que la "tautologie serait le seul moyen de penser ce que la dialectique ne peut que voiler" Cf. Q.IV, p. 339; U.S., pp. 137-138.(infra)

(4) Nous avons rencontré les plus importantes de ces formules tauto-logiques:"le monde monde","l'espace espace","le temps temporise","*Das Ding dingt*","*das Ereignis ereignet*";mais aussi,"porter la parole à la parole"... A propos de telles formules, il est encore affirmé du cercle *(Zirkel)* qu'il est:"inévitable, mais en même temps plein de sens *(sinnvollen)*. Le cercle a un sens parce que la direction et le genre de la circulation sont gouvernés depuis la parole même, par un acheminement *(Bewegung)* qui est en elle". A.P., p. 229 ; U.S., p. 243.

ainsi, en son aspect topique et même tropique, que le pertinent "critère du sens" de la pensée et de la parole serait le plus proprement offert par le coeur de la circularité Herméneutique topologique et eschatologique: par la tauto-logie du ~~Sens~~ comme *Ereignis* ou *Be-wëgung*.

Propre à une pensée seulement promise, à la fois placide *(Gelassenheit)* et tautologique, la circularité heideggérienne nous a conduit à une analyse seulement tentée, mais aussi souvent dépaysante. Toutefois, au sein de cette analyse, émerge une acception habituelle du sens : la pertinence ou la portée d'un propos (1). Le ~~Sens~~ qui se placerait au centre de la circularité Herméneutique ne serait pas étranger à la portée pertinente. Si, dans la pensée de la vérité de l'être, le Sens comme chemin du laisser-dire a pu être étayé par la notion courante de sens comme clef, dans la méditation de la localité de l'être, le ~~Sens~~ comme mise-en-chemin semble impliquer la notion courante de sens comme portée. Cette notion de portée, non seulement se comprend en son affinité avec la pertinence, mais se déterminerait, sans doute le plus précisément, à partir de la mise-en-chemin comme "sens porteur". Nous lisons, en effet, la formule-chemin *(Wegformel)* tautologique : *"Die Be-wëgung bringt die Sprache (das Sprachwesen) als die Sprache (die Sage) zur Sprache (zum verlautenden Wort)*; nous traduisons : "La mise-en-chemin porte la parole (la parole en son déploiement) en tant que parole (le Dire) à la parole (au retentissement du mot)" (2). Si, dans la pensée de la vérité de l'être, le Sens se révélait le plus proprement comme chemin-clef du laisser-dire, dans la méditation de la localité de l'être, le ~~Sens~~ se révèlerait le plus proprement comme mise-en-chemin de la portée du laisser-dire.

Les images de clef et de portée ne sont pas des concepts centraux de la représentation métaphysique du sens; chacune révèlerait un sens du Sens plus ou mois secrètement ou discrètement dissimulé dans la langue habituelle ou "maternelle". Toutefois, la notion de clef, surtout comme clef exégétique , renvoie aux disciplines herméneutiques et critiques; tandis que la notion de portée, essentiellement

---

(1) Cf. à ce propos, K.O. APEL, *"Heideggers philosophische Radikalisierung der 'Hermeneutik' und die Frage nach dem 'Sinnkriterium' der Sprache"*, in *Die hermeneutische Frage in der Theologie*, éd. O. Loretz et W. Strolz, Fribourg, 1968. Cette étude se développe toutefois à partir d'un horizon différent du nôtre : celui de la comparaison entre Heidegger et Wittgenstein, à laquelle nous avons fait allusion plus haut.

(2) *U.S.*, p. 261; A.P., p. 249. Cette formule est déjà préfigurée dans la Lettre sur l'humanisme, cf. L.H., p. 165; *Wm.*, p. 358, (supra). La circularité de cette formule a été précisée par une correction de la nouvelle édition de *U.S.*, cf. *Ga.XII*, p.230, note e : "*Zirkel* et non pas *Geflecht*". La répercussion de cette correction permettrait de préciser comment le ~~Sens~~ *(Be-wëgung)* est le centre décentré (ex-centrique) de la circularité Herméneutique : un "logocentrisme" à raturer. Cf. *U.S.*, pp.242-243, 262 ; A.P., pp. 228-229, 250-251.

comme portée pertinente, concerne plutôt les disciplines topiques et rhétoriques. Dans le sillage de l'aspect topique et tropique de la pensée heideggérienne, nous avons remarqué que le caractère allusif du signe-geste *(Wink)* posait précisément le problème de la pertinence ou de la portée du faire-signe ou de la signi-fication *(Winken)*. Or, si le faire-signe est gestuel, c'est sans doute parce que ce geste est un appel du regard *(Winken)*, mais aussi parce que le geste *(Gebärde)* se caractérise étymologiquement par sa portée : *Gebärde ist versammlung eines Tragens* : le geste est rassemblement *(Ge-)* d'un porter *(-bärde)* (1). Ceci fait voir que la notion de portée est aussi profondément impliquée dans la pensée heideggérienne du faire-signe et,partant,du mot comme sug-gestion allusive, évocatrice et imagée (2).

Une telle portée est précisée un peu plus bas dans le dialogue entre Heidegger et un penseur japonais : *"Gebärde nennen Sie demnach : das in sich ursprünglich einige Versammlung von Entgegentragen und Zutrag"*; nous traduirons : "vous nommez donc geste : le rassemblement, originellement uni, d'un porter à la rencontre (en contrepartie) et d'un ap-port (jusqu'à nous)"(3). Cette portée gestuelle, caractérisant le signe et le mot, nous rappelle une détermination du mot déjà mise en rapport avec le faire-signe : le mot comme contredit *(Gegensage)*. Le contredit vient, en effet, à la rencontre *(entgegenkommen)* du Dire, tout comme le faire-signe se porte à la rencontre d'un apport originaire (4). Aussi, la portée du dire, du mot ou de la signi-fication *(Winken)*, pourrait se dévoiler tel un "contre-sens" qui,bien loin du simple contre-sens, serait une mise-en-chemin (~~sens~~) contre le Dire *(Sage)* (5). Il ne s'agirait certes pas de ce qui est contraire au sensé *(widersinnig)* selon l'ontologie fondamentale (6); pas plus d'un sens absurde ou contredit, tel le contresens husserlien (7); ni non plus d'une contradiction dialectique, au sens hégélien. Il s'agirait d'un "contre-sens", comme contre-dit tauto-logique, selon lequel le Dire se laisserait redire. Quoi qu'il en soit, ce "contre-sens" comme mise-en-chemin de la portée du dire, ne serait pas étranger à une certaine "contrariété" qui menace la pensée : "Il faut qu'elle pense contre elle-même, ce qu'elle ne peut que rarement" (8).

---

(1) *U.S.*, p. 107; A.P., p. 104
(2) Cf. A.P., pp. 109, 111; *U.S.*, pp. 114, 117.
(3) *U.S.*, p. 108; A.P., p. 104.
(4) Cf. dans ce sens, A.P., p. 187-188; *U.S.*, p. 210-202.
(5) Cf. dans ce sens, A.P., p. 249; *U.S.*, p. 260-261.
(6) Cf. *S.Z.*, p. 152 : l'exemple donné fut la catastrophe naturelle (supra).
(7) Cf. HUSSERL, Recherches logiques, P.U.F., 1972, T.II, (P.II) Recherche IV, § 12, pp. 120-123.
(8) Cf. Q.III, p. 29; *E.D.*, p. 15.

Une conclusion s'impose. Dans la pensée du sens de l'être le problème du Sens n'a pas été achevé; dans la pensée de la vérité et de la localité, il s'achève plus ou moins secrètement. Notre analyse de la vérité de l'être dévoilerait le plus proprement le Sens comme chemin-clef du laisser-dire, tandis que l'analyse de la localité de l'être révèlerait le plus précisément le ~~Sinn~~ comme mise-en-chemin de la portée du laisser-dire. Les notions de chemin, de cheminement, d'acheminement et de mise-en-chemin, ont été suffisamment développées. Mais l'image de clef renvoyait à un certain "secret du mot" dont nous n'avons rien dit. Quant à la notion de portée, elle est impliquée dans le caractère gestuel du mot, que nous avons insuffisamment explicité, eu égard à l'importance considérable de signi-fication suggestive pour la problématique du laisser-dire. En effet, c'est essentiellement au sens de "signification" que le sens comme vouloir-dire a pu être délaissé pour le sens comme laisser-dire. L'interprétation gestuelle du faire-signe paraît être au laisser-dire, ce que la représentation métaphysique de la signification est au vouloir-dire. Aussi, tout ce qui nous resterait à considérer semble converger vers le mot comme signe-geste et signi-fication *(Wink, Winken)*.

Le faire-signe se révèle d'autant plus propre à la pensée heideggérienne que, comme appel du regard *(Winken)*, il se trouve aussitôt dans la portée de l'*Ereignis* comme appel à soi du regard *(er-äugen)*. Sur cette base, le faire-signe semble pouvoir se préciser, telle une signification (σημανσις) herméneutique, pensée à partir de l'annonce Herméneutique de l'*Ereignis* : telle la signi-fication d'une herméneutique topologique. C'est dans une semblable optique, topologique et Herméneutique, que le signe *(Zeichen)*, en tant qu'il montre *(zeigen)*, pourra être interprété à partir de la dé-claration du Dire, comprise telle une dé-signation originaire *(Be-zeichnen, Zeige)*. Alors, bien loin de la représentation sémiologique et sémantique, le signe, la signi-fication et la dé-signation elle-même, apparaîtront se déployer à partir du faire-signe originaire de l'*Ereignis* comme appel à soi du regard. Notre problématique semble ainsi converger, originairement, vers cette signi-fiance de l'*Ereignis*. Nous développerons le déploiement de cette signi-fiance, à partir d'un commentaire d'*Unterwegs zur Sprache*, et en vue de préciser, en une dernière étape, le ~~Sinn~~. En effet, la rature en croix est empruntée au quadriparti; mais le ~~Sinn~~, le plus originellement, se confond avec l'*Ereignis*. Notre problématique se rassemblant autour du faire-signe de l'*Ereignis*, le déploiement de cette signi-fiance permettrait peut-être de préciser, en propre, la rature sur le ~~Sinn~~.

PARTIE IV : SENS ET *EREIGNIS*

Cette quatrième partie de notre entreprise désire moins envisager un "Heidegger IV", qu'elle ne projette de rassembler notre propre problématique. Toutefois, ce que l'on a pu avancer à propos de la pensée tautologique n'est pas sans suggérer un tout dernier Heidegger. Assurément, la première période de sa pensée, celle du sens de l'être-(là), est explicitement phénoménologique. L'ontologie fondamentale, qui domine cette période, ébauche une destruction *(Destruktion)* phénoménologique de l'Histoire de l'ontologie, sans qu'elle n'ait pu la reprendre thématiquement. C'est dans la deuxième période, celle de la vérité de l'être, qu'une telle destruction comme déstructuration *(Abbau)* de la métaphysique s'accomplit, en faisant pressentir une eschatologie de l'être en tant que déssaisissement de son essence métaphysique. La pensée eschatologique, qui entame un tel délaissement, ne consiste pas en un simple dépassement de la métaphysique, mais en son assomption *(Verwindung)*. Une telle assomption se déploiera proprement en tant que localisation de la métaphysique. Cette pensée topologique, qui caractérise la troisième période, ne sera pleinement possible qu'à partir d'une détermination de la localité de l'être elle-même. Ainsi reparcouru le tournant, apparaît comme l'infléchissement de la nature initialement phénoménologique de la pensée, selon une tournure eschatologique, puis topologique.

Le développement de ces dimensions supplémentaires s'accomplirait dans l'infléchissement de la topologie en pensée tautologique. Ce passage nous semble pouvoir être mis en rapport avec la décision finale de tenter une localisation de l'*Ereignis* lui-même. En tant que localité de tous les lieux et des espaces de jeu du temps, l'*Ereignis* (comme Localité) n'est, en effet, pas vraiment localisable (1959), mais essentiellement localisant (disant) (1). Néanmoins, lorsque la métaphysique, assumée, semble pouvoir être dé-laissée *(Überlassen)* à elle-même, la pensée invite à une localisation de l'*Ereignis* (1962). La localisation de la métaphysique laisserait finalement la place à une localisation de ce qui est par excellence localisant. Toutefois, l'*Ereignis* ne s'abandonne pas *(-Enteignis-)* : il serait donc localisable, sans être pour autant assignable (2). La pensée pourrait alors tenter de cerner l'*Ereignis* comme milieu du monde, en tant que grande a-morce. Cela implique une méditation qui se laisse entraîner instamment par l'*Ereignis* comme Même, en tant que laisser-coappartenir. Une telle pensée du Même (*τὸ αὐτό*) comme *Ereignis* semble pouvoir dire la signification la plus originelle de la pensée tautologique. Celle qui réapproprie la Tautologie intégrale *(die vollkommene Tautologie)* de Parménide (3).

---

(1) Cf. A.P., pp. 245, 251 ; V.S., pp. 258, 262.
(2) Cf. Q.IV, pp. 45, 48, 93 ; S.D., pp. 23, 25, 58.
(3) Cf. Q.IV, p. 337 ; V.S., p. 136.

Que l'ensemble du tournant de la pensée soit le développement de dimensions supplémentaires et nullement un détournement de la phénoménologie herméneutique, serait assurément confirmé par la pensée tautologique comme sens originel de la phénoménologie : ἀποφαίνεσθαι τὰ φαινόμενα : laisser-voir à partir de lui-même ce qui se montre tel qu'il se montre à partir de lui-même (1). Tant et si bien que le tournant de la pensée semble même chercher à revenir à son point de départ. Les diverses périodes de la pensée heideggérienne formeraient alors, une seule péri-ode, au sens initial de chemin circulaire ; pour autant que le sens de cette périodicité puisse s'entendre tel un ex-ode, au sens d'un chemin qui conduit hors de la métaphysique. S'il ne peut certes s'agir d'un simple cycle, cette périodicité du tournant paraît, tout au moins, inviter à un certain retour à la pensée liminaire (2). D'une certaine manière, un tel retour nous l'avons tenté, en recherchant le "sens du Sens" à travers l'ensemble de la pensée heideggérienne. En effet, en amorçant l'analyse par les caractères du sens propre à la phénoménologie de l'être-(là), nous avons poursuivi ses caractères, en assumant la tauto-logie du sens du Sens, jusqu'au sens comme affinité de la *Be-wëgung* et de l'*Ereignis*. Nous aurions ainsi éclairé la fin par le début et inversément.

Dans cette optique, la redite de la locution "sens du Sens" pouvait peut-être même suggérer la circularité tautologique de la pensée heideggérienne dès son départ. Nous avons, en effet, pu montrer que le cercle propre au "sens du Sens" était impliqué dans le cercle herméneutique de l'ontologie phénoménologique ; un cercle dont le centre eut été précisément le Sens ; un centre qui n'avait toutefois pu être atteint dans l'ontologie inachevée. Le "sens" étant trop impliqué dans la parole métaphysique, le milieu du cercle Herméneutique n'aurait pu être atteint que comme sens et au sein d'une pensée tautologique comme phénoménologie de l'inapparent. La nature phénoménologique de la pensée liminaire, nous avons essayé de la suivre après le tournant, en recherchant les interprétations originaires du sens apophantique et herméneutique. En fin de parcours, ce sens a pu apparaître apophantique - apophatique (déclaratif-négatif) et herméneutique-hermétique (éclaircissant-occultant). Le caractère apophatique (ἀποφασις) ou hermétique (Ἑρμῆν) pouvait alors évoquer l'inapparent (*Unscheinbares*) dévoilé par la phénoménologie en question. Il reste cependant qu'une dimension plus originelle du Sens s'est laissé appréhender : le caractère heuristique de l'éclairement de l'éclair. Ce ne pourrait être, en effet,

---

(1) Cf. *S.Z.*, p. 34. - *Q.IV*, pp. 338-339 ; *V.S.*, pp.137-138 (supra).

(2) Sur l'intérêt d'un retour à *Sein und Zeit*, cf. E. MARTINEAU, La provenance des espèces, P.U.F., 1982, p. 205 : *"Rück-kehr in die S.u.Z. - Kehre"*

qu'à partir d'un tel éclair-ement, que l'inapparent se laisserait voir comme inapparent. Ainsi, la phénoménologie de l'inapparent semble pouvoir être une phénoménologie Herméneutique : celle de l'*Ereignis* de l'annonce de l'éclair-ement d'une duplication voilée, inapparente.

Dans l'ontologie fondamentale, le phénoménal est ce qui se montre, et ce qui est herméneutique est le sens *sensu stricto*. Aussi, dans la phénoménologie herméneutique du"sens de l'être", le phénoménal se rapporte plutôt à l'"être", et l'herméneutique plutôt au "sens". Au sein d'une phénoménologie Herméneutique comme phénoménologie de l'inapparent, si ce qui est Herméneutique est le sens (... *Ereignis*), ce qui est phénoménal serait l'être : le quadriparti. Dans cette ligne, nous avons effectivement rencontré le problème des phénomènes célestes (*Himmelserscheinungen*) qui font précisément voir ce qui s'occulte comme ce qui s'occulte, c'est-à-dire l'invisible (*Unsichtbare*) (1). Plus généralement, l'on peut désormais mieux voir comment la coappartenance sans équivalence entre le sens et l'être se poursuivrait à travers toute la pensée. Elle débuterait dans le travail d'habilitation sur Duns Scott, par la double question des catégories (être) et de la signification (sens). Elle prenait une tournure décisive, mais inachevée, dans l'ontologie phénoménologique (être) et herméneutique (sens). Après le tournant, ce délicat problème était toujours instamment présent dans le rapport entre l'Etre et la parole (2). Enfin, ce serait, à notre avis, dans la relation entre le quadriparti (être) et l'*Ereignis* (sens), que cette aporie trouverait sa solution(3).Il s'agirait alors d'une phénoménologie Herméneutique - de l'inapparent ou de l'invisible - en tant que pensée tautologique.

La pensée tautologique nous l'avons envisagée comme phénoménologie de l'inapparent et aussi comme pensée du Même en tant qu'*Ereignis*. En outre, nous avons élucidé sa circularité propre, en analysant son rapport avec le cercle Herméneutique ; un cercle qui déconcerte la représentation, car il serait, en quelque sorte, ex-centrique ... Mais de plus, la redite tautologique avait été éclaircie, d'un point de vue tropique, par la pratique heideggérienne des rapprochements étymologiques. De tels rapprochements, en répétant les mêmes radicaux dans une même formule, prennent la tournure d'une paronomase : par exemple, la définition de *Wahrheit* par *Wahrnis, Gewähr* ... Mais, de semblables redites acquièrent leur forme la plus tautologique dans des formules de cheminement (*Wegformel*) qui ne sont pourtant pas des truismes : par exemple, "*porter la parole comme parole à la parole*". De pareilles tauto-logies sont les mots-chemins les plus originaires de la pensée heideggérienne : "le monde monde", "la chose chosifie", "le temps temporise","l'espace espace", "la parole parle".

---

(1) Cf. E.C., pp. 240-241 ; V.A., pp. 194-195.
(2) Cf. A.P., pp. 91-93 ; V.S., pp. 91-93.
(3) Le séminaire de Zähringen (1973) nous dit encore :"-d'une part, il n'est jamais question, dans la métaphysique,d'autre chose que l'être; -d'autre part, il n'est jamais question du sens de l'être". Q.IV, p. 316 ; V.S., p. 117.

Ces locutions sont les lieux les plus originaires des *Holzwege*; ceux qui rassemblent la pensée tautologique autour de son milieu : *"Das Ereignis ereignet"*.

Toujours propres à la pensée de l'Etre *(Seyn)*, ces formules tautologiques sont si peu triviales, que le truisme propre à la pensée de l'être (de l'étant) est précisément révoqué : non pas "l'être est", mais "Il y a être" ; tout comme le temps n'est pas, et l'*Ereignis* n'est pas ; mais, si Il y a temps, Il n'y a même pas d'*Ereignis*, de Il. Pour tenter de rassembler l'essentiel de la pensée tautologique, il conviendrait d'envisager le rapport qui unit les autres formules tautologiques au "Il y a", et partant la proximité de leur affinité avec *"das Ereignis ereignet"*. Parce que l'espace du temps est également le temps de l'espace, il semble que l'on puisse aussi dire "Il y a espace". Parce que Il y a éclaircie et partant de l'éclairci , il semble encore que l'on puisse avancer "Il y a monde" et "Il y a choses". Mais peut-on soutenir "Il y a parole" ? A vrai dire, il faudrait révoquer "Il y a des mots" *(Es gibt Worte)*, pour préférer "Il - le mot-donne" : *Es, das Wort, gibt* (1). "La parole parle" serait le lieu le plus proche de *"das Ereignis ereignet"* : le lieu "mot" serait le plus proche du mi-lieu *"Ereignis"*, du Mot *Ereignis*...

Dès *Sein und Zeit*, l'on a pu observer un certain litige dans l'entr'appartenance de la parole et du temps, une certaine "rivalité" quant à leur originarité. La fin de *Zeit und Sein* en invitant à dé-laisser *(Überlassen)* la métaphysique à elle-même, invite en même temps à dire *(sagen)* l'*Ereignis*. Soutenant "Il-le Mot-donne" , c'est *Unterwegs zur Sprache* qui fait sans doute le mieux sentir ce délaissement de la métaphysique, mais surtout développe la re-dite *(Nach-sagen)* du Dire en direction du dire tauto-logique de l'*Ereignis* (2). Il serait donc bien peu surprenant que, à la fin de nos analyses antérieures, notre problématique se soit d'elle-même rassemblée autour du rapport entre la parole, le dire, le mot et l'*Ereignis*; ceci afin de cerner une signifiance qui semblait cherchée depuis l'ontologie phénoménologique : la signi-fiance d'un faire-signe inaugural, celle de l'appel-à-soi-du-regard propre à l'*Er-Eugnis*. La rigueur d'une telle re-cherche présuppose toutefois un commentaire approfondi du grand ouvrage relatif à la parole (chapitre I); sur cette base, nous pourrons dégager une signi-fiance tautologique qui permettra de préciser en propre la rature sur le ~~sous~~ (chapitre II).

---

(1) Cf. A.P., pp. 176-179 ; U.S., pp. 192-194.
(2) Cf. notamment, A.P., pp. 72, 242 ; U.S., pp. 70, 255.

CHAPITRE I - PAROLE, DIRE, MOT ET *EREIGNIS*.

§ 1. LA PAROLE PARLE.

Die Sprache spricht : "la parole parle". Sans doute, cette formule a-t-elle déjà trouvé son site, mais surtout s'est éclairci le déploiement propre de cette loquacité silencieuse. La parole appelle ou assigne en adressant une réclamation ou une revendication *(ansprechen, Anspruch)* à l'homme ; celui-ci en y répondant correspond *(entsprechen, Entsprechung)* à la parole ; il répond en se mettant à l'écoute du proclamé ou du parlé *(das Gesprochene)* de la parole; lequel se manifeste le plus proprement dans la poésie pensante; enfin, originellement, la parole s'adresse en assignant ou interpellant par une incitation ou une exhortation *(zusprechen, Zuspruch)* du quadriparti. Cette incitation en interpellant les mortels coappartient certes avec la réclamation de l'homme ; toutefois, si *ansprechen* et *zusprechen* signifient tous deux adresser la parole , le premier est connoté par l'exigence, la prétention et la "disconvenance", alors que le second l'est plutôt par l'encouragement, la consolation et la "convenance". Ainsi, se laisse pressentir l'affabilité originaire d'une parole qui convoque en invitant *(einladen)* (1).

Un tel déploiement de la parole est élucidé, en tous ses modes, dans *Die Sprache* (1950) . Cette conférence commence par expliciter la formule "la parole parle"; ensuite, considère l'importance du parlé poétique ; son centre est consacré aux modes de l'appel et de l'interpellation ; elle se conclut sur la réponse et la correspondance des mortels. Certes, la portée de la formule "la parole parle" nous est déjà apparue ; précisons toutefois les retentissements essentiels de la loquacité d'un pareil parler *(Sprechen)* . Si la parole parle, ce n'est, à proprement parler, ni l'homme, ni dieu, qui parle ; l'homme ne parle que tandis que la parole parle ; *a fortiori* la parole n'est pas l'expression *(Ausdrücken)* de l'homme, par laquelle il représenterait le réel ou l'irréel. Si le propre de l'homme est d'être le parlant *(der Sprechende)* , c'est parce que la parole en parlant s'adonne *(er-gaben)* à l'être humain; l'humanité serait une promesse *(Versprechen)* de la parole; l'homme serait alors la parole faite *(erwirken)* homme (2).

---

(1) Cf. A.P., pp. 23-24 ; *U.S.*, p. 22.
(2) Cf. A.P., pp. 13-16 ; *U.S.*, pp. 11-14.

Ainsi, si seule la parole parle et si l'homme n'est qu'une promesse de la parole, c'est que l'homme,à proprement parler, ne parle pas ou pas encore. Si l'homme parle, c'est qu'il répond à une parole qui, en le réclamant et l'incitant, l'incite à parler, le fait parler ; s'il ne parle pas, c'est que sa réponse *(Entsprechen)* n'est toujours pas correspondance *(Ent-sprechen)* au parler de la parole. Parler *(Sprechen)* qui, incitant le quadriparti, ne pourrait du reste se réduire à l'incitation *(Zuspruch)* et à la réclamation *(Anspruch)* de l'homme. Bref, "la parole parle" n'est pas "la parole nous parle", même si "son parler parle pour nous" *(Ihr Sprechen spricht für uns ...)* (1).

Le propos central de la conférence est l'appel propre à un tel parler ; il sera expérimenté à partir d'un poème de G. Trakl : *"Ein Winterabend"* . Sans doute cet appel ne sera pas compris en termes de réclamation *(Anspruch)* et d'incitation *(Zuspruch)* ; mais aussi, ce sera moins le rapport entre homme, monde et parole, que celui entre monde, chose et mot, qui sera en cause. Dans le poème en question,chaque mot *(Wort)* tel un nom *(Name)* nomme *(nennen, heissen)* quelque chose ; certes en allemand *Wort* peut avoir un sens plus élevé (parole d'honneur, Verbe (2)) que *mot* en français ; c'est toutefois en vertu du déploiement propre de la parole que les mots ne peuvent être de simples dénominations en un sens nominaliste, ni de simples termes en un sens terministe, ni de simples appellations en un sens grammatical. En effet, en vertu du déploiement propre de la parole comme appel, l'appellation *(Nennen, Heissen)*, si elle ne peut être interprétée selon la grammaire comme simplement appellative,sera comprise comme authentiquement appelante : nommer c'est appeler dans le mot *(das Nennen ruft ins Wort)*, proprement, une nomination est appel-lation. Dans cette ligne, ce que signifie *(heissen)* cette appellation est "ce qu'on appelle " *("das heisst")* ainsi ; de sorte que la signification de cette appellation n'est pas du tout son vouloir-dire, mais l'appel-lation comme interpellation et appel à l'ordre *(Heissen, Geheiss)* , invite et invitation *(Einladen)* ; tandis que ce qui est appelé par une telle appel-lation interpellante est à la fois la chose et le monde (3).

---

(1) Cf. A.P., pp. 36-37 ; U.S. , pp. 32-33. - A ce propos, H. BIRAULT,"Se laisser dire ...", in Exercices de la patience, n° 3/4, Obsidiane, Paris, print. 82, pp.29-33.

(2) Au sens élevé, le pluriel n'est pas *Wörter* mais *Worte*.

(3) Cf. A.P., pp. 22-25, 29 ; U.S., pp. 21-22,26. - Cette problématique est impliquée dans le titre même de *Was heisst Denken ?* Qu'appelle-t-on penser?,Cf. Q.P., pp. 127-157 ; N.L, pp. 79-86. (supra)

Toujours à partir du poème de Trakl, l'appel des choses et du monde par les mots du poème est compris selon les caractérisations topologiques de la chose et du monde. La choséité de la chose est, en effet, apparue comme un laisser-être-chose *(das Dingen)* qui déploie le rassemblement *(Versammeln)* du monde. En cette réappropriation du recueillir propre au λεγειν (parler) initial, les hommes étant proprement "conditionnés" *(bedingt)*, tout inconditionné *(das Unbedingte)* peut être délaissé, car les mortels sont dotés de choses *(die Be-Dingten)* par la choséité elle-même (1). Selon ces déterminations topologiques ou obédientielles de la chose et du monde, il est aisé de comprendre que les mots, comme appel-lations, interpellent *(heissen)* les choses à rassembler le monde, et ce quadriparti à se rassembler dans les choses. Alors, les choses, en s'approchant des mortels, "ont lieu" (sont pré-sentes) en des lieux, dans lesquels le rassemblement du monde aussi "a lieu(x)" ; lieux *(Ort)* qui sont eux-mêmes appelés *(rufen)* par les mots (2).

Si en s'approchant des hommes, les choses "conditionnent" ou dotent-en-choses *(be-dingen)* les mortels (3), en rassemblant le monde, elles "mettent au monde" en "accouchant" du rassemblement *(die Dinge tragen, indem sie dingen, Welt aus.)*. Cette "maïeutique" a quelque chose de gestuel ; en effet, si en vieil allemand *beren, bern, bären*, signifient porter et mettre au monde, ces vieux mots sont, non seulement à l'origine de *Gebären* "gestation", mais aussi de *Gebärde* "geste" ;en français, il en va de même, *gestation* et *geste* sont apparentés à partir du latin *gerere, gestus*, "porter sur soi". Ainsi, le rapport entre le mot, l'appel-lation, la chose et le monde, se laisse penser à partir de celui d'un geste et d'une gestation ; le geste *(Gebärde)* d'appel par le mot porte la gestation *(Gebären)* du monde par la chose ; la portée gestuelle du mot et la portée "gestatrice" *(gestatrix* : femme porteuse, "gestante") de la chose sont unies dans le caractère "gestatoire" *(gestatorius* : qui sert à porter, à transporter) de toute portée *("bären", Austragen)* (4).

La méditation de la localité a aussi fait comprendre le rapport entre le monde et la chose comme l'interférence différenciant *(Unter-Schied)* l'un et l'autre.

---

(1) Cf. E.C., p. 216 ; V.A., p. 173.
(2) Dans le poème, par exemple : qu'"il neige à la fenêtre" porte les hommes sous le ciel ... Cf. A.P., pp. 23-24; U.S., pp. 21-22.
(3) Cf. A.P., p. 25 ; U.S., p. 23.
(4) Cf. A.P., pp. 23-24 ; U.S., pp. 21-22. L'adjectif *gestatoire* est encore utilisé pour désigner une "chaise gestatoire" servant à porter (le pape) ; quant à *gestatrice* et *gestante*, ils seraient usités dans le vocabulaire médical, pour les mères en gestation.

Dans le poème de Trakl, cette dif-férence serait appelée par le vers : *"Schmerz versteinerte die Schwelle"* (La douleur pétrifia le seuil). En effet, la douleur étant déchirement *(Riss, Reissen)* qui disjoint *(reissen)* par une certaine scission *(Riss)* , elle peut apparaître comme la scission *(-Schied)* qui différencie. Mais, ce déchirement comme tiraillement *(Reissen)*, en tirant et étirant *(reissen,ziehen)*, trace et dessine *(reissen, zeichnen)* une jointure *(Fuge)* qui rassemble tout à soi ; alors,ce déchirement peut aussi apparaître comme l'interférence *(Unter-)* qui dif-férencie ; tandis que la douleur comme jointure peut suggérer le seuil : elle "pétrifie le seuil". Le texte dit : *"Sein Reissen ist als das versammelnde Scheiden zugleich jenes Ziehen, das wie der Vorriss und Aufriss das im Schied Auseinandergehaltene zeichnet und fügt"* ; nous traduisons : "Son déchirement est, en tant que scission rassemblante et en même temps étirement, ce qui, comme tracé (augural) et dessin (inaugural), signe et joint ce qui est tenu à l'écart dans la scission"(1). Ainsi, bien loin de toute représentation anthropologique, la douleur est l'interférence différenciante *(Unter-Schied)* ou la dimension *(Dimension)* pour le monde et la chose; bien loin de la sensation *(Empfindung)* qui fait mal *(wehleidig machen)*, la douleur est dis-phorie, δια-φορα,dif-férence ; elle est souf-france, *suf-ferre* ... inter-férence (2).

Toutefois un des vers du poème n'évoque pas tant une certaine "disphorie" qu'une certaine euphorie : *"Wanderer tritt still herein"* (Voyageur entre paisiblement). *Die Stille* signifie à la fois calme et tranquillité, silence et taciturnité, paix et placidité ; nous avons rencontré cette placidité où repose le silence dans la méditation de la localité. En son rapport propre à la parole, ce silence est la source même d'une loquacité qui, en retenant son propre dire *(Sagen)*, parle pour nous, sans nous parler (3). Or, en appelant et interpellant (par le mot) la chose et le monde, la parole est à la fois leur portée *(Austragen)* et leur dif-férence *(Unter-Schied)* . Lorsque la parole parle à partir de la placidité où repose le silence *(die Stille)*, elle calme ou apaise *(stillen)* cette dif-férence qui est douleur. Apaisement, sans indifférentisme ni quiétisme, non seulement parce qu'il n'est pas connoté religieusement ou moralement, mais encore parce qu'il est toujours plus "ému" *(bewegter)* que tout mouvement *(Bewegung)* . Pareil apaisement ne serait donc pas tant celui d'une paix en laquelle parle un certain "payer" *(pacare)* assurant la quiétude de l'absence de douleur, qu'une placidité en laquelle parle

---

(1) U.S. p. 27 ; A.P.,,p. 30.
(2) Cf. A.P., pp. 27, 30-31; U.S. , pp. 25,27. Cette compréhension de la dif-férence *(Streit)* à partir du jeu de *Riss, Auf-riss, reissen* et *Fuge, Gefüge, fügen* ... est déjà préfigurée dans *Der Ursprung des Kunstwerkes* (1935), Cf. Hw.,pp 49-50, 56-57 ; Ch., pp. 49-50, 54-55.
(3) Cf. A.P., pp. 36-37 ; U.S., pp. 32-33.

un certain "plaire" *(placere)* qui nous "dit" quelque chose, sans se dire lui-même. Un tel apaisement placide *(das Stillen)* de la dif-férence est l'*Ereignis des Unter-Schiedes* (1).

Ceci peut être étayé par ce que nous savons du silence, du repos et de la placidité. Le silence *(Schweigen)*, au coeur d'une ontologie existentiale qui faisait déjà allusion à la *Stille* (2), est ici cette taciturnité qui est à la parole ce que l'occultation est à la vérité, cette réticence qui est à l'origine de la loquacité de la parole tout comme la réserve est à l'origine de la vérité comme Garde (3). Une telle réticence trouve son déploiement le plus propre dans le non-parlé *(das Ungesprochene)* propre au parlé *(das Gesprochene)* d'une véritable poésie ; non-parlé que l'on peut tenter de localiser en tant que Poème unique d'un poète ; par exemple : le mot *"Abgeschiedenheit"*(dé-cès ou dis-cès) pour la poésie de Trakl (4). Quant au repos du silence, il concernera le repos *(Ruhe)* de l'espace-temps qui, mettant tout en mouvement *(bewegen)* sans se mouvoir lui-même, repose paisiblement ou placidement *(ruht still)*(5). Placidité qui n'est certes pas sans rapport avec la pensée délaissante et placide *(Gelassenheit)*, précisément acheminée *(be-wegen)* par la localité elle-même (6). Ce jeu de la parole en son silence, de l'espace-temps en son repos et de la pensée placide est le jeu de l'*Ereignis* lui-même comme *Ereignis der Stille* : du silence (parole) où (espace) repose (temps) la placidité *(Ereignis)* (7).

Ainsi, la conférence *Die Sprache (1950)* tout en explicitant la loquacité de la parole en tous ses modes propres - parlé et non-parlé, appel et interpellation, réponse et correspondance -, les met en rapport avec tous les mots de la topologie de l'Etre - la chose et le quadriparti, le lieu et la dimension, la Localité elle-même qu'est l'*Ereignis*. Dans cette ligne, la coappartenance de la loquacité et de la localité fait pressentir l'*Ereignis* comme le sceau du déploiement de la parole *(die Wesensprägung der Sprache* (8)). Toujours dans cette optique topologique, la conférence elle-même apparaît comme une topologie de l'Etre : chemin de pensée à l'écoute d'un poème de Trakl,

---

(1) Cf. A.P., pp. 33-34 ; U.S., pp. 29-30.
(2) Cf. S.Z., pp. 296,394.
(3) Cf. supra .
(4) Cf. supra ; A.P., pp. 42-43 ; U.S., pp. 38-39.
(5) Cf. supra ; A.P., p. 200 ; U.S., pp. 213-214.
(6) Cf. supra ; A.P., p. 250 ; U.S., p. 261.
(7) Cf. supra ; A.P., p. 200 ; U.S., pp. 213-214.
(8) U.S. , p. 16 ; A.P., p. 18.

elle est elle-même poésie pensante. Le Poème *(Ge-dicht)* de Trakl est précisément localisé dans le texte suivant : *Die Sprache im Gedicht (1953)*. C'est l'analyse de ce texte qui nous a permis d'éclaircir le caractère poétique ou poétisant, imagé ou évocateur, allusif ou suggestif, de la pensée topologique. Désormais, cette sug-gestion ne pourrait-elle pas être élucidée par une parole qui, en son appel et son interpellation, est geste et gestation ; la portée sug-gestive de la poésie pensante ne se laisserait-elle pas comprendre par un approfondissement de la portée gestuelle de la parole ? Ceci nous conduit au troisième texte de *Unterwegs zur Sprache*.

§ 2. PAROLE, DIRE ET GESTE.

Le développement de la portée gestuelle de la parole est présent dans *Aus einem Gespräch von der Sprache (1953-1954)*. Il s'agit de cette conversation *(Gespräch)* entre le penseur japonais et Heidegger, portant autant sur un entretien *(Gespräch)* entre la parole occidentale et la parole orientale (1), que sur la détermination du col-loque même de la parole *(Ge-spräch von der Sprache)*. Celui-ci, sans être un simple dialogue *(Dialoge)* avec la parole, localise le sens originel du cercle herméneutique (2). Un tel "retour" se déploie à travers une compréhension gestuelle de la parole, visant en particulier la portée de ses signes.

L'essence du geste est comprise étymologiquement : *"Gebärde ist Versammlung eines Tragens"* : "le geste est rassemblement *(Ge-)*d'un porter*(-bärde)*". Ce qui est proprement gestuel n'est certes pas une quelconque gesticulation ; le geste est fondamentalement gestatoire : il porte. Même si les gestes du théâtre Nô *(No-Spiel)* peuvent être des exemples de gestes authentiques, le geste comme port ou portée ne doit pas être compris à partir de notre comportement *(Betragen)* ; le geste est un apport se portant jusqu'à nous *(zu-tragen)*, que nous rapportons en contrepartie *(entgegentragen)* (3). Aussi, une telle portée est celle de la parole elle-même, celle de ses signes et de son faire-signe. Nous lisons, en effet : *"Dann wäre der Wink der Grundzug des Wortes [...] Sie winken uns hin zu dem, von woher sie unversehens sich uns zutragen"* ; nous traduisons : "Alors le signe-geste serait le trait fondamental de tout mot [...] Ils font signe en nous portant vers ce qui, de manière imprévisible, nous est apporté" (4).

---

(1) Cf. A.P., pp. 90, 130-132 ; U.S., pp. 90, 111-114.
(2) Cf. A.P., pp. 137-138 ; U.S., pp. 150-152.
(3) Cf. A.P., pp. 103-104 ; U.S., pp. 106-108.
(4) U.S., pp. 114 et 117 ; A.P., pp. 109 et 111.

Le geste est signe et le signe est geste, car *Wink* signifie le geste comme signe ou le signe comme geste et, en particulier, le geste ou le signe d'un clin d'oeil ; dans ce sens, *winken* signifie faire signe, appeler par un signe ou par un geste et, en particulier, appeler du regard.

Le mot est déjà apparu comme le geste d'une appel-lation qu'est la véritable nomination *(Nennen)* ; maintenant, il apparaît aussi comme le geste d'un signe essentiellement allusif *(Wink)*. La signification de la nomination est apparue comme interpellation ou injonction *(Heissen)*; maintenant, la signification gestuelle apparaît comme un faire-signe : une signi-fication *(das Winken)* . Cette signi-fication n'est nullement notre vouloir-dire, car sa portée n'est pas celle de notre comportement *(Betragen)*, mais bien celle de la parole elle-même. Le mot n'est pas sémème ou sémantème, car le signe et son faire-signe ne sont ni sémantiques ni sémiotiques, précisément parce qu'ils sont pareillement gestuels ou gestatoires. Parce que le signe et le geste coappartiennent dans l'ap-port *(Zu-tragen)* d'une parole qui seule parle, la sémiotique des gestuelles n'est pas en cause (4).

L'intérêt du signe gestuel et du faire-signe, vis-à-vis de l'appel-lation et de l'interpellation, consiste à nous dévoiler proprement la portée suggestive de la parole. En effet, *winken* est aussi *erwinken* : rendre pré-sent en faisant signe et donc suggérer en prenant, par gestes, telle ou telle allure *(gebärden)*(2). Cette sug-gestion se laisse elle-même comprendre à partir de l'ap-port, fût-il imprévisible, de la parole. Une telle suggestion est à la fois laisser-voir et laisser-entendre (de manière dé-claratoire), et donc aussi im-agination et é-vocation. En effet, l'apport propre à la parole est la voix de son incitation *(die Stimme seines Zuspruches)* , voix silencieuse comme la placidité où elle repose *(die Stille)* (3) ; or, l'incitation d'une voix silencieuse est le propre d'une évocation qui suscite le sous-entendu ; ce qui se dira du reste en allemand dans la formule : *"den Wink verstehen"* (comprendre par sous-entendu, allusion ...); enfin, l'apport *(-gestion)* d'un pareil sous-entendu *(sug-)* se dit proprement une suggestion. Toutefois, la suggestivité ne déploie pas seulement l'évocation qui suscite un sous-entendu, la suggestion suscite aussi l'image ; si l'im-age a pu être comprise à partir de l'im-agination *(Ein-Bildung)* , celle-ci peut désormais être étayée par le caractère visuel de la suggestivité d'un faire-signe *(Winken)* qui est avant tout appel du regard.

---

(1) Cf. A.P., p. 111 ; *U.S.* , p. 117.
(2) Cf. A.P., pp.110, 24, 159 ; *U.S.*, pp. 115, 22, 175.
(3) Cf. A.P., p. 107 ; *U.S.* , p. 112.
(4) Sur l'idée de signification gestuelle chez Merleau-Ponty cf. Phénoménologie de la perception, Gallimard, Paris, 1945, pp. 209 et sq.

Ainsi, le faire-signe, tout en rassemblant la portée gestuelle, gestatoire et suggestive de la parole, implique un caractère visuel qui a été proprement compris à partir du caractère apophantique ou dé-claratif de la parole. Or, en écoutant le mot *Sprache*, comme du reste le mot *parole*, rien ne fait proprement signe vers une esse-nce visuelle. Si le mot *parole* a été préféré à *langage* pour traduire *Sprache*, ce dernier mot serait lui-même tributaire des noms entendus depuis la métaphysique γλωσσα, *lingua*. De sorte que, pour penser le plus proprement le déploiement de la parole, le mot *Sprache* n'est vraiment "parlant" qu'écouté dans le sillage de *Sagen*, le dire de la parole. En effet, l'étymologie de celui-ci dit le caractère originellement apophantique de la parole: *sagen* vient de "*sagan*" qui signifiait montrer *(zeigen)*, indiquer, désigner, laisser-voir *(sehen-lassen)*, laisser-paraître, laisser-apparaître, et par là laisser-entendre *(hören-lassen)* (1). En français, il en va de même pour *dire* : il se rattache à un étymon qui signifie aussi montrer, désigner, indiquer, à partir duquel *dicere* a pu signifier déclarer. Toutefois, la simple clarification de la différence entre dire et parler apporte bien peu (2), si elle n'élucide pas le déploiement de la parole tel qu'il s'est révélé jusqu'ici, en se rassemblant dans le faire-signe. Autrement dit, le déploiement du dire en son laisser-apparaître doit-il encore être compris sur le mode du faire-signe *(Winken)* (3).

Une telle essence *(Wesen)* de la parole reçoit le nom : *die Sage* ; ce mot signifie couramment, outre l'on-dit, une fable ou une légende (4) ; le mot le plus proche en français est: *le Dit* (5). Ce Dire nous l'avons approché de manière décisive dans *MOIRA (1951-1952)*, où il est employé pour nommer la φασις de Parménide, en la comprenant comme la même que le λογος d'Héraclite. φασις signifie sans doute parole, dire, déclaration *(αποφασις)* ; mais sa parenté avec φασις (phase) permet de révéler cette dé-claration comme un laisser-entendre qui éclaire, un dire qui porte à apparaître *(zum Vorschein bringen)* ; tandis que sa parenté avec φασκειν (nommer) permet de dévoiler en cette parole l'appel *(Anrufen)*, l'appel-lation *(Nennen)* et l'appel à l'ordre *(Heissen)*. Si le Dit *(Sage)* apparaît alors comme la source dé-claratoire d'un dire qui in-dique ou dé-signe originellement, cette indication et cette désignation ne sont certes nullement sémiotiques ni sémantiques (6).

---

(1) Cf. A.P., pp. 133, 208, 239 ; *U.S.*, pp. 145, 222, 252.
(2) Cf. A.P., p. 135 ; *U.S.*, p. 148.
(3) Cf. A.P., p. 133 ; *U.S.*, p. 145.
(4) Cf. A.P., p. 240 ; *U.S.*, p. 253.
(5) Il nomme, en effet, certaines fables médiévales; par exemple : Le Dit de Pouille, de Rutebeuf. Remarquons que dans ce cas, le Dit s'écrit avec une majuscule; la langue invite donc d'elle-même à distinguer le Dit *(die Sage)* de ce qu'il dit *(das Gesagte)*.
(6) Cf. E.C., pp. 295-299 ; *U.S.*, pp. 236-239.

Il ne s'agit bien entendu pas d'une indication objective ou déictique, mais d'une in-dication apophantique et phatique propre à un dire *(-dication)* dé-claratoire. Semblablement, il ne s'agit pas de la simple désignation *(die blosse Bezeichnung)* (1), dénotative ou signalétique, mais, comme le confirmeront les conférences suivantes, d'une dé-signation *(Be-zeichnen)* en tant que donation *(Be-)* de signes *(Zeichen)* qui montrent *(zeigen)*, tels des gestes *(Wink)* qui appellent en faisant signe *(winken)*. Si "désignation" veut dire ordinairement à la fois nommer, montrer et signifier, la dé-signation du Dit peut apparaître comme l'unité d'une nomination en tant qu'appel-lation *(Nennen)* et d'une signification en tant que faire-signe *(winken)*, unifiées à partir d'une "monstration" en tant que dé-claration *(sagen)* (2). Si le signe est geste suggestif et le faire-signe suggestion gestuelle, le Dit apparaît alors comme la suggestivité même de la parole. Ainsi ce qui tient au Dit, le "dicible", semble, en effet, fameux ou fabuleux *(das Sagenhafte)* (3).

Désormais, le mot "Dit" *(Sage)* peut être clairement réservé pour appeler le déploiement propre de la parole sur le mode du faire-signe. En tant que tel, il est à la fois le dire, ce que celui-ci a dit et ce qui est à dire : *"das Sagen und sein Gesagtes und das zu-Sagende"* (4). Le dit *(das Gesagte)* du Dit se laissera entendre en son affinité avec le parlé *(das Gesprochene)* de la parole et avec le rassemblement de la portée *(Ge-bärde)* du geste-signe : il est la coappartenance du dire et de l'avoir-été *(das Gewesene)*, le dire de l'avoir-été et l'avoir-été du dire. Pareillement, ce qui est à-dire *(das zu-Sagende)* se laissera entendre en son affinité avec l'incitation *(Zuspruch)* de la parole et avec l'apport *(Zutragen)* du faire-signe : il est la coappartenance du dire et de l'a-venir *(Zu-kunft)*, a-venir du dire et dire de l'a-venir (5). Or dire l'avenir c'est prédire ; toutefois dire un a-venir non événementiel n'est nullement une prédiction prophétique de tel ou tel évènement, mais pré-dire l'a-venir de la parole qu'est l'incitation d'un apport selon le faire-signe. Ce-qui-est-à-dire apparaît alors comme réponse et correspondance *(Entsprechen)* à l'incitation qui apporte les signes *(Wink)* du destin, en augurant et notifiant *(bekunden)* leur message ou annonce *(Botschaft)* (6).

---

(1) *U.S.*, pp. 119, 164 ; A.P., pp. 114, 148.
(2) Cf. A.P., pp. 147, 231, 240 ; *U.S.* pp. 163, 245, 254.
(3) Cf. A.P., p. 133 ; *U.S.*, p. 145.
(4) *U.S.*, p. 145 ; A.P., p. 133.
(5) Cf. aussi, P.R., pp. 206-207 ; *S.G.*, p. 158.
(6) Cf. A.P., p. 115 ; *U.S.*, p. 122.

Mais le destin n'est pas seulement relatif à l'a-venir, il est destination de l'approche de la présence, c'est-à-dire déploiement de la duplication de la pré-sence et du pré-sent. Ainsi, l'homme est appelé (à être) homme dans la mesure où il répond à l'incitation de cette duplication en notifiant ce qu'elle annonce : *"Der Mensch west demnach als Mensch, insofern er dem Anspruch der Zwiefalt entspricht und sie so in ihrer Botschaft bekundet"* (1). Mais, le propre de la duplication est d'être voilée *(verhüllen)* selon une certaine herméticité; ainsi, son message ou sa nouvelle *(Kunde)* propre n'est autre que son propre décèlement. Dans cette optique, la vocation propre de l'homme est d'être le porte-parole, le messager de l'annonce que la parole lui adresse en l'incitant au décèlement de la duplication : *"Der Mensch ist der Botengänger der Botschaft, die ihm die Entbergung der Zwiefalt zuspricht"* (2).

Cette nouvelle n'est prophétique qu'en un sens heuristique, car elle ne prévoit pas un avènement religieux ou événementiel, mais augure d'un décèlement inaugural par le dire. Son annonce est le sens originel de ce qui est Herméneutique: ἑρμηνεύειν signifiant, en son sens premier, parler en notifiant une nouvelle, se laisse, en effet, entendre à partir de son homophonie avec Hermès, le dieu messager de l'annonce qui augure le destin (3). L'annonce Herméneutique et la réponse y correspondant dessinent ce qui, en une première approximation, fut appelé le cercle *(Zirkel, Kreis)* herméneutique, en lequel il convenait de circuler. Toutefois, l'annonce étant celle de la parole elle-même et la réponse n'étant nullement un parler sur la parole, pas plus qu'un dialogue *(Dialoge)* avec elle, mais une correspondance *(Ent-sprechung)* au parler de la parole, l'on a pu montrer comment le cercle Herméneutique doit être compris à partir du col-loque *(Ge-spräch)* propre à la parole elle-même. Les hommes sont appelés à ce col-loque en tant que mortels ou penseurs ... qu'ils ne sont pas encore ou toujours pas (4).

Dans ce col-loque, la réponse des mortels au signe *(Wink)* de l'annonce serait ce-qui-est-à-dire *(das Zu-Sagende)* (5). Ce dire est lui-même le mode d'un Dit qui apparaît d'autant plus aisément à l'origine du col-loque de la parole que son indication dé-claratoire est comprise comme le décèlement même de la duplication. Ainsi, le Dit donne *(ergeben)* la parole au col-loque qui lui reste proprement déféré *(vereignet)* (6). En cette donation, c'est le Dit lui-même qui se pré-dit ou s'annonce *(ansagen)* à l'homme (7). Cette annonce augurale serait elle-même

---

(1) U.S., p. 122 ; A.P., p. 115.
(2) U.S., p. 136 ; A.P., p. 126.
(3) Cf. A.P., p. 115 ; U.S., p.122.
(4) Cf. A.P., p. 137 ; U.S., p. 150.
(5) Cf. A.P., p. 134 ; U.S., p. 146.
(6) Cf. A.P., p. 137 ; U.S., p. 151.
(7) Cf. A.P., p. 138 ; U.S., p. 152.

le prélude *(Vorspiel)* inaugural en lequel le Dit se promet à l'homme, se dé-die à lui : *"Sich ihm zusagt"*. "Réjouissons-nous, dit Heidegger, s'il ne s'agit pas là seulement d'une apparence, mais s'il en est ainsi". Cette joie *(Freuen)* se comprendrait sensément à partir de l'apaisement placide *(das Stillen)* propre à l'*Ereignis* d'une dif-férence qui est aussi la duplication. Ainsi, le jeu *(Spielen)* augural et inaugural du Dit peut se pressentir comme "l'*Ereignis* de l'annonce du décèlement de la duplication" (1).

Un tel caractère augural et inaugural du Dit fait voir plus proprement le caractère destinal et temporal de la parole ; autrement dit, la coappartenance de la parole et de son dire avec le temps et sa destination. Or,en latin *fatum* signifie à la fois une parole qui prédit et augure, et partant le destin lui-même et sa fatalité. Mais, comme le note *Der Satz vom Grund* (1955-1956), si le *fatum* dit la coappartenance de la parole et du destin, cette coappartenance proprement pensée est absolument dénuée de tout fatalisme. En effet, comme déterminisme (mythique) d'une nécessité prédestinée, le fatalisme anéantirait une liberté précisément délivrée par le destin de l'être (2). Au contraire, fat-alité non fataliste *(fatalistisch)*, la parole se dispense *(zusprechen)* en libérant *(befreien)* les possibilités essentielles de l'homme, parce qu'elle apporte le libre du jeu de l'espace-temps *(das Freie des Zeit-Spiel-Raumes erbringt)* (3).

Destin sans fatalisme et pourtanten un sens "fatal", tant il est vrai que le Dit en se dédiant inaugurerait le départ ou le dé-cès *(Abschied)* de tout"c'est"*("Satz")* (4). Dire sans fatalisme et pourtant en un sens fati-dique, s'il a à dire *(das zu-Sagende)* cette annonce du décèlement de la duplication en son *Ereignis*. Coappartenance du dire et du temps, la parole comme fat-alité sans nécessité implique l'imprévisibilité de son apport ; imprévisibilité sans contingence (5); imprévisibilité d'une liberté nullement "hasardeuse" et pourtant "ludique"; imprévisibilité propre à la laxité d'un jeu qui serait autant le jeu de l'espace-temps que le jeu par lequel le Dit dé-die *(zusagen)*: l'imprévisibilité d'un dire qui laisse-voir, celle du jeu d'une visibilité "seulement" suggestive, telle une suggestivité ludique, une al-lusion *(al-ludere, winken, gebärden, er-äugen)* : le jeu de l'*Ereignis*.

---

(1) Cf. A.P., p. 139 ; U.S., pp. 153-154.
(2) Cf. supra : Partie II, chap. I, § 2.
(3) Cf. P.R., pp. 206-207 ; S.G., p. 158.
(4) Cf. A.P., p. 139 ; U.S., p. 154.
(5) Cf. A.P., p. 111 ; U.S., p. 116. - Ch., p. 275 ; HW., p. 333. - Q.IV, p. 24 ; S.D., p. 9.

§ 3. SE-LAISSER-DIRE LE DIT.

Le déploiement de la parole comme Dit est développé dans *Das Wesen der Sprache* (1957-1958). Parce que l'être doit être compris à partir du temps, l'esse-nce ou le déploiement d'être *(das Wesen)* doit être compris comme destination, assignation, envoi, dispensation *(Zuschicken)* du destin. Or,la coappartenance du dire et du destin a révélé originellement la destination comme l'assignation donatrice *(ergeben)* par laquelle le Dit promet ou dédie *(zusagen)*. Aussi,l'esse-nce de la parole doit-elle être comprise comme promesse consentie ou dire dédiant *(die Zusage)* le déploiement d'être. Alors, "l'esse-nce de la parole" devient "la parole du déploiement d'être". En effet, la parole, à proprement parler, n'est pas : elle parle ; elle ne peut donc être méditée à partir de l'être, mais inversément l'être doit être compris à partir d'elle. Expérimenter le Dit dédiant son dire, revient à expérimenter la parole du déploiement d'être, c'est-à-dire la formule "l'esse-nce de la parole : la parole de l'esse-nce" *(das Wesen der Sprache : die Sprache des Wesens)*. Le déploiement de la parole s'annonce ainsi comme sa sentence ou son dicton *(Spruch)* (1).

Une telle expérience présente la difficulté impliquée dans une circularité Herméneutique excluant le métalangage *(Metasprache)* : il convient de ne pas parler sur la parole, mais de laisser se déployer son col-loque *(Ge-sprăch)* propre. En laissant ainsi parler la parole, on la laisse aussi ne pas parler ; autrement dit, on la laisse parler selon la réticence *(An-sich-halten)* de son silence, en préservant son non-parlé *(das Ungesprochene)* (2). Lorsqu'il s'agit de dire le dire, il en va de même : il convient de se-laisser-dire *(Sichsagenlassen)* en le laissant se dire (3), selon le refus ou l'interdit *(Versagen)* propre au silence du non-parlé (4). Ce non-parlé apparaîtra aisément dans *Der Weg zur Sprache* (1959) comme un non-dit *(das Ungesagte)* dont le caractère indicible n'est autre que le mystère ou le secret *(Geheimnis)* (5). En effet dès *Vom Wesen der Wahrheit* (1930) le secret fut compris comme ce qui interdit *(versagen)* le décèlement (6) ; désormais ce refus trouve son origine dans l'interdit d'un dire pensé à partir du Dit. Si le secret était à l'origine de l'errance, cet interdit serait aussi à l'origine de l'on-dit *(Sage)* et de notre soi-disant dire ; le Dit comme fable *(Sage)* serait aussi à l'origine du dire fabulateur, car la véridicité du Dit est en son interdit.

---

(1) Cf. A.P., pp. 160, 165 ; *U.S.*, pp. 176, 181.
(2) Cf. A.P., pp. 137,144-146; *U.S.*, pp. 150,160-161.
(3) Cf. A.P., p. 164 ; *U.S.*, p. 180.
(4) Cf. A.P., pp. 146, 170 ; *U.S.*, pp. 162, 186.
(5) Cf. A.P., p. 240 ; *U.S.*, p. 253.
(6) Cf. Q.I., p. 182 ; *Wm.*, p. 191. (supra)

Cet interdit n'est certes pas une interdiction quelconque; tout comme l'occultation est un abri éclaircissant, l'interdit du dire appartient au déploiement de la parole comme laisser-se-dire ; essentiellement, parce que sans interdit, il n'y aurait pas de véritable laxité, mais un simple abandon ; sans"hyperlaxité", la laxité du dire est la même que la loquacité réticente de la parole (1). Un tel interdit implique le silence du non-dit qui appartient pareillement au laisser-se-dire ; en effet, le silence *(Schweigen)* n'est pas la mutité de ce qui est muet, mais la "taciturnité"de ce qui est tacite (2) ; si l'interdit est la réticence même du dire, le non-dit est ce qu'il a de tacite, et son caractère indicible est son "tempérament" taciturne (3). Le dire originaire est ainsi indicible, mais non pas tel un mystère ineffable impliquant un mutisme confinant à l'a-phasie ; le Dit est indicible *(die unsägliche Sage)*, parce qu'il se dit indiciblement (5) ; tant et si bien que le non-dit ou l'in-ouï *(das Ungehörte)* serait aussi l'inouï *(das Unerhörte* (4)*)* ou le fabuleux *(das Sagenhafte)*.

Lorsqu'il s'agit non seulement de parler de la parole, mais de dire le dire promis ou dédiant *(Zusage)* propre au Dit, le laisser se dire à partir de son interdit apparaît d'une importance insigne : il n'y a pas de dire prometteur, s'il s'abandonne simplement ; il n'y a pas de dire dédiant sans qu'on le laisse se dire. L'assignation donatrice *(ergeben)* qui dédie se déploie toujours en se retenant, se contenant, se réservant *(an sich halten)*, selon une consignation préservatrice par laquelle le dire interdit son abandon (6). A un tel laisser-se-dire répond proprement un insigne se-laisser-dire *(Sichsagenlassen)*. Se-laiser-dire c'est écouter *(Hören)* (7). Mais écouter c'est aussi penser, car penser, c'est écouter parler la parole ; de sorte que la conférence *Das Wort* (1958) pourra affirmer : *"Sich das Denkwürdige sagen lassen, heisst - Denken "* ; nous traduisons : "se laisser dire le digne d'être penser s'appelle - penser" (8). Enfin, écouter c'est aussi parler, dans la mesure où une écoute par laquelle l'homme appartient à la parole ne peut qu'appartenir à la parole ; en ce sens *Der Weg zur Sprache (1959)* affirmera: *"Demgemäss hören wir auf die Sprache in der Weise, dass wir uns ihre Sage sagen lassen"* ; nous traduirons : "Nous écoutons la parole dans la mesure où nous nous laissons dire son Dit" (9).

---

(1) Cf. A.P., p. 170 ; U.S., p. 186. Ceci d'autant plus aisément que *versagen*, en un sens second, signifie promettre, accorder.
(2) En se taisant *(schweigen)* on peut dire plus qu'en proférant des paroles, en devenant muet on ne peut en faire autant. Cf. A.P., pp. 230, 239 ; U.S, pp.244,252.
(3) Cf. A.P., p. 240 ; U.S., p. 253.
(4) S.G. , p.165 ; P.R., p. 215.- Höld., p. 42 ; Höld.,p.53.
(5) Cf. A.P., p. 216 ; U.S., p. 231.-Q.P.,p. 257; W.D.,p.171.
(6) Cf. A.P., p. 170 ; U.S., p. 186.
(7) Cf. A.P., p. 164 ; U.S., p. 180.
(8) U.S., p. 237 ; A.P., p. 222.
(9) U.S., pp. 255, 254 ; A.P., pp. 242, 241.

Ni l'écoute, ni la pensée, ni le parler humain, ne sont définis comme se-laisser-dire, mais l'un comme l'autre sont appelés *(heissen)* à venir, interpellés à se destiner proprement, en tant que se-laisser-dire (1). Le se-laisser-dire lui-même reçoit une description précise en tant qu'écoute. Nous lisons *"Allein, dies macht das Eigentümliche des Hörens aus, dass es seine Bestimmtheit und Deutlichkeit aus dem empfängt, was ihm durch die Zusage bedeutet wird"* : nous traduisons : "Voilà ce qui fait le propre d'écouter : qu'il accueille sa précision (sa "vocité", sa signifiance vocale) et sa netteté (sa clarté, sa signifiance indicative) de ce qui lui est signifié à travers le dire dédiant"(2). Rassemblant ce que nous savons, le se-laisser-dire apparaît comme l'accueil (ac-ception) propre à la pensée (vous), accueil d'une voix *(Stimme)* et d'une indication *(Deuten)* dédiées (en acceptions), par une signification *(Bedeuten)* qui traverse le dire dédiant, tel le laisser-dire de celui-ci; voix et indication qui, laissant entendre et voir à la fois, apparaîtront dédiées *(Zusagen)* originellement par le Dit comme signifiance dé-claratoire du laisser-se-dire (3).

Si la signification a pu déjà être comprise comme appel-lation interpellante *(Heissen)* de la parole et comme faire-signe ou signi-fication *(Winken)* du dire, elle reçoit encore une explicitation authentique comme le laisser-dire impliqué par le se-laisser-dire et le laisser-se-dire. La signification comme laisser-dire est celle qui se déploie naturellement au sein d'une pensée qui se-laisse-dire et à partir d'un Dit que l'on laisse-se-dire. Désormais, la signification est écartée, de la manière la plus explicite, de tout vouloir-dire, volontariste ou volontaire et aussi velléitaire ou même involontaire. Pas plus que les choses ne signifient quoi que ce soit en voulant dire quelque chose, nous ne signifions proprement quelque chose en voulant le dire. Sans volition, connation, appétition ou pétition, la signification comme laisser-dire se déploie au sein d'une pensée qui, comme se-laisser-dire, n'est pas quête, enquête, requête ou question *(Fragen)* : non volitive la pensée ne serait plus interrogative. Les choses nous disent ... quelque chose, lorsqu'elles ne veulent ... rien dire (4).

Si le "sens" n'est pas quête du sens ou questionnement, il est pourtant essentiellement chemin *(Weg)* et cheminement *(Denkweg)*. Mais précisément ce cheminement n'est pas quête, car il n'est vraiment cheminant que dans la mesure où il est acheminé *(bewegen)* par la contrée ou mis en chemin *("be-wëgen")* par l'*Ereignis*.

---

(1) Cf. H. BIRAULT, "Se laisser dire ..." in Exercices de la patience, n° 3/4 Obsidiane, Paris, print.82, pp.29-43.
(2) U.S., p. 180 ; A.P., p. 164.
(3) Cf. aussi, A.P., p. 239 ; U.S., p. 253.
(4) Cf. A.P., pp. 164-165 ; U.S., p. 180.

Parallèlement, si la signification n'est pas vouloir-dire mais laisser-dire, elle reste aussi interpellation et appellation. Autrement dit, l'assignation donatrice ou dédiante du Dit est toujours solidaire d'une assignation appellante *(ansprechen)* ou citatrice du même dire. Cette citation *(Vernehmung, Belangen)* est autant l'acheminement du sens que l'interpellation de la signification, elle est autant impliquée dans la mise en chemin du sens que dans le laisser-dire de la signification (1). Le rapport entre cette citation- *Belangen* -et le laisser-dire ne serait autre qu'une réappropriation, dans le sillage de la méditation du Dit, du νους comme appréhension citatrice *(Vernehmung)* et du λογος comme le recueil du laisser-voir-indiquant *(das Aufweisende Sehenlassen)* (2).

Belangen signifie couramment assignation ou citation en justice. Citation propre au Dit (3), cette assignation doit être comprise en un sens élevé as-signer, con-voquer, pré-server, re-tenir *(in einem hohen Sinne denken : Be-langen, Be-rufen, be-hüten, Be-halten)* (4). En français, un vieux mot peut évoquer une telle assignation: *indiction*, signifiant une convocation pour un rassemblement d'importance *(indicer* : notifier, annoncer, déclarer, convoquer) ; apparenté à dire il laisserait se dire le "dit" cité par le Dit, tout comme l'affinité de cette indiction convoquante avec l'indication dé-claratoire (φαινεσθαι) du Dit (5). Ainsi, le Dit ne dédie *(Zusagen)* pas seulement à partir de son interdit *(Versagen)*, mais aussi selon une indiction *(Belangen)* qui cite les mortels. Du reste, il n'y a citation des mortels que parce que le Dit s'interdit; s'il s'abandonnait, aucune indiction n'aurait lieu (6).

De plus, cette indiction ne peut être qu'une citation pour ce qui est à-dire *(das zu-Sagende)*, lequel désormais ne peut proprement se déployer que comme se-laisser-dire à partir du laisser-se-dire du Dit dédiant. Ainsi, ce qui est à-dire apparaît comme un dire-après ou un redire *(Nachsagen)* le Dit : le dire propre est redite ou tautologie. La signification comme appel-lation interpellante *(Heissen)* et faire-signe *(Winken)*, parce qu'elle se déploie sur le mode du laisser-dire, reçoit ainsi encore une détermination authentique comme redite. La signification, qui n'est plus vouloir-dire, est tautologie : la pensée, qui n'est plus interrogative, est tautologique.

---

(1) Cf. A.P., p. 182 ; *U.S.*, p. 197.
(2) Cf. supra.
(3) Cf. A.P., p. 201 ; *U.S.*, p. 215.
(4) Cf. A.P., p. 182 ; *U.S.*, p. 197.
(5) Cf. A.P., p. 185 ; *U.S.*, p. 200.
(6) Cf. A.P., p. 201 ; *U.S.*, p. 215

Enfin, parce que redire ce qui est à-dire ne peut être qu'une redite de ce qui a été-dit *(das Gesagte)*, en la tautologie propre à la pensée de l'Etre, ce qui est à-dire et ce qui a été-dit sont appelés à ne faire qu'un; c'est dire si ce dire n'est toujours pas dit (1).

Poursuivre l'expérience du Dit nous achemine à repenser, dans le sens de la conférence *Die Sprache*, les dimensions topologiques dans leur coappartenance avec la parole, cette fois méditée comme Dit. Dé-claratoire, le Dit laisse apparaître le monde en l'abritant dans les choses; il dé-clare la gestation des contrées par les choses (2). Dédiant, le Dit met en chemin la proximité ou la rencontre-en-vis-à-vis des quatre contrées de la localité ; il coappartient ainsi avec l'espace-temps comme Lieu-Dit. Citant, le Dit assigne les hommes à prendre place, comme mortels, dans la localité ; où, comme penseurs et diseurs *(die Sagenden* (3)), ils ont à dire ce qui est digne d'être pensé *(Denkwürdigkeit)* ou à redire le pensable *(Denkbarkeit)*. Se refusant dans l'interdit de son silence tout en déclarant, dédiant et citant, le Dit est le recueil où résonne placidement le silence *(das Geläut der Stille)*. Ce silence où repose la placidité *(Stille)*, laissant se dire, selon le Dit, la coappartenance de la parole (silence) de l'espace (où) du temps (repos) et de l'*Ereignis* (placidité), fait apparaître le Dit ne s'abandonnant pas, en sa plus grande affinité avec l'*Ereignis der Stille* (4).

L'expérience relative au Dit dans *Das Wesen der Sprache* serait achevée, si nous n'avions pas laissé dans l'ombre le rapport du dire et de la poésie, parcourant ses trois conférences à travers une analyse d'un poème de S. George : *"Das Wort"*. Les mortels comme diseurs ne sont, en effet, pas seulement penseurs mais aussi poètes. Sans doute, la coappartenance de la pensée et de la poésie, comprise topologiquement comme leur proximité *(Nähe)*, est originairement l'Approche *(Nahnis)* des contrées du monde,déployée par l'*Ereignis der Stille* ; la poésie et la pensée apparaissant ainsi comme deux parallèles se coupant à l'in-fini *(das Un-endliche)* dans le Lieu-Dit (5). Mais, moins originairement, poésie et pensée entretiennent aussi un rapport au sein du dire ; rapport qu'il faut préciser pour aborder l'analyse du poème de George : *"Das Wort"* ; analyse reprise dans la conférence suivante portant son nom : *Das Wort* (1958).

---

(1) Cf. A.P., pp. 202, 242 ; *U.S.*, pp. 215,255 - Q.IV, pp. 338-339 ; *V.S.*, pp. 137-148.
(2) Cf. A.P., pp. 26, 193 ; *U.S.*, pp. 24, 208.
(3) *U.S.*, p. 219 ; A.P., p. 205.
(4) Cf. A.P., pp. 200-202, *U.S.*, pp. 214-216.
(5) Cf. A.P., pp. 181, 197, 200-201 ; *U.S.*, pp. 196, 211 214-215.

§.4. LE MOT ET LA CHOSE.

Déjà *Der Spruch des Anaximander* (1946) avait compris la coappartenance du penser *(Denken)* et du poétiser *(Dichten)* dans le dire comme dicter *(diktare)* : en effet, *dichten* et *dicter* appartiendraient étymologiquement à la même racine. Ainsi, la poésie *(Dichtung)* propre au poétiser en tant que dicter, se laisse entendre comme une "diction"; si différente de la poésie *(Poesie)* au sens littéraire et du poétique *(das Poetische)* au sens esthétique (1), que, dans la mesure où l'art nous "parle" et peut nous dire quelque chose, tout art *(Kunst)* apparaît comme poésie en tant que diction *(Dicht-ung)* (2). Si la poésie doit être comprise à partir du dicter, la pensée, dans sa coappartenance avec cette poésie originelle *(Urdichtung)*, apparaît comme la dictée *(Diktat)* de la vérité de l'être. C'est par un tel poétiser pensant *(das denkende Dichten)* qu'il a été possible de se laisser dire *(sich sagen lassen)* la parole, la sentence ou le "dicton" *(Spruch)* d'Anaximandre. Son secret se révélant dans la traduction de χρεων par le mot *Brauch* (Usage, us, usu-fruit); mot unique *(das einzige)* apparaissant désormais dicté *(diktiert)* par la pensée, tel le dict-on propre à la sentence la plus ancienne (3).

Dans le sens de cette coappartenance de la pensée et de la poésie dans le dire, *Die Sprache im Gedicht* comprendra aussi le poétiser *(Dichten)* comme un dire-après *(nach-sagen)* (4). Ainsi la proximité de la poésie et de la pensée ne se manifeste pas seulement comme le dicter d'une dictée ou d'une diction, mais aussi comme le dire-après ou le redire *(Nachsagen)* de la pensée et de la poésie. Si le redire s'entend d'abord en son affinité avec ce qui a été-dit *(das Gesagte)*, le dicter s'entendra plutôt dans son affinité avec ce qui est à-dire *(das zu-Sagende)*, sans qu'il n'y ait aucune opposition entre eux, ne serait-ce que parce que l'un et l'autre sont unis dans l'Approche *(Nähnis)* déployée par le Dit. Pas plus que la seule réponse de la pensée à la parole n'est la parole elle-même, pas plus la dictée de la pensée humaine n'est le Dit lui-même ; pas plus que la parole ne nous répond, le Dit ne nous dicte quelque chose ; il n'y a pas plus de "dictat" du Dit que de fatalisme de la parole, le Dit n'est pas plus "dictatorial" que la parole n'est fataliste ; si la parole, à proprement parler, ne nous parle toujours pas mais nous fait parler, le Dit, à proprement dire, ne nous dit mot mais nous le fait dire : si le Dit n'est toujours pas dédié, seul nous "dit" qu'il soit dédiant...

---

(1) Cf. Ch., p. 268 ; Hw. p. 324. - A.P., p. 132; U.S., p.143.
(2) Cf. Ch., pp. 56-59 ; Hw., pp. 58-61. - Q.III, p. 162; Gl., p. 10. - Remarquons que *diction* ne signifie pas seulement élocution mais en un sens quelque peu vieilli: éloquence, "choix du mot", style.
(3) Cf. Ch., pp. 268, 298-299, 301 ; Hw., 324, 361-362,365.
(4) Cf. A.P., p. 72 ; U.S., p. 70.

La coappartenance de la pensée et de la poésie confinerait à la simple identité, s'il n'y avait pas cette localisation méditative de la poésie, dont nous avons fait l'expérience en suivant *Die Sprache im Gedicht : "Eine Erörterung von Georg Trakls Gedicht"*. En effet, si un tel entretien *(Gespräch)* entre pensée et poésie est possible, il n'est pas encore le véritable dia-logue *(Zwiesprache)* poétique, que seuls des poètes peuvent entretenir (1). Toutefois, la pensée peut localiser le poétisé ou le Poème *(das Gedichtete, Gedicht)* d'un poète comme le non-parlé *(das Ungesprochene)* propre au dire du poète. Fort de la parenté de *dichten* et de *dicter*, l'on peut désormais traduire *Ge-dicht* par le vieux mot *"dict"* (2), en le comprenant comme le non-dit du dicter en tant que dire propre à la poésie (pensante) . Si, dès lors, l'on comprend mieux que Trakl redise (ou dise-après) le dict *"Abgeschiedenheit"* , sans qu'il ne soit soi-disant dit, c'est-à dire exprimé ou écrit (3), l'on pourrait rester perplexe devant une pensée qui, également redite, redise à son tour ce dict, mais, elle, puisse l'exprimer et l'écrire.

Cependant, ce n'est pas tant cette soi-disant redite que nous avons expérimentée, mais bien plutôt une véridique redite tautologique : celle qui se déploie sur le mode du se-laisser-dire *(Sichsagenlassen)* . En effet, lorsque le dict a pu être localisé, ce mot -*Abgeschiedenheit*- apparaît dans la laxité *(das Lassende)* rigoureuse ou stricte *(streng)* de sa plurivocité unique ou univoque. La laxité de la pensée comme se-laisser-dire n'a pas anéanti la laxité propre au dict comme laisser-se-dire (4). Par cette duplication de la laxité de la poésie et de la pensée, est préservée leur différence propre. L'union se déploie elle-même à travers le laisser-dire d'une signi-fication qui, n'étant plus vouloir-dire, fait signe vers la topologie de l'Etre *(Sein)* : poétiser pensant *(das denkende Dichten)* qui, sans être dicté par un "dictat" du Dit, se révèle dictant et tautologique : la tautologie de l'Etre, la tauto-logie du Même *(το αυτο)*, celle de l'*Ereignis* lui-même (5).

Ces nouvelles précisions quant à la coappartenance de la poésie et de la pensée nous permettent d'aborder l'explicitation du poème de S. George *"Das Wort"* ; méditation reprise en propre dans la conférence *Das Wort* (1958). Nous nous limiterons toutefois à l'essentiel de l'élucidation concernant le rapport du mot à la chose et reposant sur les deux derniers vers :

---

(1) Cf. A.P., p. 42 ; *V.S.* , p. 38.
(2) En suivant, du reste, les traducteurs J. Beaufret et W. Brockmeier.
(3) Cf. A.P., p. 72 ; *V.S.* , p. 70.
(4) Cf. A.P., p. 77 ; *V.S.* , p. 75. (supra)
(5) Cf. Q.IV, pp. 337-339 ; *V.S.*, pp. 136-138.

So lernt ich traurig den verzicht :
Kein ding sei wo das wort gebricht.

Ainsi appris-je, triste, la résignation (5):
Aucune chose ne soit, là où le mot faillit.

En outre, par ce que nous savons déjà de l'intelligence propre, c'est-à-dire topologique et obédientielle, de la chose et du mot, nous pouvons aborder d'entrée de jeu le secret de leur relation ou "conditionnement" *(Verhältnis)* (1), tel qu'il serait scellé dans le poème de George.

La conférence *Die Sprache* a montré, comment le mot *(Wort)*, non pas comme dénomination simplement appellative, mais comme appel-lation authentiquement appelante, interpelle la chose *(Ding)* en déployant son laisser-être-chose *(das Dingen)* comme rassemblement du monde. Une telle chose, en rassemblant le quadriparti, s'approche des mortels qui sont ainsi "conditionnés" ou dotés de choses *(be-dingt)*. Si les mortels sont pareillement pourvus de choses, ce n'est donc que parce que la chose a été appelée par un mot qui, lui-même, a "conditionné" ou amené la chose à être chose : *"das Wort be-dingt das Ding zum Ding"* (2). Ceci doit se comprendre dans le sens où le rassemblement du monde en la chose étant une réappropriation du recueillir propre au λογος initial, la relation que ce λογος comme parole, parler, dire ou Dit, entretient avec l'Etre, est la même que celle que le mot, le dit, le dict ou le dicté, entretient avec la chose (3).

Ce rapport ou ce "conditionnement" *(Verhältnis)* de la chose par le mot est scellé dans le vieux vocable : *die Bedingnis*. Par un tel mot la pensée se démarque résolument de *die Bedingung* : la condition qui, apportant le bien-fondé *(begründen)* à l'étant, satisfait au principe de raison. *Die Bedingnis* désigne, par contre, le règne *(Walten)* du mot en tant qu'il laisse-approcher-la-présence de la chose en tant que chose *(Das Wort lässt das Ding als Ding anwesen)* ; nu encore la laxité *(das Lassen)* d'un dit qui con-dit-ionne la chose comme lais (legs). Continuer à parler d'un *con-dit-ionnement* peut, en effet, être éclaircissant, car il ne renvoie pas étymologiquement, comme *Be-dingung*, à une chose *(-ding-)* traditionnellement interprétée à partir de sa dotation *(Be-)* de fondement ; mais reconduit précisément à un dire *(-dit-)* qui peut s'interpréter comme coappartenant *(con-)* avec le laisser-être-chose (4). Sans doute, le conditionnement, dans la langue la plus récente, évoque une provocation artificielle (d'un réflexe par exemple) et non un laisser-être;

---

(1) *U.S.*, pp. 168,170,176,216,228,232 ; A.P., pp. 150,154, 161,202,214,217.
(2) *U.S.*, p. 232 ; A.P., p. 218
(3) Cf. A.P., 223 ; *U.S.*, p. 237.
(4) La *condition* étant initialement le dire d'une promesse, d'un engagement d'un contrat.
(5) Le traducteur F. Fédier préfère le vieux mot *résignement*, sans doute parce qu'il ne s'agit pas ici de "se résigner", mais de "résigner quelque chose" (emploi plus ou moins désuet).

mais au contraire, dans son sens plus ancien, il signifie aménager ou approprier une chose (une étoffe par exemple) à sa destination. Enfin, en voulant faire entendre un mot apparenté à *chose* dans la traduction de *Bedingnis*; on a pu aussi proposer *mise-en-cause* . Ces diverses traductions permettent de cerner *die Bedingnis* comme un laisser-être-chose à partir du mot, comme une mise-en-cause par le dire, comme le con-dit-ionnement de la chose (1).

Le vers de S. George *"kein ding sei wo das wort gebricht"* (Aucune chose ne soit là où le mot faillit) laisserait se dire une telle expérience de la relation entre chose et mot : comme *Bedingnis*. Mais alors en quoi cette expérience implique-t-elle la tristesse et la résignation dont il est question dans le vers précédent : *"So lernt ich traurig,den verzicht :"* (Ainsi appris-je, triste, la résignation :). *Verzichten* (renoncer à,résigner quelque chose) signifie *Entsagen* (rénoncer, dédire), ainsi la résignation *(Verzicht)* apparaît en son esse-nce comme un dire *(Sagen)*. Ceci est étayé par la parenté de *verzichten* et de *zeigen* (montrer, désigner), lequel est rapproché du vieux *sagan* (montrer, laisser-voir) qui est à l'origine de *sagen* (dire); un pareil glissement de sens peut être corroboré en français: *résigner* est apparenté à *signe* , lequel en désignant ou montrant a le sens du *dicere* initial qui est à l'origine de *dire*. La résignation du poète peut apparaître ainsi comme le dédit qui dit l'expérience du poète avec le mot (2).

Ce dédit ou ce renoncement *(Entsagen)* a, tout d'abord, le sens d'un dire-adieu *(Absagen)* à l'expérience ordinaire du rapport entre chose et mot. La tristesse *("traurig")* du poète apparaît alors comme celle de l'apprentissage *("lernt")* par lequel il abdique *(Absagen)* l'autorité de son expérience antérieure avec le mot (3). Dans la conception ordinaire de la relation entre le mot et la chose, l'un et l'autre sont des étants ; partant, si le mot faillit *(gebrechen)* ou rompt *(brechen)* , s'il y a une faille *(Bruch)* ou une lésion *(Abbruch)* du mot, en bref, s'il fait défaut ou manque *(fehlen)*, la chose passe toujours pour étante (4). Or le poète ne dit pas "Aucune chose n'est *(ist)* là ou le mot manque" au sens de "quelque chose n'est que là où le mot la nomme comme étante" (5); mais il dit "Aucune chose ne soit *(sei)* là où le mot faillit" au sens de "Ne laisse, désormais, aucune chose passer pour étante là où le mot faillit". En utilisant l'"être" en un subjonctif qui peut s'entendre, tel un impératif,

---

(1) Cf. A.P., p. 217, U.S., pp. 232-233.
(2) Cf. A.P., p. 152 ; U.S.,p. 168.
La résignation comme véritable dire est encore confirmée par les deux points qui suivent le mot *verzicht*.
(3) Cf. A.P., pp. 152-153 ;U.S., pp. 168-169.
(4) Cf. A.P., p. 147 ; U.S., p. 163.
(5) Cf. A.P., p. 149-150 ; U.S., p. 165.

comme un subjonctif d'injonction *(Gehaies)*, se manifeste un renoncement vis-à-vis de la compréhension ordinaire de l'être de la chose, de l'être du mot et partant de l'être lui-même (1).

En effet, si le rapport entre le mot et la chose est le même que celui entre la parole et l'Etre ou, autrement dit, entre le dire et l'être, le mot n'"est" pas plus que la parole n'"est" ou que le dire n'"est". N'ayant à proprement parler, pas d'"être", c'est dire si aucun dictionnaire ou lexique *(Wortbuch)* ne peut capter un pareil mot ; pas plus lexigographique ou lexicologique que sémantique ou sémiotique, le mot n'est ni simple terme ou dénomination, ni sémème ou sémantème, ni lexème ou lexie. Tel le poétisé ou le dict *(Ge-dicht)* de la poésie, tel le dict-on ou le dicté *(das Diktierte)* de la pensée, il est le non-dit propre au dire. Tout comme le dire est originellement refus ou interdit *(Versagen)*, le mot est essentiellement secret ou mystère *(Geheimnis des Wortes)*. Mais, pas plus que l'interdit du Dit ne permet de renier son caractère prometteur ou dédiant, le mot n'est pas simplement muet ou ineffable; bien plutôt, le mystère du mot est un amuissement donateur. Le mot donne de lui-même *(das Wort selber gibt)*; non pas "il y a des mots" *(es gibt Worte)*, mais "Il- le Mot - donne" *(Es, das Wort, gibt)*; il donne le "est" qui, en lui-même, n'est pas (étant) (2), il donne le "est" dans l'éclaircie.

Lorsque l'on écoute un tel éclaircissement du mot dans la proximité du poème de George, alors se laisse dire : «*Ein "ist" ergibt sich, wo das Wort zerbricht*: Un "est" se donne, là où le mot se brise» (3). La brisure ou le bris du mot étant précisément l'amuissement par lequel le mot sonnant retourne dans le sans-bruit *(Das verlautende Wort kehrt ins Lautlose zurück)* propre au recueil où résonne la placidité du silence *(das Geläut der Stille)* - le Dit (4). Voilà sans doute un début de réponse à une question que se posait la conférence *Die Sprache* : "Comment le silence rompu *(das gebrochene Schweigen)* scelle-t-il le discours mortel qui retentit en vers et en phrases"(5). Mais, pour lors, revenons au poème de George.

Lorsque le poète dit "Aucune chose ne soit là où le mot faillit", il ne fait pas seulement une expérience entre le "est" et le mot, mais aussi et surtout avec l'être de la chose. En employant le subjonctif *(sei)* et non l'indicatif *(ist)*, la chose n'est pas simplement ce qui "est".

---

(1) Cf. A.P., p. 152 ; *U.S.*, p. 168.
(2) Cf. A.P., pp. 176-179 ; *U.S.*, pp. 192-194.
(3) *U.S.*, p. 216 ; A.P., p. 202.
(4) Cf. A.P., p. 202 ; *U.S.*, pp. 215-216.
(5) A.P., p. 35 ; *U.S.*, p. 31.

Le "soit" offre un "est" qui est lui-même, en secret, voilé *(verschleiert)*. C'est seulement en ce sens que l'on peut comprendre "Aucune chose n'est sans le mot" ; transcription falsificatrice, si l'on n'entend pas ce dernier "est" à partir du "soit" comme subjonctif d'injonction *(Geheiss)* (1). C'est seulement à travers cette injonction, que l'être dont il est question peut être celui proprement conféré, dédié ou "dédicacé" *(zugeeignet)* à la chose par le mot (2).

Mais, par une pareille expérience du rapport entre le mot et la chose, la résignation *(Verzicht)* ne peut que changer de sens ; et ceci d'autant plus aisément qu'elle est elle-même un dire *(Sagen)*. Vis-à-vis de l'ancienne expérience, ce dire est un dire-adieu *(Absagen)* qui dit de s'interdire *(das Sich-versagen)* à persévérer dans une telle expérience ; par la nouvelle expérience, le renoncement ou le dédit *(Entsagen)* de la résignation se déploie en un dire-oui *(Ja-sagen)* qui dit de ne pas s'interdire *(das Sich-nicht-versagen)* au secret ou au mystère du mot. La résignation dit : "que désormais le mot soit : con-dit-ionnement du laisser-être-chose : *die Bedingnis des Dinges*" (3). L'unisson d'un tel mot et d'une telle chose est le "joyau" *(Kleinod, Sohata)* dont parle le poème *"Das Wort"*.

Le mot, ni terme ou dénomination, ni sémème ou lexème, en se voilant *(verschleiert)* lui-même, tel le *"motus"* *(stille)* de la parole, est le mot critique pour le mot *(das entscheidende Wort für das Wort)*, le mot comme joyau secret (4) : le mot-clef en tant que parler des mortels à partir du Dit (5). Quant au mot qui répond *(antworten)* ou réplique *(entgegnet)* en venant à la rencontre *(entgegenkommen)* du Dit, tel un contredit *(Gegensage)* qui porte *(bringen)* le Dit silencieux à la parole de son porte-parole (le mortel), ce mot-chemin, dans sa rencontre la plus propre avec le Dit, serait le Mot : *Ereignis* (6).

Si la résignation a changé le dire, sa tristesse *("traurig")* doit aussi avoir changé de sens. Le jeu du dire-non et du dire-oui de la résignation est ainsi le jeu *(Spiel)* portant la tristesse à la joie *(Freude)* : ce jeu en lui-même est la douleur *(das Schmerz)* (7). Souffrance par laquelle la conférence *Die Sprache* a appelé la dif-férence pour la chose et le monde : dis-phorie elle-même apaisée par la placidité où repose le silence *(die Stille)*. La résignation, même lorsqu'elle dit-oui, resterait une résignation: résignation à un certain silence, à une certaine placidité, celle du Dit, de *Ereignis* (8).

---

(1) Cf. A.P., p. 219 ; U.S., p. 219.
(2) Cf. A.P., p. 207 ; U.S., p. 221.
(3) Cf. A.P., pp. 217-219 ; U.S., pp. 231-233.
(4) Cf. A.P., pp. 221-222 ; U.S., pp. 236-237.
(5) Cf. A.P., p. 253 ; U.S., p. 265.
(6) Cf. A.P., p. 249 ; U.S., p. 260.
(7) Cf. A.P., p. 220 ; U.S., p. 235.
(8) Cf. Supra.

§.5. LE DIT ET L'*EREIGNIS*.

Der Weg zur Sprache (1959), dernière conférence de *Unterwegs zur Sprache* , débute son chemin vers la parole par une assertion qui se comprend aisément : *"Das Vermögen zu sprechen zeichnet den Menschen zum Menschen aus. Die Zeichnung enthält den Aufriss seines Wesens"*. Nous traduirons : "Le pouvoir de parler signe l'être humain comme être humain. Cette signature détient le dessin-inaugural de son déploiement d'être" (1). En effet, l'homme étant le parlant, son pouvoir de parler est ce qui le rend proprement humain. La signature *(Zeichnung)* dont il s'agirait, serait ce qui le rend propre, le marque, le distingue, le différencie *(auszeichnen)* . Certes, il ne s'agit pas d'un simple paraphe *(Unterschrift)* ou d'une signature soussignée *(Unterzeichnung)* par un sujet, mais bien de l'"authentification" de l'homme par la parole elle-même. Il ne s'agit pas non plus d'un dessin *(Zeichnung)* comme portrait, copie, image, représentative ou figurative, acoustique ou scripturale, de l'essence de l'homme, mais bien de ce qui détient le dessin ou l'esquisse *(Aufriss)* qui inaugure ou ouvre *(aufreissen)* l'esse-nce des mortels. Non pas être-dessin mais dessin inaugural de l'être propre de l'homme, il semble que l'on puisse proprement parler d'une signature ou d'un seing originaire *(Zeichnung, Auszeichnen)* (2).

Or nous avons déjà rencontré un pareil dessin signant dans la conférence *Die Sprache* à propos de la dif-férence *(Unter-Schied)* appelée par la douleur *(Schmerz)*. En effet, la douleur n'est pas seulement déchirement et déchirure *(Riss, Reissen)* , disjonction et scission *(-Schied)*, mais, par son tiraillement *(Reissen)*, elle tire *(reissen, ziehen)* et dessine *(reissen)* une esquisse ou un dessin inaugural *(Aufriss)* qui joint *(fügen)* l'interférence *(Unter-)* et signe *(zeichnen)* le rassemblement du monde dans la chose et par le mot. En rassemblant tout à soi, la douleur comme dif-férence semble alors inférée du Même, qui, comme *Ereignis der Stille* , apparaît apaiser placidement cette dif-férence dis-phorique (3). Si la signature *(Zeichnen)* de ce rassemblement peut à nouveau être comprise comme ce qui rend propre, une telle authentification semble désormais être la "propriation" *(Eignen)* elle-même de l'*Ereignis*.

Le caractère authentifiant ou appropriant d'une signature inaugurale ou d'un seing est aussi impliqué dans la proximité de la pensée et de la poésie. Nous lisons dans *Das Wesen der Sprache* à propos de la pensée et de la

---

(1) *U.S.*, p. 241 ; A.P., p. 227.
(2) Du reste, F. Fédier traduit aussi *Zeichnung* par *signature*, tandis qu'il traduit *auszeichnen* par *signaler*. Cf. A.P., p. 227.
(3) Cf. supra.

poésie : *"Sie werden durch ihn [ein Schnitt] erst in den Aufriss ihres nachbarlichen Wesens geschnitten, d.h. eingezeichnet. Diese Zeichnung ist der Riss. Er reisst Dichten und Denken in die Nähe zueinander auf"* ; nous traduirons : "Elles sont scindées par elle [la scission qui les différencie] dans le dessin inaugural de leur déploiement voisin, c'est-à-dire qu'elles y sont signées. Cette signature est le tracé (déchirant). Il trace en ouvrant la poésie et la pensée à leur commune proximité" (1). Une semblable signature de la proximité de la pensée et de la poésie est réaffirmée dans la conférence *Das Wort*. Nous lisons : *"Dichten und Denken, zeigt sich als die Inschrift, in die unser geschichtliches Dasein von altersher eingeschrieben ist. Die Inschrift verzeichnet das Zueinandergehören von Dichten und Denken"* ; nous traduirons : "Poésie et pensée -se montrent comme l'inscription dans laquelle notre *Dasein* destinal depuis longtemps s'inscrit. L'inscription signe l'entr'appartenance de la poésie et de la pensée"(2).

Si l'on rassemble ces divers modes de signatures, l'on voit aisément qu'elles appartiennent à la parole, au Dit et à l'*Ereignis*. La parole signe et "distingue" *(auszeichnen)* l'homme comme parlant : le seing appartient à la parole. Comme parlant ou diseur l'homme est penseur et poète ; la pensée et la poésie sont signées et "spécifiées" *(verzeichnen)* en une proximité qui est, elle-même, signée en son sein *(ein-zeichnen)* ; or cette proximité de la pensée et de la poésie est originairement l'Approche *("Nähnis")* des contrées du monde déployée à partir du Lieu-Dit : le seing appartiendrait spécifiquement au Dit. Quant au rassemblement du monde dans la chose et par le mot, il est signé et dessiné *(zeichnen)* à partir de l'*Ereignis* de la dif-férence: le seing appartiendrait le plus originairement à l'*Ereignis*. De plus, le mot, rassemblant le monde dans la chose, compris comme con-dit-ionnement *(Bedingnis)* à partir du Dit, est ce qui confère proprement - *zueignen* - l'être à la chose: or *zueignen* , dans la langue courante, signifie dédier ou dédicacer ; le Dit dé-diant *(zu-sagen)* serait proprement dédicatoire *(zueignen)* (3). Ainsi, le seing serait authentifiant parce qu'appropriant et dédicatoire : authentification de la parole, dédicace du Dit, appropriation de l'*Ereignis*.

La portée insigne du caractère signant de la parole est dévoilée lorsque *Der Weg zur Sprache* met en cause la parole en tant que parole, en la portant ainsi à la parole *(Die Sprache als die Sprache zur Sprache bringen)* (4). En effet, cette expérience conduit à appeler l'unité unifiante *(die einigende Einheit)* du déploiement de la parole à nouveau par une esquisse et une signature. Nous lisons :

---

(1) *U.S.*, p. 196 ; A.P., p. 180.
(2) *U.S.*, p. 237 ; A.P., p. 222.
(3) Cf. A.P., p. 207 ; *U.S.* , p. 221.
(4) Cf. A.P., pp. 228, 236 ; *U.S.* , pp. 242, 250.

"Die gesuchte Einheit des Sprachwesens heisse der Aufriss[...] Der Auf-Riss [...] ist die Zeichnung des Sprachwesens, das Gefüge eines Zeigens, darein die Sprechenden und ihr Sprechen, das Gesprochene und sein Ungesprochenes aus dem Zugesprochenen verfugt sind" ; nous traduisons : "L'unité recherchée du déploiement de la parole, qu'il s'appelle le dessin inaugural. [..]L'esquisse inaugurale [...] est la signature du déploiement de la parole, le recueil qui joint un montrer, au sein duquel les parlants et leur parler, le parlé et son non-parlé, sont enjoints à partir de la parole incitatrice" (1).

L'unité de la parole est non pas définie, mais appelée *(heissen)* = venir, interpellée à se destiner, enjointe à se dédier, comme dessin ou esquisse, elle-même appelée signature ou seing. Quant au "montrer", il s'agit de la dé-claration (σαφις), la dé-signation, l'in-dication du Dit comme "monstre" ou Index *(die Zeige, "Zeigefinger")*. Les parlants sont les diseurs, leur parler est leur dire, le parlé est le dire dit *(das Gesagte)* , le non-parlé est le dire non-dit *(das Ungesagte)* ; l'incitation de la parole, en impliquant toujours un interdit *(versagen)* propre et un dédit *(entsagen)* des mortels, se déploie comme pré-diction ou annonce *(ansagen)*, selon un dire dédiant *(zusagen)* qui serait d'autant plus dédicatoire que l'unité de la parole serait celle d'une signature inaugurale (2).

Sans doute l'esquisse, la signature, le recueil *(Gefüge)*, peuvent bien apparaître comme *forma*, forme, configuration, structure, stature *(Gestalt)* (3). Mais une telle forme ne peut être comprise dans son rapport classique au contenu, à partir de la différence métaphysique entre l'être (forme) et l'étant (matière), entre l'étant (contenu) lui-même et l'être (contenant) de cet étant. L'esquisse de la parole n'est pas un être-dessin mais un dessin de l'être. Il est compris à partir de la dif-férence *(Unter-Schied)* elle-même, dont la scission *(Schied, Riss)* est ce qui esquisse ou dessine *(reissen)* l'inaugurale ouverture *(Aufreissen)* qui joint *(fügen)* l'interférence *(Unter-)* en signant *(zeichnen)* le rassemblement du monde dans la chose et par le mot. Aussi, la forme de la parole n'est nullement la mise en forme d'un contenu formalisable; mais, comme dessin inaugural, elle est jointure et signature du rassemblement du monde. La forme de la parole exclut la formalisation *(Formalisierung)* d'une métalangue ou d'un métalangage; initialement λογος rassemblant le monde, la parole est la Langue Naturelle,

---

(1) U.S. , p. 251-252 ; A.P., p. 238.
(2) Cf. A.P., p. 240 ; U.S. , p. 253.
(3) Cf. A.P., p. 250 ; U.S. , p. 261.

non formalisable *(die "natürliche Sprache" sei die nicht formalisierbare Sprache...)* parce que sa nature initiale est la fuite qui repose, à partir du Dit, dans l'*Ereignis* (1).

En disant l'unicité de la parole, la forme comme dessin inaugural et signant joint le caractère "monologique" *(monologisch)* de la parole. En effet, à proprement parler, seule la parole parle ; elle parle solitaire : *"sie spricht einsam"* ; au sens où *einsam*, venant de l'ancien *sam (sama, αυα)* signifie : le Soi-même, le Même en ce qu'a d'unifiant une entr'appartenance obédientielle *(das Selbe im Einigenden des Zueinandergehörenden)*. La parole n'est pas dialogue mais monologue ; monologue comme soli-loque, dont la solitude est celle de l'identité obédientielle et unifiante, authentifiante et appropriante ; solitude qui sera d'autant mieux appelée par un dessin que celui-ci est appelé par un seing *(Zeichnung)* : signant, authentifiant, appropriant, dédicatoire (2). Mais, n'est solitaire que celui qui n'est pas tout seul *(allein)* ; la solitude de la coappartenance (obédientielle) n'est nullement le solipsisme d'une subjectivité (idéaliste) (3) ; le solitaire n'est pas l'esseulé, la solitude n'est pas dé-solation, la coappartenance n'est pas le sans-rapport *("ohne jeden Bezug")*, l'Identité n'est pas l'Inconditionné, le Même n'est pas l'Absolu : le monologue de la parole n'est pas celui pensé par Novalis à partir de l'idéalisme absolu.

La parole est col-loque solitaire, elle soliloque un col-loque *(das Zueinandergehörende, Ge-sprǎch)* non-dialectique. Le Dit met en chemin *(be-wǎgen)* la parole vers le parler humain ; l'être humain n'a le pouvoir de parler que dans la mesure où, en l'écoutant *(hören)*, il appartient *(gehören)* au Dit ; alors il pourra, par une redite proprement tautologique, dire un Mot (4). Ecouter et redire proprement le Dit, c'est se le laisser dire *(Sichsagenlassen)* ; le recueillement *(Ge-)* d'une telle laxité *(-lassen)* apparaît, de lui-même, être celui de la pensée délaissante et placide *(Gelassenheit)* : cette pensée, en coappartenant avec le recueil du laisser-se-dire qu'est le Dit lui-même et partant avec le recueil du laisser-dire qu'est la parole elle-même, se dévoile comme le recueil du se-laisser-dire lui-même *(Gelassenheit)*. Placide, celui-ci demeure alors dans le recueil où résonne placidement le silence *(Gelǎut der Stille)* (5). Mais, "ce qu'il faut le plus considérer est que nous ne pensons pas encore" ; l'homme ne pensant toujours pas, n'appartient toujours pas au Dit ; il n'est toujours pas interlocuteur

---

(1) Cf. A.P., pp. 250, 252-253 ; U.S. , pp. 262, 263-264.
(2) Cf. A.P., p. 254 ; U.S. , p. 265.
(3) Cf. A.P., p. 251 ; U.S. , p. 262.
(4) Cf. A.P., p. 254 ; U.S. , p. 265.
(5) Cf. A.P., pp. 250, 242, 239 ; U.S., pp. 261, 255, 252.

du col-loque solitaire de la parole ; tout au plus peut-il en être son porte-parole (1). N'appartenant toujours pas au Dit, l'homme n'est signé que par le pouvoir *(Vermögen)* de parler, il n'est toujours pas signé par la parole elle-même : "nous sommes un signe vide de sens" *(Ein Zeichen sind wir, deutungslos)*, dit Hölderlin (2).

Si la signature et l'esquisse ont pu appeler l'unicité de la parole, cette unité unifiante est aussi appelée par le recueil qui joint un montrer *(das Gefüge eines Zeigens)*. Pas plus que le seing n'est la signature d'un sujet, ce montrer n'est un indice d'objets, mais bien l'Index *(die Zeige)* du Dit comme dé-signation déclaratoire (φασις). En effet, à la grande époque des Grecs la désignation *(Bezeichnen)* est comprise à partir d'un montrer *(Zeigen)* au sens d'un laisser-apparaître *(Erscheinenlassen)* ; le signe lui-même *(Zeichen)* est expérimenté à partir d'un tel montrer, il est marqué ou scellé *(geprägt)* par lui et pour lui. Ce n'est que depuis les temps hellénistiques, que le signe est l'instrument *(Instrument)* pour la désignation de l'étant et un son articulé porteur de significations *("die gegliederten Laute, die Träger von Bedeutungen vor")*; ainsi deviendra-t-il une représentation *(Vorstellen)* ajustée à l'objet (3). C'est le pas en arrière vers le montrer initial (φασις), qui fait comprendre l'Index *(Zeige)* comme dé-signation du Dit; celle-ci n'est donc pas fondée sur le signe, mais, au contraire, tous les signes proviennent *(entstammen, Herkunft)* d'elle ; cette dé-signation *(Be-zeichnen)* déclaratoire peut donc s'entendre comme la donation *(dé-, Be-)* de signes*(-signation, -zeichnen)* scellés par et pour elle (4).

Tout signe ne peut ainsi être signe que dans la région *(Bereich)* qu'est le recueil joignant *(das Gefüge)* les diverses manières de montrer propres à la dé-signation du Dit. Cette région est elle-même celle du dessin inaugural, comme celle des contrées où la pré-sence des choses nous est offerte *(reichen)* par cette dé-signation (5). Région où nous sommes signés par la parole, lorsque la mise-en-chemin *(Be-Wegung)* du sens méditatif *(das Sinnen)* nous transfère en propre ou nous transproprie *(Übereignen)* dans le recueillement-du-(se)-laisser-placidement-dire *(Ge-lassenheit)* (6). Cette région inaugurale

---

(1) Cf. H. BIRAULT,"Se laisser dire ...", in Exercices de la patience, n° 3/4, Obsidiane, Paris, print. 82, pp. 29-31.
(2) Cf. Q.P., pp. 28-31 ; W.D. , pp. 6-8. - E.C., pp. 160-162 ; V.A., pp. 130-132. - A.P., p. 201 ; U.S., p. 215.
(3) Cf. A.P., p. 231-232 ; U.S., p. 245-246.
(4) Cf. A.P., pp. 240-241 ; U.S., p. 253-254.
(5) Cf. A.P., pp. 241-242 ; U.S., pp. 254-255.
(6) Cf. A.P., p. 250 ; U.S., pp. 261-262.

est la localité de tous les lieux :la Localité comme *Ereignis* (1) . Rassemblant l'esquisse du Dit, l'*Ereignis* rassemble le recueil qui joint les multiples *(vielfältig)* modes de montrer ; ainsi, règnant *(walten)* dans le Dit (2), l'*Ereignis* est disant : *"Das Ereignis ist sagend"* . En disant proprement, il est à l'origine de tout "proprement-dit" *(eigentlich)*; en disant le propre, il inaugure tout dire dédicatoire *(zueignen)* (3) ; mais, en propre, il est l'appropriation du dire; ainsi, à proprement dire,on ne peut dire de lui que "L'Appropriation proprie" : *Das Ereignis eignet* (4).

Si le dessin est inaugural et unifiant, si la signature est authentifiante et appropriante, la dé-signation *(das Zeigen, die Zeige, das Bezeichnen)* sera tout aussi appropriante ou "propriante", dans la mesure où elle est comprise à partir de l'*Ereignis*. En effet "la ressource dans le montrer du Dit est la propriation" : *"Das Regende im Zeigen der Sage ist das Eignen"* (5). Ce caractère propriant de la dé-signation du Dit est étayé par une invitation à écouter un poème dans lequel Goethe emploie *eignen* (donner en propre) et *sich eignen* (être propre à) dans la proximité de *sich zeigen* (se montrer) et de *bezeichnen* (désigner) ; harmonie bien difficile à entendre en français; sauf si l'on écoute la dé-signation déclaratoire du Dit dans la proximité de la signature *(Zeichnung)* appropriante de la parole (6).

Zeit und Sein utilisera une pareille proximité entre la dé-signation et la signature, en disant : "Etre, par quoi, tout étant est signé comme tel, être se dit présence" : *"Sein, dadurch jegliches Seiende als sein solches gezeichnet ist, Sein besagt Anwesen"(Anwesenheit)*(7).En effet,le commentaire de la conférence, précisant que *Zeichnen* doit s'entendre dans son affinité avec *Zeigen*, explicite : l'être comme pré-sence montre l'esquisse ou le contour *(Umriss)* par lequel l'étant comme tel est en propre *(eigen)*, sans cependant que l'être ne se montre lui-même(8). Le seing dé-signe en appropriant,sans, non plus, se montrer lui-même.

Unterwegs zur Sprache se termine par une longue citation de celui qui avait déjà conduit les analyses relatives à la langue dans *Sein und Zeit* : W. von Humboldt. Selon le séminaire du Thor (1969) les dernières lignes de cette citation indiqueraient la possibilité que la langue métaphysique sans changer de vocable devienne une langue non

---

(1) Cf. A.P., pp. 245-246 ; *U.S.* , p. 258.
(2) Cf. A.P., pp. 246-247 ; *U.S.*, p. 259.
(3) Cf. A.P., p. 251 ; *U.S.*, p. 263.
(4) *U.S.* , pp. 25 ,259 ; A.P., pp. 246 , 247.
(5) *U.S.* , p. 258 ; A.P., p. 245.
(6) Cf. A.P., p. 247 ; *U.S.*, p. 259.
(7) *S.D.* , pp.5,36 ; Q.IV, pp.18, 64.
(8) Cf. Q. IV, p. 68 ; *S.D.* , p. 39.

métaphysique (1). Ces dernières lignes nous disent, en effet: "Sans changer la parole *(Sprache)* en ses sonorités et encore moins en ses formes et lois ; c'est le temps *(Zeit)* qui [...] introduit en elle ce qu'autrefois elle ne possédait pas. Alors dans la même demeure *(Gehäuse)* un autre sens *(Sinn)* est placé, sous le même sceau *(das Gepräge)*, quelque chose d'autre est donné ..." (2).

Quel est originellement ce sens, sinon celui d'un cercle inévitable et plein de sens *(sinnvoll)*? "Le cercle *(Zirkel)* a un sens parce que la direction et le genre de la circulation sont gouvernés depuis la parole même, par un acheminement *(Bewegung)* qui est en elle" (3) : le centre de ce cercle serait proprement le sens comme mise-en-chemin *(Be-wegung)*... Mais, quel est proprement le sceau dont il s'agit, sinon le sceau de l'esse-nce ou du déploiement de la parole, *die Wesensprägung der Sprache* (4) ? Il s'agirait du seing du Dit comme sceau de l'*Ereignis* : le sein de l'originaire circularité. Dès lors, que serait le sens comme sceau, sinon une détermination insigne du sens de l'être ?" - d'une part, il n'est jamais question, dans la métaphysique, d'autre chose que de l'être ; - d'autre part, il n'est jamais question du sens de l'être", nous dit encore le séminaire de Zähringen (1973) (5). Pourtant, la métaphysique ne dit-elle pas le sens de l'être, précisément comme sceau *(τυπος)*, lorsqu'elle comprend l'être à partir des archétypes ? Alors, quelle serait la véritable nature du sceau du déploiement de la parole ?

---

(1) Cf. Q.IV, p. 285 ; *V.S.* , p. 88.
(2) A.P., p. 257 ; *U.S.*, p. 268.- à propos de la notion de forme linguistique chez Humboldt, cf. OLE HANSEN-LÖVE, La révolution copernicienne du langage, dans l'oeuvre de W. von Humboldt, Vrin, Paris, 1972.
(3) A.P. , p. 229 ; *U.S.*, p. 243. (supra)
(4) *U.S.*, p. 16 ; A.P., p. 18. (supra)
(5) Q.IV, p. 316 ; *V.S.*, p. 117. (supra)

CHAPITRE II - LE SENS COMME ~~SENS~~

À la fin du tournant de la pensée, celle-ci se révèlerait tautologique. Une telle pensée dirait le sens originel de la phénoménologie, comme phénoménologie de l'inapparent. En réponse à cette invitation pour un certain retour à la pensée phénoménologique initiale, nous avons pu préciser la pensée tautologique comme une phénoménologie Herméneutique de l'inapparent ou de l'invisible : une phénoménologie qui, déployée à partir de l'Herméneutique *"Ereignis* de l'annonce de l'éclair-ement de la duplication", laisse voir l'occultation comme occultation, c'est-à-dire l'invisible ou l'inapparent. Un tel déploiement de ce qui est Herméneutique, en tant que déploiement de la pensée tautologique, n'impliquerait pas seulement une herméneutique topologique, mais aussi une herméneutique proprement tautologique. Dans cette ligne, si le centre de la circularité Herméneutique peut apparaître comme l'*Ereignis* de l'annonce en question, le centre de la circularité tautologique a pu apparaître plus précisément comme l'*Ereignis* en tant que Même ou laisser-coappartenir. Enfin, le milieu de cette circularité Herméneutique et tautologique s'est dévoilé être le coeur de notre propre problématique : le ~~sens~~, essentiellement déterminé comme l'affinité de l'*Ereignis* et de la *Be-wegung*.

Cette recherche,qui tourne fatalement autour du Même, fut dominée par plusieurs paradoxes assumés jusqu'au seuil de la pensée tautologique. Le premier, celui qui est à la source de notre interrogation, est propre à une analyse du Sens au sein de la pensée qui n'est plus,à proprement parler, celle du sens de l'être. Un tel paradoxe a finalement été assumé par la notion de ~~sens~~, entendue, précisément, comme milieu de la circularité Herméneutique et tautologique. Quant au second paradoxe, il réside dans la tentative de décrire les voies et moyens d'une pensée nullement méthodique. Ce problème, après avoir permis de développer le rôle du sens étymologique, nous a aidé à préciser l'aspect tropique de la pensée tautologique : celui des formules tautologiques telles que *"la parole parle"*, *"Das Ereignis ereignet"*... Enfin, un troisième paradoxe essayait de déterminer un sens imagé et nullement métaphorique. Nous avons alors été conduit à dégager, hors de la plurivocité caractérisant le sens sug-gestif, une haute univocité (quadriunivocité) propre à la pensée qui se-laisse-dire sur le mode du laisser-coappartenir (Même) : celle dont le dire se laisse entraîner par le milieu (laisser-coappartenir) de la circularité tautologique : celle qui ainsi redit le Même de manière proprement tautologique (1).

---

(1) Sur le rapport entre Heidegger et la Tautologie Parménidienne, cf. J-T DECKER, "L'écho de Parménide", in Les Etudes philosophiques, n° 1, 1986.

C'est à un quatrième paradoxe que va être consacré cette dernière étape de notre recherche. Il consistera à développer une compréhension non-sémiologique du signe. Nullement nouveau, ce paradoxe a été amorcé dès l'analyse des premières pages de l'ontologie fondamentale, et poursuivi, de manière plus ou moins latente, jusqu'au se-laisser-dire déployant sa redite *(Nachsagen)* comme signi-fication *(Winken)* tautologique. Ce serait donc une telle problématique qui ferait le mieux sentir l'aspect circulaire de la périodicité d'une pensée qui, à la fin de son tournant, invite à un certain retour vers son point de départ : l'ontologie phénoménologique. Dans cette ontologie, l'analyse de la significativité *(Bedeutsamkeit)* du monde, de l'ensemble significatif *(Bedeutungsganzes)* du discours et de l'appel *(Ruf)* de la conscience, semblait devoir conduire à une signifiance originelle qui n'avait pas été dégagée. Le plus originairement, une telle signifiance, nous pensons pouvoir la dévoiler comme l'appel-à-soi-du-regard *(er-Augen)*, le faire-signe inaugural de l'*ErAugnis*, la signi-fiance de l'*Er-eignis*. Nous avons, en effet, déjà pu pressentir qu'une telle signi-fiance était à l'origine du déploiement de la signi-fication du signe-geste *(Wink)* et même de la dé-signation *(Zeige ...)* du Dit. L'analyse détaillée d'un tel déploiement gestuel ou sug-gestif du signe dévoilera proprement une compréhension foncièrement non-sémiologique de la signification et de la désignation, à partir d'une signifiance qui ne serait nullement tributaire de la relation sémiologique entre signifiant et signifié.

Le sens, d'abord, se détermina comme mise-en-chemin *(Be-wëgung)* des quatre contrées (être) ; ensuite, parce que la mise-en-chemin est appropriante *(ereignend)*, il apparut tenir essentiellement dans l'affinité entre la *Be-wëgung* et l'*Ereignis* ; désormais et finalement, c'est à la signi-fiance gestuelle inaugurale *(Er-Augnis)* qu'il sera le plus proprement identifié. En effet, si la mise-en-chemin est appropriante, ce ne peut être que parce que son acheminement est entraîné par l'appel-à-soi-du-regard de l'*Ereignis*. En identifiant ainsi le sens et la signi-fiance, le caractère Herméneutique eschatologique, topologique et tautologique de celui-là pourra être attribué à celle-ci. Toutefois, en mettant en évidence une insigne tautologie de l'appel-à-soi, la signi-fiance apparaîtra avant tout tautologique. Elle se dévoilera ainsi à l'origine du déploiement de la signification comme mot redit selon la circularité d'une herméneutique tautologique. De la sorte, la notion de signi-fiance nous transportera au sein de l'essence tautologique de la pensée terminale ; mais, en même temps, c'est le caractère "significatif" du Sens qui semble finalement privilégié, au détriment des autres caractères qui ont guidé toute notre problématique : "orienté", "saisissable", "sensibilisant". Néanmoins, nous montrerons que chacun de ces caractères se laisse encore entendre dans le déploiement gestuel de la signi-fiance tautologique.

Nous tenterons de distinguer, en effet, quatre gestes propres à la signi-fiance : la résignation, l'assignation, la consignation et la signature. La résignation *(Verzicht)*, par son renoncement, sera rapprochée du délaissement propre à la pensée qui,n'étant plus interrogative,est tautologique : la *Gelassenheit*. Cette résignation apparaîtra ainsi comme la condition du déploiement propre, c'est-à-dire tautologique, de la signi-fiance, en signi-fications ou mots-signes (gestuels). D'autre part, que la résignation soit essentiellement un renoncement pour le secret du mot, semble déjà impliquer une certaine consignation de la signi-fiance. Ce geste de consignation,compris à partir du silence *(Schweigen)* et de l'interdit *(Versagen)*, apparaîtra à la source du secret du mot comme mot-clef (autoclave). C'est le respect de la consignation en question, qui se révèlera comme condition pour une assignation, à la fois, citatrice et donatrice. Cette assignation de la signi-fiance, déterminée à partir de la réclamation *(Anspruch)*, de l'incitation *(Zuspruch)* et surtout de l'assignation citatrice *(Belangen)* du dire dédiant *(Zusage)*, apparaîtra à l'origine du mot donateur et du mot-chemin (acheminé). En bref, la résignation conduit au respect d'une consignation, par lequel l'assignation peut être authentique. C'est en interprétant cette authenticité à partir de la signature *(Zeichnen...)* de la parole, que se dévoilera le geste le plus propre de la signi-fiance : son seing comme signe du propre ou du "sens propre", comme Signe.

Nous montrerons que, dans ces quatre gestes propres à la signi-fiance, parlent encore, sur le mode de l'univocité du Signe, les quatre caractères du Sens. Aussi, est-ce cette structure quaternaire de la signi-fiance tautologique qui dira, sans doute le mieux, la rature en croix propre au ~~sens~~. Cette croix pouvait certes se comprendre à partir des quatre contrées (~~être~~) mises-en-chemin (~~sens~~) ; mais il ne s'agissait là que d'un emprunt au quadriparti. En déterminant la croix par la résignation, la consignation, l'assignation et la signature, l'on dégage une structure devant laquelle le sens (surtout traditionnel...) ne peut que "s'effacer" ; l'on détient alors au moins une des manières de dire en propre la rature en croix sur le ~~sens~~. Toutefois, parmi ces quatre gestes de la signi-fiance, c'est la signature qui dévoilera le geste le plus propre à la signi-fiance tautologique. En effet, signe du propre ou du "sens propre", le seing apparaîtra comme le signe de pertinence *(gehörig)* tautologique de la pensée qui redit sur le mode de la coappartenance obédientielle *(Zusammengehörigkeit)*. Cette pertinence tautologique sera précisée par la pertinacité (ardeur) propre à l'instance *(Inständigkeit)* : seule la pensée instante peut être pertinente, pas de pertinence sans pertinacité. La pensée tautologique est celle qui redit le Même, en se-laissant-dire instamment sur le mode du laisser-coappartenir appelé *Ereignis*.

C'est de cette manière que l'homme est vraiment signé comme homme par la parole, que la pensée et la poésie sont signées en leur sein par la signi-fiance. Les mots, propres à une poésie pensante ainsi signée, doivent apparaître eux-mêmes signés. Ainsi signé le mot dédicace *(sueignen)* l'être à la chose ; en con-dit-ionnant le laisser-être-chose *(Bedingnis des Dingsei)*, le mot signe la chose. Le mot-signe apparaîtra alors signé-signant. La véritable double face du signe ne serait pas celle du "signifiant-signifié", mais celle du "signant-signé". En observant ensuite que le signe par excellence signé et signant est le seing comme sceau *(sigillum)*, la signi-fication redite semblera acquérir un caractère sigillaire, la signi-fiance tautologique se pressentira "sigillologique" : au coeur de la pensée tautologique, il y aurait place pour une signification sigillaire. Sur cette base, étayée par un petit nombre de textes heideggériens, nous tenterons d'esquisser l'herméneutique tautologique comme une herméneutique sigillologique.

Il s'agirait d'une herméneutique du mot comme sceau (ou scellé) ; d'un mot qui se caractérise par son scellement, son descellement et son seing (sigillaire). La résignation au secret du mot-signe gestuel serait aussi une résignation pour le mot-sceau ou le mot-scellé. La consignation de la signi-fication, qui est aussi la portée autoclave du mot-clef, serait encore le scellement du mot-sceau. L'assignation de la signi-fication, qui est aussi l'acheminement du mot-chemin, serait encore le descellement du mot-scellé. Mais le mot-sceau, signé par la signi-fiance tautologique, nous apprendra avant tout que son seing sigillaire signe l'homme comme homme et la chose comme chose. Mais encore, à cette esquisse de la nature sigillaire de la signi-fication, devrait répondre une détermination sigillaire de la signi-fiance elle-même ; à cette ébauche d'une herméneutique sigillologique devrait répondre une compréhension sigillologique de ce qui est Herméneutique. La signi-fiance Herméneutique étant essentiellement l'*Ereignis* comme ~~Sens~~, sa "sigillarité" devrait conduire à une tentative de localisation du ~~sens~~ : tel le seing sigillaire par excellence, le Sceau.

Dans cette perspective et en réponse à l'invitation de localiser l'*Ereignis*, notre recherche s'achevra par un cheminement qui ne pourra être que "solitaire". Nous essayerons de mettre en parallèle les modalités du propre *(Eigenes, Eignen, Enteignis, Eigentum)*, caractérisant le déploiement de l'*Ereignis*, et les modalités de la signature : seing, sous-seing, contreseing, blanc-seing, sceau. A partir de là et seulement en tant que ~~sens~~, l'*Ereignis* se laissera en effet entendre tel un sceau *(Er&ugnis)* : le seing *(Ereignen)* sigillaire *(Zusammengehörenlassen)*. Son scellement se laissera envisager comme sa finitude, son hébergement *(Geborgensein)* ; tandis que son descellement se laissera comprendre comme l'annonce *(Botschaft)* de l'éclair-ement de la duplication : le descellement Herméneutique des mots-scellés. Ce qui est Herméneutique semble bien rendre possible une herméneutique sigillologique. Au coeur de la pensée tautologique il y aurait place pour une certaine sigillologie du ~~sens~~.

§.1. SIGNE-GESTE, SIGNI-FICATION, DE-SIGNATION.

Le signe *(Zeichen)* montre *(zeigen)*. Si ce montrer est compris proprement en son sens dé-claratoire, le signe qui correspond à une telle monstration est le plus proprement le geste *(Gebärde)* qui appelle du regard *(Wink)*. Le mot n'est signe par excellence que dans la mesure où il a le caractère allusif de ce signe-geste-appelant-du-regard *(Wink)*. Comme tel, le mot pourra être une appel-lation *(Nennen)* proprement appelante *(rufen)* et pas seulement appellative. Allusif, le signe-geste est sug-gestif ; il suggère en laissant voir et entendre : spécialement, par im-agination *(Ein-bildung)* et é-vocation *(die Stimme des Zuspruches)*. Le signe-mot pourra ainsi proprement appeler la chose à rassembler le monde, à mettre au monde, à la gestation de son rassemblement. Le signe-geste apparaît alors lui-même comme appel-lation "gestatrice". Mais cette gestation n'est possible que si le signe est rassemblement *(Ge-)* de la portée *(-bärde)* de la parole elle-même. Autrement dit, le signe n'est un véritable geste que s'il est originellement "gestatoire" : s'il se dispense selon l'apport mis-en-chemin. Ainsi, essentiellement signe historial du destin (1), le signe-geste, en ses caractéristiques gestuelles, suggestives, gestatrices et gestatoires, est décrit, selon nous, en ce qu'il a de plus propre.

Si tout signe-mot est signe-geste, il semble que tout signe-geste ne soit pas nécessairement un mot. Il y a, en effet, de multiples *(vielfältig)* manières de montrer. Par exemple, les gestes du jeu Nô *(No-Spiel)* ont été considérés comme gestes par excellence. Dans les arts gestuels européens, la danse semblerait pouvoir être dans le même cas ; pour autant, tout au moins, que le geste chorégraphique soit envisagé dans la portée de la parole et non pas simplement comme geste du comportement humain (2). De ce point de vue, un signe qui n'est pas, au sens strict, un mot paraît pouvoir être proprement un signe-geste. Ceci est d'autant plus manifeste, lorsque l'on se rappelle que, dans la mesure où l'art nous "parle" ou nous "dit" quelque chose, l'essence de tout art a été comprise au sens d'un dire originellement poétique *(Urdichtung)* ou d'une dict-ion *(Dicht-ung)*. En effet, l'art comme dire montre ; si cette monstration est dé-claratoire, elle se déploie en signes-gestes *(Wink)*. Alors, non seulement les mots de la pensée et de la poésie, mais aussi les signes des arts plastiques et musicaux, semblent pouvoir être de véritables signes-gestes. Le signe-geste pictural serait suggestif

---

(1) Cf. dans ce sens, A.P., pp. 115, 249, 253 ; U.S., pp. 122, 261, 264.

(2) D'autant plus aisément, peut-être, que *parole*, venant de *parabole*, est (lointainement) apparenté à *ballare*: danser. En allemand, l'affinité de la danse avec *Spiel* n'est pas moins interessante, cf. H-G. GADAMER, Vérité et méthode, Ed. du Seuil, Paris, 1976, p. 29.

par images, selon un laisser-voir dé-claratoire : dans un sens similaire, *Der Ursprung des Kunstwerkes* a interprété "les souliers de paysans" de Van Gogh, comme avènement de l'é-claircie (1). Quant au signe-geste musical, il serait suggestif par évocation, selon un laisser-entendre dé-claratoire : laisser-entendre uni au laisser-voir dans la suggestivité elle-même, comme le soutient *Der Satz vom Grund*, à partir d'une lettre de Mozart (2).

Parmi les signes-gestes qui ne seraient pas nécessairement des mots, nous avons aussi fait allusion aux signes des divins comme messagers *(die winkenden Boten)* de la divinité au règne sacré (3). Si, donc, tous les signes-gestes ne semblent pas épuisés par les mots, ceux-ci ont toutefois une portée des plus significatives. Les signes-mots en tant qu'appel-lations *(Nennen, Rufen)* seraient, en effet, les signes-gestes les plus propres à appeler la chose à la gestation du monde. De plus, parmi les mots *(die Worte)*, certains ont une portée insigne : ceux qui font signe en tant que poétisé ou dict *(Ge-dicht)* d'une poésie, ou comme dicton ou dicté *(diktieren)* de la pensée : par exemple, le mot *"Abgeschiedenheit"* pour l'oeuvre de Trakl, et le mot *"Brauch"* pour la sentence d'Anaximandre. Pensée et poésie qui s'entr'appartiennent selon une coappartenance sans équivalence et une différence sans distinction - certes. Mais, jusqu'ici c'est surtout leur coappartenance que nous avons analysée, pour mettre en lumière le caractère proprement poétique de la pensée. Il serait désormais opportun d'indiquer un chemin pour élucider la dif-férence propre à la poésie elle-même.

Cette différence semble pouvoir être comprise à partir de la méditation du sacré *(das Heilige)*. L'on met souvent en avant une sentence de 1943, celle de la postface à *"Was ist Metaphysik ?"* : "Le penseur dit l'être *(Sein)*. Le poète nomme le sacré" (4). Mais, la radicalité de cette différence s'atténue nettement, si l'on prend en considération la parole de 1946, dans la Lettre sur l'humanisme : "Ce n'est qu'à partir de la vérité de l'être que se laisse penser l'essence *(Wesen)* du sacré" (5). Enfin, la radicalité de la différence semble devenir impossible, lorsque l'on se rappelle le mot de 1947, dans *Aus der Erfahrung des Denkens* : "Mais le poétiser pensant est en vérité la topologie de l'Etre *(Seyns)*" (6). Aussi, la différence sans distinction, entre la poésie et la pensée, entre ces deux parallèles qui se coupent à l'in-fini, ne serait-elle

---

(1) Cf. Ch., pp. 31, 43, 56-59 ; Hu., pp. 26, 41, 58-61.
(2) Cf. P.R., pp. 158-159 ; S.G., pp. 117-118. Un des rares textes relatifs à la musique.
(3) Cf. E.C., pp. 177, 178 ; V.A., pp. 144, 145.
(4) Q.I., p. 83 ; Wm., p. 309.- Cf. dans ce sens, A.L. KELKEL, La Légende de l'Etre, Vrin, Paris, 1980, pp. 594-610.
(5) L.H., p. 134, Wm., pp. 347-348.
(6) Q.III, p. 37 ; E.D., p. 23.

peut-être, qu'une différence d'"accentuation", de "prépondérance", ou plutôt de persévérance dans l'instance *(Inständigkeit)*(1) ? Proposons une voie : la poésie serait plus instamment imaginative *(dichten : erdichten, einbilden, ersinnen)*, tandis que la pensée serait plus instamment commémorative *(denken : andenken, "gebildet", besinnen)*. Toutes deux sug-gestives, l'une serait plus imagée, l'autre plus évocatrice. Il y a certes d'autres chemins possibles. Suggérons seulement une direction : *Gesang ist Dasein*, "Chant est l'existence", nous dit Rilke. Le nommer de la poésie est un dire, mais ce geste est chant ... (2).

La diversité des signes-gestes qui vient d'être envisagée tient à la multiplicité du montrer selon le faire-signe ou la signi-fication *(das Winken)*. Le signe n'est pas la signification. Cette différence est traditionnellement représentée de diverses manières : le signe est son ou lettre, la signification est état d'âme ; l'un est sensible, l'autre est non-sensible ; le signe comme image acoustique ou scripturale est le signifiant (iconique) d'un signifié comme concept ou idée; les uns et les autres sont représentés pour eux-mêmes,comme des étants (subsistants), matériels ou psychiques ... Mais, lorsqu'il s'agit du signe-geste et de sa signi-fication, si leur différence s'entend, elle ne peut être représentée. En effet, comment représenter un geste qui ne serait pas un faire-geste ? Comment représenter un signe-geste qui ne serait pas un faire-signe ? Le signe-geste et la signi-fication coappartiennent sans être équivalents. La signi-fication *(Winken)* apparaît comme le déploiement ou l'esse-nce *("Wesen")* du signe-geste *(Wink)*. Le signe ne peut se comprendre proprement qu'à partir de la signi-fication : le signe suggestif se comprend à partir de la signi-fication comme sug-gestion. Le signe n'est pas un instrument porteur de significations *(Träger von Bedeutungen)* ; en revanche, la signi-fication est le déploiement de la portée *("Bären", Austragen)* du signe-geste. Le signe-mot n'est pas articulation de phénomènes ; par contre, sa signi-fication est voix silencieuse. Le mot-signe n'est pas un morphème, une forme, un contenant, dans lequel, tel un seau *(Eimer)*, on pourrait puiser le contenu, le sens, les sèmes (3); mais, il est un signe scellé *(geprägt)* par et pour le montrer sur le mode du faire-signe : un mot-chemin, un signe-chemin.

---

(1) Cf. Q.III, pp. 214-215; Gl., p. 60.(supra)
(2) Cf. Ch., pp. 258 et sq. ; Hu., pp. 312 et sq.(1946).- aussi, A.P., p. 255 ; U.S., p. 266.- Dans ce sens, H. BIRAULT, "Philosophie et théologie. Heidegger et Pascal", in L'Herne : M. Heidegger, éd. de l'Herne, Paris, 1983, p. 399.
(3) Cf. Q.P., p. 140 ; W.D., p. 89.

La signi-fication, comme déploiement du signe-geste, se développe, en effet, en suivant un certain chemin : *Ein Wink winkt vom einen Weg zum anderen hin* ; "Un signe-geste signi-fie (fait signe) en cheminant à partir de quelque chose pour aller vers autre chose" (1). Ce développement de la signi-fication pourrait, essentiellement, être précisé par la persévérance instante *(Inständigkeit)* de la pensée attentive,acheminée par la Contrée : la *Gelassenheit*. Le caractère plus ou moins instant de la pensée fait alors voir comment la signi-fication du mot comme appel-lation *(Nennen, Rufen)* peut se développer proprement,en appel-lation interpellante, en appel à l'ordre *(Heissen, Geheiss)*, qui n'est nullement vouloir-dire *(Heissen, Bedeuten)*, mais invite du laisser-dire (2). Cette persévérance garante de perspicacité, cette pertinacité (ténacité) assurant la pertinence (portée), semble mesurer la suggestibilité de la pensée pour une redite des signi-fications comme suggestions du laisser-dire. Nous savons, en effet, que la pensée qui se laisse dire accueille sa précision *(Bestimmtheit* : signifiance vocale) et sa clarté *(Deutlichkeit* : signifiance visuelle), de ce qui lui est signifié *(bedeuten)* à partir du Dit comme laisser-se-dire. Remarquons enfin que, dans ce contexte, la signi-fication se révèle même sous le terme le plus courant en allemand pour signification : *"Bedeutung"* (3). La confusion n'est, en effet, plus possible ; car, lorsque la représentation sémantique de la signification est clairement écartée, *Be-deutung* s'entend aisément comme persévérance dans le *Deuten*, dont le sens premier serait, précisément : faire-signe, faire allusion *(Winken)*.

En déterminant la relation entre le signe-geste*(Wink)* et le faire-signe *(Winken)* on détermine proprement la relation entre le signe *(Zeichen)* et la signification *(Bedeutung)*. Il peut en être ainsi car le signe est scellé en un montrer *(Zeigen)* qui se déploie proprement sur le mode du faire-signe. Ce montrer pensé pour lui-même a pu être compris comme la dé-claration *(φασις)* du Dit, son in-dication, la "monstre" ou l'Index *(Zeige, Zeigefinger)*, ou encore la dé-signation *(Be-zeichnen)* originelle donatrice de signes. La désignation n'est pas la signification. A nouveau, cette différence est traditionnellement représentée de multiples manières : la signification est relation à un état d'âme, la désignation est relation à la chose ; la signification renvoie à une idée, un concept, une convention ..., la désignation renvoie au réel, à l'objet, au fait ... ; la signification fonde le signifié connotatif, la désignation fonde le signifié dénotatif; le déploiement conceptuel de la signification s'accomplit essentiellement dans l'enseignement des choses *in absentia*,

---

(1) U.S., p. 202 ; A.P., p. 187.
(2) Dans ce sens, cf. la nouvelle édition d'U.S., Ga.XII, p.230, note a.
(3) U.S., p. 180 ; A.P., p. 164.(supra)

le déploiement factuel de la désignation s'effectue pleinement dans le signalement de l'existence des choses(1). Par contre, entre la signi-fication et la dé-signation, il n'y a nullement une telle distinction : la dé-signation se déploie selon les multiples modes de faire-signe propres aux signes scellés par et pour elle. Traversant ainsi les multiples modes de faire-signe, la dé-signation est liée à la signi-fication à nouveau par une coappartenance sans équivalence.

Nullement dénotatif et encore moins signalétique, le caractère monstratif ou "dé-signatif" du signe-geste apparaît bien éloigné de la représentation traditionnelle ou sémiologique de la désignation ou de la monstration (2). En effet, dé-clarant le monde en l'abritant dans les choses, la dé-signation offre la pré-sence des choses qui rassemblent le monde. Provenance de la gestation du monde par les choses (3), la dé-signation ne concerne nullement des choses "réelles", objectives, factuelles ou événementielles, mais les choses rassemblantes, gestatrices (ou gestantes), "obédientielles" ou topologiques (lieux). A l'origine de la signi-fication comme déploiement propre du mot en tant que signe-geste, cette dé-signation permettrait au mot, scellé par et pour elle, d'être le con-dit-ionnement du laisser-être-chose *(die Bedingnis des Dinges)*. Enfin, à la source d'un faire-signe comme sug-gestion propre à des signes-gestes (suggestifs), la dé-signation peut apparaître comme la suggestivité propre à la parole : une suggestivité à laquelle répond la suggestibilité de la pensée. Mais, aussi originelle que soit la dé-signation, elle n'est pas "encore" le recueil qui la joint *(Gefüge)*, ni sa ressource *(das Regende)*.

---

(1) C'est le sens du rapport entre signification *(bedeuten)* et désignation *(bezeichnen)* dans un des derniers textes de Heidegger : *"Sprache"(1959)*, in Cahier de l'Herne : Martin Heidegger, éd. de l'Herne, Paris, 1983.

(2) Malgré les quelques textes sur lesquels nous nous sommes appuyé, nous sommes conscient du "tour de force" que nous faisons subir au "désignatif", en le dissociant du dénotatif (et du signalétique) et en le rapprochant du monstratif (comme dé-claratif). Cette position se démarque, en effet, de l'interprétation classique du désignatif : cf.par exemple, J. BEAUFRET, Dialogue avec Heidegger, t.III, éd. de Minuit, Paris, 1974, pp.83-86. E. MARTINEAU, La provenance des espèces, P.U.F., Paris, 1982, pp. 101-103, 106-108, 111-112, 141. Toutefois, notre tentative prend moins le contre-pied de ces interprétations justifiées par la révocation heideggérienne du "sémiotisme", qu'elle ne voudrait poursuivre cette révocation en libérant la désignation elle-même de sa représentation sémiotico-sémantique.

(3) Cf. A.P., pp. 24-26, 196, 241 ; D.S., pp. 22-24, 208, 255.

Le faire-signe recevrait ses déterminations les plus originaires du lieu de provenance de la parole, du dire, du mot et de la pensée ; autrement dit, d'une suggestivité entendue à partir de l'*Ereignis*. Tentons de rassembler les déterminations d'un tel site. Il se révèle tout d'abord comme le recueil qui joint *(Gefüge)* les multiples manières de dé-signer. Pensé relativement à la parole, ce recueil dit l'unité unifiante du recueil de la parole comme col-loque *(Ge-sprüch)* monologique et solitaire. Compris relativement au dire, ce recueil de la dé-signation déclaratoire se révèlera aussi comme celui où résonne placidement le silence *(das Geläut der Stille)* propre au Dit. Médité relativement au mot, ce lieu apparaîtra encore comme le recueil du secret du mot *(Geheimnis des Wortes)*. Envisagé relativement à la pensé promise, il s'agirait enfin du recueil du se-laisser-placidement-dire *(Ge-lassenheit)*. Si l'on tente de préciser la suggestivité propre à ce recueil qui joint les diverses manières de montrer, il semble qu'elle prend la forme d'une sorte d'"autosuggestion" propre à un col-loque monologique et solitaire. Ce caractère singulièrement autosuggestif du faire-signe devrait,alors,se comprendre au sens où la suggestivité tautologique ne s'abandonne pas à la suggestibilité d'une pensée qui ne lui appartient toujours pas, qui n'est toujours pas *Ge-lassenheit*,tauto-logie.

Mais le recueil qui joint la dé-signation n'est pas "encore" la ressource de cette dé-signation. *"Das Regende im Zeigen der Sage ist das Eignen"* : "La ressource dans le montrer du Dit est la propriation" (1). Comprise relativement au faire-signe cette propriation peut, ce nous semble, recevoir une double interprétation : soit comme mise-en-chemin appropriante *(die ereignende Be-wëgung)*, soit comme appel-à-soi-du-regard-appropriant *(Ereignis* comme *Er-äugen)*. En effet, la mise-en-chemin est essentiellement "ce qui porte *(bringt)* la parole (en son déploiement) en tant que parole (le Dit) à la parole (au retentissement du mot)"(2); en tant que telle, la mise-en-chemin dit la détermination la plus originelle du geste de la parole : son caractère gestatoire, sa portée *(bringen, tragen, austragen, austragen, "bären", -bärde* (3)). Quant à l'appel-à-soi-par-saisie-du-regard-appropriant *(er-äugen ; er-blicken, im Blicken zu sich rufen, an-eignen* (4)), il ne peut être autre que le geste d'appel par excellence : le faire-signe inaugural.

---

(1) U.S., p. 258 ; A.P., p. 245.(supra)
(2) A.P., p. 249 ; U.S., p. 261.(supra)
(3) Rappelons les références principalement concernées : A.P., pp. 104, 137-138, 202, 250 ; U.S., pp. 107-108, 150-152, 215-216, 261-262.
(4) I.D., pp. 24-25 ; Q.I., p. 270.(supra).- Cf. aussi, Q.IV, p. 151 ; T.K., p. 44.- Ga.XII, p. 253, note b.

§.2. LA SIGNI-FIANCE TAUTOLOGIQUE COMME ~~SENS~~.

Le signe comme geste-appelant-du-regard *(Wink)* peut désormais trouver sa compréhension la plus originaire dans l'appel-à-soi-du-regard *(er-äugen)* propre à l'*Ereignis* lui-même. Un tel faire-signe, qui est la source propre des divers signes-gestes et signi-fications et même de la dé-signation, nous l'appelons la signi-fiance. En"ouvrant" le mot *signifiance*, nous désignons donc un faire *(-fiance)* signe *(signi-)* inaugural : le Geste ou le Signe par excellence (1). Cette signi-fiance appartient certes à l'*Ereignis*, en se confondant avec lui comme *Er-äugnis*. Mais, elle appartient également et solidiarement à la mise-en-chemin et au Dit (la légende ou la geste : *Sage*), et ainsi au recueil originaire de la parole, du dire, du mot et de la pensée. En effet, le faire-signe inaugural, en tant que Geste *(Die Gebärde)*, implique, de lui-même, une portée *(-bärde)* et son rassemblement *(Ge-)*. La portée du Geste ne peut être autre que la mise-en-chemin qui porte, apporte, transporte et importe ; caractère gestatoire du Geste, cette portée se déploie de manière gestatrice (dé-signation), sug-gestive (signi-fication) et simplement gestuelle (signe). Le rassemblement de cette portée se dévoile de lui-même, à la fois, comme recueil solitaire de la parole, recueil silencieux du dire, recueil du secret du mot et recueil placide de la pensée. De sorte que le Geste, le Signe (2), le faire-signe inaugural, bref la signi-fiance, se dévoilerait le plus précisément comme : l'appel-à-soi-du-regard-appropriant, recueilli dans le recueil du col-loque, du Dit, du Mot, en mettant en chemin la pensée comme *Gelassenheit*.

Une telle signi-fiance réside donc essentiellement dans l'affinité qu'il y a entre l'*Ereignis* et la *Be-wägung*. Or,c'est une telle affinité qui s'est révélée à nous comme ~~SENS~~. La signi-fiance gestuelle apparaît désormais comme un approfondissement du Sens comme ~~SENS~~. Un approfondissement, car l'affinité en question, comme signi-fiance, est déterminée à partir du laisser-dire et du faire-signe ; un laisser-dire sur le mode du faire-signe qui se démarque de la compréhension traditionnelle du sens, non seulement comme vouloir-dire, mais, plus précisément,comme vouloir-dire déployé en significations. Ainsi, le ~~SENS~~ comme signi-fiance gestuelle se différencie-t-il le plus clairement des représentations métaphysiques et sémiologiques du sens.

---

(1) L'on pourrait objecter que *signi-fiance* (ou *signi-fication*) ne peut désigner un faire-signe gestuel, car *signum* signifie *Zeichen* plutôt que *Wink*. Cela ne nous paraît pas décisif, car la pensée du *Wink* s'est révélée moins étrangère au *Zeichen*, qu'une pensée essentielle du *Zeichen* à partir du *Wink*. Cf. notamment, A.P., p. 147; U.S., p. 163.

(2) Pour un rapprochement avec le Signe *(Zeichen)* dans la poésie de Hölderlin, cf. Höld., pp. 132-133, 147-148; *Hölд.* , pp. 104-105 ; 115-116.

Ceci, non seulement parce que l'appel-à-soi-du-regard est bien éloigné de la compréhension métaphysique du sens et des déterminations sémiologiques de la "signifiance", mais surtout parce que le déploiement gestuel de la signi-fiance peut être décrit en opposition au schéma traditionnel du sens. Comme nous l'avons vu, en effet, le signe gestuel n'est pas le signe iconique, la signi-fication suggestive n'est pas la signification conceptuelle, la dé-signation gestatrice n'est pas la désignation objective. Partant, la signi-fiance gestatoire n'est pas tributaire de la distinction entre "forme" et "substance", entre expression(signifiant) et contenu (signifié) (1) : elle n'est, ni tributaire, ni constitutive,de la relation entre le signifiant et le signifié, connotatif et dénotatif. Au sein de l'appel-à-soi-du-regard, le "signifiant" et le "signifié" sont les mêmes,sont tautologiques.

Toutefois, la parole et l'appellation, la signi-fiance et la signi-fication, ne sont pas exclusives de tout rapport à la forme. Nous avons vu que le caractère monologique de la parole est appelé par un dessin inaugural *(Auf-riss)* qui peut être compris comme la *forma*, la forme *(Gestalt)* de la parole. Il ne semble pas pour autant que soit restauré le rapport métaphysique entre le sens et la forme ; pas plus que la signi-fiance du col-loque monologique n'est susceptible d'une formalisation sémiotique. La forme de la parole n'est, en effet, pas comprise à partir de la différence métaphysique entre l'être (forme) et l'étant (contenu), mais à partir de la dif-férence *(Unter-Schied)*, dont la scission *(-Schied, Riss)* dessine ou esquisse *(reissen)* l'inaugurale ouverture *(Aufreissen)* qui joint *(fügen)* l'interférence *(Unter-)* en signant *(zeichnen)* le rassemblement du monde dans la chose et par le mot *(Bedingnis)*. Ce mot, quant à lui, n'est pas forme, au sens d'un morphème signifiant ou d'un contenant idéel. On lira toutefois dans *Aus der Erfahrung des Denkens* : *"Erst Gebild wahrt Gesicht. Doch Gebild ruht im Gedicht"* : "Seule la forme conserve l'aspect. Mais la forme repose dans le dire poétique" (2).

Cette formule pourrait sensément être élucidée par ce que nous savons du dire poétique comme re-dite *(Nach-sagen)* à la suite du Dit et de l'image poétique comme im-agination *(Ein-bildung)* incluant à l'étrange. Se démarquant du caractère substantiel du mot et de l'image, la re-dite et l'im-agination impliquent essentiellement le chemin

---

(1) C'est dire si les "traductions" en termes sémiotiques de la compréhension heideggérienne du signe nous paraissent peu convaincantes . Pour un exemple d'une telle traduction cf. K. HVIDTFELT NIELSEN, "De la production du sens : Heidegger et la sémiotique", Sémiotica, t.17, n° 3, La Haye, 1976, pp. 191-210.

(2) E.D., p. 13, Q.III, p. 27,traduction modifiée. Notons que c'est *das Gebilde* qui serait l'orthographe normale pour dire "forme, configuration, image, dessin, création".

et l'acheminement, le transport et l'apport. Si, après ce rappel, l'on se met à l'écoute de la langue allemande, alors, le rassemblement *(Ge-)* de l'image *(-bild)* reposant dans le dire poétique *(Gedicht)* se dévoile, de lui-même, comme la forme *(Gebild)* rassemblant *(Ge-)* la portée *(-bärde)* d'un cheminement ; c'est-à-dire, selon la forme d'un geste *(Gebärde)* et la formule d'un chemin *(Wegformel)* (1). Ce jeu de mot n'est nullement arbitraire; il ne fait que sceller l'accord entre la forme d'un mot et son "caractère fondamentalement gestuel". La forme d'un mot ou d'une im-age ne serait ni idéelle ni iconique, mais relèverait d'une plasticité gestuelle à formulation sug-gestive: le sens imagé serait avant tout sug-gestif. La forme *(Gestalt)* de la parole elle-même, en tant que recueil *(Gefüge)* de son esquisse inaugurale *(Auf-riss)*, serait la forme d'un geste inaugural de l'*Ereignis* (2). Dans cette optique, la plasticité gestuelle de la parole semble se confondre avec la laxité même du laisser-dire. Cette délicate question de la forme de la parole, ainsi comprise à partir du caractère gestuel de la signi-fiance, paraît alors se démarquer plus nettement du rapport traditionnel entre la forme et le sens (3).

La signi-fiance gestuelle se révèle sans conteste être un approfondissement du ~~sens~~ : tout d'abord, parce qu'elle dit l'affinité entre la *Be-Wegung* et l'*Ereignis (er-Eugen)* ; mais aussi, parce qu'elle éluciderait la forme propre de la parole ; et surtout, parce que le déploiement de sa portée (gestatoire) gestatrice (gestation), suggestive (im-agée) et gestuelle (signe), se démarque de la représentation traditionnelle du sens : la représentation du sens ("signifiance") selon le signe (iconique), la signification (conceptuelle) et la désignation (objective). Ce déploiement de la signi-fiance nous offre, de plus, une manière de préciser la rature propre au ~~sens~~. Empruntée à l'~~Etre~~, la croix de la rature évoque les quatre contrées du monde. Dans la mesure où le ~~sens~~ est la mise-en-chemin de l'approche des quatre contrées, l'emprunt de la croix se justifie. Il ne s'agit toutefois que d'un emprunt. Poursuivant notre tentative de penser la coappartenance sans équivalence de l'~~Etre~~ et du ~~sens~~, la recherche d'une détermination propre de la rature en croix posée sur le "sens", nous paraît judicieuse.

---

(1) Cf. en ce sens, A.P., p. 250 ; *U.S.*, pp. 261-262.
(2) Cf. A.P., p. 250 ; *U.S.*, pp. 261-262.
(3) Cf. à ce propos, L. FONTAINE DE VISSCHER, "La pensée du langage comme forme", Revue philosophique de Louvain, 68, Louvain, 1970. Cet article se termine par une certaine contestation de la position de J. Derrida, selon laquelle la forme, même heideggérienne, de la parole ou de la signification, ne peut que restaurer la métaphysique : cf. J. DERRIDA, Marges, "La forme et le vouloir-dire", éd. de Minuit, Paris, 1972.

Or, l'analyse du déploiement gestuel du ~~sens~~, nous offre une quaternité qui se démarque de la structure traditionnelle du sens. Rassemblons de manière concise les quatre déterminations en question :
1) la signi-fiance *(Er-Äugen)* gestatoire *(Be-Wëgung)*
2) la dé-signation *(Zeige...)* gestatrice *(Bedingnis ...)*
3) la signi-fication *(Winken)* suggestive *(Ein-bildung ...)*
4) le signe *(Zeichen)* gestuel *(Wink ...)*.
La symétrie quaternaire, sans doute profondément ancrée dans la pensée heideggérienne, en caractérisant non seulement l'être (quatre contrées) mais encore le temps (quatre dimensions), semble aussi pouvoir affecter le sens (1). Délaissant ou "effaçant" la représentation traditionnelle du sens, la structure *(Gestalt)* quaternaire de la signi-fiance gestuelle semble pouvoir préciser la rature en croix propre au ~~sens~~.

L'élucidation du sens par la notion de signi-fiance ne doit pas faire oublier l'analyse du ~~sens~~ acquise avant cette localisation. Envisagé à partir des dimensions essentielles de la pensée heideggérienne, l'aspect topologique et eschatologique, tautologique et phénoménologique (Herméneutique), du ~~sens~~ peut, désormais, décrire la signi-fiance elle-même. Elle serait le coeur d'une phénoménologie de l'inapparent, car elle se confond avec l'*Ereignis* de l'annonce de l'éclair-ement de la duplication voilée : avec la signi-fiance du col-loque *(Ge-sprëch)* propre à la circularité Herméneutique (2) ; de sorte que le déploiement de ses signi-fications *(Winken* comme *couvercle)* est celui de ses localisations, élucidations, exégèses et tra-ductions propres. Dans une optique un peu plus générale, la signi-fiance est topologique, au sens où elle est la signi-fiance de la localité de l'être ; mais aussi parce que ses signi-fications comme mots sont les lieux de l'herméneutique topologique. D'un point de vue à nouveau légèrement différent, la signi-fiance est tautologique dans la mesure où, signi-fiance du Même, ses signi-fications sont aussi les mots redits selon la circularité d'une herméneutique tauto-logique. Enfin, la signi-fiance est d'essence eschatologique, au sens où, en promettant ou dédiant *(zusagen)* ses signi-fications, elle inaugure le départ ou le dé-cès *(Abschied)* de tout "Il est" *("Es ist")* - au sein d'une herméneutique eschatologique, topologique et tautologique (3).

---

(1) Sur les multiples quaternités propres à la pensée heideggérienne, cf. G. MAILLAT, "De la signification multiple de l'être chez Aristote", Revue de la société ligérienne de philosophie, Tours, premier trimestre 1978.
(2) Cf. supra : Partie III, chapitre II, § 2, § 3. Rappelons que ce qui est Herméneutique serait phénoménologique, au sens d'une phénoménologie de l'inapparent : une phénoménologie herméneutique-hermétique, apophantique-apophatique ; celle de la pensée tautologique : la pensée du Même dont le caractère heuristique est l'*Ereignis* de l'annonce de l'éclairement de la duplication, voilée, inapparente ...
(3) Cf. A.P., pp. 137-139 ; D.S., pp. 150-154. (supra)

Cette reprise à grands traits de la problématique du ~~sens~~ mérite que l'on s'attarde à un de ses apsects : le caractère tautologique de la signi-fiance. Il pourrait,en effet, éclairer quelque peu la nature de *Singulare tantum* de l'*Ereignis* comme *Er-Äugnis* (signi-fiance). Lorsque Heidegger introduit de manière décisive le mot directeur *Ereignis*, il procède presque toujours de la même façon. Il chemine mot à mot jusqu'à un lieu (mot) essentiel qu'il nomme *Ereignis*. Par exemple : le lieu de tous les lieux est appelé *(nennen) Ereignis* (1) ; le laisser-coappartenir est aussi appelé *(nennen)Ereignis* (2) ; et, lorsque l'*Ereignis* est appelé *(nennen)* en lui-même, il est compris comme appel-à-soi-du-regard *("Im Blicken zu sich rufen")* (3). Or, une authentique nomination *(Nennen)* est une appellation appelante *(Rufen)* ; proprement, la nomination de l'*Ereignis* serait l'appel-lation de l'appel-à-soi, un appel d'appel. Cette tautologie de l'appel, au coeur de l'*Ereignis*, pourrait: d'une part, élucider le trait singulier par lequel le pressentiment de l'*Ereignis* ne doit pas se confondre avec l'intuition d'un principe ; d'autre part, faire apparaître le "soi" propre à l'appel-à-soi-du-regard. En effet, en persévérant quelque peu dans la tautologie de l'appel, il faudrait, en risquant le "paralogisme", dire : parce que le mot comme appel-lation appartient à la parole comme appel, lorsque l'on appelle l'appel par la parole, la parole appelle l'appel qu'elle est : elle s'appelle à soi ; en s'appelant à soi, elle s'appelle l'appel-à-soi : l'*Er-Äugen*, l'*Ereignis* ...

Avant tout tautologique, la signi-fiance topologique, Herméneutique et eschatologique, se dévoile sous un jour bien peu métaphysique et encore moins sémiologique. Toutefois, c'est en restant dans la proximité des concepts sémantiques enracinés dans la métaphysique, que l'on a pu décrire le déploiement de la signi-fiance, par la dé-signation et la signi-fication propres au signe-geste. Une telle démarche nous paraît profitable, car elle permet de montrer comment les notions classiquement utilisées,pour fonder la problématique de la signification et du sens,peuvent être entendues proprement au sein de la pensée heideggérienne. En atténuant ainsi quelque peu l'étanchéité qui sépare le texte heideggerien et le discours sémiologique, l'on fait voir, non seulement les différences très générales, mais aussi les différences les moins réductibles. Toutefois, lorsque cette distance est manifeste et explicite, il n'est peut-être pas suffisant de rester dans la proximité de ces concepts traditionnels. Même si, du signe-geste à la signi-fiance,on a pu accéder au lieu originel du ~~sens~~, certaines déterminations de la parole pourraient encore être mises en relation avec

---

(1) Cf. A.P., p. 247 ; U.S., p. 258.
(2) Cf. Q.I., p. 273 ; I.D., p. 27.
(3) Cf. Q.I., p. 270 ; I.D., p. 25.

le signe, sans que les concepts traditionnels ne soient directement mis en cause. Autrement dit, quelques déterminations apparentées à la signification pourraient dessiner plus profondément le déploiement gestuel et tautologique de la signifiance comme ~~s~~s.

A première vue, une des caractérisations,parmi les plus originelles de la parole,se laisse manifestement rapprocher du déploiement propre du signe : la signature qui, comme dessin ou seing *(Zeichnen, Zeichnung ...)*, dit l'unité monologique de la parole. Apparenté au signe, la signature semble pouvoir être mise proprement en rapport avec la signi-fiance; d'autant plus sensément que cette dernière peut être comprise comme la signi-fiance du col-loque monologique ou tautologique -appelé par la signature(1).D'autre part, un poème de S.George a dévoilé une certaine résignation *(Versicht)* qui, nullement limitée à une expérience personnelle du poète, a été considérée comme une expérience fondamentale relative au mot et à la chose. Apparenté (étymologiquement) au signe, cette résignation semblerait aussi pouvoir être proprement mise en rapport avec la signi-fiance ; et ce d'autant plus aisément que, comprise comme un véritable dire, elle a été interprétée comme un montrer *(Zeigen)* qui, en faisant-signe, dit quelque chose.

Toutefois, c'est une détermination moins originelle que la signature et moins particulière que la résignation qui se présentera d'abord à nous : l'assignation de la signi-fiance, une assignation toujours corrélative d'une consignation essentielle. L'assignation a, en effet, permis de caractériser, à de nombreux égards, le déploiement de la parole et du dire. Ceci est sans doute le plus manifeste dans le rapport entre l'assignation citatrice *(Belangen)* du dire et l'assignation dédiante *(Zusage)* du Dit : assignation donatrice qui, se déployant proprement selon l'interdit *(Versagen)* du Dit, a déjà pu apparaître corrélative d'une "consignation" originelle. Susceptibles de caractériser le déploiement gestuel de la signi-fiance, l'assignation,la consignation, la résignation et la signature, ne semblent plus entretenir de rapports avec les concepts sémiologiques de la métaphysique. Aussi, le développement de telles notions fera mieux voir comment, étranger à la sémiologie (métaphysique), le signe se déploie à travers la parole heideggérienne : selon une gestuelle tautologique.

Si elles ne sont pas de nature sémantique ou sémiotique, l'assignation, la consignation, la signature et la résignation sont bien plutôt des notions juridiques et même judiciaires. Fréquemment employées en un sens élargi, elles pourront cependant dire comment le signe "parle" au sein de la parole. Du reste, leurs connotations juridiques et litigieuses ne sont peut être pas le fruit du hasard.

---

(1) Le monologue tautologique propre au col-loque de la parole s'oppose au monologue pensé dialectiquement à partir de l'idéalisme absolu : "La tautologie est le seul moyen de penser ce que la dialectique ne peut que voiler". Q.IV, p. 339 ; V.S., p. 138.

En effet, la portée *("bären", Austragen)* gestuelle de la signi-fiance de la parole peut apparaître comme l'interférence différenciant *(Unter-Schied)* le monde et la chose ; c'est-à-dire comme la portée originelle du dif-férend *(Aus-trag)* entre l'être et l'étant (1). Semblablement, cette portée déclaratoire peut se dévoiler comme la portée du litige *(Streit)* entre l'occultation et la non-occultation ; un litige originellement compris comme l'enjeu litigieux *(Sache, das Strittige)* de la pensée qui délaisse la métaphysique. Mais, dans toute sa simplicité, le caractère "judiciaire" ou litigieux de la signi-fiance serait proprement corroboré par la nature secrètement litigieuse ou polémique de tout appel : un secret scellé dans la parenté étymologique entre *appel* et Πολεμος (2). Aussi, en persévérant dans l'analyse de l'appel, la signi-fiance pourra recevoir une dernière détermination à connotation juridique : celle d'un sceau *(sigillum)*. C'est, en effet, comme signi-fiance sigillaire que nous tenterons de révéler le plus proprement le ~~Sacs~~.

§.3. ASSIGNATION ET CONSIGNATION.

Le terme français *assignation*, apparenté à *signe*, s'entend dans son affinité avec la *signification* appartenant au mécanisme juridique de l'assignation : la signification comme notification. L'assignation elle-même a toutefois un double sens : soit citer à comparaître, convoquer, appeler... soit attribuer une part, destiner, donner ... Ces deux acceptions, usitées en dehors de la conceptualisation juridique, ont pu être employées pour de nombreuses traductions de mots heideggériens,relatifs à la problématique du destin, de la pensée et de la parole. En effet, au sens de donation ou destination, l'assignation peut dire la destination donatrice *(Schicken, Geschick ...)* du destin (μοιρα) ; d'autre part, au sens de citation ou de convocation elle peut dire l'appréhension citatrice *(Ver-nehmen, Vernehmung ...)* de la pensée (νοειν). Mais, la traduction par assignation sera pleinement pertinente, lorsqu'il s'agit de mots qui disent la coappartenance du destin, de la pensée et de la parole ; car, dans ce cas, le *signe* qui parle dans l'*assignation* peut s'entendre à partir du faire-signe propre à la parole et à son dire. Examinons donc les mots qui peuvent être le plus sensément traduits par une telle assignation.

---

(1) Cf. dans ce sens, A.P., pp. 24-34; U.S., pp. 22-30.
(2) Le caractère litigieux de la pensée résidant initialement dans le Πολεμος héraclitéen, demeurerait originairement dans l'appel-à-soi-du-regard propre à la signi-fiance de l'*Ereignis*.

Envisageons tout d'abord l'assignation au sens de citation, l'assignation citatrice. L'*"Anspruch"* de l'homme par la parole est dans ce cas. *Anspruch* signifie ordinairement revendication et réclamation, mais au sens de prétention, d'exigence ; étymologiquement, il serait plus ou moins bien rendu par *ad-location* qui, malheureusement, confine à l'insignifiance ; en revanche, si l'on parle d'une assignation (citatrice) de l'homme par la parole, on dira sans doute la revendication comme citation (ou appel), mais l'on enrichira son acception, en laissant entendre son parler *(-spruch)* comme un faire-signe *(-signation)*. Un tel geste d'assignation de la parole est confirmé par le *"Belangen"* de l'homme par le Dit. *Belangen* signifie, cette fois au sens courant, assignation ou citation en justice ; mais alors, c'est un sens élevé qui a été réclamé pour cette assignation : as-signer, con-voquer, pré-server, re-tenir *(be-langen, be-rufen, be-hüten, be-halten)* ; dans cette ligne nous avons encore proposé de parler d'"indiction" du dire, au sens d'une convocation pour un rassemblement originel : celui du col-loque de la parole, le lieu de la signi-fiance.

Quant à l'assignation au sens d'attribution, l'assignation donatrice, plusieurs mots essentiels pourraient également être traduits par elle. Tout d'abord la *"Zusage"* propre au Dit. *Zusage* signifie couramment promesse, assentiment ; en l'entendant étymologiquement, nous l'avons traduit par un dire dédiant ; mais dans ce sens, nous avons aussi pu parler d'une assignation donatrice *(ergeben)*, par laquelle on peut entendre la promesse comme donation (sans abandon) et son dire *(-sage)* comme un faire-signe *(-signation)*. Un cas similaire se présente pour le *"Zuspruch"* de l'homme par la parole. *Zuspruch* signifie ordinairement exhortation, incitation, consolation (et affluence) ; étymologiquement, il s'agirait d'une sorte d'*é-loquence* qui, cette fois, dit trop ; plus judicieuse serait d'observer que cette incitation (cette interpellation) réside dans l'ambiguïté même de l'assignation : elle cite (en exhortant) et donne (en consolant). Enfin, l'on remarquera que, le plus originellement, ces divers gestes d'assignation sont rassemblés dans la portée de la signi-fiance Herméneutique. "L'*Ereignis* de l'annonce du décèlement de la duplication" rassemble, en effet, le geste d'assignation citatrice *(Anspruch)*, incitatrice *(Zuspruch)* et donatrice *(Zusage)*, de la duplication, du col-loque et du Dit ; un geste d'assignation apportant, tel un signe du destin, la signification *(σημανειν)* comme notification *(σημανειν)* annonçant *(Ansagen, Botschaft)* le décèlement de la duplication (1).

---

(1) Cf. A.P., pp. 115, 137-139 ; U.S., pp. 122, 150-154.

Ces nuances, liées aux difficultés de traduction, n'ont pas de prétention philologique ; mais veulent seulement montrer l'importance du caractère assignant de la parole et de son dire. Non seulement certaines déterminations renvoient littéralement à la notion d'assignation *(Belangen)*, mais aussi, les plus significatives suggèrent autant une assignation citatrice *(Anspruch, Zuspruch)* que donatrice *(Zusage, Zuspruch)*. Un tel caractère doublement assignant, appartenant à la parole et au Dit, peut encore se déceler dans le mot-chemin. D'une part, qu'il soit un contre-dit venant à la rencontre *(entgegenkommen)* du Dit qui l'achemine, peut révéler l'assignation citatrice propre au mot ; d'autre part, que le mot de lui-même donne *(es-das Wort-gibt)*, dévoile son assignation donatrice. Dès lors, l'assignation, en traversant la parole, le dire et le mot, peut apparaître comme un mode essentiel du déploiement du faire-signe, tel un geste propre à la signi-fiance. C'est toujours sur ce double mode d'assignation que les signi-fications sont assignées par la signi-fiance ; c'est seulement selon ce double geste que les signi-fications (lieux) sont assignables (localisables), selon le redire proprement tautologique.

Ce dévoilement de l'assignation propre à la signi-fiance ne permet pas seulement de préciser le déploiement du faire-signe, mais permet, peut-être aussi, d'éclairer le problème du *Ge-Stell* (Arraisonnement, Dispositif, Composante). En effet, celui-ci est le rassemblement *(Ge-)* des divers modes présents de pose ou de mise *(-Stell)* et, en particulier, des modes de mise-en-demeure *(Be-stellen, Zu-stellen, Herausfordern)*. La mise en demeure la plus manifeste est un commandement pour l'"arraisonnement" *(Be-stellen)* de la totalité de l'étant par la technique moderne ; cette mise en demeure est elle-même destinée par la mise en demeure d'une provocation *(Herausforderung)* de l'homme par l'être. Sans doute, le rapport de destination entre ces deux modes de mise en demeure peut se comprendre comme une assignation donatrice. Mais, les mises en demeure, elles-mêmes, que sont-elles , sinon des assignations citatrices ?
En effet, au sens large l'on peut dire qu'une mise en demeure est une modalité de la citation ou une forme plus ou moins provocatrice ou autoritaire d'assignation. Aussi, en dévoilant le *Ge-Stell* comme la composante des divers modes présents d'assignations, s'offre à nous la possibilité de rassembler l'ensemble des assignations, depuis les moins propres, jusqu'aux plus originelles. De cette manière, s'éclairerait plus précisément le *Ge-Stell* en tant que pré-lude à une nouvelle amorce, comme pré-paraître recouvrant *(der verdeckende Vor-Schein)* ou pré-apparition occultante *(die verbergende Vor-Erscheinung)* de l'*Ereignis* (1).

---

(1) Cf. Q.IV, p. 303 ; V.S., p. 105. - Sur la portée d'un tel éclaircissement, G. VATTIMO, "Dialectique et différence", in Exercices de la patience, éd. Obsidiane, n° 3/4, print. 1982, pp. 125-144.

Dans le jeu de l'assignation dominatrice ou arraisonnante et de l'assigantion provocatrice ou provocante, jeu en lequel l'homme et l'être se remettent *(zustellen)* l'un à l'autre, ce qui parle originellement est l'assignation comme réclamation *(Anspruch)* de l'homme par la parole. Nous savons que c'est en tant que tel que le dis-positif *(Ge-Stell)* du monde moderne se pressent comme prélude à l'*Ereignis* (1). Ceci pourrait désormais apparaître plus clairement, en montrant la possibilité pour la pensée de persévérer résolument dans l'assignation instante au sein du prélude lui-même. En effet, l'assignation revendicatrice *(Anspruch)* peut se révéler assignée, sur le mode de la donation, par l'assignation incitatrice *(Zuspruch)* du col-loque et, sur le mode de la citation, par l'assignation convoquante *(Belangen)* du Dit. Ensuite, cette dernière assignation apparaîtrait le plus originairement assignée, sur le mode de la donation, par l'assignation dédiante *(Zusage)* propre au Dit et, sur le mode de la citation, par l'appel à soi *("zu sich rufen")* de l'*Ereignis*. Aussi schématique que soit cette décomposition ou recomposition des divers modes possibles d'assignations, elle montrerait comment , d'une assignation caractérisant la désappropriation ou l'expropriation *(Enteignen)* propre à la technique moderne, la pertinacité instante de la pensée pourrait s'acheminer vers une assignation appropriée ou appropriante *(Ereignen)* (2). D'une assignation arraisonnante et provocante à une assignation convoquante et dédiante : d'une certaine dictature de la technologie moderne, à une certaine affabilité de la parole con-temporaine *(das Gleich-Zeitige (3))*.

Cet éclaircissement de l'Arraisonnement *(Ge-stell)* du monde moderne permet encore de préciser le rapport entre la signification et l'assignation. La signification, qui se déploie selon l'assignation comme commandement, arraisonnement, domination et provocation technologiques, est le plus spécifiquement : celle de la consigne cybernétique, du logiciel informatique *(Informationstheorie)*, de la formalisation logistique ; en bref, de la rationnalité fatalement calculatrice (4) ; celle qui, régie par la méthode, demande raison et arraisonne l'étantéité, compte, escompte, suppute, veut : la signification, assignée selon le vouloir-dire. En revanche, la signification, qui se déploie selon l'assignation propre au prélude *(Vorspiel)* de l'*Ereignis*, serait: celle du jeu *(Spielen)* par lequel le Dit dédie (5) ; une signi-fication al-lusive, sug-gestive, im-agée, é-vocatrice;

---

(1) Cf. supra : Partie III, chapitre I, § 6 ; chapitre II, § 2.
(2) Cf. supra : Partie III, chapitre II, § 2.
(3) U.S., p. 214 ; A.P., p. 200.(supra)
(4) Cf. par exemple, A.P., p. 252 ; U.S., p. 263.
(5) Cf. A.P., p. 139 ; U.S., pp. 153-154.(supra)

celle qui n'est nullement simplement métaphorique, mais respecte la laxité *(das Lassende)* rigoureuse de la plurivocité univoque ("quadriunivocité") : la signification assignée selon le laisser-dire. Permettant de comprendre le geste de la signi-fiance, de rassembler les composantes du *Ge-Stell* et de préciser la ligne de partage entre le déploiement propre et impropre de la signification, la notion d'assignation revêt, à notre avis, une importance considérable pour toute la pensée heideggérienne.

Cette importance ne doit toutefois pas masquer la réticence ou le silence *(Schweigen)* propre à la parole, ni le refus ou l'interdit *(Versagen)* propre au Dit ; lesquels sont au dire de la parole ce que la réserve et la sauvegarde sont à la vérité de l'être. Et ceci d'autant moins que, si l'assignation proprement donatrice et citatrice se déploie sur le mode du laisser-dire, c'est la réticence propre à cette laxité qui fait la ligne de partage entre l'assignation impropre, arraisonnante ou provocante, et l'assignation propre, convoquante ou dédiante. Dans ce sens, nous avons déjà pu avancer que l'assignation donatrice,qui dédie,se déploie selon une consignation préservatrice, sans laquelle, le Dit s'abandonnant, l'assignation donatrice ne pourrait être en même temps citatrice. Le mot *consignation*, évoquant la préservation, la conservation, la garde et la garantie, tout en étant apparenté à *signe*, permet de faire voir immédiatement la coappartenance de l'assignation avec la réserve et l'interdit du dire de la parole. Les acceptions courantes de la consignation sont diverses ; retenons les deux plus générales : la consignation d'un bien pour préserver et garantir sa valeur ; d'autre part, la consignation par écrit pour conserver et garder le dire.

Or, cette dernière consignation a servi d'image pour déterminer, de manière décisive, le νοεῖν comme appréhension citatrice *(Vernehmung)*. Cette appréhension est en effet semblable à celle de "la citation d'un témoin pour consigner un état de fait": *Vernehmen meint sodann : einen Zeugen vernehmen, ihn vernehmen und dabei den Tatbestand aufnehmen* ... (1). Cette image de consignation n'est pas une simple métaphore visant à illustrer la pensée comme appréhension. En effet, la citation à consigner fait signe, à notre avis, vers la détermination la plus originelle du νοεῖν : l'appréhension comme prise-en-garde *(Bewahrung, In-die-Acht-nehmen)* ; une prise-en-garde qui n'est un propre recueillement de la pensée, que si celle-ci est à l'écoute du λεγειν comme recueil abritant la laxité du pro-pos *(Vorliegenlassen)* (2). Dans le sillage de

---

(1) S.M., p.105 ; I.M., p. 145.- supra : Partie II, chapitre I, § 2.

(2) Cf. I.M., pp. 172-179, 194 ; I.M., pp. 127-134, 145. - Q.P., p. 196 ; W.D., p. 125.- supra : Partie II, chapitre I, § 4.

l'"acheminement vers la parole", un tel rapport entre le νοεῖν et le λέγειν, peut être décelé dans l'assignation *(Belangen)* du dire (pensée) par le Dit. En effet, le νοεῖν est appréhension, citation et aussi garde et consignation ; semblablement, l'assignation du Dit est citation, convocation et aussi préservation et rétention, c'est-à-dire garde et consignation *(Belangen : be-langen, be-rufen, be-hüten, be-halten)* (1).

Cette mise en parallèle permet de montrer que l'image de consignation, qui pouvait intuitivement être rapprochée de l'interdit du Dit, est profondément enracinée dans cette problématique. La notion de consignation *(auf-nehmen)*, impliquée par la citation du νοεῖν, semble aussi imbriquée dans l'assignation du Dit. Toutefois, la méditation du Dit étant une réappropriation de l'initiale compréhension du λέγειν, la relation en question semble s'être plus ou moins appropriée. L'assignation du Dit est, en effet, d'elle-même prise-en-garde (préservation) et consignation (rétention). Autrement dit, il s'agit moins d'une pensée citée pour qu'elle consigne et prenne-en-garde le dire, que d'un dire qui, assigné, est en même temps pris-en-garde et consigné par le Dit. Aussi, la notion de consignation convient proprement au déploiement du Dit, dans la mesure où c'est l'assignation du Dit qui s'infléchit d'elle-même vers la prise-en-garde et la rétention, vers la consignation du dire de la pensée. En un sens suffisamment précis, l'on peut donc avancer que l'assignation de la signi-fiance est toujours corrélative d'un geste originel de consignation ; autrement dit, que la signi-fiance n'est proprement ou tautologiquement assignante que dans la mesure où elle est aussi consignante.

Cette consignation propre à la signi-fiance, succeptible désormais de régner sur le déploiement de la signi-fication *(Winken)*, devrait pouvoir éclaircir quelque peu cette redite. La consignation suggère tout d'abord le mot-clef, au sens ou nous l'avons déterminé : à partir d'une clef *(Schlüssel)* qui n'ouvre que parce qu'elle clôt *(schliessen)*. Le mot resplendissant pour le mot est, en effet, le mot qui se voile de lui-même: *das sich verschleiernde Wesen des Wortes, das entscheinende Wort für das Wort* (2). Par exemple, le mot *"Abgeschiedenheit"* est le mot-clef de la poésie de Trakl , parce qu'il est, à la fois, redit ou

---

(1) Cf. A.P., p. 182 ; U.S., p. 197.(supra)
(2) U.S., p. 237;A.P., p. 222.(supra)

localisé (ouverture) par la pensée et, aussi, non-parlé ou non-dit (fermeture) par le poète. Toutefois, la consignation de ce mot-clef ne se limite pas là ; sa signi-fication n'est localisable ou assignable que dans la laxité (*dase Lassende*) rigoureuse de sa plurivocité authentique, en préservant ainsi la différence entre la pensée et la poésie. Autrement dit, la signi-fication consignée, lorsqu'elle est redite, est assignable sans être "déconsignée" pour autant : elle est localisée en sa consignation même. Il s'agirait là du geste propre à une signi-fiance qui n'assigne tautologiquement la signi-fication que sur le mode d'une consignation originelle. Cette assignation, consignant originellement la signi-fication, semble pouvoir être rapprochée de l'amuïssement donateur par lequel le mot appartient au recueil où résonne placidement le silence (*Gehäut der Stille*)(1). Elle dit, sans doute aussi, le caractère originellement "autoclave" du mot-clef, et, sans aucun doute, est solidaire du secret du mot, du mystère du mot.

§.4. RESIGNATION ET SIGNATURE.

Le mystère du mot (*Geheimnis des Wortes*) a été expérimenté le plus proprement à partir d'un poème de S. George ; celui-ci nous dit qu'une telle expérience est celle d'une résignation (*Verzicht*). Il ne s'agit pas de "se résigner", mais de "résigner quelque chose", de renoncer ou de dé-dire (*Entsagen*). Cette résignation est ainsi apparue comme un véritable dire qui, d'abord, dit-non à la représentation ordinaire du mot, ensuite, dit-oui au secret du mot : au mot comme con-dit-ionnement du laisser-être-chose (*die Bedingnis des Dinges*). La *résignation*, en français, est apparentée au *signe* ; en allemand, *Verzicht* a été explicitement rapproché de *zeigen* (montrer) et, partant, de *Zeichen* (signe). Ainsi, la résignation, véritable dire et véritable faire-signe, pourrait, comme l'assignation et la consignation, caractériser le déploiement de la signi-fiance. Autrement dit, la signi-fiance ne serait tautologiquement consignée et assignée à l'homme, que si celui-ci, toujours et toujours à nouveau, résignerait un dire, qu'il ne résigne "pas encore" ou "toujours pas"...

La résignation est d'abord abdication ; ce dire-non à l'autorité de la représentation ordinaire ou métaphysique consiste à s'interdire (*das Sich-versagen*) au mot comme contenant (morphème) dont on puise le contenu (sémème), comme signifiant renvoyant au signifié ... Cette interdiction se laisse comprendre à partir de l'interdit (*Versagen*) du Dit lui-même. En effet, en s'interdisant la représentation métaphysique du mot, l'on répond proprement à l'interdit qui est à la source du secret du mot : l'interdit du Dit lui-même.

---

(1) Cf. A.P., p. 202 ; *U.S.*, p. 216.(supra)

En s'interdisant ainsi, l'homme ne s'interdit plus (*das Sich-nicht-versagen*) devant le mot comme *"motus"* (*still !*) de la parole ; au contraire, il dit-oui au mystère du mot. La résignation comme réponse au Dit est aussi réponse à la réclamation (*Anspruch*) de la parole ; comme réponse à l'interdit, elle est aussi réponse à la consignation qui permet l'assignation propre de la signi-fiance. Ainsi comprise, la résignation ne peut apparaître que dans sa coappartenance avec la consignation et l'assignation, comme un mode propre du déploiement de la signi-fiance tautologique.

Ceci peut être étayé, sans doute le plus clairement, en rapprochant la résignation de la *Gelassenheit* (1). La résignation est, en effet, un dédit, un renoncement (*Entsagen*), de la poésie pensante à la représentation métaphysique. Or, un tel renoncement est le même que le délaissement (*Gelassenheit*) propre à la pensée placide. Ce rapprochement se confirmerait plus originellement ; car ce renoncement et ce délaissement conduisent à la même coappartenance tautologique du dire. On voit en effet aisément que le recueil du se-laisser-placidement-dire (*Ge-lassenheit*), le recueil du laisser-se-dire-placidement (*Ge-lässt der Stille*) et le recueil du laisser-dire (*Ge-sprüch*) coappartiennent avec le recueil du laissé-dire (*Ge-heimnis des Wortes*). Bref, la résignation conduisant à ce dernier recueil, ne pourrait que participer au recueillement de la signi-fiance. En appartenant à ce recueil, le mot comme signe (*Zeichen*) ou signi-fication (*Winken*), est proprement scellé ou signé (*geprägt*)(2). Ceci nous conduit à la problématique de la signature.

Avant même la résignation, l'assignation et la consignation, ce qui parut caractériser le plus originellement la signi-fiance fut la signature ou le seing (*Zeichen, Zeichnung, Auszeichnen, Versiechnen, ...*). En effet, un seing s'est révélé appartenir à la parole authentifiante, au Dit dédicatoire et à l'*Ereignis* propriant. Le geste le plus spécifique de la signi-fiance semble bien être le geste d'une signature. Cette signature a une très haute portée. Elle touche, en effet, l'humanité de l'homme, la pensée et la poésie, et aussi le mot et la chose. La parole étant le propre de l'homme, elle signe l'homme en dessinant son ipséité ; autrement dit, le pouvoir (*Vermögen*) de parler signe (*zeichnen*) l'homme comme homme. L'homme comme parlant ou diseur est penseur et poète ; la pensée et la poésie sont aussi signées (*eingezeichnet*) en leur proximité, au sein du Dit. Les mots dictés, pensés ou "poétisés", seraient donc aussi signés dans la même proximité. Le mot-signe n'est, en effet, proprement lui-même que signé ou scellé (*geprägt*) par et pour la dé-signation dont la ressource est la propriation (3).

---

(1) Cette idée a été confirmée par une note de l'édition d'*U.S.* dans la *Gesamtausgabe* : Cf. *Ga. XII*, p. 158, note a.
(2) cf. A.P., p. 231 ; *U.S.*, p. 245.(supra)
(3) cf. A.P., p. 231 ; *U.S.*, p. 245.(supra)

Ainsi, peut-il être proprement conditionnement du laisser-être-chose (*die Bedingnis des Dinges*). En tant que tel, il confère proprement, il dédie ou dédicace (*zueignen*) l'être à la chose (1). La chose ainsi "dédicacée" apparaît elle-même signée (2). Signant l'homme, poète ou penseur, le mot et la chose, cette signature est celle qui signe le rassemblement du monde dans la chose et par le mot ; celle qui, telle une esquisse inaugurale (*Auf-Riss*), tel le recueil qui joint (*Gefüge*) la dé-signation, dit l'unité unifiante de la parole (3).

Par ce rassemblement de la problématique de la signature l'on détermine le geste sans doute le plus tautologique de la signi-fiance. Il conviendrait, désormais, de reparcourir la compréhension de la signi-fiance acquise jusqu'ici. A partir d'un signe-geste (*Wink*), déployant sa signi-fication (*Winken*) selon la dé-signation (*Zeige ...*), s'est révélée la signi-fiance (*Er-Eugen, die ereignende Be-Wegung*). Une telle quaternité a pu offrir une acception propre à la rature en croix du sens. Cette signi-fiance a ensuite été précisée en ses caractères principaux : ceux d'une herméneutique tautologique ou d'une phénoménologie de l'inapparent. Sur le fond de ces caractéristiques, nous avons pu, alors, envisager les gestes propres à la signi-fiance. Celle-ci se déploie selon une assignation citatrice et donatrice, toujours corrélative d'une consignation (*Versagen , Schweigen* et *Be-hüten, Be-halten*). Le respect de celle-ci fait la ligne de partage entre les assignations propres, convoquantes et dédiantes (*Belangen, Anspruch* et *Zusage, Zuspruch*), et les assignations impropres, arraisonnantes et provoquantes (*Bestellen* et *Herausfordern*). Le déploiement des assignations propres, en présupposant une résignation (*Verzicht, Entsagen*) de l'homme, s'accomplit dans un geste de signature (*Zeichnen ...*). A nouveau s'offre à nous un chiasme qui peut préciser en propre la croix du sens : 1) l'assignation, 2) la consignation, 3) la résignation, 4) la signature : sont des gestes de la signi-fiance, à partir desquels le sens devrait être compris et devant lesquels il ne pourrait que "s'effacer" (4).

Ce quaternaire précisera d'autant mieux la croix du sens qu'il laisse encore entendre les caractères du Sens qui ont conduit notre problématique. L'assignation reste en affinité avec le caractère "orienté" du Sens : l'assignation

---

(1) cf. A.P., p. 207 ; *U.S.*, p. 221.(supra)

(2) Cette signature des choses n'est bien entendu pas la signature des choses dont partent les sciences hermétiques (occultes). Toutefois, M. Foucault a montré que de telles signatures, impliquées dans la problématique de la similitude et de la ressemblance, relèvent aussi du problème de l'identité et du Même. cf. M. FOUCAULT, Les mots et les choses, Gallimard NRF, Paris, 1966, pp. 39-45.

(3) cf. A.P., pp. 30, 238 ; *U.S.*, p. 27, 251-252.(supra)

(4) Sur la quaternité comme chiasme, cf. D. JANICAUD et J.F. MATTEI, La métaphysique à la limite, P.U.F., Paris, 1983.

donatrice (*Zusage, Zuspruch*) est en rapport avec la destination du destin, tandis que l'assignation citatrice (*Belangen, Anspruch*) est en relation avec la direction de l'invitation de la pensee. La consignation, quant à elle, se laisse rapprocher du caractère "saisissable" du Sens : en effet, dans le respect d'un inter-dit (*Versagen*) insaisissable, le dire est assigné par le Dit selon une consignation (*Be-halten, Be-hüten*) qui est moins une prise-en-garde par la pensée, qu'une prise-en-garde de la pensée elle-même. Ensuite, le sentiment qui parle dans la résignation n'est nullement étranger à une certaine "sensibilisation" : en effet, la tristesse (*"traurig"*), qui affecte le premier moment de la résignation, se mue en une joie (*Freude*), qui peut être rapprochée, à notre avis, de la placidité de la *Gelassenheit*. Enfin, le caractère tautologiquement "significatif" du Sens serait celui d'une signature (propriante) : le signe scellé par la dé-signation, la signi-fication signée pour la signi-fiance, signe l'homme et la chose. Le signe montre; mais cette monstration ne dénote ni l'objet ni le sujet ; cette indication signe l'homme et la chose (1) : le signe signe ; le Signe (*Er-Zeigen*) n'est pas, il signe ; le seing signe, il n'est pas ...

Toutefois, pour signer ou proprier, le signe doit être lui-même signé ou scellé (*geprägt*) par la dé-signation ou pour la signi-fiance. La véritable "double face" du signe ne serait pas celle du "signifiant-signifié", mais du "signant-signé " : le signe signé est signant. Ceci suggère une image : ce qui est à la fois signé et signant est par excellence le sceau, comme cachet signant (*Siegel*) et cachet signé (*Gepräge*). Les signes scellés seraient tels des sceaux : les mots-signes, qui sont aussi mots-chemins et mots-clefs, seraient encore des mots-sceaux. L'*Ereignis* n'a-t-il pas été pressenti comme le sceau du déploiement de la parole (*die Wesensprägung der Sprache*) (2) ? Il faut cependant reconnaître que la pensée heideggérienne ne fait, à ce propos, que peu d'allusions. Sans oublier de telles allusions, il faut revenir à une explicitation plus fondamentale du "signe signé et signant". Lorsque nous disons que le signe doit être signé ou scellé pour pouvoir signer ou proprier, c'est de la réticence de la propriation elle-même dont il s'agit : l'appropriation ne s'abandonne pas, elle est toujours corrélative à une certaine expropriation ; de sorte que la signature comme propriation ne peut en effet s'abandonner à tous les signes. Poursuivre cette problématique impliquerait désormais que l'on rapproche la notion de signature et la compréhension ultime de l'Appropriation et de l'Expropriation, telle qu'elle est déterminée à la fin de *Zeit und Sein* : à l'*Ereignis* appartient l'*Enteignis* ; par celle-ci, celui-là ne s'abandonne pas, mais sauvegarde ce qu'il a en propre : sa propri-été (*Eigentum*) (3).

---

(1) cf. dans ce sens, Q.IV, p. 337 ; V.S., p. 136.
(2) cf. A.P., p. 18 ; U.S., p. 16.
(3) cf. sur ce sujet, P. VERSTAETEN, "Le sens de l'*Ereignis* dans *Temps et Etre*", in Les Etudes philosophiques, janvier-mars 1986.

La problématique de la signature de la parole appartient à *Unterwege zur Sprache*, celle de la propriété de l'*Ereignis* à *Zeit und Sein*. Leur confrontation n'est pas explicite et, partant, assez malaisée. Dans la mesure où la signature est propriation, ces problématiques ne sont cependant pas étrangères. Du reste, *Zeit und Sein* utilise une fois la notion de signature (*"zeichnen"*), et, comme nous l'avons déjà remarqué, le séminaire sur la conférence précise cette signature en rapport avec le propre (*eigen*) (1). C'est, il est vrai, peu de chose. Dès lors, persévérer à rapprocher la signature et l'*Ereignis* lui-même, reviendrait, non sans une certaine présomption, à répondre à l'invitation de la fin de *Zeit und Sein* et de son séminaire : celle de dire (*sagen*) l'*Ereignis* ou celle de le localiser (*die Erörterung des Ereignisses*) (2). L'on sait toutefois que l'*Ereignis* est moins localisable que localisant : assignant sans être assignable. Aussi, sans prétendre rechercher une localisation unique de l'*Ereignis*, ni, bien entendu, répondre à la question du "vers où" (*Ereignis wohin ?*) (3), l'on peut, ce nous semble, tenter au moins une approche originale de l'*Ereignis*, à partir du problème de la signature. Soi-disant indicible, l'*Ereignis*, plutôt, se dirait indiciblement...

Tenter de cerner de plus près ce geste de propriation qu'est la signature, ce signe du propre qu'est le seing, présente plusieurs intérêts : tout d'abord, faire mieux comprendre le "propre" (*"eigen"*) qui parle dans l'*Er-eignis* ; ensuite, éclairer l'ipséité de l'homme signé par un tel seing de la parole ; enfin, contribuer à préciser les déterminations essentiellement latentes de la pensée tautologique. Sans doute les modalités du déploiement gestuel de la signi-fiance et de ses signi-fications ne sont autres que les modalités de la signification (redite) propre à l'herméneutique tautologique. Mais, lorsque le caractère signant de la signi-fiance se dévoile, c'est une question essentielle de cette herméneutique qui est particulièrement touchée : celle du "critère" de sens propre ou, plutôt, des signes de portée pertinente (*gehörig*) ; celle d'une pensée instante qui se-laisse-dire sur le mode du laisser-coappartenir (*Zusammengehören-lassen*:Même). Ce déploiement du redire proprement tautologique a pu être précisé par le lien entre pertinence et coappartenance : l'instance elle-même, cette pertinacité (*pertinax* : tenace, ardent) qui assure le déploiement de la pertinence (*pertinere* : toucher, concerner) propre à la coappartenance (*appertinere* : être attenant, appartenir) (4). Pas moins importantes sont les précisions appor-

---

(1) cf. Q.IV, pp. 18, 68 ; S.D., p. 5, 39.
(2) cf. Q.IV, p. 48, 92-93 ; S.D., p. 25, 58.(supra)
(3) cf. Q.IV, p. 77 ; S.D., p. 46.
(4) A propos de l'importance de cette instantialité (*Inständigkeit*) pour la pensée heideggénienne depuis *Sein und Zeit*, cf. E. MARTINEAU, La provenance des espèces, "La modernité de *Sein und Zeit*", P.U.F., Paris, 1982, pp. 188-205. Dans cette optique, le cercle herméneutique peut, en effet, apparaître comme "une spirale de l'instantial comme tel" (p.170). Il n'y a pas de pertinent sans instant, pas de circulation sans instance, pas de circularité sans instantialité : circularité et ex-centricité ...

tées à la redite comme mot : un mot-signe gestuel (*Wink* ...) qui est, en même temps, un mot-chemin acheminé (*Weg-Wort* ...) et un mot-clef autoclave (*das sich verschlüsselnde Wort* ...). Mais, de plus, le développement des notions de seing et de sceau permettra peut-être d'ajouter une détermination : le mot-sceau scellé (*geprägt* ...). Avant d'entamer ce caractère sigillaire du mot, nous envisagerons tout d'abord la distinction entre le seing, le sous-seing, le contreseing et le blanc-seing ; en tentant de montrer que ces modalités du seing parlent dans le jeu de l'appropriation et du propre : celui de l'*Ereignen*, de l'*Enteignen*, de l'*Eignen*, de l'*Eigenes* ... Ensuite, nous considérerons le seing comme sceau, en faisant pressentir le seing de l'*Ereignis* : tel le seing d'un sceau. Les pages qui suivent voudraient donc, malgré les écueils évidents, faire quelques "pas solitaires" en direction de l'*Ereignis* approché par sa signi-fiance. Elles risquent un saut vers une localisation précise, c'est-à-dire unique, du ~~Sens~~ comme signi-fiance sigillaire.

§.5. SEINGS ET SCEAUX.

Dans la conférence *Die Sprache*, après avoir reproduit le poème *"Ein Winterabend"*, Heidegger écrit : "Ce poème est de Georg Trakl. Qu'il en soit le poète (*Dichter*) n'a pas d'importance ; aussi bien ici que partout où un poème est superbement réussi. La grande réussite (*das Gross-gelungene*) supporte même que puisse être reniés personne et nom du poète"(1). Cette ignorance de la personnalité d'un poète peut être interprétée selon la problématique de la signature : la signature nominale d'un écrivain, en tant que signe de sa personnalité subjective, est sans importance vis-à-vis de la signature de la parole, en tant que propriation de la signi-fiance. Pourtant, dira-t-on, il n'est pas sans importance que Trakl soit un grand poète, que sa signature soit celle d'un grand auteur. En effet, l'homme est proprement signé comme parlant, lorsque, poète ou penseur, il signe comme auteur. Si l'on envisage cette signature, non pas, bien entendu, comme simple paraphe nominal, ni non plus comme critère de personnalité subjective, mais comme signe du propre d'un auteur, elle apparaît en affinité avec la signature de la parole (2). Entre la signature propre à l'auteur, penseur ou poète, et la signature propre à la proximité de la pensée et de la poésie, il doit y avoir, en effet, une affinité certaine (3).

---

(1) A.P., p. 19 ; U.S., pp. 17-18.
(2) En ce sens, une grande oeuvre même anonyme serait signée par son auteur.
(3) Sur le rapport entre pensée et poésie, sujet et ipséité, auteur et langage, cf. notamment, P. RICOEUR, Le conflit des interprétations, "Heidegger et la question du sujet", Ed. du Seuil, Paris, 1969, pp. 222-223.- M. FOUCAULT, "Qu'est-ce qu'un auteur", Bulletin de la société française de Philosophie, n° 3, juillet-septembre 1969.

Cette affinité laisse, malgré tout, demeurer une différence considérable. C'est, en effet, seulement le pouvoir de parler qui signe l'homme ; d'autre part, l'on sait que l'homme ne pense pas encore : "Nous sommes un signe vide de sens", dit Hölderlin. Aussi, la signature, même comme signe du propre d'un auteur, reste "subordonnée" à la signature de la parole : elle reste un sous-seing vis-à-vis du seing de la signi-fiance (1). Sans doute, l'homme peut répondre (*antworten*) par le mot (*Wort*) au Dit, mais il n'y a pas pour autant véritable correspondance (*Entsprechung*) entre l'homme et la parole ; l'homme n'est toujours pas interlocuteur du col-loque (*Ge-spräch*) solitaire ; il n'y est qu'appelé. De sorte que l'homme est signé sans être capable de signer vraiment : seule la signi-fiance signe proprement (2). Toutefois, appelé comme mortel à habiter le monde, l'homme est appelé au col-loque des quatre voix de la signi-fiance. Le propre de l'homme comme habitant, le "je suis" (*"Ich bin"*), apparaît, dans cette optique, comme l'ipséité d'un cosignataire du col-loque ou d'un signataire de la signi-fiance. Si l'homme est "un signe (*Zeichen*) vide de sens", ce serait parce qu'il n'est toujours pas un tel signataire.

La différence insigne entre le seing de la signi-fiance et la signature de l'homme, entre le sous-seing humain et la signature auquel il est appelé, manifeste une division ou une "brisure" du seing et, partant, du propre, de l'authentification, de la propriation (*Eignen*). Sans doute, cette brisure peut se pressentir par le caractère polémique de tout appel et, donc, de l'appel-à-soi-du-regard propre à la signi-fiance. Mais la division de la propriation a été méditée explicitement dans *Zeit und Sein*, en cheminant vers la sentence décisive et bien connue : "A l'Appropriation comme tel appartient l'Expropriation. Par celle-ci l'Appropriation ne s'abandonne pas elle-même, mais sauvegarde ce qu'elle a en propre (sa propri-été)" : *"Zum Ereignis als solchem gehört die Enteignis. Durch sie gibt das Ereignis sich nicht auf, sondern bewahrt sein Eigentum"* (3). Un tel rapport originaire de l'appropriation (*Ereignen*) et de l'expropriation (*Enteignen*) ne serait nullement une opposition entre appropriation et "désappropriation" ou "inappropriation". Parce que Expropriation (*Enteignis*) appartient à l'Appropriation (*Ereignis*), il s'agirait d'une sorte de dédoublement de

---

(1) Cette différence entre le "sous-seing" et le "seing" n'est certes qu'allusive. Toutefois, si dans la langue imagée "seing" peut être synonyme de "propre", ce n'est pas le cas pour "sous-seing" ...

(2) L'impossibilité de la signature a été traitée par J. Derrida. Fondée sur les réflexions d'Austin à ce propos, l'optique semble toutefois très différente. cf. J. DERRIDA, Marges de la philosophie, éd. Minuit, Paris, 1972, pp. 390-393. Autre article relatif à la signature : M. SERVIERE, "De la signature : hésitations, circulations du sujet", in Le cahier du collège international de philosophie, n° 2, éd. Osiris, Paris, 1986.

(3) S.D., p. 23 ; Q.IV, p. 45. (supra)

l'*Ereignis* ou, plutôt, de la propriation (*Eignen*). Autrement dit, il semble que l'Appropriation et l'Expropriation déploient une conjointe Propriation (*Eignis*(1),selon laquelle la Copropriation(*Ereignis*)se donnerait à l'homme, sans abandonner sa propri-été (*Eigen-tum*). Ce dédoublement de la Propriation ne peut être qu'à l'origine de la brisure du seing de la signi-fiance. Tentons d'analyser de manière suggestive cette brisure dont dériverait le sous-seing humain.

Si l'*Ereignis* ne s'abandonne pas à l'homme, ce qui signe l'homme en son pouvoir de parler ne serait pas le seing proprement dit de l'*Ereignis*, mais le seing de la Propriation conjointe de l'*Ereignis* et de l'*Enteignis*. L'on peut imaginer que tout se passe comme si la signature de l'*Ereignis* était contresignée par l'*Enteignis*. Un contreseing est un seing par lequel on s'engage solidairement,ou bien,un seing qui authentifie un paraphe insuffisant. Le seing de l'*Enteignis* serait, à l'égard de l'*Ereignis* lui-même, le contreseing solidaire d'un seing insigne, et, à l'égard de la Propriation de l'homme, le contreseing authentifiant un sous-seing insignifiant. Que l'*Enteignis* soit un contresignataire du seing propre, rejoint sans doute, le pressentiment selon lequel l'expropriation (*Enteignen*) propre au *Ge-Stell* est un prélude à l'*Ereignis* (2). Mais, quoi qu'il en soit, l'homme signé par un seing contresigné ne pourrait détenir le seing de l'*Ereignis*. Même s'il n'était plus "un signe vide de sens", s'il était un "cosignataire" du col-loque tautologique, son sous-seing devenu propre ne serait pas le seing de l'*Ereignis*. Le col-loque (*Ge-sprÄch*) n'est, en effet, pas le lieu le plus originaire : il reste déféré en propre (*Vereignen*) au Dit et, partant, à l'*Ereignis* (3).

Poursuivons cette approche allusive. L'*Ereignis* en ne s'abandonnant pas à l'homme garde sa propri-été. Il conserverait sa propriété parce qu'il n'abandonne pas son seing propre, mais seulement un seing contresigné. En n'abandonnant son seing que contresigné, il n'abandonne pas son seing en blanc ; en ne donnant pas son seing en blanc, il ne donne pas blanc-seing à l'homme. Que serait le seing propre à l'*Ereignis* sinon un blanc-seing ? Le blanc-seing de la signi-fiance. Que serait ce blanc-seing sinon la propriété de l'*Ereignis* ? Le blanc-seing en tant que tel. Tentons de voir ce que peut signifier ces suggestions. Le blanc-seing évoque proprement la liberté-libéralité ou la laxité donatrice. Le blanc-seing de la signi-fiance pourrait être la liberté topologique du

---

(1) Cette *Eignis* a été introduite dans quelques notes subpaginales de la nouvelle édition de *U.S.* dans la *Gesamtausgabe*, cf. *Ga.XII*, pp. 179, 185, 186, 203, 244. *Die Eignis* est rapproché de *der Brauch* (Usage, us, usu-fruit). En ce même sens, l'orthographe *"Eignis"* est usité dans un des derniers textes de Heidegger : *"Sprache"(1958)*. cf. Cahier de l'Herne: M. Heidegger, éd. de l'Herne, Paris, 1984, pp. 98-99.

(2) cf. Q.I., pp. 271, 274 ; *I.D.*, pp. 25, 29 .- Q.IV, pp. 301-302 ; *P.S.*, p. 104.

(3) cf. A.P., p. 137-139 ; *U.S.*, p. 151-154 .(supra)

libre de l'espace de jeu du temps (*das Freie des Zeit-Spiel-Raumes*) (1). Le blanc-seing pourrait être aussi la laxité propre à la coappartenance tautologique (*Zusammengehören-lassen*) (2). Le blanc du blanc-seing suggère l'in-fini (*das Un-endliche*) où est signé la proximité de la pensée et de la poésie (3). Ce blanc évoquera pareillement la relation in-finie (*das un-endliche Verhältnis*) des contrées du monde, déployée par l'*Ereignis des Gevierts* (4). Le seing du blanc-seing serait le soi appropriant qui appelle-à-soi-du-regard (*er-äugen : im Blicken zu sich rufen, an-eignen*) au coeur de l'*Ereignis* : l'*Eigen-tum* : le blanc-seing propre au "Il" (2).

Dans l'humaine perspective d'habiter proprement en penseur et poète ou de signer proprement comme auteur, l'image d'un seing divisé en sous-seing, contreseing et blanc-seing, semble pouvoir préciser, à partir du dédoublement entre l'*Ereignis* et l'*Enteignis*, la brisure dans la propriation de l'homme. Cette image ferait pressentir ce que l'*Ereignis* n'abandonne pas à l'homme (sous-seing) en conservant par l'*Enteignis* (contreseing) sa propriété : son blanc-seing. Poursuivre une telle im-âge qui échappe à la représentation sans pour autant échapper à l'entente, ne peut conduire qu'à dessiner un certain rapport entre l'in-fini et le fini. En effet, si le blanc (du blanc-seing) peut suggérer, en suivant *Hölderlins Erde und Himmel* (1959), la relation in-finie des contrées du monde, en revanche, la sauvegarde du blanc-seing doit impliquer une certaine finitude assurée par l'*Enteignis*. Cette finitude a été précisée, comme nous l'avons déjà signalé, dans le séminaire sur *Zeit und Sein* (1962). Tout d'abord, nous apprenons que l'*Enteignis* est "un mot dans lequel est reçue, conformément à l'*Ereignis* (*ereignishaft*), la λήθη présocratique signifiant occultation (*Verbergen*)" (6). Le séminaire se poursuit en précisant que la finitude (*Endlichkeit*) de l'*Ereignis* démarque celui-ci de l'absolu hégélien (7). Il se conclut en ces termes : "De la finitude de l'être, il fut d'abord question dans le *Kant-Buch*. La finitude de l'*Ereignis*, de l'être, du quadriparti, auxquels on fit allusion pendant le séminaire, se distingue cependant de la première finitude dans la mesure où elle n'est plus pensée à partir de son rapport à l'infinitude (*Unendlichkeit*) mais à la finitude en elle-même : finitude, fin, limite, le propre - être dans l'abri du propre (*Endlichkeit, Ende, Grenze, das Eigene - ins Eigene Geborgensein*).

---

(1) cf. par exemple, P.R., pp. 206-207 ; S.G., p. 158. (supra)
(2) cf. Q.I., pp. 272-273 ; I.D., p. 27. (supra). C'est dans ce sens, que l'on pourrait envisager la "neutralité" du "Es" de l'"Es gibt".
(3) cf. A.P., p. 180 ; U.S., p. 196. (supra)
(4) cf. Höld, pp. 211, 198 ; *Hölderlin*, pp. 163, 153. (supra)
(5) cf. Q.I., p. 270 ; I.D., p. 24-25. (supra)
(6) Q.IV., p. 75 ; S.D., p. 44. (supra)
(7) cf. Q.IV., p. 86 ; S.D., p. 53.

C'est dans cette direction, c'est-à-dire à partir de l'*Ereignis* lui-même, à partir de la notion de propriété (*des Eigentums*) qu'est pensée la nouvelle notion de finitude"(1).

L'on peut tout d'abord faire certaines réserves sur la traduction de *Endlichkeit* par *finitude*. Précisément possible à partir de Kant, le concept de finitude, connoté par la privation ou le mal (d'origine probablement chrétienne), n'est pas ce dont il s'agit ici. L'on peut ensuite constater une certaine similitude entre la notion de limite (*Grenze*) propre et la compréhension grecque du fini comme "finition". L'on pourrait enfin préférer, pour la nouvelle notion de finitude, le mot "finité" : la *πέρας* présocratique pensée conformément à l'*Ereignis*, l'occultation (*Verbergen*) de l'*Enteignis* assurant l'hébergement (*Geborgensein*) de l'*Ereignis*. Quoi qu'il en soit de la traduction de *Endlichkeit* par *finitude* (2), il semble que l'on ne puisse dire pertinemment : "l'*Ereignis* est la finitude originellement comprise". Si l'on peut parler d'une "finitude de l'*Ereignis*", c'est au sens d'une "finitude pensée à partir de l'*Ereignis*" et résidant essentiellement dans l'hébergement de celui-ci par l'*Enteignis*. Ainsi, l'*Ereignis* n'exclurait pas un certain rapport à l'in-fini ; une in-finité également pensée à partir de lui et résidant dans sa relation au quadriparti. *Hölderlins Erde und Himmel* comprend, en effet, l'*Ereignis des Gevierts* comme le milieu (*die Mitte*) de la relation infinie (*unendlich*) des contrées du monde (3). Ce milieu est précisé comme suit : "Le Milieu s'appelle ainsi parce qu'il est médiant (*mittelt*),il n'est ni la terre, ni le ciel, ni le dieu, ni l'homme. L'in-fini (*das Un-endliche*) qu'il s'agit de penser ici est abyssalement distinct de ce qui n'a simplement pas de fin (*vom bloss Endlosen*) ; cela, toujours pareil de forme, ne comporte et n'admet aucune croissance. Au contraire, l"appartenance plus tendre'(*das 'zartere Verhältnies'*) de la terre et du ciel, du dieu et de l'homme peut devenir plus in-finie (*un-endlicher*)" (4).

Aussi délicat que soit le rapprochement entre cette in-finité (1959) et la nouvelle notion de finitude (1962), il semble que l'*Ereignis*, dans sa relation au quadriparti, déploie une certaine in-finité, et, dans son rapport avec l'*Enteignis*, s'assure d'une certaine finitude (5).

---

(1) Q.IV, p. 93 ; S.D., p. 58.(supra)
(2) cf. à ce sujet, H. BIRAULT, "Heidegger et la pensée de la finitude", Revue internationale de philosophie, 14, Bruxelles, 1960. Cet article est toutefois antérieur à *Zeit und Sein* et à la publication de *Hölderlins Erde und Himmel*.
(3) cf. Höld, p. 198 ; *Höld*, p. 153.
(4) Höld, p. 211 ; *Höld*, p. 163.
(5) La finitude de l'*Ereignis* est analysée par J. GREISCH, "Identité et différence dans la pensée de M. Heidegger", Revue des sciences philosophiques et théologiques, n° 57, 1973, pp. 92-94. Toutefois, cette étude ne prend pas en considération le caractère in-fini de l'*Ereignis des Gevierts*.

Ainsi, en lui-même, l'*Ereignis* ne serait ni finitude ni "infinitude", mais plutôt un certain jeu du fini et de l'in-fini ; ni infinité ni "finité", l'*Ereignis*, en lui-même, serait plutôt affinité : laisser-coappartenir (*Zusammen-gehören-lassen*). En effet, c'est le plus proprement comme tel que l'*Ereignis* pourrait, à la fois, s'assurer de l'appartenance (*gehören* (1)) de l'*Enteignis* et déployer l'entr'appartenance (*Zueinandergehören* (2)) qu'est la relation des contrées. Toutefois, dans cette affinité du fini et de l'in-fini, la finitude semble héberger ou celer (*verbergen*) l'in-finité ; le milieu de la relation paraît rassembler ou "concentrer" (*mitteln*) l'in-fini de cette relation, au sein du fini (3). De sorte que le quadriparti paraît lui-même circonscrit par la finitude (4). Dans cette mesure, la "finité" se révélerait plus originaire que l'infinité, l'*Ereignis* en tant qu'affinité (laisser-coappartenir) serait le plus proprement : af-finité.

Après avoir tenter d'approcher le caractère le plus proprement fini de l'*Ereignis*, reprenons notre image d'un seing (*Eignen, Eignis*), divisé en blanc-seing (*Eigentum*), contreseing (*Enteignis*) et sous-seing (auteur). Si l'on veut bien écouter une formule qui échappe à la représentation et s'éclaircira par la suite, il semble que l'on puisse avancer : l'*Ereignis* (af-finité) apparaît comme un seing qui, en celant (finitude) le blanc (in-fini) de son blanc-seing (propriété), par un contreseing (Expropriation), signe (propriation) le parlant (sous-seing). En tant que tel, en tant que seing ne s'abandonnant pas, l'*Ereignis* se laisserait le plus proprement entendre à partir du laisser-coappartenir (affinité). Malgré cette remise en évidence du Même (Tautologie), la formule du jeu des divers seings devient très difficile à comprendre ; sa complexité lui fait perdre son caractère évocateur. Il en est ainsi parce que l'*Ereignis* lui-Même, comme Copropriation des divers seings, n'a pas reçu d'image unique. L'*Eigentum*, l'*Enteignis* et l'*Eignis* ont reçu chacun une image propre : blanc-seing, contreseing, seing (contresigné). Mais l'*Ereignis*, comme seing qui approprie (*ereignen*) tout en se préservant, n'a pas reçu d'image propre. Or, un seing qui préserve, sauvegarde, abrite ou cèle, est par excellence un sceau qui cèle en scellant. De nouveau, nous sommes reconduit à l'image du sceau. Une telle image, suscitée par quelques allusions dans le texte heideggérien lui-même, semblait se confirmer pour les mots-signes qui, comme signes signés ou scellés (*geprägt*), apparaissaient tels les sceaux ou les "scellés" de la signi-fiance. Désormais, c'est l'*Ereignis* qui se confirmait plus précisément comme sceau du déploiement de la parole (*die Wesensprägung der Sprache*).

---

(1) S.D., p. 23, Q.IV, p. 45.(supra)
(2) HÖTA, p. 171 ; Höld, p. 223.(supra)
(3) Une telle affinité du fini et de l'in-fini est décrite par O. POGGELER, La pensée de Heidegger, Aubier-Montaigne, Paris, 1967, pp. 242-243.
(4) cf. Q.IV., p. 93 ; S.D., p. 58.(supra)

L'*Ereignis* envisagé comme seing serait le seing comme sceau ou le seing d'un sceau : un sceau qui scelle, cèle (*verbergen*), sauvegarde (*bewahren*), héberge (*Geborgensein*), n'abandonne (*auf-geben*) pas (1). Si le sceau implique le scellement, il implique aussi la possibilité de descellement ; mais il n'y a descellement que parce qu'il y a eu scellement ; un sceau qui demeure un sceau doit conserver une possibilité de sceller. Le descellement du sceau peut évoquer la donation de l'*Ereignis* ; mais, tant que l'*Ereignis* reste un sceau, il doit conserver une possibilité de sceller : sa donation ne peut être abandon. Ces déterminations du sceau, ce jeu sigillaire, devra être précisé ; mais, l'on peut déjà pressentir en quoi l'*Ereignis* pourrait être envisagé comme sceau, et, partant, comment le déploiement entier de la signi-fiance pourrait acquérir un caractère sigillaire. Il ne s'agit certes pas d'un hasard. La notion de sceau détient, en effet, une pensée imagée de la coappartenance de la localité comme appropriation, de la vérité comme décèlement et du sens comme signi-fiance. D'une part, le seing du sceau peut renvoyer à l'appropriation (*Ereignen*) de l'*Ereignis* ; d'autre part, sur le fond d'une homonymie à traits synonymiques, comment ne pas se laisser dire l'affinité qu'il y a entre le décèlement (non-occultation) qui se déploie à partir du "cèlement" (occultation) et le descellement (ouverture) qui n'est possible qu'à partir du scellement (fermeture) ; enfin, en achevant notre tentative de comprendre le sens dans sa coappartenance avec la vérité et la localité de l'être, comment désormais ne pas risquer d'envisager le ~~sens~~ comme signi-fiance, à partir du sceau comme signe sigillaire ?

§.6. LA SIGNI-FIANCE SIGILLAIRE COMME ~~SENS~~.

Pour éviter les contresens d'une notion qui n'est pas un concept, il convient de préciser les caractéristiques du sceau : telles qu'elles sont retenues dans la langue coutumière, dans le texte heideggérien et aussi dans la langue métaphysique. Etymologiquement, *sceau*, *sceller*, *sigillaire*, viennent de *sigillum* (sceau, figurine), diminutif de *signum* (signe, sceau). Familièrement, le mot *sceau*, plus volontiers encore que "signature" ou "seing", est usité pour dire ce qui, en général, rend propre ; un des plus anciens modes de seing, il est en effet un des exemples les plus parlants de ce qui authentifie. Matériellement, il s'agit d'un cachet destiné à empreindre ou du cachet imprimé d'une empreinte. Plus profondément, le sceau lui-même (cachet imprimant) rend possible un seing (cachet imprimé) destiné à authentifier essentiellement un dire (acte, charte ..), tout en le sauvegardant le plus souvent par une fermeture (scellement) susceptible d'être ouverte (descellement). Aussi, *sceller* signifie, en un sens général, apposer une empreinte pour authentifier ou fermer ; mais, en un sens étroit, il signifie seulement fermer hermétiquement. Dans cette ligne,

---

(1) cf. supra.

si *scellement* peut encore signifier l'accomplissement de l'acte de sceller au sens large, par contre, *scellage* ne signifie plus qu'une fermeture ou une fixation (de glaces, de murs ...). Quant au *descellement*, il s'agit de l'ouverture du scellement ; il peut être authentique ou inauthentique : authentique, lorsqu'il s'effectue par ou suivant l'autorité désignée par le sceau ; inauthentique, dans le cas contraire. Enfin, le *scellé* (le plus souvent au pluriel) est un cachet au sceau (seing) d'une autorité (étatique) qui sert essentiellement de clef authentique pour préserver une chose (un bien : local, meuble, ...) ; son descellement authentique s'effectue par une (décision de) levée des scellés ; son descellement inauthentique constitue un (débit de) bris de scellés.

Dans un sens certes non juridique, Heidegger emploie, ci et là, l'image du sceau pour désigner, essentiellement, le propre de quelque chose. Nous avons fréquemment rappelé deux cas : celui du propre de la parole en tant que sceau de son déploiement (*die Wesensprägung*) (1), et celui du signe propre parce que scellé (*geprägt*) par et pour la dé-signation (2). En outre, l'on a déjà rencontré une formule telle que : l'eschatologie de l'être est le déssaisissement de son "essence scellée (*geprägten*) par la métaphysique" (3). Ailleurs, l'on peut apprendre que la puissance du principe de raison est "le sceau (*Prägung*) le plus intime et en même temps le plus secret" des temps modernes (4). L'on pourra aussi lire : "Si l'être de l'étant est frappé du sceau (*gestempelt*) de la valeur et si son essence est ainsi scellée (*besiegelt*), alors [...] tout chemin vers l'appréhension et l'épreuve de l'être même est coupé"(5). Il nous est encore enseigné que par la représentation "l'étant arrive à une constance en tant qu'objet et reçoit ainsi seulement le sceau de l'être (*das Siegel des Seins*)"(6). Rappelons, enfin, une image à laquelle Heidegger semble tenir et qui évoque le scellement dans ses divers sens : celle du joyau, du trésor (*Kleinod, Schatz*) (7).

L'image du sceau est usitée dans la langue coutumière, dans le texte heideggérien ; mais aussi par la tradition métaphysique. La notion de sceau semble ainsi un "*trivium*" (8) d'une assez grande portée. Heidegger analyse succinctement la métaphore du sceau (*sumbolon*) chez Platon. Dans *Zur Seinsfrage*,

---

(1) cf. A.P., p. 18 ; U.S., p. 16.(supra)
(2) cf. A.P., p. 231 ; U.S., p. 245.(supra)
(3) Ch., p. 267 ; HW., p. 323.
(4) P.R., p. 254 ; S.G., p. 197.
(5) Ch., p. 212 ; HW., p. 254.
(6) Ch., p. 83 ; HW., p. 90.- cf. encore, N.II, p. 308 ; N.II, p. 384.
(7) cf. A.P., pp. 221-222 ; U.S., p. 236-237.- aussi, Höld, p. 227 ; Höld, p. 174.
(8) cf. pour l'utilisation de cet image, W.D., p. 108 ; Q.P., p. 169.

en réponse à E. Jünger, on peut lire : *"Das Her-vor-bringende ist von Platon bisweilen als das Prägende (τυπος) gedacht (Vgl. Theätet 192a, 194b). Auch Sie denken die Beziehung der Gestalt zu dem, was sie 'gestaltet', als das Verhältnis von Stempel und Prägung. Allerdings verstehen Sie das Prägen neuzeitlich als ein Verleihen von 'Sinn' an das Sinn-lose. Die Gestalt ist 'Quelle der Sinngebung' (Der Arbeiter, S.148)".* Nous traduirons : "Le produisant est parfois pensé par Platon comme le sceau (cachet, τυπος). Vous aussi vous pensez la relation de la forme à ce qu'elle met en forme comme celle du cachet (estampe, sceau) à l'empreinte (impression, sceau). Du reste, vous entendez cet acte d'empreindre (d'imprimer, de sceller) de manière moderne, comme le fait de prêter un 'sens' à ce qui n'a pas de sens. La forme est 'source de donation de sens' " (1).

Il faut tout d'abord remarquer que les déterminations sigillaires retenues dans ce texte ne sont pas celles qui nous ont conduit à l'image du sceau. Il peut en être ainsi en raison de l'ambiguïté et de la complexité du mécanisme propre au sceau ; lequel peut être entendu en un sens étroit ou en un sens plus large. En poursuivant la problématique de la signature (signe du propre), le sceau s'est dévoilé à nous essentiellement comme seing sigillaire (*Siegel*),dont le scellement a surtout été compris comme sauvegarde (*bewahren*), même s 'il n'est pas exclu de l'envisager comme l'acte de signer (*zeichnen*) propre au sceau. Par contre, dans le texte susdit le propre du sceau est simplement représenté à partir de l'acte d'empreindre (de sceller, *das Prägen*), en tant que relation entre l'empreinte imprimant (*das Prägende*, τυπος) et l'empreinte imprimée (*die Prägung*, impression). Cette dernière description du sceau devrait introduire la représentation traditionnelle de la forme et du sens qui en dérive : le sceau en donnant une forme à ce qui n'en a pas, lui donne un sens. En revanche, par notre interprétation du sceau, il s'agissait de comprendre comment le Signe du propre (*Ereignis*) cèle, sauvegarde, abrite, ne s'abandonne pas : le sceau comme seing signe, rend propre ; mais, comme seing sigillaire, il ne signe qu'en scellant, qu'en celant.

La représentation d'un sceau comme forme qui donne le sens n'est, en effet, pas compatible avec le sceau du déploiement (*Wesensprägung*) heideggérien de la parole. Il ne peut y avoir une semblable donation de sens (*Sinngebung*) : pas plus dans l'optique aristotélicienne de l'attribution (par prédication) d'une signification (prédicat) à un sujet, que dans l'optique husserlienne d' "actes donateurs de sens" et fondées dans la conscience (2). Ceci non seulement parce que le sujet de prédication et la subjectivité de la conscience sont dérivés, mais parce que le Sens est lui-même donateur.

---

(1) *Wm.*, p. 389 ; Q.I., p. 212. Pour le texte français de Platon, cf. Théétète, Flammarion, Paris, 1967, pp. 139-143.
(2) cf. Q.IV., p. 279 ; *V.S.*, p. 83.

En restant au plus près du texte heideggérien, il suffira de rappeler ce qui est dit de la mise-en-chemin et du mot. Le Sens (méditatif : *das Sinnen*) est topologiquement compris selon une mise-en-chemin (*Be-wegung*) définie comme ce qui donne tous les chemins (*"Wege allererst ergeben"*) ; cette signi-fiance apparaîtra d'autant plus donatrice que "tout est chemin" (*"Alles ist Weg"*) (1). La signi-fication (*Winken*) du mot est également donatrice ; celle-ci en tant que "sens poétique" (*dichterischer Sinn* (2)) est propre à un mot dont on ne doit pas dire "il y a des mots", mais "il-le mot-donne" (*es-das Wort-gibt*) (3). Enfin, le Sens comme ~~Sens~~ apparaîtra le plus proprement donateur, dans la mesure où il peut être compris comme l'*Ereignis* : le *"Es gibt"*.

Dans cette optique, le sens est de lui-même donateur ; il y a, si l'on veut, une donation du sens sans donation de sens ; la forme ne peut donner un tel sens. L'on remarquera cependant qu'il n'est pas interdit de parler de *forma* de la parole (4). Cette forme (*Gestalt*) propre à la parole peut être envisagée comme le recueil qui la joint (*Gefüge*), son esquisse inaugurale (*Auf-riss*) ou la signature qui la dessine (*Zeichnung*). Nous avons tenté de montrer qu'une telle forme se démarque de sa représentation métaphysique, parce qu'elle est pensée à partir de la dif-férence (*Unter-Schied*) et qu'elle aurait aussi un caractère gestuel (*Gebärde*). De plus, le développement de la problématique de la signature (*Zeichnen, Verzeichnen, Auszeichnen ...*), porte à croire que la signature est seing (signe du propre) avant d'être dessin (forme) ; autrement dit, elle serait moins un dessin qui signe qu'une signature qui dessine. En voyant ainsi plus clairement comment la forme provient d'une signi-fiance à la fois gestuelle et signante, l'on perçoit mieux le caractère dérivé de la forme. Dans la mesure où l'on continue de parler de forme et de sens, il serait alors nécessaire d'inverser le rapport traditionnel entre la forme et le sens. Tradition essentiellement moderne qui ne serait, du reste, pas en accord avec la pensée grecque initiale. Dès les *Grundprobleme der Phänomenologie* (1927), Heidegger montre, en effet, que, pour "l'ontologie grecque", la τύπος, **la** forme, l'empreinte (*Gepräge, Typos*), dérive de l'εἶδος, l'é-vidence, l'aspect (*Aussehen, Idea*) (5).

L'on comprend désormais mieux en quoi le sceau du déploiement (*die Wesensprägung*) heideggérien de la parole ne peut être envisagé comme un sceau qui, en imprimant (τύπος, *das Prägende*) sa forme, donne le sens. Selon l'image du sceau à laquelle nous avons été conduit, celle d'un seing qui scelle en préservant tout en permettant le descellement authentique, la forme du sceau devient secondaire.

---

(1) cf. A.P., pp. 182-183 ; U.S., pp. 197-198.
(2) U.S., p. 221 ; A.P., p. 207.
(3) cf. A.P., pp. 177-178 ; U.S., pp. 193-194.(supra)
(4) cf. A.P., pp. 250-253 ; U.S., pp. 261-264.(supra)
(5) cf. P.P., pp. 135-136 ; G.P., pp. 149-150.

Elle devrait être envisagée à partir du sceau signant (*zeichnen*) spécifiquement par empreinte (*Prägung*) : le seing est plus originel que la forme (1) . Ayant écarté les déterminations du sceau retenues par la métaphysique, précisons celles qu'il convient de préférer : l'authenticité du sceau comme seing, l'herméticité du scellement propre au sceau, l'apérité du descellement de ce scellement et, enfin, l'inauthenticité du "bris de scellés". Ces quatre déterminations de la "sigillarité", pourrait-on dire, ont été pressenties pour rassembler en une image unique les gestes de la signi-fiance. Ces gestes sont essentiellement l'assignation, la consignation, la résignation et la signature. Nous désirerions montrer que, si l'appropriation (*Ereignen*) est comprise comme seing d'un sceau, la consignation peut apparaître comme scellement, l'assignation comme descellement, la résignation au secret du mot comme résignation aux mots-scellés ; tandis que l'authenticité et l'inauthenticité de ces gestes mettront encore en cause la division en : 1) seing, 2) sous-seing), 3) contreseing, 4) blanc-seing. Cette localisation de la signi-fiance permettrait de dévoiler la consignation originelle comme scellement par excellence, et le signe par excellence, le Signe comme sceau : l'*Ereignis*. Tentons donc, dans le prolongement de la pensée heideggérienne, une telle localisation du ~~Signe~~.

La consignation de la signi-fiance a pu rassembler essentiellement la réticence ou l'interdit (*Versagen ...*) du Dit et la taciturnité ou le silence (*Schweigen ...*) de la parole. Cette consignation de la signi-fiance a pu faire la ligne de partage entre les assignations convoquantes et dédiantes (*Anspruch, Zusage ...*) et les assignations arraisonnantes et provocantes (*Bestellen, Herausfordern ...*) : appropriées, authentiques, les premières respectent la consignation ; impropres, inauthentiques, les secondes l'ignorent. Si l'on envisage, maintenant, cette consignation comme scellement et ces assignations comme descellements, l'on voit, en effet : qu'il n'y a descellement qu'à partir d'un scellement préalable, que le descellement inauthentique ne respecte pas le scellement authentifié par le sceau, que le descellement approprié ne peut se déployer qu'à l'écoute de l'autorité propre au seing du sceau. Le caractère sigillaire de la signi-fiance se dessine. De plus, le seing appropriant (*ereignen*) a pu être le plus proprement rapproché du laisser-coappartenir. Les assignations convoquantes et dédiantes sont, en effet, celles des signi-fications du se-laisser-dire sur le mode du laisser-coappartenir ; par contre, les assignations arraisonnantes et provocantes sont celles des significations du vouloir-dire dont l'appétition ou la pétition demandent raison et arraisonne l'être de l'étant. La signi-fiance qui déploie le "sens propre", la portée pertinente (*gehörig*) de la coappartenance (*Zusammengehörigkeit : auto*), serait proprement <u>tautologique</u>, parce que <u>sigillaire</u>.

---

(1) Il y a plus. Le geste de scellement lui-même, en recueillant un dire, pourrait être rapproché de la forme de la parole comme recueil qui joint (*Gefüge*) un montrer (*Zeigen*). D'autre part, le descellement lui-même, comme geste d'ouverture, pourrait être rapproché de l'esquisse inaugurale (*Auf-riss*) qui se caractérise précisément par l'ouverture (*Aufreissen*). Toutefois, le problème de la forme étant devenu secondaire, nous n'insisterons pas sur cette question.

Si la signi-fiance peut être sigillaire, si l'*Ereignis* peut être envisagé comme sceau, alors, la consignation d'une telle signi-fiance, la consignation sigillaire comme scellement du sceau, apparaît d'une importance insigne. Non seulement, il n'y a descellement qu'à partir d'un scellement préalable, mais tant que le sceau demeure un sceau, il garde une possibilité de sceller ; pour que la sigillarité demeure, un scellement doit être sauvegardé, car le scellement appartient à la sigillarité. Il n'y a d'assignation sigillaire qu'à partir d'un scellement originel ; il n'y a de seing sigillaire rendant possible un descellement authentique que si un scellement est préservé ; si un scellement n'est pas préservé, la possibilité d'un seing demeure peut-être, mais non pas d'un seing sigillaire, d'un seing comme sceau, d'une propriation sigillaire. Ainsi, il nous semble que l'on peut faire voir en quoi l'*Ereignis* ne s'abandonne pas et se préserve : la signi-fiance de l'*Ereignis* conserve un scellement originaire pour demeurer une signi-fiance sigillaire. Cette sauvegarde n'est pas simplement le "cèlement" comme occultation (*Verbergen*) propre à la vérité de l'être, mais le cèlement en lequel est reçue, conformément à l'*Ereignis*, la *λήθη (Verbergen)* présocratique (1). Il s'agirait du cèlement originel comme scellement de la finitude pensée à partir de l'*Ereignis* : finité fin, limite, le propre - dans l'hébergement Propre : *Endlichkeit, Ende, Grenze, das Eigene - ins Eigene Geborgensein* (2). Il s'agirait ainsi du scellement tautologique qui scelle la placidité du silence (*die Stille*), tel le scellement d'un joyau (*Kleinod*) : finité et finesse (*klein* signifie originellement *fein* : fin) ... (3).

Si un scellement doit être conservé pour que le sceau demeure un vrai sceau, toutefois, le scellement n'est pas absolument conservateur, mais plutôt une "mesure" conservatoire. Un sceau est le plus souvent destiné à être descellé, dans le respect du seing propre au sceau ; le descellement authentique par "levée des scellés" est prévu ; par contre, le descellement inauthentique par "bris de scellés" est interdit. De sorte que, si l'on a pu envisager le scellement originel appartenant à la sigillarité elle-même, comme le scellement du fini, l'on peut désormais s'interroger sur le descellement le plus authentique appartenant également à la sigillarité. Nous pensons avoir rencontré ce descellement par la détermination de ce qui est Herméneutique : l'*Ereignis* de l'annonce du décèlement de la duplication : *Ereignis der Botschaft der Entbergung der Zufalt*. En ce jeu (*Spielen*) de la placidité du silence (*Stille*) et de la libre étendue (*Weite*) (4), en

---

(1) cf. Q.IV, p. 75 ; S.D., p. 44.(supra)
(2) S.D., p. 58 ; Q.IV, p. 93.(supra)
(3) cf. Höld., p. 227 ; Höld., p. 174.
(4) cf. A.P., p. 139 ; U.S., p. 153.

cette al-lusion inaugurale, le décèlement n'est pas seulement la non-occultation (*Entbergung*) en litige avec l'occultation au sein de l'a-lèthéia, mais le décèlement (*Entbergung*) de cette é-claircie elle-même, dont le litige est compris comme la duplication de l'être et de l'étant. Il s'agirait du décèlement le plus authentique comme descellement Herméneutique, le descellement selon l'appropriation (*Ereignen*) du laisser-coappartenir, le descellement propre à l'*Ereignis* comme sceau.

Ce qui est Herméneutique rend possible une herméneutique eschatologique, topologique et surtout tautologique. Que le déploiement Herméneutique puisse être envisagé comme descellement, semble confirmer le pressentiment selon lequel les mots sont tels des sceaux ou des scellés. Le mot comme signe "signé ou scellé" par la dé-signation (*"Zeichen durch das Zeigen geprägt"*) (1) ne serait pas une simple métaphore. Mais la redite fut aussi dévoilée comme mot-signe gestuel (*Wink, Winken ..*), mot-chemin acheminé (*Weg-Wort, Gegensage ...*) et mot-clef autoclave (*das sich verschleiernde Wesen des Wortes, das entschleiernde Wort für das Wort ...*). Ce mot redit, comme parole de la parole, rassemble en effet, en lui, tout le déploiement de la parole elle-même ; autrement dit, tous les gestes de la signi-fiance de la parole peuvent être pensés comme gestes de la signi-fication d'un mot. Il ne nous resterait donc qu'à nous laisser dire la résignation pour le mot scellé. La consignation de la signi-fication, qui est aussi le caractère autoclave du mot-clef, serait encore le scellement propre au mot-scellé. L'assignation de la signi-fication, qui est aussi l'acheminement du mot-chemin, serait encore le descellement du mot-scellé. Mais les scellés étant des clefs signées (authentiques), la notion de mot-scellé nous apprend, avant tout, qu'un mot (redit) est signé par la signi-fiance sigillaire. Ainsi signé, le mot-scellé, par son seing, signe l'homme et la chose : il est un mot-scellé signant.

Le seing sigillaire s'est dévoilé le plus proprement à nous comme le laisser-coappartenir (*το αυτο*). Seing de la coappartenance (*Zusammengehörigkeit*), il s'agit du signe de pertinence (*Gehörigse*) tautologique (2). Seing sigillaire, son geste premier est de sceller avant de laisser desceller. Plus un mot est signé (propre) plus il est scellé (caché) : ainsi est-il un mot-scellé (cachet). Le mot-scellé en demeurant le mot qu'il est, conserve un scellement propre en lequel il peut sceller sa signi-fication. Le descellement authentique du mot-scellé en s'accomplissant à l'écoute du seing sigillaire, est celui du redire qui se-laisse-dire sur le mode du laisser-coappartenir, tout en préservant le scellement originel du mot-scellé : le secret (*Geheimnis*) propre à son joyau (*Kleinod*). Le mot-scellé est "dit sous le sceau du secret" : il est dit selon le laisser-dire, sous le sceau du

---

(1) cf. A.P., p. 231 ; U.S., p. 245.
(2) cf. encore, A.P., p. 248 ; U.S., p. 259.

laisser-coappartenir, dont le secret est le laisser-être-chose. Le mot comme conditionnement du laisser-être-chose (*die Bedingnis des Dinges*) s'est, en effet, révélé comme le secret du mot et son joyau. Un secret auquel la résignation dit-oui après avoir dit-non à la représentation ordinaire du mot. La résignation (*Verzicht*) pour le secret du mot serait aussi une résignation pour le mot-scellé. En un jeu de mot, il est vrai, fort ludique, l'on pourrait opposer le mot comme scellé ou sceau (*Prägung, Siegel*) au mot comme fût ou seau (*Fass, Eimer*). Cette dernière image a, en effet, été utilisée par Heidegger pour caractériser la représentation métaphysique du mot comme contenant dont on puise le contenu, comme forme porteuse de sens (1).

Si l'image du mot-scellé n'est pas pareillement développée, pourtant elle pourrait éclaircir certaines questions et allusions qui restent assez énigmatiques. La conférence *Die Sprache* pose une question : "Comment le silence rompu (en sa placidité) scelle-t-il le discours mortel qui retentit en vers et en phrases ? " : *Wie prägt das gebrochene Stillen die sterbliche Rede, die in Versen und Sätzen erklingt ?* (2) Un début de réponse nous avait été suggéré, dans la conclusion de *Das Wesen der Sprache*, par une phrase écrite par Heidegger dans la proximité d'un vers de George. Le vers dit "Aucune chose ne soit là où le mot faillit" : *Kein ding sei wo das wort gebricht.* La phrase écrite en contrepoint dit " Un 'est' se donne là où le mot se brise" : *Ein 'ist' ergibt sich, wo das Wort zerbricht* (3). Le vers dirait l'expérience du rapport entre la chose et le mot comme conditionnement du laisser-être-chose (*die Bedingnis des Dinges*) ; en revanche, la phrase écrite en contrepoint repose sur l'expérience ordinaire entre le mot et la chose qui "est". Si maintenant l'on envisage le mot comme scellé, il y aurait bien deux manières de rompre le silence (*"das gebrochene Stillen"*). Il y a, en effet, deux manières de desceller : soit un descellement authentique sans faille (*"gebricht"*) des mots-scellés ("levée des scellés"), soit un descellement inauthentique par bris (*"zerbricht"*) des mots-scellés ("bris de scellés"). Dans le premier cas, le descellement se déploie sur le mode du laisser-dire et du laisser-coappartenir, qui est aussi celui du laisser-être-chose. Par contre, dans le second cas, le bris, en faisant obstacle à la laxité authentique, renverrait au vouloir-dire arraisonnant l' "être" de la chose, sans la laisser-être ... L'image du mot-scellé n'est-elle pas, ici, au moins, implicite ?

---

(1) cf. Q.P., p. 140 ; W.D., p. 89.(supra)
(2) U.S., p. 31 ; A.P., p. 35.
(3) U.S., p. 216 ; A.P., p. 202.

§.7. SIGILLOLOGIE DU ~~SENS~~.

L'image du sceau nous a permis de rassembler les principaux gestes de la signi-fiance ; image unique, elle localiserait proprement la signi-fiance comme ~~sens~~. Toutefois, l'authenticité et l'inauthenticité du descellement mettent encore en cause la brisure du seing (*Eignen, Eignis*), en contreseing (*Enteignis*), blanc-seing (*Eigentum*) et sous-seing (homme). Si l'on veut bien nous suivre à travers un vocabulaire devenu assez personnel, il s'agirait, en une courte étape, de comprendre cette brisure à partir du seing (*Ereignen*) sigillaire lui-même (*Ereignis*). Le contreseing de l'*Enteignis* apparaîtra aisément comme le seing qui assure le scellement (originel) par lequel l'*Ereignis* ne s'abandonne pas. Aussi, la signature humaine (auteur) demeure un sous-seing vis-à-vis du seing sigillaire lui-même. Toutefois, deux modes de signature humaine se sont désormais précisés : soit l'auteur signe un bris de mots-scellés, soit il signe un descellement authentique des mots-scellés. Dans le premier cas, le sous-seing humain resterait "un signe vide de sens" (Hölderlin) ; dans le second cas, le sous-seing sigillaire du mortel, penseur ou poète, serait appelé à titre de "cosignataire" du col-loque tautologique. Enfin, le blanc-seing comme *Eigentum* (propriété) de l'*Ereignis* serait tel le joyau scellé au sein du scellement (originel) par lequel le sceau conserve sa sigillarité. Il y a blanc-seing, mais il n'y a pas de "blanc-sceau" ! L'*Ereignis* comme sceau, en demeurant un sceau, scelle (*Enteignis*) le blanc (*Eigentum*) de son seing (*Ereignen*) descellant (*Botschaft der Entbergung der Zwiefalt*) les mots-scellés (*"Kein Ding sei wo das Wort gebricht"*).

Cette formule, qui voudrait ne pas être étrangère à l'im-agination (sug-gestion), fait, en un coup d'oeil, voir le rapport entre l'*Ereignis* et les mots : l'*Ereignis*, mot-sceau par excellence, est dit dans son rapport aux mots-scellés, aux mots sigillaires : tel un sceau qui scellerait le blanc de son seing, il signe le descellement Herméneutique des mots-scellés. Certes, cette formule, qui sonne comme la formule de notre cheminement (*Wegformel*), n'est qu'une des localisations possibles de l'*Ereignis* : sa localisation comme *ErEugnis*, signifiance, ~~Sens~~ ; nullement assignable, l'*Ereignis* serait, en tant que ~~Sens~~, localisé comme Sceau. Mais, une telle localisation n'est possible qu'en dégageant le sceau de sa représentation métaphysique : celle du τυπος comme empreinte imprimant (*das ErEugende*). Une représentation en quelque sorte typographique ou typologique, qui servit de modèle (archétype) pour déterminer la forme, le type, l'archétype, l'Idée, et, ensuite, pour l'interprétation de la forme donatrice de sens . Ainsi, en renonçant à l'interprétation métaphysique du sceau, l'on a pu renoncer à l'interprétation métaphysique du mot : renoncer à la forme du mot comme empreinte, pour avaliser le mot-scellé signant. Le mot, qu'il soit empreinte (τυπος) ou fût (seau !), se caractérise par un schéma binaire : forme et sens, contenant et contenu, morphème et sémème, signifiant-signifié.

C'est une autre structure binaire qui a pu caractériser le mot-scellé signant l'homme et la chose : "la double face" du signé-signant. Mais plus profondément, c'est une structure quaternaire qui caractérise le mot-scellé : 1) le sceau (*sigillum, Siegel*) comme signe (*signum, Zeichen*), 2) le sceau comme seing (signé-signant), 3) le scellement et 4) le desscellement.

A une représentation "typographique" ou "typologique" ne faudrait-il pas préférer une compréhension que l'on pourrait nommer "sigillographique" ou "sigillologique" ? Certes, le caractère sigillaire de la signi-fiance ne conduit pas à une sigillographie comme étude scientifique des sceaux ; mais, bien plutôt, à ce qu'il conviendrait d'appeler une "sigillologie". Une sigillologie de la signi-fiance qui serait toute autre qu'une typologie des archétypes. Une sigillologie qui, en reposant sur une herméneutique de la signi-fication (*Winken* comme σημαίνω), se démarque très nettement d'une sémantique de la signification (signifié-signifiant : σημαντικός) : celle-là étant comprise à partir de ce qui est Herméneutique (*Ereignis*), celle-ci étant fondée sur ce qui est métaphysique (étantéité). Une sigillologie qui, en révélant le caractère originellement signant et sigillaire du signe, est aux antipodes de sa représentation sémiotique et signalétique. La boucle semble se fermer. Nos analyses ont débuté par l'abandon du caractère signalétique du signe, toujours plus ou moins impliqué dans sa représentation sémiologique (1); elles s'achèvent par la détermination du caractère sigillaire du signe, à partir d'une certaine tautologie du ~~sens~~.

Nous avons pu écrire "~~sens~~", parce que Heidegger, un jour, a placé une croix sur "~~être~~". Ce geste assez singulier ne peut-il pas désormais être éclairci ? La rature en croix est un signe, un signe de croix : une signation. Il ne s'agit pourtant pas d'une signation religieuse, même si le divin est un des quatre appelés par la croix. Ne s'agirait-il pas précisément d'une signation sigillaire, qui donnerait au mot "être" un aspect presque sigillographique? Dans cette ligne, l'on pourrait peut-être interpréter aussi les autres variations graphiques propres au vocabulaire heideggérien : par exemple, *Ge-Stell, ZusammenGEHÖRIGKEIT* ... Peut-être faudrait-il encore ajouter les archaïsme de "majesté" comme *Gegnet, Bedingnis* ... Ces variations graphiques auraient un caractère sigillographique qui ferait signe vers la sigillologie du ~~sens~~. Le mot "sens" serait, par excellence, le mot à signer d'une signation sigillaire : le ~~sens~~ serait "sigillé" par une rature en croix. La rature de la signation dit que le sens s'"efface" devant les déterminations plus originelles à partir desquelles il doit être médité. Cette signation en croix peut suggérer, à l'instar de l'~~être~~, le quadriparti ; le sens peut, en effet, être compris à partir de la *Be-wëgung* qui met en chemin la recontre des quatre contrées. Mais, nous avons tenté de déterminer plus proprement la rature en croix du ~~sens~~.

---

(1) cf. Partie I, section 1 et 2.

Rassemblons rapidement l'essentiel de notre analyse. Une première détermination de la croix s'est présentée à nous : en bref, le signe-geste *(Wink...)*, la signi-fication *(Winken...)*, la dé-signation *(Zeige...)* et la signi-fiance *(Er-Augen, Be-Wegung ...)* elle-même. Nous avons ensuite précisé une autre quaternité, en laquelle s'entend encore les caractères du Sens qui ont guidé notre analyse : succinctement, les assignations *(Zusage, Anspruch* et *Herausfordern...)*, la consignation *(Aufnehmen, Vermögen...)*, la résignation *(Verzicht ...)* et la signature *(Zeichnen...)*. Mais, la poursuite de la problématique de la signature nous offre encore d'autres déterminations qui peuvent inscrire la croix. Tout d'abord, celles relatives à la brisure de la signature : le seing *(Eignen, Eignis)*, le contre-seing *(Enteignis)*, le blanc-seing *(Eigentum)* et le sous-seing *("Ein Zeichen sind wir, deutungslos")*. Enfin, c'est le chiasme propre au caractère originellement sigillaire du seing qui peut être retenu : le sceau lui-même *(Ereignis, Ereignis)* comme seing *(Ereignen)* sigillaire *(Zusammengehörenlassen)*, son scellement propre *(Geborgensein)*, son descellement Herméneutique *(Botschaft der Entbergung der Zwiefalt)* et les mots-scellés *("Kein ding sei wo das wort gebricht")*. Ces quatre quaternités pourraient dire la "quadriunivocité" à partir de laquelle le "sens" serait sigillé d'une rature en croix : ~~sens~~.

"Le sceau, en demeurant un seing sigillaire, scelle le le blanc de son seing descellant les mots-scellés. Par cette formule, nous nous sommes laissé dire le descellement herméneutique du mot (redite) à partir de ce qui est Herméneutique (le Même). La resignation au secret du mot serait aussi une résignation pour le mot-scellé ; celui-ci est encore un mot-signe gestuel, un mot-chemin acheminé, un mot-clef autoclave. L'assignation de la signi-fication est aussi l'acheminement du mot et encore son descellement. La consignation de la signi-fication est aussi la portée autoclave du mot et encore son scellement. Mais le mot-scellé, toujours signé du sceau tautologique, est signant : il signe, selon son seing sigillaire, l'homme comme homme et la chose comme chose. Les mots sont "dits sous le sceau du secret" : ils sont dits selon le laisser-dire, sous le sceau du laisser-coappartenir dont le secret est le laisser-être-chose. Se laissant ainsi dire, la pensée *(Gelassenheit)* tautologique redit proprement ; ainsi dit, le mot-scellé est une redite proprement tautologique : la phénoménologie de l'inapparent porterait en son coeur une herméneutique sigillologique. Ceci dit sans doute le mieux notre expérience de la pensée de Heidegger. Cette expérience ne s'ouvre-t-elle pas sur une herméneutique tautologique reposant sur une sigillologie du ~~sens~~ ?

CONCLUSION

Notre recherche s'est caractérisée par la tentative d'assumer plusieurs paradoxes, plus ou moins aporétiques.Le plus important , celui qui domine tout notre propos, réside dans la recherche du sens du Sens en tant que "sens" à raturer, celle du Sens comme ~~sens~~. La problématique du sens du Sens s'enracine dans la nécessité initiale de penser l'être à partir de son sens ; tandis que la recherche du Sens comme ~~sens~~ repose dans la résolution terminale de comprendre le sens de l'être à partir de l'*Ereignis* lui-même. Une telle manière d'appréhender la pensée heideggérienne a permis d'éclairer son accomplissement par son avènement,et inversément : de faire apparaître le lien entre l'ontologie phénoménologique et la pensée tautologique, entre la phénoménologie existentiale et la phénoménologie de l'inapparent, entre une phénoménologie herméneutique et une phénoménologie Herméneutique. Cette minime différence de majuscule fait signe vers une différence qu'il ne faut certes pas minimiser. Il y a un écart incontestable entre une herméneutique fondée sur le *Dasein* explicitant le projet de sa compréhensibilité et une Herméneutique reposant sur l'*Ereignis* de l'annonce de l'éclairement de la duplication. Cependant cette "seconde" herméneutique rend également possible la localisation, l'éclaircissement, l'élucidation, l'explicitation. Seulement, au sein d'une telle exégèse, tout lien avec l'origine métaphysique, idéaliste ou subjectiviste, de l'herméneutique semble aboli. Libérée de toute compréhension ou méthodique ou métaphorique ou sémantique du sens, de la signification, du mot, la seconde herméneutique de Heidegger semble bien différente de ce qu'il est convenu d'appeler aujourd'hui "herméneutique". A vrai dire, la méditation heideggérienne s'élucide bien moins à partir de ce qui est ordinairement herméneutique, que ce qui est originairement herméneutique ne se comprend à partir de l'ensemble de la pensée heideggérienne.

Dans son ensemble, cette pensée se développe en plusieurs périodes : d'abord, celle du sens de l'être(-là), puis, celle de la vérité de l'être, ensuite, celle de la localité de l'être, enfin, celle de l'*Ereignis* en lui-même. A cette succession de périodes, répondrait une conjonction de dimensions, selon nous, complémentaires : la nature initialement phénoménologique de la pensée se compléterait essentiellement d'une dimension eschatologique, qui s'infléchit en une tournure topologique, laquelle s'accomplit de manière tautologique. L'apparente incompatibilité entre la dimension eschatologique (dif-férenciation) et la dimension topologique (Identification) s'estompe, lorsque l'on peut envisager les périodes de la pensée heideggérienne comme le chemin de l'apaisement (*Stillen*) de la dif-férence. Dans cette optique, la pensée tautologique

apparaîtra d'autant plus aisément comme le sens originaire de la phénoménologie. Mais, en même temps, les périodes en question semblent se rassembler en une seule péri-ode, un seul chemin circulaire ; pour autant, tout au moins, que le sens de cette périodicité puisse s'entendre comme un ex-ode vers le lieu de provenance de la métaphysique. Ce cycle imparfait ou décentré paraît alors répondre historiquement au cercle approximatif ou ex-centrique propre à la circularité Herméneutique. Dans cette perspective, ni l'insistance sur la circularité heideggérienne, ni l'encerclement propre à notre re-cherche, n'ont essayé de fermer la pensée heideggérienne sur elle-même; mais, bien plutôt, nous avons de la sorte cherché à toucher son coeur : la circularité n'est pas clôture, ni même simple cercle ; le coeur n'est pas fondement, ni même simple centre. Le logocentrisme qui serait en cause dans la pensée heideggérienne ne pourrait être, à vrai dire, qu'un "logocentrisme" à raturer (~~S~~).

Certes, le coeur de la pensée heideggérienne s'appelle *Ereignis* ; mais, en l'interpellant nous avons pu le toucher comme milieu de la circularité Herméneutique, eschatologique, topologique et tautologique. Un tel foyer est en quelque sorte ex-centrique, car il est appelé en propre par une annonce inaugurale, une grande amorce, un originaire départ, qui seraient impliqués dans la laxité même du laisser-coappartenir (*Ereignis*). Défiant la représentation, le coeur de la circularité heideggérienne n'exclurait nullement l'ex-centricité: ce coeur implique un insigne courage de la pensée, une essentielle instance, une pertinacité nécessaire à la pertinence. Mais, le plus originellement, cette pertinence de la pensée trouve sa source dans l'obédience même du laisser-coappartenir ("coappertinence") comme sein de la circularité tautologique de l'*Ereignis* lui-Même. C'est le développement de la problématique du Sens comme centre du cercle herméneutique, qui a permis de dévoiler un tel coeur, tout en assumant le paradoxe principal de notre analyse du Sens à travers une pensée qui n'est plus, à proprement parler, celle du sens de l'être. De portée très large, un tel paradoxe fut plus strictement assumé par la dissolution de paradoxes de portée plus particulière. Quittant résolument le sol de la généralité de la littérature philosophique, fût-elle métathéorique ou métapoétique, nous avons tenté de soutenir les paradoxes relatifs aux voies et moyens non-méthodiques, au sens imagé nullement métaphorique et au signe libéré de toute sémiologie.

Assurément, la pensée heideggérienne révoque le concept de méthode : la démarche méditative ne suit pas un chemin méthodique. Néanmoins, les voies et moyens de l'acheminement méditatif se sont laissés décrire. Au carrefour de cette description se trouve le mot-chemin. Au début de son chemin, ce mot peut apparaître comme un vocable ou une phrase ; mais, en fin de parcours, il apparaît proprement comme une parole de la parole. Le mot-chemin est ainsi toujours un mot-clef :

non seulement parce qu'il permet de découvrir quelque chose d'essentiel, mais surtout parce que sa clef n'ouvre que ce qu'elle peut clore, en assurant de cette manière le secret du mot. Le chemin-clef du mot est un cheminement acheminé par une écoute de la parole, entendue comme langue-mère historialement destinée. Une telle écoute met très souvent en jeu une étymologie, moins historique qu'historiale, parce qu'elle s'entend à partir des étymons-clefs de la pensée aurorale. Ainsi, la méditation historiale en vient à rassembler des mots à partir de radicaux semblables et originaires. En résulte des redites de paronymes formant les paronomases qui constituent des sentences-clefs pour la méditation. Sous leur forme la plus accentuée, ces redites aboutissent aux formules tautologiques décisives : *"La parole parle"*... De telles considérations sur la démarche suivie ont cherché à préciser la haute rigueur de la pensée heideggérienne ; ce faisant, elles ont sans doute contribué à élucider cette force d'attraction ou de séduction que l'on peut éprouver devant la vigueur et la maîtrise,la pertinacité et la pertinence, de l'exégèse sur laquelle repose la pensée heideggérienne. Celle-ci ne se confond pourtant pas avec son exégèse de la métaphysique et de la poésie, car la pertinence et la rigueur de ses explicitations et localisations ne sont précisément possibles qu'à partir de la pensée propre de Heidegger : la pensée tautologique du localisant, inaugural et obédientiel *Ereignis*.

La haute rigueur en question n'est pas contredite par le soi-disant caractère métaphorique d'une méditation qui développe incontestablement une dimension poétique propre. Tout autant que le concept de méthode, le concept de métaphore est abandonné à la représentation métaphysique. Nullement métaphorique, le propre transport du sens imagé se confond bien plutôt avec l'acheminement de la méditation sensée, celui d'une signi-fication essentiellement sug-gestive. Moins iconique que gestuelle, la forme du mot-signe apparaît telle une plasticité qui se confond avec la laxité même du laisser-dire. En se-laissant-dire, la méditation ne peut que redire : elle est alors,à la fois, *Ge-lassenheit* et pensée tautologique. En redisant,la pensée se souvient ; en se souvenant,la méditation évoque : sa signi-fication est ainsi autant évocatrice que suggestive. Mais, sa redite comme suggestion ne pourrait être originellement qu'auto-suggestion : une autosuggestion qui appartiendrait au col-loque tautologique dont l'homme n'est toujours pas proprement l'interlocuteur. A vrai dire, notre destin est bien plus à même de souffrir le délaissement de la *Gelassenheit*,qu'il n'est prêt à jouir de sa placidité. La pensée heideggérienne n'est pourtant pas une philosophie de l'escompte d'une espérance, mais bien plutôt la pensée du pressentiment d'une placidité. Cette placidité, cette *Stille*, est celle du jeu de la parole ; un jeu qui est à la source d'une signi-fication, sans doute imagée, évocatrice et suggestive, mais avant tout al-lusive.

C'est ainsi que, allusive, la pensée qui redit cherche à rejouer le jeu de la parole, à travers des jeux de mots,autant raillés par le philosophisme sérieux qu'hallucinés par la littérature complaisante; ils sont néanmoins tout bonnement dignes d'être rigoureusement pensés.

Pas plus métaphorique que méthodique, le sens comme signi-fication ou faire-signe implique une compréhension du signe entièrement libérée d'une représentation métaphysique accomplie dans la sémiologie. Ainsi libéré, le signe s'est dévoilé à nous,en son essence originairement sigillaire. Le mot-signe, mais aussi le mot-chemin et le mot-clef, se sont rassemblés dans la notion de mot-sceau ou de mot-scellé. Un mot dont le descellement est son acheminement, et le scellement est son secret. Mais surtout, le mot-scellé, par son seing sigillaire, signe l'homme comme homme et la chose comme chose. C'est à partir de l'appel-à-soi-du-regard comme signi-fiance de l'*Ereignis*, qu'une telle essence signante et sigillaire du signe s'est révélée. L'appel-à-soi impliquant une insigne tautologie,par laquelle il se confond avec le Même comme laisser-coappartenir, cette signi-fiance tautologique a pu toucher le plus sensément le sein de la circularité tautologique,en tant que Sens. Ainsi, notre recherche du Sens comme sens a pu être pleinement assumée. Mais, ce faisant, nous avons en somme proposé une localisation de l'*Ereignis* : sa localisation comme Sceau. Il ne s'agit certes que d'une des approches possibles ; la haute plurivocité du mot unique de la pensée heideggérienne réserve bien d'autres localisations dignes d'être pensées. L'unicité de l'*Ereignis* clôture bien moins la pensée de Heidegger, qu'elle n'attire,par sa singulière univocité plurivoque (quadriunivocité), la re-cherche: celle qui se démarque de l'en-quête propre au questionnement méthodique, pour tenter de correspondre à la circulation propre au cercle Herméneutique.

Depuis les premières pages de l'ontologie fondamentale et tout au long de notre acheminement vers la pensée tautologique, nous nous sommes donc préoccupé de la pensée heideggérienne du signe. En fin de parcours, il conviendrait de s'interroger plus librement sur la portée d'une telle persévérance, d'émettre une supposition de portée destinale à son propos. La sémiologie pose effectivement un défi considérable. La réalisation du projet d'une sémiologie générale permettrait probablement d'unir le savoir qui fonde les sciences exactes et celui qui est au centre des sciences humaines : d'unifier de manière synthétique la logistique et la linguistique. Cette unification du système scientifique par une sémiologie, autant logistique (Peirce) que linguistique (Saussure), peut apparaître comme le rassemblement des composantes méthodiques et techniques de la pensée, et, partant, comme une manifestation insigne du *Ge-Stell*. Ceci d'autant plus clairement que le développement d'une sémiologie logistico-linguistique est parfaitement adapté à la mise en oeuvre du système de logiciels informatiques et de consignes cybernétiques. En bref, la représentation sémiologique de la signification peut se dévoiler

tel un des "prénoms" du *Ge-Stell* en tant qu'expropriation de l'homme et de l'être. Aussi, rester "sur la ligne" du problème du signe, tout en cherchant à l'éclairer en dehors de toute sémiologie, fût-elle d'ordre ontologique, n'est-ce pas faire instamment quelques pas à travers cette région qui conduirait à une réappropriation inaugurale ? L'affinité que le *Ge-Stell*, pré-paraître recouvrant ou pré-apparaître occultant de l'*Ereignis*, entretient avec la réappropriation possible, n'implique-t-elle pas que l'on parte du propre de la technicité pour tenter un saut ; plutôt que de se fier hâtivement à son apparence inversée, pour tomber dans la littérature mytho-poétique ou se complaire dans le philosophisme méta-métaphysique ? Libérer la signification de son caractère signalétique et de sa représentation sémiologique, pour risquer d'y opposer son caractère signant et une interprétation sigillologique, n'est-ce pas se déplacer dans l'instance même par laquelle le *Ge-Stell* advient comme pré-lude de l'*Ereignis* ?

Par cette problématique du seing, du sceau, de la sigillarité, nous avons, d'un certain point de vue, tenté de "prolonger" la pensée heideggérienne ; mais, avant tout, c'est chercher à préciser les déterminations allusives de la pensée tautologique, qui nous portait. Cette pensée de l'Etre (être) est si peu relative à la vérité tautologique des truismes, que le truisme propre à la représentation de l'être (étantéité) est précisément révoqué : non pas "l'être est" mais "Il y a être". Réappropriation de la Tautologie parménidienne, la méditation tautologique du "Il" serait proprement la pensée du Même comme laisser-coappartenir ; les plus proprement, celle de l'*Ereignis* lui-Même. Le laisser-coappartenir, grâce à sa laxité (son jeu), assurerait la possibilité d'une autre amorce, d'une réappropriation inaugurale ; mais, grâce à son obédience ("coappertinence"), il garantit la pertinence et la portée de la méditation. Sans vouloir-dire, mais en se-laissant-dire, la pensée tautologiquement pertinente se déploie selon un redire (ταυτο-λογια) à l'écoute d'un col-loque déféré au Dit. D'un point de vue plus strictement tropique, un tel redire ne serait pas étranger à la redite propre aux originelles formules tautologiques : *"Das Ereignis ereignet"*... Préfigurée par le cercle herméneutique, la circularité du redire en question nous a conduit à dessiner le jeu d'une herméneutique proprement tautologique. Celle-ci, comprise à partir d'une phénoménologie Herméneutique de l'inapparent, déplcierait une signi-fication signante et sigillaire, selon une certaine sigillologie du Sens. Cette herméneutique tautologique au coeur sigillaire a été certes décrite à partir des structures heideggériennes de la parole ; mais l'on ne pourrait désavouer l'apport de notre propre expérience d'interprète de Heidegger. Aussi, de cette herméneutique du mot-scellé, notre travail serait une illustration. Un témoignage qui, aussi explicite soit-il, demeure à demi-mot ; car le mot-scellé ne scelle ou ne signe notre humanité, qu'en scellant ou celant sa signification ; le mot scellé est *motus, still !*

BIBLIOGRAPHIE

des références citées

Oeuvres de Heidegger (précédées du sigle éventuel).

Textes allemands (suivis de la date de composition).

- *Die Kategorien - und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, Mohr, Tübingen, 1916, réédité in *Frühe Schriften*, V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1978. (1915).

S.Z. *Sein und Zeit*, M. Niemeyer, Tübingen, 1979. (1926).
FEICK H., INDEX zu Heideggers "Sein und Zeit", M. Niemeyer, Tübingen, 1980.

- *Kant und das Problem der Metaphysik*, V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1951. (1926).

G.P. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1975. (1927).

Wm. *Wegmarken*, V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1978. (1919 - 1929-1961).

E.M. *Einführung in die Metaphysik*, M. Niemeyer, Tübingen, 1976. (1935).

Hw. *Holzwege*, V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1980. (1935-1946).

HBld. *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1951. (1936-1968).

N.I,II *Nietzsche I und II*, G. Neske, Pfullingen, 1961. (1936-1946).

Gb. *Grundbegriffe*, V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1981. (1941).

E.D. *Aus der Erfahrung des Denkens*, G. Neske, Pfullingen, 1981. (1947).

T.K. *Die Technik und die Kehre*, G. Neske, Pfullingen, 1982. (1949-1953).

V.A. *Vorträge und Aufsätze*, G. Neske, Pfullingen, 1978. (1949-1953).

U.S. *Unterwegs zur Sprache*, G. Neske, Pfullingen, 1978. (1950-1959).

Ga.XII *Unterwegs zur Sprache*, V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1985. (Gesamtausgabe n° XII).

W.D. *Was heisst Denken ?*, M. Niemeyer, Tübingen, 1971. (1951-1952).

W.P. *Was ist das - die Philosophie?*, G. Neske, Pfullingen, 1981. (1955).

Gl. *Gelassenheit*, G. Neske, Pfullingen, 1979. (1955,1945).

S.G. *Der Satz vom Grund*, G. Neske, Pfullingen, 1978. (1955-1956).

Heb. *Hebel - der Hausfreund*, G. Neske, Pfullingen, 1958. (1957).

I.D. *Identität und Differenz*, G. Neske, Pfullingen, 1957. (1957).

S.D. *Zur Sache des Denkens*, M. Niemeyer, Tübingen, 1976. (1962-1964).

- *Heraklit*. V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1970. (1966-1967).

V.S. *Vier Seminare*, V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1977. (1966-1973).

Traductions françaises.

- Traité des catégories et de la signification chez Duns Scot, trad. F. Gaboriau, Gallimard, Paris, 1970.

E.T. Traductions de *Sein und Zeit*.

trad.C. Qu'est ce que la métaphysique ?, Fragments de *S.Z.*, trad. H. Corbin, Gallimard, Paris, 1938.

trad.B-W. L'Etre et le Temps, 1er Partie, trad. R. Boehm et A. de Waelhens, Gallimard, Paris, 1964.

trad.M. Etre et Temps, trad. E. Martineau, Authentica, Paris, 1985.

Etre et Temps, trad. F. Vezin, Gallimard, Paris, 1986.

- Kant et le problème de la métaphysique, trad. A. de Waelhens et W. Biemel, Gallimard, Paris, 1953.

P.P. Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie, trad. J-F. Courtine, Gallimard, Paris, 1985.

Q.I. Questions I, trad. H. Corbin, R. Munier, A. de Waelhens, W. Biemel, G; Granel et A. Préau, Gallimard, Paris, 1968.

Q.II. Questions II, trad. K. Axelos, J. Beaufret, D. Janicaud, L. Braun, M. Haar, A. Préau et F. Fédier, Gallimard, Paris, 1968.

Q.III. Questions III, trad. A. Préau, J. Hervier et R. Munier, Gallimard, Paris, 1966.

I.M. Introduction à la métaphysique, trad. G. Kahn, Gallimard, Paris, 1967.

Ch. Chemins qui ne mènent nulle part, trad. W. Brockmeier, Gallimard, Paris, 1962.

Höld. Approche de Hölderlin, trad. H. Corbin, M. Deguy, F. Fédier et J. Launay, Gallimard, Paris, 1973.

N.I,II Nietzsche I et II, trad. P. Klossowski, Gallimard, Paris, 1971.

C.F. Concepts fondamentaux, trad. P. David, Gallimard, Paris, 1985.

L.H. Lettre sur l'humanisme, bilingue, trad. R. Munier, Aubier-Montaigne, Paris,1964.

E.C. Essais et Conférences, trad. A. Préau, Gallimard, Paris, 1958.

A.P. Acheminement vers la parole, trad. J. Beaufret, W. Brockmeier et F. Fédier, Gallimard, Paris, 1976.

Q.P. Qu'appelle-t-on penser ?, trad. A. Becker et G. Granel, P.U.F. (Epiméthée), Paris, 1973.

P.R. Le principe de raison, trad. A. Préau, Gallimard, Paris, 1962.

- Héraclite, trad. J. Launay et P. Lévy, Gallimard, Paris, 1973.

Q.IV Questions IV, trad. J. Beaufret, F. Fédier, J. Lauxerois et C. Roëls, Gallimard, Paris, 1976.

Collectif : Cahier de l'Herne : Martin Heidegger, éd. de l'Herne, Paris, 1983.

1) textes de Heidegger cités

- Le concept de temps (1924).

- La provenance de l'art et la destination de la pensée (1967).

- *Sprache* (1972).

2) Articles relatifs à Heidegger (infra)

3) Bibliographie détaillée de Heidegger (infra).

Ouvrages concernant la pensée heideggérienne.

ADORNO T-W., Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie, Suhrkamp, Frankfurt, 1964.

BEAUFRET J., Dialogue avec Heidegger, Les éditions de minuit, Paris, tome I et II, 1973 ; tome III, 1974, tome IV, 1985.

BIRAULT H., Heidegger et l'expérience de la pensée, Gallimard, Paris, 1978.

CHAPELLE A., L'ontologie phénoménologique de Heidegger : un commentaire de *Sein und Zeit*, Editions universitaires, Paris, 1962.

COUTURIER F., Monde et être chez Heidegger, Les presses de l'Université de Montréal, Montréal, 1971.

DE ANDIA Y., Présence et eschatologie dans la pensée de Martin Heidegger, Université de Lille III, Editions universitaires, Paris, 1975.

DERRIDA J., Marges de la philosophie, Les éditions de minuit, Paris, 1972. - notamment, l'article "OUSIA et GRAMME".

FAY T.A., Heidegger : The Critique of Logic, M. Nijhoff, La Haye, 1977.

FRANCK D. Heidegger et le problème de l'espace, Les éditions de minuit, Paris, 1986.

GADAMER H-G., Vérité et méthode, trad. E. Sacre, Editions du Seuil, Paris, 1976.

Idem, L'art de comprendre : Herméneutique et tradition philosophique,trad. M. Simon, Dubier-Montaigne, Paris, 1982.- notamment, l'article : "Heidegger et le langage de la métaphysique".

GETHMANN F., *Untersuchungen zum Methodenproblem in der Philosophie Martin Heideggers*, Bonn, 1972.

Idem, *Verstehen und Auslegung in der Philosophie Martin Heideggers*, Bonn, 1974.

JANICAUD D. et MATTEI J-F., La métaphysique à la limite, P.U.F. (Epiméthée), Paris, 1983.

KELKEL A.L., La légende de l'être : langage et poésie chez Heidegger, Vrin, Paris, 1980.

LEVINAS E., En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger, Vrin, Paris, 1982

LÖWITH K., Heidegger, Denker in dürftiger Zeit, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 1966.

MARTINEAU E., La provenance des espèces, P.U.F. (Epiméthée), Paris, 1982. - notamment, l'article "La modernité de *Sein und Zeit*".

MONGIS H., Heidegger et la critique de la notion de valeur, Phaenomenologica 74, M. Nijhoff, La Haye, 1976.

PÖGGELER O., La pensée de Heidegger, Aubier-Montaigne, Paris, 1967.

RICHARDSON W., Heidegger : Through Phenomenology to Thought, Phaenomenologica, 13, M. Nijhoff, La Haye, 1963.

RICOEUR P., Le conflit des interprétations, "essais d'herméneutique", Editions du Seuil, Paris, 1969. - surtout, l'article : "Heidegger et la question du sujet".

STASSEN M., Heideggers Philosophie der Sprache in "Sein und Zeit", Bouvier Verlag H. Grudmann, Bonn, 1972.

Articles relatifs à Heidegger.

APEL K.O., "Heideggers philosophische Radikalisierung der 'Hermeneutik' und die Frage nach dem 'Sinnkriterium' der Sprache", in Die hermeneutische Frage in der Theologie, O. Loretz und W. Strolz, Freiburg, 1968.

AUBENQUE P., "Travail et *Gelassenheit* chez Heidegger", in Etudes germaniques, t. 32, n° 3, Paris, 1977.

BIRAULT H., "Heidegger et la pensée de la finitude", in Revue Internationale de philosophie, 14, Bruxelles, 1960.

Idem, "De la béatitude chez Nietzsche", in Cahier de Rayaumont: Nietzsche, Les éditions de minuit, Paris, 1967.

Idem, "Le problème de la mort dans la philosophie de J.P. Sartre", in autour de J-P. Sartre(colloque), Gallimard, Paris, 1981.

Idem, "Se laisser dire...", in Exercices de la patience, Obsidane, Paris, n° 3/4, print. 1982.

Idem, "Philosophie et théologie : Heidegger et Pascal", in Cahier de l'Herne : H., Paris, 1983.

CHRETIEN J-L., "De l'espace au lieu dans la pensée de Heidegger", in Revue de l'enseignement philosophique, 32e année, n° 3, 1982.

COURTINE J-F., "Phénoménologie et science de l'être", in Cahier de l'Herne : H., Paris, 1983.

DASTUR F., "Heidegger", in Histoire de la Philosophie, t.III, "Encyclopédie de la Pléiade", Gallimard, Paris, 1974.

DECKER J-T., "L'écho de Parménide", in Les Etudes philosophiques, trad. de l'anglais par H.et F.Wybrands, n° 1, 1986.

FONTAINE de VISCHER L., "La pensée du langage comme forme", in Revue philosophique de Louvain, 68, Louvain, 1970.

GRANEL G., "Les fondements de la linguistique", in Cahier de l'Herne : H., Paris, 1983.

GREISCH J., "Les mots et les roses. La métaphore chez M. Heidegger", in Revue des Sciences philosophiques et théologiques, 3, 1973.

Idem, "Identité et Différence dans la pensée de M. Heidegger. Le chemin de l'*Ereignis*", in Revue des Sciences philosophiques et théologiques, n° 57, 1973.

HAAR M., "La métaphysique dans *Sein und Zeit*", in Exercices de la patience, Obsidiane, Paris, n° 3/4, print. 1982.

Idem, "Le tournant de la détresse", in Cahier de l'Herne: H., Paris, 1983.

HVIDTFELT NIELSEN K., "De la production du sens : Heidegger et la sémiotique", in Semiotica, t. 17, n° 3, La Haye, 1976.

LEVINAS E., "De la signifiance du sens", in Heidegger et la question de Dieu, Recueil collectif édité par R. Kearny et J. O'Leary, Grasset, Paris, 1980.

MAILLAT G., "De la Signification multiple de l'être chez Aristote", in Revue de la Société Ligérienne de Philosophie, Tours, 1er trimestre 1978.

MARION J-L., "Du pareil au même", in Cahier de l'Herne:H., Paris, 1983.

MARTINENT J., "Aperçu sur la problématique de l'être et du sens", in Revue de l'enseignement philosophique, t. 26, n° 1, 1975.

PAUMEN J., "Heidegger et le sens du chemin", in Revue de l'université de Bruxelles, 17, Bruxelles, 1964-1965.

PÖGGELER O., "Dichtungstheorie und Toposforschung", in Jahrbuch für Aesthetik und allgemeine Kunstwissenschaft, B.V, Köln, 1960.

Idem, "Metaphysik und Seinstopik bei Heidegger", in Philosophisches Jahrbuch, Anno 70, Freiburg und München, 1962.

VATTIMO G., "Dialectique et Différence", in Exercices de la patience, trad. de l'italien par J. Rolland, Obsidiane, Paris, n° 3/4, print. 1982.

VERSTRAETEN P., "Le sens de l'*Eréignis* dans 'Temps et Etre'", in Les Etudes philosophiques, janvier-mars 1986.

WAELHENS A. (de), "Sur une herméneutique de l'herméneutique", in Revue philosophique de Louvain, 60, 1962.

WYBRANDS F., "Le jeu de la parole", in Cahier de l'Herne:H., Paris, 1983.

Textes relatifs à la problématique générale du sens.

BENVENISTE E., Problèmes de linguistique générale, T.I et II, Gallimard, Paris, 1983.

Idem, Le vocabulaire des institutions indo-européennes, T.I et II, Les éditions de minuit, Paris, 1969.

DELEUZE G., Logique du sens, Les éditions de minuit, Paris, 1969.

DE RENEVILLE J-R., Itinéraire du sens, P.U.F., Paris, 1982.

DERRIDA J., La voix et le phénomène, P.U.F. (Epiméthée), Paris, 1976.

CRAHAY F., Le formalisme logico-mathématique et le problème du non-sens, édi. les Belles Lettres, Paris, 1957.

FOUCAULT M., Les mots et les choses, Gallimard, Paris, 1966.

Idem, "Qu'est-ce qu'un auteur ?", in Bulletin de la Société française de Philosophie, n° 3, juillet-septembre 1969.

FREGE G., Ecrits logiques et philosophiques, trad. C. Imbert, Editions du Seuil, Paris, 1971.

GREIMAS A.J., Du sens : Essais sémiotiques, Editions du Seuil, Paris, 1970.

GUIRAUD P., L'Etymologie, P.U.F., Paris, 1979.

HANSEN-LÖVE O., La révolution copernicienne du langage dans l'oeuvre de W. von Humboldt, Vrin, Paris, 1972.

KRISTEVA J., *Sémiotiké* : Recherches pour une sémanalyse, Editions du Seuil, Paris, 1969.

LANGER S., Philosophy in a new key, "a study in the symbolism of reason, rite and art", Harvard Univ. Press, Massachusset, 1942.

M (Groupe), Rhétorique générale, par J. Dubois, F. Edeline, J-M. Klinkenberg, P. Minguet, F. Pire et H. Trinon, Librairie Larousse, Paris, 1970.

MERLEAU-PONTY M., Phénoménologie de la perception, Gallimard, Paris, 1983.

MOULOUD N., L'analyse et le sens, Payot, Paris, 1976.

PAULUS J., La fonction symbolique et le langage, Ch. Dessart, Bruxelles, 1972.

POPPER K-R., La connaissance objective, trad. C. Bastyns, P.U.F., Paris, 1972.

QUINE W.V.O., Le mot et la chose, trad. P. Gochet et P. Dopp, Flammarion, Paris, 1977.

RESWEBER J-P., La philosophie du langage, P.U.F., Paris, 1979.

RICOEUR P.,La métaphore vive, Editions du Seuil, Paris, 1975.

SAUSSURE F. (de), Cours de linguistique générale, Payot, Paris, 1976.

SERVIERE M., "De la signature : hésitation, circulations du sujet", in Cahier du Collège international de philosophie, n° 2, éd. Osiris, Paris, 1986.

WITTGENSTEIN L., Cahier Bleu et Cahier Brun, trad. franc., Gallimard, Paris, 1965.

Oeuvres historiques de la philosophie.

PLATON, Théétète, trad. F. Chambry, Flammarion, Paris, 1967.

ARISTOTE, ORGANON, I catégories, II de l'interprétation, trad. J. Tricot, Vrin, Paris, 1977.

DESCARTES R., Discours de la Méthode, Flammarion, Paris, 1966.

KANT E., Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée, trad. A. Philonenko, Vrin, Paris, 1983.

HEGEL G.W.F., Esthétique, trad. S. Jankélévitch, Flammarion, Paris, 1979.

NIETSCHE F., WERKE, A. Kröner, Leipzig, 1913.

Idem, Volonté de puissance, trad. G. Bianquis, Gallimard, Paris, 1947.

HUSSERL E., Logische Untersuchungen, B. I-II, M. Niemeyer, Halle, 1913 ; Recherches logiques, trad. H. Elie, A-L. Kelkel, R. Schérer, t. I à III, P.U.F. (Epiméthée), Paris, 1969.

Idem, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, M. Nijhoff, La Haye, 1950 ; Idées directrices pour une phénoménologie, trad. P. Ricoeur, Gallimard, Paris, 1950.

BIBLIOGRAPHIE COMPLEMENTAIRE

des ouvrages consultés

Bibliographie générale de Heidegger.

SASS H.M., *Heidegger-Bibliographie*, Meisenheim-am-Glan, 1968.

Idem, *Materialen zur Heidegger-Bibliographie 1917-1972*, Meisenheim-am-Glan, 1975.

Idem, *Martin Heidegger : Bibliography and Glossary*, Bowling Green, Ohio, 1982.

Autres oeuvres de Heidegger.

- Quest-ce qu'une chose ? trad. J. Reboul et J. Taminiaux, Gallimard, Paris, 1971.
- Interprétation phénoménologique de la "Critique de la raison pure" de Kant, trad. E. Martineau, Gallimard, Paris, 1982.
- La "Phénoménologie de l'esprit" de Hegel, trad. E. Martineau, Gallimard, Paris, 1984.
- L'auto-affirmation de l'université allemande, trad. G. Granel, éd. T.E.R. bilingue, 1982.
- Réponses et questions sur l'histoire de la politique, trad. J. Launay, Mercure de France, 1977.

Autres ouvrages.

ALLEMANN B., Hölderlin et Heidegger, trad. F. Fédier, P.U.F., Paris, 1959.

DELEUZE G., Différence et répétition, P.U.F., Paris, 1976.

DERRIDA J., L'écriture et la différence, Editions du Seuil, Paris, 1967.

FINK E., Le jeu comme symbole du monde, Les éditions de minuit, Paris, 1966.

MERLEAU-PONTY M., Sens et Non-sens, Nagel, Paris, 1966.

SARTRE J-P., L'être et le néant, essai d'ontologie phénoménologique, Gallimard, Paris, 1973.

TAUXE H. Ch., La notion de finitude dans la philosophie de M. Heidegger, Dialectica, Lausanne, 1971.

VATTIMO G., Introduction à Heidegger, trad. J. Rolland, Les éditions du cerf, Paris, 1985.

VIEILLARD-BARON J-L., Le Temps. Platon, Hegel, Heidegger, Vrin, Paris, 1978.

ZARADER M., Heidegger et les paroles de l'origine, Vrin, Paris, 1986.

Autres articles.

APEL K.O., "Wittgenstein und Heidegger. Die Frage nach dem Sinn von Sein und der Sinnlosigkeitsverdacht gegen alle Metaphysik", in Philosophisches Jahrbuch, B.76, Freiburg, 1967.

GADAMER H.G., "Von Zirkel des Verstehens", in Heidegger zum 70. Geburtstag, Pfullingen, 1959.

GRANEL G., "Remarques sur le rapport de *Sein und Zeit* et de la phénoménologie husserlienne", in *Durchblicke*, Recueil édité par V. Klostermann, Francfort, 1970.

SALLIS J-C., "La différence ontologique et l'unité de la pensée de Heidegger", in Revue philosophique de Louvain, 65, Louvain, 1967.

VERSTAETEN P., "Les deux déterminations du Dire dans 'Acheminement vers la Parole'", in Revue philosophique de Louvain, à paraître.

Travaux d'étymologie utilisés.

von WARTBURG et BLOCH, Dictionnaire étymologique de la langue française, P.U.F., Paris, 1960.

PICOCHE, Dictionnaire étymologique du français, Le Robert, Paris, 1979.

REGNAUD, Dictionnaire étymologique de la langue allemande, A. Fontemoing, Paris, 1902.

KLUGE, Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache, W. De Gruyter, Berlin- New York, 1975.

PINLOCHE, Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache, Librairie Larousse, Paris, 1922.

TABLE DES MATIERES

Page

REMERCIEMENTS

LISTE DES SIGLES

INTRODUCTION 1

Partie I : ETRE ET SENS 11

Introduction 11

Section 1 : Analyse de la significativité du monde 14
§ 1 Subsistance et disponibilité 14
§ 2 Signe, monstration, désignation et signalisation 16
§ 3 Signe et spatialité 19
§ 4 Du signe à la significativité : la tournure 21
§ 5 Significativité, signifier, signification et langage 24
§ 6 Significativité, être-avec-autrui et la question du "qui ?" 26

Section 2 - Première distance vis-à-vis de la sémantique et de la sémiologie. 30
Introduction 30
§ 1 Le schéma sémiologique et la métaphysique 31
§ 2 Significativité et sémantique 34
§ 3 Significativité et sémiotique 37
§ 4 Significativité et signalétique. 40
§ 5 Vers une signifiance existentiale et herméneutique 41

Section 3 - Analyse du Là de l'être-au-monde 44
§ 1 Le sentiment-de-situation 44
§ 2 La compréhension 45
§ 3 L'explicitation 47
§ 4 Le concept de sens 49
§ 5 Sens et énoncé 51
§ 6 Sens et discours 53
§ 7 Sens et déchéance ou échéance 57

Section 4 - Les caractères essentiels du sens 59
Introduction 59
§ 1 La plurivocité du sens 59
§ 2 Univocité du sens 63
§ 3 Biunivocité du sens et de la significativité 65
§ 4 L'équivocité du sens et de la significativité 67

Section 5 - L'analyse de la temporalité du *Dasein*
§ 1 Première appropriation analytique 73
§ 2 Seconde appropriation analytique 76
§ 3 Sens et temporalité 78
§ 4 Temporalité et historialité 81
§ 5 Significativité et temporalité 82

Page

Section 6 - Sens de l'être et sens du Sens 84
Introduction 84
§ 1 Caractère orienté du Sens comme temporalité 85
§ 2 Caractère significatif du Sens 89
§ 3 Autres caractéristiques du Sens 90
§ 4 Le Sens et l'inachèvement de *Sein und Zeit* 93
§ 5 L'abandon de la langue de l'ontologie fondamentale 95
§ 6 Le délaissement relatif de la problématique du sens de l'être 99
Tableau synthétique de la problématique du Sens dans *Sein und Zeit*. 102

Partie II : SENS ET VERITE 103

Introduction 103

Chapitre I : LA PENSEE DE LA VERITE DE L'ETRE 107
§ 1 La vérité de l'existence 107
§ 2 La vérité de l'essence 113
§ 3 La vérité comme éclaircie 118
§ 4 La vérité comme garde 124

Chapitre II : LE SENS DANS LA PENSEE DE LA VERITE 134
Introduction (synthétique) 134
§ 1 Le sens comme chemin et le cheminement non-méthodique 138
§ 2 Les caractères du Sens et la pensée de la vérité de l'être 153
§ 3 Le sens du Sens au sein de la vérité de l'être : le cercle Herméneutique 170

Partie III : SENS ET LOCALITE 184

Introduction 184

Chapitre I : LA MEDITATION DE LA LOCALITE DE L'ETRE 188
§ 1 Le vocabulaire topologique 188
§ 2 Pensée et localisation 193
§ 3 La poésie et l'être-lieu 196
§ 4 Différence,identité et local-ité 201
§ 5 Monde et localité 207
§ 6 Chose et lieu 210
§ 7 Le non-localisable *Ereignis* 213

Chapitre II : LE SENS DANS LA MEDITATION DE LA LOCALITE 220
Introduction (synthétique) 220
§ 1 Le sens comme mise-en-chemin et l'acheminement non-métaphorique 224
§ 2 Les caractères du Sens et la méditation de la localité 238
§ 3 Le sens du Sens au sein de la localité de l'être : la circularité Herméneutique 257

Partie IV : SENS ET *EREIGNIS* 269

Introduction 269

Chapitre I : PAROLE, DIRE, MOT ET *EREIGNIS* 273
§ 1 La parole parle 273
§ 2 Parole, dire et geste 278
§ 3 Se-laisser-dire le Dit 284
§ 4 Le mot et la chose 289
§ 5 Le Dit et l'*Ereignis* 295

Chapitre II : LE SENS COMME ~~SENS~~ 302
Introduction (synthétique) 302
§ 1 Signe-geste,signi-fication et dé-signation 306
§ 2 La signi-fiance tautologique comme ~~sens~~ 312
§ 3 Assignation et consignation 318
§ 4 Résignation et signature 324
§ 5 Seings et sceaux 329
§ 6 La signi-fiance sigillaire comme ~~sens~~ 335
§ 7 Sigillologie du ~~sens~~ 343

CONCLUSION 346

BIBLIOGRAPHIE 351

TABLE DES MATIERES 362