

B i b l i o t h è q u e

de

PHILOSOPHIE

ŒUVRES DE
MARTIN HEIDEGGER

Réflexions
XII - XV

Cahiers noirs
(1939 - 1941)

par

MARTIN HEIDEGGER

*Traduit de Vallemant
par Guillaume Badoual*

nrf

Éditions Gallimard

Bibliothèque de philosophie

Collection fondée
par Jean-Paul Sartre
et Maurice Merleau-Ponty

MARTIN HEIDEGGER

RÉFLEXIONS

XII-XV

CAHIERS NOIRS

(1939-1941)

*Traduit de l'allemand
par Guillaume Badoual*

nrf

GALLIMARD

Réflexions XII - XV
Texte établi par Peter Trawny

Titre original :

ÜBERLEGUNGEN XII-XV
(SCHWARZE HEFTE 1939-1941)

© Vittorio Klostermann GmbH, Francfort-sur-le-Main, 2014.
© Éditions Gallimard, 2021, pour la traduction française.

AVANT-PROPOS DU TRADUCTEUR

Ce volume est la traduction du troisième tome des *Cahiers noirs* (tome 96 des *Œuvres complètes*), qui comprend les *Cahiers XII* à *XV*. Le *Cahier XV*, plus court que les autres (peut-être interrompu), clôt la série des *Réflexions* (*Überlegungen*), la rédaction des « *Cahiers de travail* », comme Heidegger les désigne parfois, se prolongeant sous d'autres appellations¹.

Le caractère distinctif de ces *Cahiers de travail* a été très précisément indiqué par les traducteurs des précédents tomes, François Fédier et Pascal David, dans leurs avant-propos respectifs². Il n'est donc pas utile d'y revenir en détail, sinon pour rappeler qu'il ne s'agit ni d'esquisses ni d'un « journal » philosophique qui nous ferait découvrir un Heidegger plus intime. L'image d'une œuvre qu'accompagnerait, sur un mode mineur voire anecdotique, une suite de « libres propos » supposés plus « personnels », doit être récusée. On constate très vite en entreprenant la lecture de ces *Cahiers* qu'elle est inadéquate. Mais elle est surtout inappropriée pour des raisons de fond, qui tiennent à la nature même de la pensée de Heidegger. On ne peut qu'être frappé, aujourd'hui que la plus grande partie des *Œuvres complètes* nous est accessible, de la pluralité des formes prises par une pensée qui s'est elle-même comprise comme dédiée à l'ouverture de *chemins*. Des cours et des séminaires aux grandes conférences, des grands traités « historiques » impubliés à la den-

1. *Marques et remarques, Quatre cahiers, Vigiliae, Notturmo, Signes, À l'état provisoire* (tomes 97 à 102 des *Œuvres complètes*).

2. *Réflexions II-VI. Cahiers noirs (1931-1938)*, trad. fr. F. Fédier, Paris, Gallimard, 2018, et *Réflexions VII-XI. Cahiers noirs (1938-1939)*, trad. fr. P. David, Paris, Gallimard, 2018.

sité des *Gedachtes*¹, Heidegger module chaque fois différemment, en le reprenant à sa source, un questionnement dont la puissante unité est cependant toujours visible puisqu'il n'est autre, dans ses métamorphoses, que celui qu'initie *Être et Temps* : la question du *sens de l'être* tel qu'il s'éclaire à partir du temps, la philosophie n'ayant fait jusqu'alors, comme le dit Jean Beaufret, qu'« aller de l'étant à l'étant par le biais d'un regard jeté au passage sur l'être ». Or l'approfondissement décisif de cette question au cours des années 1930 (à un moment, et ce n'est pas un hasard, où commence la série des *Cahiers*) s'accompagne d'une mutation du sens donné à la *pensée*, mutation dont un des aspects essentiels est justement que la forme du traité, de la thématisation philosophique réductible en dernier lieu à un énoncé ou une thèse, est définitivement congédiée. Sans la conscience très précise des exigences de cette mutation, la lecture de Heidegger peut bien être un inépuisable objet d'études, elle ne révèle pas son véritable sens, ni sa fécondité au plan précis où lui-même l'entrevoit. Car ce qui est en question, l'être, ne peut plus être assigné à l'« objet » d'un savoir, fût-il métaphysique. Penser devient ce travail intensément vivant qui s'efforce sans cesse à nouveau de libérer, de désobstruer ce qu'*Être et Temps* avait nommé : *être le Là*, cette ouverture à la manifestation de tout ce qui est, en laquelle seule nous existons humainement, mais à laquelle nous ne cessons cependant de nous fermer. C'est *amener à soi* ce rapport à l'être qui nous expose, en tant qu'êtres de la parole, à la dimension — inépuisable et toujours à ressaisir — du sens. Penser est ainsi l'expérience d'une *méditation du sens* (*Besinnung*) où ce qui est à penser n'est jamais dissociable de l'existence de chacun d'entre nous dès lors qu'il est engagé dans cette expérience. Le sens qu'il s'agit de penser et de méditer doit alors être lu à même de ce que nous sommes, ce qui veut dire : à partir du temps et du monde qui sont les nôtres.

Or ce temps et ce monde ne donnent à penser qu'à condition d'y reconnaître l'héritage d'une histoire, qui n'est pas l'histoire en général mais bien *cette histoire* où penser et être ont été nommés ensemble, au commencement grec de la philosophie. La puissance d'avenir réservée dans cette simple nomination, puissance d'une métaphysique et d'une science qui ont bouleversé désormais la condition humaine sur la planète entière et en ce sens

1. Tome 81 des *Œuvres complètes*.

nous *regardent* tous, il nous est possible d'y faire face originalement, c'est-à-dire de telle manière que le rapport médité à cette origine ouvre la voie à un libre rapport à notre propre devenir.

Dès lors, cette pensée — qui n'est plus réductible à un savoir thématique mais dont la nécessité ne fait qu'un avec la texture profonde, temporelle et historique, de nos vies — doit suivre nécessairement trois fils : la remémoration de ce qui s'adresse à nous à partir du premier commencement grec, sous la forme de l'histoire-destinée (*Geschichte*) de la métaphysique ; le regard porté au sein de l'achèvement de cette métaphysique, achèvement qui dessine le visage de notre temps ; enfin l'expérience d'un tout autre mode de penser, dans l'horizon de ce que Heidegger appelle un *autre* commencement. Aucun de ces trois fils n'est séparable de l'autre. On peut voir dans les *Beiträge* (*Apports à la philosophie*) et les traités suivants quel espace, que ne détermine plus aucun cadre ou tracé préalable, ils dessinent.

Dans les *Cahiers*, cette expérience d'une pensée qui se renouvelle sans cesse en jaillissant du cœur même du temps et de la vie du penseur trouve une forme non moins élaborée, mais plus libre encore. Les formulations les plus denses et les plus audacieuses y font directement écho aux événements les plus concrets, sans autre souci que de répondre au plus près à l'urgence de nommer ce qui s'y donne à voir et à penser — parfois abruptement, en tout cas sans forcément s'expliquer longuement.

Or ces événements, durant la période couverte par ce volume, prennent un cours toujours plus dramatique : le *Cahier XII* est commencé en 1939 et la date du 22 juin 1941, début de l'offensive allemande en Russie, est expressément mentionnée à la fin du *Cahier XIV*. À l'égard du régime national-socialiste qui étend son emprise sur la société allemande en vue de la guerre, Heidegger est dans ces pages parfaitement lucide. Mais cette lucidité ne saurait être ramenée à une forme d'hostilité, pas plus que l'engagement désastreux de 1933 ne pouvait être assimilé à une forme de sympathie. Les *Réflexions* relèvent de façon quasi clinique les divers aspects où la nature réelle du régime se déclare (à un moment, faut-il le rappeler, où nombre d'Allemands, au début plutôt méfiants envers Hitler, ont fini par mettre à son compte d'indéniables « réalisations », sans parler de l'enthousiasme devant les premières campagnes victorieuses¹). Le lecteur retrou-

1. On peut lire à ce propos ce qu'écrit Sebastian Haffner dans son remarquable

vera au fil des pages ces aspects lourds de signification : la dissolution de la vie commune, sous le nom galvaudé de « peuple », dans une « *masse grégaire d'où de temps à autre émerge encore, pour s'ameuter, la horde des agents d'exécution de la dévastation* » (*Cahier XII*, n° 10) ; l'appel au dressage d'une humanité réduite à la « race » et au « type » ; le règne généralisé de la propagande et le mépris institué de la vérité ; l'alignement de toute forme de « grandeur » sur le gigantisme technique ; la corruption du sens des mots dans la phraséologie ; enfin la réduction de la science et de la vie intellectuelle à une caricature vide de sens. Mais ce que l'approfondissement radical de sa pensée permet à Heidegger de voir est l'*unité profonde* de tous ces aspects, celle d'un processus qui ne peut plus que mener fatalement à une « *violence que rien ne vient plus conditionner* » (*Cahier XII*, n° 9), parce que son principe fondamental est celui de la puissance (*Macht*), une puissance d'un genre tout à fait inédit puisqu'elle s'identifie à « *une volonté de surpuissance qui va vers toujours plus de puissance en se surpassant elle-même* ». Or ce régime de la puissance, qui rend obsolètes toutes les catégories de compréhension du « pouvoir » humain, en particulier politique, doit être identifié au seul plan où il est pleinement intelligible, celui de l'histoire-destinée de l'être. Le règne inconditionnel de la puissance s'y révèle comme la forme prise par l'achèvement de la métaphysique occidentale, forme que Heidegger nomme la fabrication (*Machenschaft*) : la réduction de tout ce qui est au visage uniforme du faisable, ce qui va nécessairement de pair avec un appauvrissement inexorable du *sens*, insoupçonné sous l'apparente profusion des moyens d'exploiter tout, littéralement tout ce qui est. À la même époque exactement, Simone Weil appelle cela *fabriquer de la puissance*¹. Or ce monde, ou plutôt ce phénomène de la dévastation du monde, est encore pour nous le visage omniprésent de la réalité. Le lecteur pourra constater combien certaines « *Réflexions* » font écho à ce qui aujourd'hui nous apparaît de plus en plus comme un détraquement qui s'étend aux racines mêmes du rapport entre l'homme et le monde. Nous ressentons confusément que l'accroissement constant de l'efficacité, la répétition indéfinie de « *crises* » à surmonter, de « *défis* » à relever, est au fond identique

livre *Anmerkungen zu Hitler*, paru en 1978 (traduit en français sous le titre *Considérations sur Hitler*, Paris, Perrin, 2016), en particulier dans le chapitre II.

1. Simone Weil, *Cahiers*, VI, 1 (1933-septembre 1941), Paris, Gallimard, 1994, p. 206.

à ce qui étend toujours plus loin la dévastation. Dans la mobilisation exponentielle de moyens toujours plus efficaces, règne une secrète *absence de décision* — terme récurrent dans ces pages, qu'il faut entendre en un sens absolument non volontariste : la décision, c'est quand se décide une autre possibilité, s'esquissant à partir de ce qui est demeuré impensé.

Cette absence de toute décision, Heidegger la reconnaît à l'œuvre — si l'on peut parler ainsi — dans la guerre planétaire : derrière les destructions incommensurables qui s'annoncent et l'expansion du règne de la brutalité (dont lui-même est loin de mesurer l'ampleur paroxysmique), cette guerre ne peut aboutir à une paix authentique. L'alignement toujours plus uniforme des adversaires sur un accroissement constant de la puissance économique, militaire et avant tout technique, leur similitude là même où ils visent l'anéantissement de l'autre, en sont les symptômes. Cet état, celui aussi bien d'un « après-guerre » à venir où sous couvert d'idéologies diverses se poursuivent la destruction de la Terre et la dévastation du monde, Heidegger le nomme, dans une des plus amples « réflexions » du *Cahier XIII*¹, le *communisme*. « *Le "communisme" [...] n'est pas une simple forme étatique, il n'est pas non plus une espèce de vision du monde politique, mais bel et bien la constitution métaphysique dans laquelle se trouve l'homme des Temps nouveaux, dès lors que ceux-ci sont entrés dans leur dernière phase* », est-il dit dans ce passage. Sommes-nous sortis du communisme ainsi entendu ?

La méditation du sens métaphysique du communisme, rédigée entre le moment de la signature du pacte germano-soviétique et l'attaque de juin 1941, doit être mise en regard de l'attention toute particulière que Heidegger accorde dans ces quatre *Cahiers* au monde russe, soigneusement distingué de l'« ennemi » juré et frère jumeau du nazisme qu'est le bolchevisme. On sait combien fut essentielle pour le jeune Heidegger la lecture des grands écrivains russes, eux-mêmes attentifs à interroger le destin propre de la Russie face à l'Occident. Les mois où Heidegger écrit le *Cahier XIV* sont aussi ceux où Marina Zvetava met fin à ses jours, piégée entre le régime stalinien et l'avancée des troupes allemandes, elle qui disait : « *Nombreuses sont les âmes en moi. Mais mon âme*

1. Presque toute la « réflexion » n° 128 du *Cahier XIII* se retrouve à l'identique dans l'important écrit intitulé *Entwurf zur KOINON. Zur Geschichte des Seyns*, dans le tome 69 des *Œuvres complètes*.

principale est allemande. Nombreux sont les fleuves en moi, mais lequel peut être comparé au Rhin »¹ ?

Ce dialogue avec le monde russe est à peine évoqué, mais avec une insistance hautement significative : il faut y reconnaître un des chemins, ou passerelles, que peut chercher à emprunter une pensée qui, s'acquittant du legs métaphysique, s'attache toujours plus résolument non pas à *énoncer* ce qu'est l'être, mais à en *nommer* plus simplement, voire pauvrement le site, où se déploie le jeu de la parole et du monde².

Cette pensée qui s'élabore en ouvrant sans cesse des pistes tout en revenant toujours au foyer de son questionnement, procédant bien souvent par sauts et rapprochements abrupts, exige du lecteur une vigilance soutenue. Cette vigilance doit s'exercer notamment à l'égard des passages controversés où Heidegger évoque les Juifs et le judaïsme. Mais en l'occurrence, être vigilant demande avant tout d'adopter à l'égard du *bruit* qui a entouré la parution de ces textes et a malheureusement fini par en recouvrir la substance, une réelle liberté d'esprit. Reprendre en détail ces passages, ou du moins ceux compris dans ce volume, n'est pas le rôle d'un traducteur, d'autant que cela a été fait ailleurs de façon très circonstanciée. Qu'il suffise de rappeler (même si c'est chose connue) qu'il existe un passage dans les *Cahiers* où Heidegger affirme explicitement que l'antisémitisme est *insensé et condamnable*³. Comme l'ensemble des *Cahiers* ce passage, précédé de la mention « Note pour les imbéciles », n'a pas été écrit pour être lu publiquement. On ne saurait sérieusement y voir une sorte de concession de façade à une « morale convenue » que personne, à une époque où l'exécration publique des Juifs était encouragée, ne pouvait d'ailleurs exiger de Heidegger. De quelque manière qu'on le prenne, ce passage oblige au moins à respecter en premier lieu quelques principes simples : ne pas considérer comme acquis que toute évocation des Juifs par Heidegger est *a priori* suspecte ; ne pas extraire arbitrairement ces passages de leur

1. Marina Tsvetaeva (Zvetaeva étant la transcription allemande de son nom qu'elle-même emploie de préférence), *Les Carnets*, traduits du russe par E. Amoursky et N. Dubourvieux, sous la dir. de Luba Jurgenson, Paris, Éd. des Syrtes, 2008, p. 887.

2. « L'essai pour arriver à simplement nommer », c'est ainsi que la phrase de Heidegger placée en exergue des *Cahiers* par l'éditeur définit ce qui y est consigné (voir *Réflexions II-VI. Cahiers noirs (1931-1938)*, trad. fr. F. Fédier, Paris, Gallimard, 2018, p. 17).

3. *Anmerkungen I-V (Schwarze Hefte 1942-1948)*, tome 97 des *Œuvres complètes*, Francfort-sur-le-Main, Vittorio Klostermann, 2015, p. 159.

contexte dans le seul but d'y chercher confirmation de ce qu'on soupçonne d'y trouver (forme typique de cette « infâme inquisition » dont parle Rousseau) et qu'on y trouvera dès lors forcément au mépris de précautions élémentaires de lecture. Ces précautions élémentaires permettent en second lieu d'accorder une pleine attention au contexte de chaque passage, et en particulier à la manière dont Heidegger évoque certaines formulations caractéristiques du discours de l'époque et du régime, sans que rien n'indique positivement, sinon parfois l'usage de guillemets, qu'il les reprend à son compte, et sans les précautions d'exposition requises par un texte destiné à être publié. Enfin, tout simplement, il convient de garder présente à l'esprit la cohérence d'ensemble de chacune des « réflexions » où interviennent ces passages.

Tout lecteur est libre de juger, mais cette liberté, sous peine de se confondre avec la simple licence de répéter à l'envi ce qu'on dit, doit commencer par une attention sans prévention accordée à ce qu'on lit. Que cet effort soit *toujours* récompensé, c'est ce dont on espère que cette traduction, avec ses choix mais aussi ses insuffisances et ses limites, permettra de vérifier, en faisant accéder à ces *Réflexions*.

RÉFLEXIONS XII

Chaque fois qu'il se trouve un penseur dont la pensée se tourne vers une décision, ce penseur est mû et travaillé par un souci d'une urgence, urgence qui ne peut pas du tout encore être ressentie dans le temps où il vit, tel qu'il apparaît au regard historique. Le degré de l'authentique entente — parce que préparant de concert la décision — des pensées d'un tel penseur se mesure à la capacité d'une pensée devancière, de cette pensée nécessaire qui pénètre les exigences déconcertantes émanant de ce qui, dans les mots de ce penseur, demeure non-dit. Plus essentielle est la décision¹ qu'il importe d'arriver à penser, plus le penseur se trouve porté loin de tout ce qui relève de l'explication historiographique à partir du passé, plus grand devient le péril pour lui de valoir, au mieux, comme une exception. Or c'est là que pèse de tout son poids le malentendu qui prend forme quand est refoulé dans l'habituel, autrement dit dans le déjà décidé, ce qui met en œuvre la décision. Un tel rabaissement du décisif n'a aucunement sa source dans l'inertie de l'être humain, il amène bien plutôt le pouvoir que détient l'étant en tant que tel à produire l'effet qui lui est conforme.

[2]

1. La décision (*Entscheidung*), dont il est sans cesse question dans ces *Réflexions*, n'est pas le fruit de la volonté. Il faut en comprendre le sens en rapport à la différence de l'être et de l'étant. Quand celle-ci se fait jour en une pensée qui la déploie originalement, cette pensée est porteuse d'une décision historique véritable. (*N.d.T.*)

(Dans l'ensemble du volume, les notes du traducteur sont signalées comme telles. Les autres sont de l'éditeur du texte original, P. Trawny.)

[3] La destruction est le message avant-coureur d'un commencement abrité en retrait ; la dévastation, elle, est le contrecoup d'une fin qui déjà s'est décidée. L'époque se tient-elle déjà devant la décision entre destruction et dévastation ? Mais nous savons l'autre commencement, nous le savons *en questionnant* — (cf. XII, n° 35)

Aussi longtemps que l'être humain donne libre cours à son essence prise au sens de l'animal rationnel, aussi longtemps il pense partout de manière « métaphysique », sous la forme de la distinction du sensible et du non-sensible ; il persiste, en pensant ainsi, à fuir devant la question qui s'enquiert de la vérité de l'être. Cette fuite, nulle impulsion humaine n'est à son origine ; c'est au contraire l'être humain lui-même qui s'enfuit — sans rien savoir de ce qui en lui est « en fuite » — car c'est par l'estre même qu'il est dépouillé de ce qui lui est propre et livré à la vérité de l'être — mais pourquoi tout cela ? Qui peut en connaître la raison ? Peut-être — que l'être humain n'a encore à peine qu'un infime pressentiment de ce domaine de destinée historique où son essence se déploie pleinement, domaine dans lequel le refus de l'estre est l'avenance¹ même, au cœur de laquelle toutes les décisions liées à ce qui doit se différencier décisivement (le Dieu et l'homme, la terre et le monde) viennent s'entrechoquer l'une

1. « [...] in dem die Verweigerung "des" Seyns das Ereignis ist ». Le terme d'« avenance », proposé par F. Fédier dans sa traduction des *Apports* pour rendre *Ereignis*, est repris ici. Il s'efforce de rendre audible ce qu'au-delà du sens courant du mot en allemand (l'événement) Heidegger invite à penser dans l'*Ereignis* : la venue, chaque fois unique et pourtant toujours même, de ce qui nous appelle (instamment mais de manière jamais *insistante*) à lui répondre : à laisser se déployer dans la constellation de ses rapports propres ce qui ainsi nous *regarde* (l'orthographe ancienne du mot, *Eräugnis*, renvoie clairement à *das Auge*, l'œil : P. David, dans sa traduction des *Réflexions VII-XI*, rend *Ereignis* par « ce qui nous regarde ») pour ainsi l'accueillir. C'est au premier chef dans le recueil de la parole que se trouve accueilli, amené à soi et approprié (*ereignet*) ce qui nous regarde — réponse de la parole qui fait proprement l'être humain.

Cette avenance sans insistance, il faut y reconnaître alors ce qui se *refuse* foncièrement là où l'étant est disponible, représentable et exploitable. Le refus (*die Verweigerung*) est alors bien une *défense* opposée. (*N.d.T.*)

avec l'autre ; peut-être — que l'homme ne veut plus aucun *commencement*, et qu'au contraire il trouve son seul salut dans toutes les manières possibles d'aller de l'avant.

« À méditer le sens¹ », pour qui voit juste, cela doit sonner non pas comme un appel ni comme un plan — mais bel et bien comme un saut en avant, déjà effectué et qu'il s'agit cette fois d'aller reprendre pour le ressaisir. Mais cette ressaisie est dans un rapport propre à tout ce qui est d'ordre essentiel, rapport tel que c'est elle seulement qui projette alors encore plus loin ce qui en elle est repris et ressaisi, ou encore le remet à sa place dans l'histoire-destinée², en tant que commencement insurpassable. Les voies et le règne de l'estre sont déconcertants — vouloir les approcher veut dire, avant toute chose : renoncer à l'historiographie et à l'habitude contractée de son mode de re-présentation.

L'historiographie paraît être radicalement surmontée parce qu'on la délaisse et qu'on se réfugie dans l'immédiateté du présent, qu'on se jette sur tout ce qui est tout à fait prochain et pressant. Mais ce n'est là en vérité qu'un surmontement apparent ; l'attitude incertaine vis-à-vis de l'historiographie, le péril de succomber au vertige de l'historicisme ne cessent de croître, parce que le présent est chaque fois, dans son fond même, quelque chose d'historial et que l'activisme effrené qui s'en empare ne peut absolument pas résister à la représentation historisante — il

1. *Zur Besinnung. Besinnung* : la pensée attentive à méditer et recueillir le sens (*Sinn*). (N.d.T.)

2. *die Geschichte* : l'histoire-destinée (traduction proposée par Alexandre Schild dans le *Dictionnaire Heidegger*, Paris, Éd. du Cerf, 2013) ; à distinguer, quelques lignes plus loin, de *die Historie*, l'histoire au sens de relevé et d'explication historiographique. *Die Geschichte* est l'histoire en tant qu'elle nous est toujours à nouveau destinée. (N.d.T.)

reste que l'historiographie, à cette heure, n'est pas en tant que telle parvenue à sa forme accomplie et qu'elle doit nécessairement demeurer en dehors d'une estimation critique. L'historicisme procède maintenant au petit bonheur la chance et toutes les différences entre les époques s'évanouissent, l'essentiel étant qu'elles n'offrent au présent que ce dont il estime avoir besoin.

Savoir *jusqu'ou* l'historicisme peut remonter est inessentiel ; il rabat en fait uniformément tout ce qui nous précède au *seul* niveau de son présent sempiternel ; qu'il s'agisse des hypostyles et des frontons gréco-romains, ou de l'influence de l'opérette 1900 sur les revues américaines — chaque fois se présente la même façade creuse, destinée à devenir un « vécu » (*Erlebnis*) fugitif. Vouloir en prendre note comme d'une déliquescence de la culture, c'est là encore rester les yeux fixés sur le premier-plan et ne pas voir les signes qui sont la marque de la fabrication¹. L'absence de discernement de l'historicisme trouve sa source dans un processus en lui-même tout à fait assuré par lequel, lentement, l'interprétation de l'époque qui prévaut en apparence vole en éclats. Tout d'abord, se fait valoir le droit « naturel » que les peuples ont à la « vie », le droit au développement spécifique de leurs impulsions instinctives.

[6]

À vrai dire tout cela n'est que le prélude de ce processus inhérent à la puissance par lequel le poids « naturel » dont pèsent les *puissances* des peuples est mis en jeu. Et du fait que la puissance est chaque fois volonté de surpuissance qui va vers toujours plus de puissance en se surpassant elle-même, le caractère « naturel » du poids que pèsent les puissances prend une figure toujours autre. Ce qui pour un degré de puissance inférieur était encore tout à fait naturel, tellement naturel qu'il eût pu sembler devoir, au sein de l'horizon de puissance atteint, se tracer à soi-même ses bornes définitives, est, au niveau de puissance plus élevé qui ne peut manquer d'être atteint, absolument non naturel, un manquement et une négligence à l'égard des intérêts « vitaux » de l'entité qui exerce sa puissance. De manière correspondante se

1. *Die Machenschaft* : le mode d'être où tout ce qui est (l'étant dans son entier) est uniformément évalué à l'aune de son effectuation possible selon une procédure calculable, de sa *faisabilité*, qu'elle soit industrielle, culturelle, économique. Si le terme au pluriel (*die Machenschaften*) a ordinairement la nuance péjorative que dit le français *manigances*, son usage inaccoutumé au singulier signale tout de suite un sens philosophiquement très précis, où s'impose avec évidence le rapport direct au verbe *machen*, faire, fabriquer (voir la réflexion n° 73 du *Cahier XIII* où Heidegger s'explique sur le sens qu'il donne au mot). (*N.d.T.*)

transforme aussi la détermination de ce qu'est chaque fois l'*ordre* et le désordre. « Ordre » est cette installation, propre au règne de la fabrication, des frontières étatiques, des formes de l'appartenance organique au peuple, des rapports économiques, de l'activité culturelle, qui garantit chaque fois l'exercice illimité de cet accroissement de puissance qu'il est dans l'essence même d'une « puissance » de planifier. Toute puissance ne doit pas tarder, pour justifier sa volonté d'ordre, à provoquer une situation de *désordre*. Plus cela a lieu de façon discrète, tout en étendant partout son emprise, plus la puissance est réellement puissante.

À l'intérieur de l'époque de la fabrication, mettre en place de nouveaux ordres est invariablement une question de puissance — et ce non pas seulement au sens où il s'agirait d'« imposer » ce qui est planifié — mais bien en considérant l'essence et le mode de la planification elle-même — les mesures de l'accroissement de puissance déterminent la modalité de l'« ordre » exigé. Et cet ordre seul prescrit la représentation directrice correspondante de ce qui doit valoir comme le « naturel ». Ainsi, à l'intérieur de la fabrication de l'étant, le « naturel » est subordonné à l'arbitraire de la puissance et il est le voile qui l'occulte. L'occultation elle-même et le besoin d'occulter sont une conséquence de la métaphysique dont l'assise est demeurée inébranlable, qui exige une explication pour tout — que le motif explicatif soit le Dieu créateur ou la « nature ». L'effort consenti pour rendre de telles explications dignes de foi et familières est alors très aisément supporté, dès lors que l'être humain lui-même, par le biais de la technique et de l'historiographie, finit par faire partie intégrante de la fabrication et que la possibilité de décisions essentielles, ne serait-ce que pour envisager de les penser à titre tout à fait provisoire, est rejetée hors de l'horizon de la « vie ». Or là où, sous différentes formes, le mode par lequel la fabrication réalise sa puissance est intégralement transposé dans la « politique », se fait jour l'apparence que tout, en son essence, est « politique » et que cette essence est elle-même ce qui, en tout être de l'homme, vient en tout premier. Mais en vérité cette « politique » intégrale n'est que le *surgeon* de la pleine essence¹ de l'étant qui règne dans la fabri-

[7]

1. Dans la langue de la métaphysique traditionnelle, l'essence (*das Wesen*) est ce qui définit l'être (*esse*) d'un étant dans sa permanence et généralité. C'est au fond la réponse à la question socratique et philosophique par excellence, τί ἐστὶ ; qu'est-ce que ? — la question qui s'enquiert de l'οὐσία, de l'étance. Sous la signification scolastique usée du terme, Heidegger ravive le sens initial du substantif (*das Wesen*) à

cation, transposé dans la dimension de l'installation purement historico-technique et par celle-ci seulement à même de donner pleine mesure à sa puissance. La fabrication retient et contient la puissance proprement dite avec d'autant plus de sûreté que le mode par lequel se réalise politiquement la puissance se prend lui-même pour ce qui est premier et ultime.

3

L'être humain. — La succession des jours et des nuits fait de la « vie » humaine quelque chose qui se tire en « longueur » ; comprise en millénaires, elle la fait paraître en même temps comme « courte ». Combien inextirpable est cette représentation de ce qui fait l'être de l'homme, et cependant combien elle reste extérieure. L'être humain ne s'est encore que bien peu aventuré dans la question s'enquérant de cet espace où sa pleine essence doit trouver son ordonnancement. Il continue de ne se rencontrer lui-même seulement que sous ces aspects superficiels entre lesquels il se laisse balloter en tous sens, tout en croyant être lui-même ce qui donne l'impulsion.

4

« L'idéalisme allemand » — titre très approximatif, où nous ne saisissons pas encore la métaphysique ainsi nommée dans son caractère proprement allemand. Ce qui ne signifie pas la réduction folklorique de cette philosophie à une forme déterminée de particularité propre à un peuple (*Volkstum*) — mais bien au contraire de déterminer cette position fondamentale à partir de laquelle seulement, à supposer que cela ait son importance, il serait permis à cette popularité d'être circonscrite dans sa modalité propre. L'idéalisme allemand atteint sa position métaphy-

partir du verbe *wesen*, lui-même en rapport avec *währen* : durer, afin d'y entendre non pas la permanence intemporelle et la généralité abstraite, mais le déploiement dans sa demeure de ce qui *fait* proprement une chose, de ce en quoi elle *réside*, déploiement auquel il s'agit de répondre en le pensant dans toute la richesse et la plénitude de son sens. Ainsi de la technique, dans la conférence de 1951 (in *Essais et conférences*), dont les premières pages contiennent une mise au point très claire à ce sujet. La traduction par *pleine essence*, sans être satisfaisante, et sans être systématique, cherche donc à indiquer à la fois le maintien du terme traditionnel et la percée en direction d'une entente entièrement renouvelée de ce qui parle dans le mot *Wesen*. (N.d.T.)

sique fondamentale propre seulement avec Schelling et Hegel — ce qu'il a d'« allemand », c'est le trait qui le lie quasiment sous forme de saut au *commencement* de la « métaphysique » occidentale — pour ne rien dire de la manière dont Schelling et Hegel ont une expérience historique de ces relations et en donnent une interprétation historique. La philosophie de la nature de Schelling, la philosophie de l'esprit de Hegel (de l'« éther ») réalisent une ré-obtention de la φύσις du commencement — du νοῦς — du λόγος — tout cela à vrai dire sur la voie de la pensée et de la foi, entendues à la fois au sens kantien-fichtéen et au sens chrétien-mystique.

Les influences et les présuppositions particulières qui exercent ici leur effet sous différents aspects peuvent être énumérées et recensées ; chacune de ces explications historisantes peut établir le caractère unilatéral et l'insuffisance des autres et, sous un aspect donné, affecter de leur être supérieure ; on peut bien ici, où se prépare l'achèvement de la métaphysique occidentale, énumérer ainsi toute une variété d'influences de telle façon que de la prétendue (au sens historisant) « originalité » — plus rien ne reste et qu'on puisse pour toute « pensée » exhiber un pré-curseur, même si entre ces pensées il n'y a qu'un seul et même mot d'identique, identité qui se réduit à la simple concordance verbale. Ce champ d'occupation de la science historiographique éveille parfois l'intérêt, le plus souvent l'ennui, avec pour unique résultat qu'il réussit à renforcer l'opinion que, tout étant désormais expliqué de manière historisante, il n'est plus aucune nécessité qui nous presse de nous « occuper » de ces penseurs — sauf à signaler les monuments de l'« esprit » allemand du passé. L'aspect décisif, cependant, qui se tient dans son essence même hors de prise de *toute* approche historisante, est le saut pensif au cœur de l'entièreté de l'étant comme in-conditionné, la tentative, au sein de la métaphysique, de penser de manière in-conditionnée. Il ne s'agit pas seulement de poser objectivement l'être en tant que premier étant et étant suprême, mais, bien plutôt, de faire passer de manière inobjective le penser et l'intuitionner en celui-ci et de l'amener à *être* en tant qu'étant suprême.

Ce qui est allemand dans cet « idéalisme » (c'est-à-dire l'interprétation de l'être en tant qu'être-re-présenté) auquel Fichte ne parvient pas encore, parce qu'il ne fait qu'accomplir inconditionnellement le penser transcendantal kantien, consiste dans l'expérience originale de la pleine essence de l'estre en son com-

[9]

mencement, en tant que φύσις ; en d'autres termes : c'est à partir de là seulement que la pleine essence de ce qui est allemand trouve sa détermination comme capacité radicalement propre à faire une telle expérience — ; la métaphysique n'est pas « germanisée » de manière « populiste » (*völkisch*), c'est au contraire l'allemand qui, par cet effort métaphysique en vue d'accéder pour la première fois à des instants historiques, parvient à sa pleine essence. Il ne s'agit pas par là d'établir, face à un mécanisme qui serait propre à la pensée des « Occidentaux »¹, le droit de l'irrationnel qui serait l'apanage de ce qui est organiquement vivant — ; l'idéalisme allemand saisit les deux dans leur appartenance mutuelle, à partir du saut qu'il effectue dans l'inconditionné de l'étant en son entier. Il nie d'autant moins le « mathématique » et le rationnel qu'il le porte justement à sa plus haute forme d'épanouissement et de domination — et c'est lui seulement qui l'établit dans son droit métaphysique en entreprenant de penser à fond l'idée du système absolu. Mais même ce qui vient d'être dit reste une manière historisante parmi d'autres d'interpréter l'idéalisme allemand, dès lors que cela ne trouve pas sa source au plan fondamental, celui d'une explication historique avec la métaphysique dans l'entièreté de son histoire-destinée, où celle-ci se trouve déjà mise en question.

Or un tel « mettre en question » a un unique « but » — porter la pensée métaphysique à sa domination non encore pleinement déployée, dans ce qui en cette pensée demeure nécessairement non assumé, et par quoi seulement elle a pu s'assurer de son essence en tant que métaphysique : c'est là la question de la vérité de l'estre et de la fondation de cette vérité. Schelling et Hegel *deviennent* des penseurs allemands au sens essentiel, uniquement si le caractère inconditionnel de leur position métaphysique fondamentale est reçu et saisi en tant que *question* et de là porté jusqu'à cette méditation future qui, en pensant, s'attache

1. Quand Heidegger parle de l'Occident (*Abendland*) dans son rapport pleinement historial à son commencement grec, il emploie toujours l'adjectif « *abendlandisch* » et non, comme ici « *westlich* ». Opposer la « germanité » de l'idéalisme allemand à la pensée occidentale *en ce dernier sens*, autrement dit cartésiano-newtonienne, c'est faire jouer à peu de frais un antagonisme simpliste. Il apparaît du même coup que l'« Allemand » tel que Heidegger le comprend n'a rien à voir avec la germanité mais avec la possibilité pour l'humanité moderne d'entrer dans un rapport original et fécond avec la métaphysique (dont l'idéalisme allemand est le moment d'achèvement) et par là d'ouvrir l'horizon d'un *autre* commencement (voir *Cahier XV*, p. 294). (*N.d.T.*)

au sens. Les éléments de connaissance historisante relative aux multiples aspects qui conditionnent leur pensée ne sont ici d'aucune aide, c'est-à-dire qu'ils le sont aussi peu que les déductions en termes de « problème historique » qu'on tire de leurs positions fondamentales, déductions que l'« historien qui s'en tient aux faits » peut récuser comme « construction » avec le même bon droit que l'« historien attentif aux problèmes » stigmatise cette explication « factuelle » de la provenance « factuelle » des « pensées » comme un modèle d'indigence intellectuelle. (— Au Hegel-Lexikon¹ va succéder bientôt un Schelling-Lexikon ; et dès lors qu'une philosophie est tombée dans les griffes et les cases de la lexicographie, on a atteint le but qui est d'asphyxier tout sérieux de la pensée en « s'occupant » des « penseurs », et cela sous le masque, aussi bien, de cette attitude qui consiste à faire comme si par cette seule « mise en fiches », capable de porter à une exactitude quelconque tout contenu quelconque, on pouvait réussir à établir la présupposition nécessaire à un travail « scientifique ». Pour un travail *scientifique*, sans aucun doute — mais pas pour le savoir pleinement pensif.)

[10]

Comment faut-il donc faire pour protéger les vrais penseurs de cet ensevelissement de ce qui chez eux est pleinement essentiel ? Il n'y a ici rien qui puisse protéger — et tout effort en ce sens est déjà une méconnaissance de l'histoire-destinée du penser. À vrai dire nous ne savons qu'une chose : nous savons que — et pourquoi — cet ensevelissement est toujours et à nouveau à l'œuvre, ensevelissement dont la pitoyable médiocrité n'a pas même le droit de prétendre à ce que l'ineestimable force du mépris se dresse contre elle. L'idéalisme allemand « est », pour ceux qui sont à venir, c'est-à-dire pour les Allemands « éclairés » quant à leur pleine essence, une lutte qu'engage la pensée méditant le sens, lutte encore gardée en réserve et non encore déclenchée. Cela, l'idéalisme allemand l'est, à condition toutefois de commencer par le *devenir*. S'il ne le devient pas, alors Schelling et Hegel, et tous les autres penseurs, appartiennent au magasin d'accessoires du Walhalla historiciste. Ils restent un motif sur lequel on peut compter pour les « célébrations » actuelles de naissance et de mort, à l'occasion desquels un quidam quelconque fait part de ses réflexions avec les révérences d'usage mais aussi les réserves

1. Hermann Glockner, *Hegel-Lexikon*, 4 tomes, Stuttgart, Fr. Frommanns Verlag, 1935.

[11] opportunes. La lutte qu'engage la pensée qui médite le sens est le risque librement pris d'une mutation essentielle par laquelle toutes les béquilles et tous les échafaudages confortables et devenus habituels volent en éclats et par laquelle l'urgence d'un fondement exige ses fondateurs, une telle exigence ne se propageant pas comme le font une proposition et un appel, mais se déployant pour ouvrir l'espace-et-temps de l'être-humain. L'idéalisme allemand est pour les Allemands et par là même pour l'histoire-destinée de l'Occident *une histoire-destinée non encore advenue*, dans le domaine de laquelle l'érudition historisante n'a rien à chercher parce qu'elle ne pourra jamais rien y trouver.

5

La pré-supposition inhérente au *christianisme* est de poser l'être humain en tant qu'animal rationnel, de s'en tenir avec opiniâtreté à la « métaphysique » et d'y trouver son salut. Et *toute hostilité envers* le christianisme, ne serait-ce que sous la forme de la lutte livrée contre l'Église chrétienne au profit d'un activisme visant à assister les masses humaines dans un esprit « authentique » c'est-à-dire « social », c'est-à-dire socialement « chrétien », demeure encore chrétienne — et par là même une esquivé devant les décisions essentielles. (Cf. XII, n° 4.)

6

Nietzsche — en quel sens seulement Nietzsche est-il une transition, autrement dit : une préparation à un autre commencement de l'histoire-destinée de l'estre ? (Transition n'implique *pas* ici que l'on passe d'un état de l'étant à un autre état du *même* étant, ce genre de transition — qui reste exempt de tout ébranlement et intact dans son être — est un objet de constatation et de décompte historisant.) Nietzsche est transition *seulement* dans le sens où il préfigure métaphysiquement l'accomplissement des Temps nouveaux¹ et où, par là même, il est au plan de l'histoire-

1. Traduire littéralement « *die Neuzeit* » par « les Temps nouveaux » (on dit ordinairement en français les Temps modernes) s'impose, entre autres raisons, parce que Heidegger insiste expressément, à plusieurs reprises, sur la dimension du « nouveau » (par exemple dans le *Cahier XIII*, n° 80, et dans le *Cahier XIV*, p. 225) inhérente aux Temps nouveaux : l'époque où tout est soumis à l'exigence du « nouveau ». Cette traduction plus littérale a aussi la vertu de libérer la nécessaire méditation

destinée celui qui met fin, et *avec* cette fin que lui-même n'est *pas* en mesure de connaître ni de savoir en tant que telle (parce qu'à titre de dernier métaphysicien, qui met le point final à la métaphysique, il pense encore métaphysiquement), ménage la base pour la *possibilité* d'une préparation de la décision en vue d'un autre commencement.

Il n'y a rien dans la pensée de Nietzsche qui présage de ce commencement, de son urgence et de sa pleine essence ; mais la pensée de Nietzsche contient tout ce qui doit nécessairement accomplir l'achèvement des Temps nouveaux ; quel visage historique sera celui de cette époque, selon quel tempo cet achèvement progresse-t-il, cela se laisse pressentir dans ce qui en dessine la figure essentielle (la puissance passant inconditionnellement à la pleine puissance jusqu'à devenir violence sans limite). Nous pouvons également présumer que nous entrons à présent dans la première phase du début de cet achèvement. Cependant, seul possède le caractère de la décision le savoir de ce qui constitue la teneur fondamentale de la métaphysique ultime de l'Occident, procédant du savoir de la pleine essence historique de la métaphysique en son entier.

[12]

Toute manière de « s'occuper » de Nietzsche qui invoque une autre raison, ou même se passe de fournir une quelconque raison, n'est qu'un jeu vain historisant avec sa pensée, ou encore une forme de pillage à seule fin de brandir comme un trophée un fonds quelconque d'idées illustrant une « conception du monde ». Une telle occupation ne peut pas même être appelée un affaiblissement de sa pensée, parce qu'elle n'est pas même capable de penser cette pensée. Étant donné que Nietzsche est la fin de la métaphysique — qu'ainsi lui-même, vu sous cet angle, fait partie de la métaphysique, sa pensée ne peut être pensée qu'historialement, à partir du commencement du surmontement essentiel de la métaphysique — de telle façon qu'*ainsi*, et ainsi seulement, la pensée de Nietzsche en vienne à se tenir à sa place historique fondamentale.

de la singularité de notre époque de ce que l'expression « Temps modernes » a de faussement évident, fausse évidence qui repose elle-même sur une compréhension imprécise et insuffisante du *moderne*. (N.d.T.)

[13] On ne peut exploiter la veine de l'« *intellectualisme* » et en faire un objet d'invective, que là où la violence nue de la puissance laissée à elle-même donne la mesure, en tant que figure présumée unique et vraie du « vouloir » (différencié de l'« entendement »). Ce qui en l'occurrence donne la mesure apparaît sous un caractère duel : dire oui au fait d'exercer violemment le pouvoir et le présenter sous la figure morale d'une attitude « virile » pleine de caractère ; dire non à la simple ostentation du pouvoir en lui opposant la fuite lâche qui consiste à esquiver l'action résolue. Dans les deux cas, sous la forme chaque fois correspondante, l'« *intellectualisme* » se répand, autrement dit la méconnaissance de ce que sont, dans leur pleine essence, le savoir et la pensée méditant le sens — avec, pour conséquence, l'impuissance à reconnaître, dans le savoir qui questionne, l'agir décisif — parce que fondateur de décisions —, un agir qui ne peut être apprécié à l'aune de ce qui fait effet et vaut publiquement, y compris quand cela s'est d'emblée érigé, jusqu'à s'en étourdir, en norme unique. À l'abri de la faveur, qui lui est assurée, de l'univers des masses, univers intrinsèquement stupide, cette norme peut orchestrer l'abaissement de la pensée méditant le sens en se dissimulant sous le masque de la « lutte » contre la « faiblesse de caractère ». L'impuissance de toute puissance éclate dans cette dépendance à l'égard de ce qui en l'homme relève de la masse, dont l'ignorance croissante est établie dans son droit, à la faveur de la condamnation de l'« *intellectualisme* ». Qu'un tel lutte *contre* le savoir s'accommode, dans le même temps, d'une mainmise sans précédent sur les sciences, il ne faut pas s'en étonner — car « les sciences » ne font jamais un savoir — c'est-à-dire une mise en question de ce qui est essentiellement porteur de possibles décisions. C'est pourquoi on se méprend encore quand on pense qu'il faudrait, pour protéger le prestige des « sciences », « sonner la fin » des invectives contre l'« *intellectualisme* » — invectives qui par ailleurs ne peuvent être tenues pour une véritable lutte.

Plus les deux aspects complémentaires, la raillerie à l'égard du savoir et le profit tiré des sciences, vont d'un même pas, plus l'« esprit » de l'époque de la fabrication parvient authentiquement à la puissance. Et d'un côté comme de l'autre ce sont toujours les mêmes demi-esprits qui cherchent atténuations et compensa-

tions. En quoi ils oublient une chose : cette époque ne permet pas ce genre de demi-mesures, elle a sa grandeur propre dans le caractère inconditionnel que revêt sa pleine essence équivoque et masquée. Il n'est même plus besoin de désarmer le reproche de mensonge et de dissimulation en apportant la preuve du contraire — il suffit de montrer que les autres, qui sont chaque fois différents, peuvent *aussi* mentir, et travaillent aussi avec le « pouvoir violent ». Toute indignation morale vient ici trop tard, parce que toute morale partage avec cette essence qui appartient à la fabrication les mêmes présuppositions — ce qui veut dire qu'elle est fondée sur la métaphysique qui, parvenue à sa fin, doit nécessairement expliquer toute pensée et toute représentation ou encore toute « conscience » uniquement comme « expression » et « conséquence » de la « vie universelle », comme quelque chose qui n'engage à rien. L'appel à la « vie » est le renoncement déclaré à toute mise en question de l'être, sous l'invocation concomitante de l'« étant » — il est l'empêchement dans l'oubli de l'être comme expression de la force et de la puissance — l'abandon de l'être humain à l'animal qui par là même s'accomplit n'exclut pas, mais au contraire inclut de nourrir le souci de l'« esprit » et des biens « de l'âme », parce que « esprit » et « âme » ne représentent que des interprétations en termes d'animalité de ce qu'est essentiellement l'être humain, et qu'elles demeurent possibles, et même à vrai dire incontournables, sur le fond d'un non-savoir de l'estre et de la vérité de l'estre et de la relation qui lie l'être humain à l'estre.

[14]

8

Nietzsche, en une pensée devancière, s'est engagé dans le désert de cette dévastation qui intervient quand la fabrication prend une forme inconditionnelle et mûrit ses premiers « succès » dans le caractère exclusif de sujet que revêt l'animal humain considéré comme bête de proie. Le désert est l'enlèvement et la dispersion de toutes les possibilités de la décision essentielle. Ce qui donne sa teneur décisive à l'impossibilité complète de toute décision est la doctrine de l'éternel retour ; elle est en ce sens, à la fin de la métaphysique occidentale, l'élément même où se concentre la fin — l'élément métaphysique ultime qui pouvait et devait être pensé en Occident — la pensée de toutes les pensées de Nietzsche ; pensée qui n'a rien à voir avec un succédané de « religieux » — elle

n'est pensable au contraire qu'au sein de la pensée métaphysique la plus décisive. Ce désert, où Nietzsche s'est avancé en éclaircur et qui ne se découvre que lentement, est le fondement abrité en retrait pour que se consume sa pensée, laquelle contre vents et marées conserve sa nécessité. Ce qui porte la marque du désert a beau être repoussant, paralysant et désolant, cela ne doit cependant détourner à aucun moment de son chemin l'effort d'une explication pensante, et conduire à faire que cela — ce qui porte la marque du désert — devienne en soi-même une raison de rejeter Nietzsche.

[15] Combien différent est Hölderlin, que seule l'interprétation la plus outrancièrement biaisée et la plus nocive peut faire passer pour le « Nietzsche souabe ». Hölderlin, dans sa dictée poétique, ne pénètre en aucune manière dans des sphères toutes de sérénité — il ne cherche pas non plus son salut dans les oasis que réserve le désert — mais il se risque, d'une manière nouvelle, différente et unique en son genre, dans la « tout ancienne confusion¹ » — et cela, il nous faut le penser, d'une pensée qui se porte en avant, comme le hors-fond de cette essentielle profusion où la décision prend forme.

Mais, avant que nous soyons en mesure, nous et ceux qui sont à venir, de nous tenir instamment au cœur de la « tout ancienne confusion », ne faut-il pas que la toute récente dévastation soit parcourue ? Nous est-il permis d'y voir un signe que l'histoire-destinée du refus de l'estre vient proprement à soi dans des sauts que sépare chaque fois un espace hors de tout fond, qu'elle avance et se poursuit sous une forme qui, dans son aspect superficiel, vient alimenter l'exploitation technico-historique de la soi-disant « vie » afin de ne pas pressentir combien l'historiographie de l'étant dans son cours suit un cours qui l'égaré et la rejette loin de l'histoire-destinée de l'estre ? En ce sens, aucun chemin ne conduit de la dévastation du désert (de la complète absence de tout besoin d'en venir à une décision) à la confusion de l'erroire² — alors même que le désert doit nécessairement être parcouru.

1. Il s'agit du dernier vers de l'hymne « Le Rhin ». (N.d.T.)

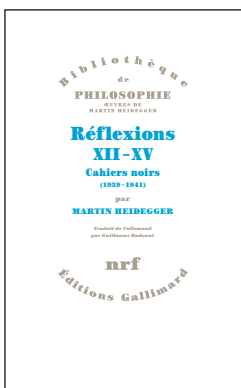
2. De même qu'un peu plus haut l'*Abgrund* n'est pas simplement l'abîme sans fond, mais la libre dimension, hors de tout fondement établi, que doit expérimenter toute œuvre ou pensée fondatrice, de même *die Irre* n'est pas simplement l'errance (au sens où un voyageur perdu erre dans le désert). Ou plutôt, l'errance peut se transformer en épreuve d'un horizon où s'ouvrent des chemins non explorés, où règne une liberté d'errer (non pas *errare*, mais *iterare*, le verbe « errer » pouvant aussi recouvrir cet autre sens qui n'est plus perceptible que dans l'*erre* du navire,

MARTIN HEIDEGGER

Réflexions XII-XV

Cahiers noirs
(1939 - 1941)

Ce troisième volume des *Réflexions* regroupe les *Cahiers XII à XV* dont la rédaction court de 1939 à 1941. Comme les précédents, il témoigne de l'approfondissement décisif que connaît la pensée de Heidegger dans les années 1930 : non à la manière d'un « journal philosophique » écrit en contrepoint de l'œuvre, mais plutôt d'un espace de travail et d'écriture où s'exerce ce qu'il nomme quelques années plus tard « un regard au cœur de ce qui est ». S'y répondent les différents chemins explorés par cette pensée, toujours à nouveau repris d'un pas qui change librement de rythme et d'allure : la préparation d'un autre commencement dont l'enjeu est une métamorphose de l'être humain dans son rapport essentiel à l'être ; la remémoration du premier commencement grec où s'est initialement exposé ce rapport ; enfin, la méditation de l'histoire de ce premier commencement, histoire dont l'achèvement dessine le visage de notre époque, celui d'un monde soumis au déchaînement uniforme de la puissance. Au moment où les événements prennent en Europe un tour terriblement dramatique — le déclenchement de la guerre, le pacte germano-soviétique, l'attaque allemande en Russie —, les *Réflexions* consignées dans ces quatre *Cahiers* font face à cet inquiétant visage du monde, avec angoisse mais sans aucune déploration stérile, attentives avant tout à entendre, en retrait du vacarme public, « le bruit et la germination du temps » dont parlait Ossip Mandelstam.



Réflexions XII-XV
Martin Heidegger

Cette édition électronique du livre
Réflexions XII- XV de Martin Heidegger
a été réalisée le 8 avril 2021 par les Éditions Gallimard.
Elle repose sur l'édition papier du même ouvrage
(ISBN : 9782070179701 - Numéro d'édition : 300203).
Code Sodis : N82076 - ISBN : 9782072671524.
Numéro d'édition : 300204.