

HEIDEGGER, « *DIE PHANTASIE DES WESENS* » QUELQUES NOTES DE REPÈRE

ELISA BELLATO

Abstract

The present paper engages with Heidegger's attempt to rethink, during the 1930s, the metaphysical history of being *from the inside*. It treats the movement of the appearance of Being (*Sein*) in the concealment of the essence of truth, and moving from such a notion of "essence" (*Wesen*), it shows that the role of *Phantasie* falls within the *seynsgeschichtliches Denken*. The Heideggerian "*Phantasie des Wesens*" is thus studied through Hölderlin's poetry, which is central to the elaboration of the "thought of the history of being" in the thirties. It seems therefore, following Heidegger's interpretation, that is from its own language (*Sprache*) that the metaphysical history of being can be rethought or "reinvented". The paper rather explores the process of channeling *Stimmung* into *Grundstimmung*, by which the *Phantasie* may be able to shape the experience of meaning.

Introduction

Dès son projet de « destruction », appelé à libérer le phénomène originaire recouvert par la tradition métaphysique, jusqu'aux écrits programmatiques, s'inscrivant dans une pensée de l'histoire de l'Être (*seynsgeschichtliches Denken*) problématique à bien des égards, l'œuvre de Heidegger révèle du partage entre un premier commencement à dépasser et un nouvel ou autre commencement à venir. Les difficultés (et les dissensions de la critique avec elles) commencent lorsque, avec l'entrouverture de la pensée de l'*Ereignis*, il faut rendre compte du passage de l'un à l'autre. Et ces difficultés sont d'autant plus importantes qu'il s'agit de préciser dans quelle mesure la pratique philosophique de Heidegger se tient sous la « loi

<https://doi.org/10.14712/24646504.2022.4>

© 2022 The Author. This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>).

exceptionnelle » (*unter dem einmaligen Gesetz*¹) qui est l'œuvre hölderlinienne. Beaucoup d'encre a coulé à propos du dialogue Heidegger-Hölderlin, et ce n'est pas notre but de le reconstruire ni d'en émettre un compte-rendu détaillé. Ces notes naissent plutôt d'une curiosité conceptuelle liée à cette énigmatique affirmation de Heidegger (évoquée dans le titre), selon laquelle il y aurait une « Phantasie » ayant trait à ce substantif : « *Wesen* ». Si d'après Heidegger le substantif *Wesen* est à comprendre au sens verbal², c'est-à-dire comme le déploiement historial des rapports entre l'être et l'homme, déploiement qui n'est pas l'histoire des « actes », mais se confond avec les modalités historiques elles-mêmes, dont l'homme n'est « ni le support ni le maître »³, alors il est curieux que *Wesen* soit relié au terme « Phantasie ».

Que cette dernière s'inscrit dans la pensée de l'histoire de l'Être, ce sera la tâche de cette enquête de le montrer. Qu'elle la modèle, plus précisément, qu'elle « laisse » à une telle pensée l'expérience du sens, c'est ce que nous nous proposons d'investiguer. Pour ce faire, nous mobiliserons une partie du *corpus* touchant au mouvement de l'advenir en retrait de l'essence de la vérité, ainsi que certaines remarques fragmentaires publiées dans le tome 73.1 de la *Gesamtausgabe*.⁴ Sans prétention à l'exhaustivité (bien entendu), étant donné le caractère télégraphique des affirmations heideggériennes et la difficulté cognitive qu'elles soulèvent, c'est à travers celles-ci que nous nous plongerons dans l'examen du processus de canalisation de la *Stimmung* en *Grund(-stimmung)*. Par ce biais, nous questionnerons le statut de la Phantasie au sein de l'œuvre de Heidegger, mais nous explorerons également, en guise de conclusion, un problème qui lui est immanent, celui qui relève du « sans-nom » du langage, qui semble appelé à transformer complètement les prémisses posées à l'aube de la philosophie occidentale.

¹ Heidegger, Martin, *Hölderlins Hymnen « Germanien » und « Der Rhein »* (1934–35), Klostermann, Gesamtausgabe Bd. 39, Frankfurt am Main 1980, p. 6 ; trad. française François Fédier et Julien Hervier, *Les Hymnes de Hölderlin : La Germanie et le Rhin*, Gallimard, Paris 1988, p. 18.

² « La question de la vérité de l'essence, comprend l'essence verbalement et pense dans ce mot [*Wesen*] l'être [...] » ; Heidegger, « Vom *Wesen* der Wahrheit », in *Wegmarken*, Klostermann, Gesamtausgabe Bd. 9, Frankfurt am Main 1976, p. 201 ; trad. française Emmanuel Martineau, *De l'essence de la vérité*, Authentica, Paris 1988, p. 94. Voir aussi : « C'est du verbe *wesen* que le nom [*Wesen*] dérive. *Wesen* comme verbe est la même chose que *währen* (durer) » ; Heidegger, « Die Frage nach der Technik », in *Vorträge und Aufsätze*, Klostermann, Gesamtausgabe Bd. 7, Frankfurt am Main 1936–53, p. 31 ; trad. française André Préau, « La question de la technique » in *Essais et conférences*, Gallimard, Paris 1958, p. 41.

³ Cf. Pradelle, Dominique, *Généalogie de la raison. Essai sur l'historicité du sujet transcendantal de Kant à Heidegger*, P.U.F., Paris 2013, p. 418. Du même auteur cf. également les remarques sur la traduction du terme heideggérien « *Wesen* » dans Pradelle, « Remarques sur la traduction de certains termes heideggériens (en marge du tome 76 de la *Gesamtausgabe*) », in *Philosophie*, vol. 140, n°1, 2019, pp. 72–92.

⁴ Heidegger, *Zum Ereignis-Denken*, Klostermann, Gesamtausgabe Bd. 73.1, Frankfurt am Main 2013.

I. Présence et hors-retrait

a. Premières indications

C'est dans le cours d'hiver 1931–1932 à Fribourg que Heidegger nous offre les premières indications nous permettant de saisir le statut de la « Phantasie » au sein du corpus qui ouvre à la pensée de l'histoire de l'Être, puis à celle de l'*Ereignis*. Il faut prendre garde, précise-t-il, de ne pas traduire le mot grec φαντασία par « imagination » (*Einbildung*) et comprendre celle-ci comme une expérience vécue ou un événement psychique.⁵ Faut-il dès lors se tourner vers son corrélat objectif, c'est-à-dire ce vers quoi l'imagination se tourne : l'imaginé, l'inventé, le mythique ? Question peut-être triviale, qui nous incite cependant à examiner ce corrélat de plus près : il convient d'en questionner la teneur d'apparaître et la genèse, et voir, enfin, s'il échappe au règne du dicible.

Déjà dans sa recension de *La pensée mythique* de E. Cassirer, Heidegger remarquait par ailleurs que « la faculté fondamentale » (*Fundamentalvermögen*) de « l'imagination mythique » (*mythische Phantasie*) comme « force plastique du mythe » (*bildende Kraft des Mythos*) était restée « complètement inexplicquée ».⁶ Et il note, en regardant rétrospectivement à son interprétation de la synthèse kantienne du schématisme de l'imagination, qu'il s'agissait, dans le « *Kantbuch* » de 1929, de forcer « *exagérément le trait*, et cela en connaissance de cause, c'est-à-dire pour montrer qu'apparaît déjà, à l'intérieur de l'histoire de la métaphysique, la nécessité d'une mutation essentielle de son questionnement ».⁷ Cherchons dès lors

⁵ Nous reprenons, en le synthétisant, Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet* (1931–32), Klostermann, Gesamtausgabe Bd. 34, Frankfurt am Main 1988, p. 163; trad. Française Alain Boutot, *De L'essence de la vérité. Approche de l'« allégorie de la caverne » et du Théétète de Platon*, Gallimard, Paris 2001, p. 188.

⁶ Heidegger, *Beschreibung*, Klostermann, Gesamtausgabe Bd. 3, Frankfurt am Main 1929, p. 263 et 269; cité in Sommer, Christian : *Mythologie de l'événement. Heidegger avec Hölderlin*, P.U.F., Paris 2017, pp. 77–78.

⁷ Heidegger, *Besimmung* (1939–40), Klostermann, Gesamtausgabe Bd. 66, Frankfurt am Main 1997, p. 377; trad. française Alain Boutot, *Méditation*, Gallimard, Paris 2019, p. 360. C'est notamment le concept de « *Weltbildung* » à permettre à Heidegger de « transposer » la synthèse kantienne du schématisme de l'imagination au sein de son ontologie fondamentale [Cf. Heidegger, *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft* (WS 1927/28), Klostermann, Gesamtausgabe Bd. 25, Frankfurt am Main 1995, §24; Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929), Klostermann, Gesamtausgabe Bd. 3, Frankfurt am Main 1991, troisième section ; Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit* (WS 1929/30), Klostermann, Gesamtausgabe Bd. 29/30, Frankfurt am Main 1983, §68]. Si à son tour, c'est la poésie de Hölderlin à permettre d'accueillir une telle puissance « poétique » (nous y reviendrons) au sein de la pensée de l'histoire de l'être, il reste à étudier le rôle de la Phantasie. Celle-ci, tout en étant apparemment utilisée comme synonyme de « imagination », elle semble pourtant intervenir de manière ponctuelle

à étudier comment la teneur d'apparaître d'un tel corrélat peut contribuer à « modeler » la question métaphysique – qu'est-ce que l'étant ? – en une *Grundfrage* qu'interroge ce que peut être l'étant et la manière dont il se montre.

Nous pourrions par exemple dire : « ce que Homère raconte est pure fantaisie ! » Homère annonce quelque chose qui ne se montre pas (la vérité de l'être), à travers quelque chose qui se montre : l'imagé, l'inventé, le mythique. Un tel annoncer, un tel « dire », répond ou ne répond pas à l'exigence d'un traitement phénoménologique de la question du sens de l'être ?

En se rapportant au bien connu §7 de *Sein und Zeit*, par phénomène, il faut entendre l'étant tel qu'il se montre en lui-même, ce qui est au jour et manifeste ou qui, si recouvert et en retrait, appartient néanmoins « essentiellement » à ce qui se montre de prime abord et le plus souvent.⁸ Le traitement phénoménologique de la question du sens de l'être a une *fonction médiatrice*, il confère un sens et ainsi un fondement (*Grund*) à ce qui se montre et en tant que tel apparaît. L'apparition, pour sa part, désigne un rapport de renvoi, immanent à l'étant lui-même, tel que ce qui est annoncé ne peut satisfaire à sa propre « fonction possible » (*seiner möglichen Funktion*⁹) que s'il se montre en lui-même, à savoir que s'il est phénomène. Pour répondre à l'exigence d'un traitement phénoménologique de la question du sens de l'être, il ne faut donc pas que l'apparition (ce qui est annoncé par Homère, le mythe d'Ulysse par exemple), soit reconduite au simple *Schein*, à la simple apparence, mais plutôt à sa fonction, à savoir le faire signe qui oriente vers une chose à entendre, vers un sens, d'où le terme « *Sinnbild* », symbole ou image de sens. En tant que *Bild*, le symbole peut être aperçu de manière sensible, par exemple dans le son de la voix. En tant que *Sinn*, le symbole renvoie à quelque chose d'autre qui peut être signifié, entendu et ainsi exprimé.

Effectivement, le symbole, du grec συμβάλλειν, « jeter », « mettre ensemble », a la valeur de sceau, de ce qui scelle une chose à une autre selon une *légitimité* qui lui est propre. Qui plus est, cette dernière est chargée de mesurer la différence ontologique qui sous-entend la séparation entre le monde sensible et le monde intelligible. Ainsi, cette légalité semble partant relever d'une forme d'analogie dont l'origine et la nécessité tiennent au projet unitaire de l'étant appréhendé

à définir ou « modeler », c'est notre hypothèse, les contours de la pensée de l'histoire de l'être en une pensée de l'*Ereignis*.

⁸ Heidegger précise à la fin du §7 que même « ce qui ne se montre pas », ce qui est « en retrait », appartient de façon essentielle (*wesenhaft*) à ce qui se montre de prime abord et le plus souvent, notamment en lui procurant « sens et fondement » ; Heidegger, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen 1986, p. 35 ; trad. française Emmanuel Martineau, *Être et temps*, édition numérique hors commerce, p. 47.

⁹ *Ibid.*, p. 44 ; trad. française, p. 31.

sous la figure indéterminée de l'être (*τὸ ὄν*). Déjà en 1920–1921, aux marges de sa phénoménologie de la vie religieuse, Heidegger notait que le mode dans lequel le signe prend le relais de la signification est celui de l'institution de ce qu'Augustin appela le « sens propre » – *propter quas sunt instituta*.¹⁰ Au sein de l'herméneutique (théologique) de Augustin, le signe, en tant que sens propre, est le terme moyen entre la chose et le signe, c'est en vue de ce sens, ou troisième terme, que ce même signe a été institué. Et c'est en effet par la formule « *Gegensatz : signum = Symbol* »¹¹ que Heidegger restitue ce sens. Au sein de la dialectique foi-intellect, le signe devient épistémologiquement fondant ; il institue une signification qui repose, certes, sur ce qui est proprement ontologique – lequel légitime en retour les différents niveaux du sens propre (théologique, littéral, ecclésial) –, mais qui se distingue néanmoins de la sémantique du symbole (en tant que sens propre).¹² Beaucoup de choses restent obscures pour des raisons théologiques, littéraires, voire pédagogiques ; la question qui se pose (qui les relève et les régule) est celle de savoir comment lever une telle obscurité. Si la réponse augustinienne, qui se borne à faire du clair la solution normative de l'herméneutique de l'obscur¹³, montre en quoi le relais du signe est requis (en tant que rapport fonctionnel de renvoi notamment), elle cache en même temps derrière elle le véritable lieu du transfert. Pour Heidegger, ce qui est à même de mesurer un tel lieu du transfert où, seul, peut s'accomplir une « libération » du phénomène originaire, est la possibilité ontologique elle-même, celle de l'avoir lieu (*geschehen*) du *Dasein* et de son histoire la plus propre.¹⁴ Nous remarquerons cependant que dans une telle perspective le sens (de l'être) n'est jamais, lui-même, *sens*, il est toujours un se

¹⁰ Cf. Saint Augustin, *De doctrina christiana*, II, 10, 15.

¹¹ Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, Klostermann, Gesamtausgabe Bd. 60, Frankfurt am Main 1995, p. 278 ; trad. Française Jean Greisch, *Phénoménologie de la vie religieuse*, Gallimard, Paris 2012, p. 316.

¹² Le signe prend dès lors le relai de la signification dans la mesure où il entre dans le domaine de l'*uti*, du langage dont nous devons disposer et faire usage (en vue du *frui* notamment). La problématique de l'*uti-frui* sollicite déjà en 1920–21 la question du « *streben* », nous aurons occasion d'y revenir. Heidegger écrit en effet : « par le terme *uti* [qu'il traduit par *umgehen*, avoir affaire à, s'y prendre avec], <user>, nous comprenons la modalité du plaie qui fait que nous aspirons à quelque chose en vue d'autre chose [*das Etwas erstreben um eines anderen willen*] ("*uti vero ea re [dicimur], quam propter aliud quaerimus*") », <mais [on dit] que nous utilisons quelque chose quand nous la cherchons en vue d'une autre chose> » ; cf. *Ibid.*, p. 271 ; trad. française, p. 309. Heidegger semble ainsi pointer le fait que l'*uti* n'est pas un moyen, mais a la valeur de renvoi qui est propre au vouloir (*willen*) et participe partant à la hiérarchisation du sens.

¹³ Cf. Allard, Guy-H., « L'articulation du sens et du signe dans le *De doctrina christiana* de S. Augustin », in *Studia Patristica*, Vol. XIV, Berlin Akademie, Berlin 1976, p. 383.

¹⁴ Cf. Esposito, Constantino, « Martin Heidegger, 'La memoria e il tempo' », in *Esistenza e libertà. Agostino nella filosofia del Novecento*, Città Nuova, Roma 2000, p. 95.

produire, un avoir lieu de la vérité.¹⁵ Un « avoir » (être=avoir, écrit Heidegger en 1920–21)¹⁶ qui est toujours en rapport au « pouvoir-perdre » (*haben in bezug auf das Verlierenkönnen*) propre au *Dasein*.¹⁷

Cette brève parenthèse nous permet ainsi d'introduire l'élément suivant (I) : la *Sinnbild* constitue une réponse signifiante à quelque chose qui nous dépasse « en puissance » – en l'occurrence l'apparition de l'être dans sa propre phénoménalité – et, face à quoi, toute description, toute démonstration et même toute tentative de recherche échoue. Chargé de relever la différence ontologique qui sous-entend la séparation entre le monde sensible et le monde intelligible, le symbole n'a de signification – n'a de sens – que lorsqu'il peut satisfaire à sa « fonction possible », ou, comme Heidegger l'indique dans le cours sur Platon, qu'en tant qu'image *libérée des* chaînes de l'apparence ou en tant que *liberté de* déguiser la vérité en donnant des formes à l'être dans l'étant. La vérité devient ainsi ce qui assure la consistance, la fixation et la consolidation de l'étant, « l'essentiel n'étant plus tellement désormais – remarque Heidegger – *ce que* peut être l'étant, la manière dont il se montre, mais bien plutôt, qu'il forme un entourage fixe et mette ainsi en sécurité ». ¹⁸

Le symbole fait dès lors advenir (*geschehen*) la vérité, au sens où il permet le dépassement du monde du mythe et la « libération » de la pensée. Mais voici ce que le philosophe note dans un cours de la même période :

Même le commencement (*Anfang*) grandiose de la philosophie occidentale n'a pas surgi du néant, mais il fut grandiose parce qu'il a dû surmonter (*überwinden*) son plus puissant antagoniste (*Gegensatz*), le mythique en général et l'asiatique en particulier, c'est-à-dire qu'il a dû le conduire à s'ajouter à la vérité de l'Être (*in das Gefüge einer Wahrheit des Seyns zu bringen*), et il en a eu le pouvoir.¹⁹

Si nous cherchons à aborder la question du statut normatif du symbole à partir de la « jointure destinale » (*Gefüge*) qui tient ensemble rien de moins ici que la philosophie et la mythologie, nous nous retrouvons aussitôt dans l'embarras : qu'est-ce qu'un « symbole » – au sens que nous avons brièvement tenté d'explicitier, c'est-

¹⁵ Cf. Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet*, op. cit., p. 18; trad. française, p. 35.

¹⁶ Cf. Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, op. cit., p. 190–191; trad. française, p. 211.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ Heidegger, *Besinnung*, op. cit., p. 110; trad. française, p. 119.

¹⁹ Heidegger, *Schellings Abhandlung. Über des Wesen der menschlichen Freiheit (1809)* (1936), Niemeyer, Tübingen 1971, p. 175; trad. française Jean-François Courtine, *Schelling. Le traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*, Gallimard, Paris 1977, p. 251.

à-dire entendu comme lien d'alliance, contraignant, car institué en un rapport de renvoi – dans le cadre d'une histoire de l'être qui se tient dans un écart, du moins commençant et principiel, entre apparence et apparition et, ce, dans l'acte même d'apparaître ? Ou bien, d'abord : est-ce que l'apparence (le mythique), que l'on met en face de l'être comme son opposé, ne serait-elle pas plutôt "rien" ? Et tout comme, avec elle, le devenir (temporel) lui-même ?²⁰

Dans le même cours de 1931–32, Heidegger donne une seconde indication nous permettant de réfléchir sur le statut de la Phantasie au sein de son œuvre. Comme il l'écrit : « φαντασία est purement et simplement, au sens grec, ce qui se montre pour autant qu'il se montre, s'avance, se présente, pour autant qu'il entre en sa propre présence (*seiner Anwesenheit*) ». ²¹ La Phantasie montre donc son objet comme quelque chose qui n'est pas (l'imagé, l'inventé, le mythique), et le fait pourtant à travers une certaine « présence ». Nous sommes dès lors tentés de lire dans la Phantasie la modalité structurelle qui ne donne pas des contenus déterminés, mais le « comment » qui rend possibles les multiples rapports inhérents à ces mêmes contenus. La Phantasie n'est pas « rien », mais elle est *comme* rien ; elle est chargée de suppléer, par son propre processus d'émergence, à savoir par le fait même d'entrer en présence, à l'insuffisance fonctionnelle (lexicale ou langagière) liée à la possibilité de sa propre « absence » (*die Abwesenheit*). Si le propre de la Phantasie est de laisser voir ce qui se montre pour autant qu'il se montre, c'est qu'elle ne se révèle, elle ne se confirme à soi-même que dans la mesure où son propre mouvement intentionnel n'est pas « rempli » ; elle se temporalise, et dans cette temporalisation son être lui est remis en tant que *rien d'étant* : elle n'est pas impossibilité du sens, mais « possibilisation » implicite et configuratrice du monde, possibilité de l'impossibilité.²²

Une telle interprétation peut sans doute répondre à l'exigence d'un traitement phénoménologique de la question du sens de l'être au sein d'une ontologie fondamentale, d'une métaontologie ou, encore, d'une méontologie. Elle ne satisfait pourtant pas une histoire de l'être où le « sens » est l'origine même à l'intérieur de laquelle l'être se déploie essentiellement, c'est à dire où le sens est pensé à partir de son processus d'émergence originaire, dans sa propre historicité et, dans

²⁰ Cf. Heidegger, *Der Anfang der Abendländischen Philosophie. Auslegung des Anaximander und Parmenides* (1932), Klostermann, Gesamtausgabe Bd. 35, Frankfurt am Main 2012, p. 73; trad. française Guillaume Boudoual, *Le commencement de la philosophie occidentale. Interpretation d'Anaximandre et de Parménide*, Gallimard, Paris 2017, p. 101–102.

²¹ Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet*, op. cit., p. 163; trad. française, p. 188.

²² Sur le concept de « possibilité de l'impossibilité » cf. : Gourdain, Sylvaine : *Sortir du transcendantal. Heidegger et sa lecture de Schelling*, Vrin, Paris 2018, p. 27 et 28.

cette mesure, toujours en mouvement. Le sens n'est pas partagé par un lien *dit* de signification, lequel assure la consistance, la fixation et la consolidation de l'étant dans la vérité de l'être. Il traverse des époques de l'être et il transite ainsi par le seuil (*Beginn*) de son propre commencement (*Anfang*)²³, c'est-à-dire le seuil de son origine propre où, comme nous le verrons, entre l'être et l'étant il n'y a plus de différence parce que l'un et l'autre sont toujours entrelacés et – dans ce que Heidegger appelle la « *dichterische Gefüge* » – l'être est toujours l'être de l'étant. Dans ce mouvement l'ontique ne s'oppose plus à l'ontologique, et c'est exactement à ce niveau qu'intervient la Phantasie. Comme l'écrit Heidegger : « c'est une erreur de considérer seulement ontiquement la Phantasie et comme dirigée sur le particulier. Il y a aussi la Phantasie du déploiement essentiel (*Die Phantasie des Wesens*) ».²⁴ En tant que force plastique du déploiement du sens, ce sera celle-ci à percer de l'intérieur le processus de temporalisation par lequel le *Dasein* semble être en mesure (dans *Être et Temps* du moins) de transcender sa propre finitude pour la récupérer et s'en approprier dans son propre pouvoir-être compréhensif.

b. Advenir en retrait et « tragédie »

Dès *Sein und Zeit* jusqu'aux *Beiträge* – pour se référer aux deux ouvrages autour desquels on situe, désormais assez précisément, la visée incarnée par la célèbre *Kehre* heideggérienne – deux éléments (au moins) méritent d'être explorés dans le cadre de la présente recherche. Dans le but de fournir quelques outils conceptuels et tenter ainsi d'offrir une piste interprétative permettant de saisir l'énigmatique affirmation de Heidegger déjà évoquée, la figure de Hölderlin nous paraît incontournable au sein du corpus. L'apport que cet auteur offre à la pensée heideggérienne concerne le statut du *Dasein*. Cet apport se construit *via* le « phénomène » du tragique et se décline dans la conception de la « nature » d'une part, d'autre part *via* le « langage ». Et c'est d'autant plus le cas que déjà en 1930–31, le phénomène du tragique semble mettre en jeu le difficile équilibre des rapports entre l'être et l'homme. Voici comment Heidegger, déjà dans son commentaire de Platon, semble à nos yeux décliner l'expérience du tragique :

La multiforme surpuissance (*Übermacht*) de la nature, et avec celle-ci [la nature] elle-même, ne se manifestent que lorsque l'homme fait l'essai (*versucht*) de sa propre puissance (*Macht*) et y échoue. L'étroitesse, la maladresse et l'impuissance du monde

²³ « „Beginn“ – das ist etwas anderes als „Anfang“ »; Heidegger, *Hölderlins Hymnen* « Germanien » und « Der Rhein » (1934–35), *op. cit.*, p. 3 ; trad. française, p. 15.

²⁴ Heidegger, *Zum Ereignis-Denken*, *op. cit.*, p. 648 (nous traduisons).

environnant le plus proche, mais pourtant ouvert, de l'homme est le théâtre originaire (*der ursprüngliche Schauplatz*) de l'apparition de l'ampleur, de l'amplitude, de la surpuissance et de la réserve de la nature ; l'un ne va pas sans l'autre et réciproquement. [...] La nature en tant que telle règne (*waltet*) seulement là où l'être est compris (*wo Sein verstanden ist*) ; mais l'être est compris dans la tension ontologique (*Seins-ers-rebnis*) ou, comme disent les Grecs, dans l'*ἔπος*. À ce dernier appartient ce que nous nommons l'être en tonalité originaire du *Dasein* (*die ursprüngliche Gestimmtheit des Daseins*). Les tonalités fondamentales comme la sérénité et l'allégresse, l'angoisse et l'horreur sont des guises, sont même les guises originaires selon lesquelles la nature qui règne « destine » (*be-stimmt*) l'homme, c'est-à-dire lui donne chaque fois la manière originaire d'être accordé à un ton (*seine ursprüngliche Ge-stimmtheit je so und so stimmt*). Étant ce qu'elle dispose, elle [la nature] se manifeste originairement.²⁵

Si le *Dasein* ne succombe pas simplement à la surpuissance de l'objectif, mais est aussi destiné, déterminé (*bestimmt*) en retour par une telle défaite ce seulement parce qu'il a aspiré à la compréhension de l'être, alors l'horizon compréhensif se retourne contre lui : « *Seinsverständnis und umgekehrt* »²⁶, écrit le Heidegger des fragments posthumes. Le *Dasein* manifeste sa liberté par la perte même de cette liberté²⁷, à la faveur de ses possibilités ontiques, existentielles (ou historiques plutôt). Si dans *Sein und Zeit* Heidegger semble quasiment ironiser face à la possibilité de définir la liberté autrement que comme ce qui relève de la phénoménalisation à partir de la possibilisation de l'être du *Dasein*²⁸ – où le *Dasein* constitue une ré-

²⁵ Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet*, op. cit., p. 237 et 238 ; trad. française, p. 266 (traduction modifiée).

²⁶ Heidegger, *Zum Ereignis-Denken*, op. cit., p. 630.

²⁷ Cf. Heidegger, *Vom Wesen des Grundes* (1929), Klostermann, Gesamtausgabe Bd. 9, Frankfurt am Main 1949, p. 174 ; trad. française Henry Corbin, « Ce qui fait l'être-essentiel d'un fondement ou "raison" », in *Question I et II*, Gallimard, Paris 1993, p. 157. La caractérisation de la liberté comme *Grund des Grundes*, comme liberté pour fonder, n'a pas pour but d'attester l'ampleur d'une certaine métaphysique de la subjectivité au sens de l'auto-compréhension (et de l'auto-transcendance) du *Dasein* face à l'étant, mais plutôt de sonder ses limites. Une telle notion de liberté permet en effet tout autant, et même davantage, de mettre en évidence l'« abîme » (*Ab-grund*) de la fondation de l'étant en son tout (que Heidegger cherchera à comprendre sous le nom de « monde ») et, dans cette mesure, elle a pour tâche majeure de thématiser la finitude dans l'homme. Plus particulièrement, la liberté ne relève pas de l'expérience en tant que (*als*) accomplissement de l'ouverture ; la liberté elle-même est cet abîme, comme l'écrit Heidegger : « *Als dieser Grund aber ist die Freiheit der Ab-grund des Daseins* » ; *Ibid.*

²⁸ « [...] l'interprétation ontologique peut-elle faire autrement que de poser à son fondement des possibilités ontiques (des guises du pouvoir-être) et de projeter celles-ci vers leurs possibilités ontologiques ? Et s'il est vrai que le *Dasein*, le plus souvent, s'explique à partir de sa perte [...], la détermination des possibilités ontico-existentielles conquisse à contre-courant de cette tendance et l'analyse existentielle fondée sur cette détermination n'est pas la seule manière d'ouvrir cet étant qui lui soit adéquate ? » ; Heidegger, *Sein und Zeit*, op. cit., p. 312 ; trad. française, p. 243.

ponse signifiante, quoi qu'impuissante, à l'apparition de l'être qui, dans sa propre phénoménalité, le dépasse en puissance²⁹ –, il semble plus grave, une dizaine d'années plus tard, lorsqu'il écrit que le *Dasein* est « la crise entre le premier et l'autre commencement ».³⁰ Une telle affirmation passe, en 1931–1932, par l'attribution du nom de ἡ φύσις, la « nature », au caractère phénoménal du phénomène.³¹ Là où l'être est compris, l'étant règne et, ce faisant, il détermine symboliquement ou historiquement l'homme. Ainsi l'homme – transi par une instance destinale dont il n'est ni le support ni le maître, mais à laquelle il est « accordé » (*stimmt*) en retour –, se fait être-là historial. Une telle affirmation passe également, en 1934–35, par la mise en place d'une « poétique » incarnée, littéralement, par la tragédie (*das Trauerspiel*) de Hölderlin. Que celle-ci devienne la modalité ou la manière d'être insigne du *Dasein* historial, voilà ce qu'il s'agit maintenant de préciser.

C'est en vertu de la dimension « pathique » qui lui revient, que le deuil (*der Trauer*) instaure « une autre ouverture de l'étant en son entier [...], laisse l'ouverture de l'étant avoir lieu » (*geschehen*) ».³² Il permet une expérience nouvelle par rapport à celle qui s'offre au *Dasein* dans l'horizon compréhensif ouvert par la significativité du monde ; Heidegger qualifie de « créatrice » une telle expérience : « Cette passion (*Leiden*), où l'Être comme destin devient manifeste, n'est pourtant pas simple capacité (*Vermögen*) de prendre sur soi un destin pour ainsi dire déjà là. Cette passion est créatrice (*dieses Leiden ist schöpferisch*). »³³ En vertu d'une telle dimension affective, le *Dasein* ne récupère et ne s'approprie pas seulement du dire du poète qui, par le biais du poème, lui est confié. Bien plus radicalement, un tel dire pousse le *Dasein* à la rencontre de sa propre destination (*Bestimmung*). Le deuil est dès lors une tonalité (*Stimmung*) qui le dispose, pourrions-nous dire, au

²⁹ La structure du *Dasein*, en tant que « pouvoir-être » compréhensif, ne relève jamais dans *Sein und Zeit* d'une impuissance de l'expérience du sens, mais toujours de la possibilité de la perte du contexte de signification pour l'expérience. Comme le souligne à juste titre Gourdain : « La mort elle-même n'est pas l'impossibilité du sens, mais la "possibilité de l'impossibilité" (*Möglichkeit der Unmöglichkeit*), c'est-à-dire la possibilité la plus haute, celle, pour le *Dasein* de récupérer dans son pouvoir-être sa nullité, sa finitude, sa dette et se l'approprier » ; Gourdain, *op. cit.*, p. 27 et 28. D'après elle, c'est précisément à ce problème que la méontologie entend remédier.

³⁰ Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (1936–1938), Klostermann, Gesamtausgabe Bd. 65, Frankfurt am Main 1989, p. 295.

³¹ « ἡ φύσις, la «nature» [est] le règne de l'étant, de tout étant (*das Walten des Seienden*, alles *Seienden*) : de l'histoire humaine, des processus naturels, de l'opération divine. L'étant en tant que tel, c'est-à-dire dans la modalité en laquelle il est en tant qu'étant, déploie son règne (*waltet*) » ; Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet*, *op. cit.*, p. 14 ; trad. française, p. 30.

³² Heidegger, *Hölderlins Hymnen « Germanien » und « Der Rhein »* (1934–35), *op. cit.*, p. 3 ; trad. française, p. 15.

³³ *Ibid.*, p. 176 ; trad. française p. 165.

« comment » du dire du poète, il consigne le *Dasein* à la « sphère de puissance »³⁴ propre au « dire » du poète, *dire* qui échappe pourtant à la mise en présence, à la temporalisation. Selon la célèbre formule heideggerienne, le *Dasein* « habite » le *dire* poétique ; et cela parce que :

[...] le poète parle en vertu d'une tonalité (*Stimmung*) qui détermine (*be-stimmt*) la basse et les bases, et qui dispose l'espace sur et dans lequel le dire poétique instaure un être. Cette tonalité, nous la nommons la tonalité fondamentale (*Grundstimmung*) de la poésie. [...] La tonalité fondamentale ouvre le monde qui reçoit dans le dire poétique l'empreinte de l'Être.³⁵

Concrètement (et sans entrer dans une étude exégétique qui ne pourrait être que détaillée), la poésie de Hölderlin ne se configure pas tant comme une mise en œuvre de la réconciliation de l'homme et de son rapport au monde, mais plutôt comme la mise en œuvre de la *tension* spécifique d'où naît l'*acte* poétique. Le problème qui occupe Hölderlin, et Heidegger avec lui, est précisément celui qui a trait à l'impuissance langagière à l'égard de l'immédiateté de la pensée, laquelle, *via* la médiation poétique précisément, est capable de contracter, sans l'abstraire, le tout de l'étant dans l'être. Mais comment cela se fait, que la pensée soit à même de se contracter dans l'effectivité concrète de la parole si, comme nous venons de le dire, la pensée de l'histoire de l'être (elle-même !) se situe dans la médiation du dire du poète : Hölderlin ? Avant de nous plonger dans l'examen du statut de la Phantasie au sein de ce dialogue Heidegger-Hölderlin, il y a un deuxième élément que nous voudrions mettre en évidence (II).

Si, au début des années trente, Heidegger ne semble plus pouvoir se passer de la tâche, historique à bien des égards, de penser l'advenir en retrait de l'essence de la vérité, c'est parce que, afin de (re)penser ce qui est resté impensé, oublié, et ignoré dans l'histoire de la métaphysique, il s'agit pour lui de prendre la mesure du « manque » qui se joue dans l'essence de la vérité en tant qu'*ἀλήθεια*. C'est dans l'engagement, la poursuite et l'avancé du premier commencement, sitôt surgit sitôt mis à l'abri, que se joue en effet à fortiori le passage à l'autre commencement. S'abriter en retrait n'est d'ailleurs rien de moins que le passage lui-même, le fait que le passage du premier à l'autre commencement exige un pont, que ce pont doit rendre compte de la manifesteté de l'étant d'une part et du retrait de l'être de l'autre et que, de ce fait, le premier pilier de ce pont doit nécessairement être la méditation du sens de l'être et de sa vérité. Il devient ainsi question d'une

³⁴ *Ibid.*, p. 19 et 20 ; trad. française, p. 32.

³⁵ *Ibid.*, 79 ; trad. française, p. 83 (traduction modifiée).

méditation dans la métaphysique : en tant qu'elle est langue (*Sprache*), la poésie hölderlinienne est conçue comme acte réflexif et configurateur, comme « disante ouverture »³⁶, comme engagement et insistance en ce que l'histoire (métaphysique) de l'être a de plus décisif, de plus intime et de plus secret en elle, à savoir l'ouverture à l'étant.³⁷ C'est en tant que *Trauerspiel* que la poésie hölderlinienne devient le véritable lieu (métaphysique) d'émergence à partir duquel concevoir comme en train de se « préformer » (*vorbilden*) l'étant tel qu'il a existé jusqu'à présent ; de le renouveler ou de l'inventer, donc, depuis le possible (*das Mögliche*) à savoir depuis l'« inépuisable du nouveau commencement »³⁸, lequel s'abrite inexorablement en retrait. Si la poésie hölderlinienne se configure comme ouverture à l'étant et qu'elle peut conjointement garantir l'ouverture de l'être à la pensée, c'est à condition de ne pas l'approcher dans le prisme d'une anthropologie existentielle, d'une métaphysique de la subjectivité et encore moins en considérant Hölderlin « historiographiquement ».

La *Grundfrage* qui traverse le corpus concernant « Hölderlin » interroge plutôt l'insistance (*Inständigkeit*)³⁹ du *Da-sein* qui conduit l'être dans l'ouvert de son « essence » (*Wesen*), dans la vérité de l'Être justement, où ce qui demeure en retrait est l'instance destinale plutôt que l'être de l'étant. C'est pourquoi la question fondamentale est en soi double, car elle demande conjointement ce qu'est l'être et ce qu'est la « vérité » de cet être qui se déploie comme *Da-sein*, à savoir précisément comme ouverture pour l'éclaircie de ce qui s'abrite en retrait.⁴⁰ La question devient ainsi celle de savoir ce que veut dire « vérité », si on la dit, et on la nomme de fait, mais si au lieu de la « dire » en tant que condition ou manière d'être de l'étant (comme voilement/dévoilement notamment), on la dit en revanche « poétiquement », c'est-à-dire (du moins en se tenant à une lecture « *remythologisante* ») en tant que « condition ontologico-transcendantale de la transition ».⁴¹ L'interpréta-

³⁶ « *Sagenden Eröffnung der Innigkeit* »; Heidegger, *Hölderlins Hymnen « Germanien » und « Der Rhein »* (1934–35), *op. cit.*, p. 239 ; trad. française, p. 260.

³⁷ *Ibid.*, 115 ; trad. française, p. 118.

³⁸ *Ibid.*, 119 ; trad. française, p. 122.

³⁹ Heidegger, *Die Metaphysik des deutschen Idealismus (Schelling)* (1941), Klostermann, Gesamtausgabe Bd. 49, Frankfurt am Main 1991, p. 54 ; trad. française Pascal David, *La métaphysique de l'idéalisme allemand (Schelling)*, Gallimard, Paris 2015, p. 72.

⁴⁰ « *Die Offenheit west als Lichtung des Sichverbergens, als Da in der Da-gründung des Da-seins* »; Heidegger, *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte „Probleme“ der „Logik“* (1937), Klostermann, Gesamtausgabe Bd. 45, Frankfurt am Main 1984, p. 227.

⁴¹ Nous référons à Sommer, *Mythologie de l'événement. Heidegger avec Hölderlin*, *op. cit.* L'hypothèse d'une rémythologisation permet à l'auteur d'éclairer le rôle constituant de Hölderlin au sein de la pensée de l'histoire de l'être. Il écrit : « Le dialogue “mytho-logique” se concentre dès lors dans “la tentative de penser la parole poétisée par Hölderlin”, tentative désormais identifiée comme la tâche exclusive de la philosophie [...], et déployant dans ce dialogue ce que Heidegger nomme

tion heideggérienne de la poésie de Hölderlin peut dès lors se concevoir comme en train de saisir le mouvement de mutation inhérent au devenir historial, mouvement qui invente ou découvre la pensée à venir.

II. Jointure poétique et « sans nom » du langage

a. Grund, Stimmung et Phantasie

Revenons à présent à la « jointure destinale » (*Gefüge*) que nous nous sommes abstenus de commenter en début de parcours. Si la *Stimmung* est cette tonalité⁴² qui dispose, destine ou accorde (*be-stimmt*) le *Dasein* à une « autre » ouverture de l'étant, si elle laisse l'ouverture de l'étant être le *là* pour l'homme et si, ce faisant, elle est une *Grundstimmung* qui ouvre le monde en transformant l'étant de façon « créatrice » (selon la visée « poïétique » que Heidegger fait sienne à partir du 1934–35)⁴³, alors, dans le dialogue Heidegger-Hölderlin, ce qui régule, ou mesure, ce passage du fond à l'être-là historial correspond à la jointure poétique (« *dichterrische Gefüge* »).⁴⁴

Remarquons d'abord que le verbe « *dichten* » a, en allemand, et d'après sa racine (*deik-*), une triple résonance : celle du mot grec *δείκνυμι*, indiquer, montrer ; celle qui provient du mot latin *dicere*, dire (*sagen*) ; enfin, celle de la *diké*, voire de la « loi » qui est à l'œuvre dans l'acte même de justice. En latin, le « dire » signifie rendre manifeste quelque chose en le nommant. Le nommer est certes un montrer mais il est plus spécifiquement un montrer qui peut « consacrer » (montrer au moyen de l'action, valider, dédier, destiner) ou qui peut, au contraire, se retirer de la manifestation ; il y a, par exemple, une différence entre ce qui a un « nom » et ce qui est « *namenlos* », sans nom. C'est d'après l'acte de langue lui-même que

une « fantaisie des concepts » (*Fantasie der Begriffe*) capable de contracter, sans l'abstraire, le tout de l'étant dans l'être, équivalent complémentaire de l'*Einbildungskraft* poétique de Hölderlin dans le *denkerischer Entwurf* du nouveau commencement à inventer (*Er-denken*) et à découvrir (*φαντασία, inventio*) dans sa « vérité » », p. 22. Cf. aussi *Ibid.*, p. 77 et 78.

⁴² Tonalité à vrai dire *plurielle*, car elle s'offre comme « deuil », mais également comme « angoisse », « ennui », « horreur », « retenue », « pressentir », etc. Ce serait l'objet d'une étude à part.

⁴³ Ce serait précisément une telle visée qui pourrait garantir la correspondance entre le poétiser (*dichten*) et le penser (*denken*) si cher à Heidegger. Leur communion s'expliquerait à partir d'une dimension inventive et créative qui expliciterait en retour l'investissement heideggérien dans la thématique toute moderne de l'*Einbildungskraft*. Cf. Bojda, Martin : *Hölderlin und Heidegger (Wege und Irrwege)*, Karl Alber Verlag, Freiburg/München 2016, pp. 141–153.

⁴⁴ Heidegger, *Hölderlins Hymnen « Germanien » und « Der Rhein »* (1934–35), *op. cit.*, p. 82 ; trad. française, p. 86.

l'on peut juger de la présence ou de l'absence de nom. Heidegger situe d'ailleurs avec précision dans l'acte même de nommer le « nom » pour le dire poétique : « „Nennen“ ist [...] *der Name für das dichterische Sagen* ». ⁴⁵ Mais avant de revenir sur la question du « nom » et préciser ce qui, entre sa présence et son absence, (ne) se nomme (pas), cherchons à étudier le rôle des *Stimmungen* dans la réappropriation de ces multiples significations du « *dichten* » dans une *Gefüge*, un ajointement, qui se déploie destinalement.

Si le deuil est une *Grundstimmung* et si celle-ci dispose (*stiftet*) une nouvelle, une autre ouverture de l'étant en son entier, notamment en laissant l'ouverture de l'étant avoir lieu, il faut cependant encore examiner de quelle façon la *Stimmung* est une *Grundstimmung*. Il s'agit, autrement dit, d'approfondir ce qui précède transcendentalelement cette canalisation de la *Stimmung* en *Grund*.

Si la *Stimmung* trouve dans le dire poétique l'espace de temps, à savoir le *là* (*Da*), de son surgissement dans l'existence, c'est parce qu'un tel « dire » est, selon les termes de Heidegger, une « puissance » (*Macht*) ⁴⁶ sous laquelle nous nous tenons, notamment en cherchant à donner des formes à l'être dans l'étant, en essayant, autrement dit, de donner et créer un sens, afin de fixer et maîtriser la tension qui a lieu par ou dans l'acte langagier. Or, sous cette tension en œuvre, sous une telle puissance de la poésie, toute *Stimmung* est un signe, une attestation existentielle ou historique, mais toujours ontique, de quelque chose qui la dépasse en puissance. C'est dire que la *Stimmung* est une sorte de modèle, une préfiguration, un symptôme, qui échappe à la mise en présence, à la temporalisation, et qu'elle se présente ainsi comme une production de quelque chose qui n'est pas, qui est absent. Une telle forme de « production » est en acte, mais il est en acte comme « néant », lequel néant « est » encore. Il « est » pour autant qu'il déploie encore son être (*Gewesen*). Et la sauvegarde d'un tel déploiement d'essence se fait, note Heidegger, « sous une forme inaccomplie, une forme crépusculaire et sombre mais cependant puissante ». ⁴⁷ En deçà de toute présence et de toute temporalisation, dans l'« absence » précisément, absence qui « préforme » (*vorbildet*), prépare ou invente (*erdenkt*) l'être de l'étant à venir. Heidegger nous offre un exemple tangible d'une telle forme de production en *phantasia*. Il écrit : « Lorsque le plus aimé s'en est allé, il reste encore l'amour, car si non le plus aimé n'aurait pu s'en aller ». ⁴⁸ Hors

⁴⁵ Heidegger, *Hölderlins Hymnes « Der Ister »* (1942), Klostermann, Gesamtausgabe Bd. 53, Frankfurt am Main 1984, p. 24.

⁴⁶ Cf. Heidegger, *Hölderlins Hymnen « Germanien » und « Der Rhein »*, *op. cit.*, pp. 19–20; trad. française, p. 32.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 95 ; trad. française, p. 96.

⁴⁸ *Idem.*

d'image : la tonalité qui supporte et détermine le « dire » poétique, et qui garantit ainsi la sauvegarde du déploiement plastique du sens relève, de façon essentielle et en toute « urgence », du domaine de la Phantasie ; comme Heidegger le précise : « Stimmung ist wesentlich und notwendig phantasierend ». ⁴⁹ C'est dire que, par une telle production en *phantasia* (*phantasieren*), un tel « absent » marque le seuil de résistance interne par lequel la *Stimmung* est une *Grund*-*stimmung*. Il constitue la base d'accès à la signification, dans le sens où le *Grund* est une résistance à l'apparition, laquelle sert toutefois d'assise pour le surgissement dans l'existence. ⁵⁰ Une résistance qu'ouvre un « entre-deux », un espace de temps qui se situe à mi-chemin entre l'être et le non-être.

Une telle forme de représentation précède dès lors « transcendentale » le processus de canalisation du sens en fondement, mais il ne procède pas de la faculté de l'imagination de l'homme. ⁵¹ Cette force ou puissance de la poésie qui régit la présentation de la production du sens (l'objectif) n'est pas, d'ailleurs, dans son *Grund*, aussi consistante et stable qu'elle ne le semble. Heidegger écrit en effet que nous nous tenons sous une telle puissance (*unter der wir stehen*), mais il ajoute aussitôt que la puissance même de la poésie peut en un certain sens devenir autre. Quelle « poésie » donc ? La poésie n'est pas la langue produite par le *Dasein* et, comme la *Grundstimmung* qui la régie (ici le deuil) l'atteste, elle nomme la surpuissance de la Phantasie, par-delà l'acte de langue. La Phantasie vient, pour ainsi dire, après l'acte de langue, mais seulement en tant que *Vorform* de la pré-compréhension de la signification et du symbolique. Et s'il en est ainsi, c'est parce que : « La Phantasie est une surpuissance (*Übermacht*), dans le sens que le modèle reste puissant (*das Vorbild mächtig bleibt*), mais elle ne connaît pas comme telle (*nicht als solches erkannt*) ». ⁵² Ce n'est donc pas en tant que forme ou simple « nom » du rapport (fonctionnel) de l'homme à l'étant que la Phantasie confirme sa « surpuissance ». Bien plutôt, elle est multiforme, et ce multiforme ne s'ouvre à l'homme que lorsqu'il « fait l'essai » (*versucht*), quand il « goûte », pourrions-nous dire, à la

⁴⁹ Heidegger, *Zum Ereignis-Denken*, op. cit., p. 648.

⁵⁰ Dans un sens qui nous paraît à vrai dire moins provenir de la tension spécifique dont Hölderlin dicte la loi, mais qui doit plutôt être compris au sens proprement schellingien, où le *Grund* constitue la « base » d'accès à la signification. Cf. Heidegger, *Schellings Abhandlung. Über des Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, op. cit., p. 129; trad. française Jean-François Courtine, *Schelling. Le traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*, p. 187 (mais également, p. 276, p. 293, p. 294 et 295, p. 299, p. 302).

⁵¹ « Face à la Phantasie (φαντασία) de l'Être, la faculté de l'imagination de l'homme n'est que le balbutiement d'une représentation avide » ; Heidegger, « Anmerkungen III » (1946–47), in *Anmerkungen I-V (Schwarze Hefte 1942–1948)*, Klostermann, Gesamtausgabe Bd. 97, Frankfurt am Main 2015, p. 248.

⁵² *Ibid.*, p. 659.

tension ontologique (*Seins-ersrebnis*). Dans la tension vers..., l'effort pour..., un certain sentiment de présence stable de soi est déjà là : c'est la possibilité, aussi bien que l'envie, de se retrouver soi-même au sein de l'altérité. Cet effort, cette tension, qui relève dans *Sein und Zeit* de la tension ontologique, reste cependant pris dans l'effort pour *devenir* soi-même, pour *se produire* soi-même. C'est ce que les Grecs appelaient l'*Eros*. Pourtant, cette tension, ce désir toujours confronté au risque de sa propre perte, ne tombe pas sous l'égide de l'irrationnel : elle éprouve, et seulement ainsi elle pense, le manque qui lui est intrinsèquement relié. Ce désir est dès lors « sans nom » (*namenlos*) : « il ne connaît aucun nom et ne sait pas nommer ce vers quoi il tend (*sie vermag nicht zu nennen, was sie erstrebt*) ; il lui manque (*ihr fehlt*) la possibilité de la parole (*die Möglichkeit des Wortes*) ». ⁵³

b. Quel « nom » pour une présence qui s'absente ?

Dans la jointure poétique, il n'y a plus de différence ontologique parce qu'il n'y a plus de tension entre l'être et l'étant. L'être ne sort plus de soi à travers un chemin unilatéral qui le conduit, *in fine*, face à sa propre porte, la belle île : Ithaqua. Tout ce qui importe se joue entre le nom et le *namenlos*, et la seule chose que nous puissions faire est d'écouter ce rythme, où le sens est toujours en mouvement, car il peut toujours apparaître, mais il n'entre en présence que pour s'en absenter aussitôt. Ceci ne veut pas dire qu'il faudrait focaliser notre attention sur l'un des domaines en jeu, celui de la manifestetée de l'étant d'une part, celui du retrait de l'être de l'autre. Il faut plutôt prendre garde au caractère mobile qui est inhérent au surgissement lui-même, c'est-à-dire, au sein même de l'étant, examiner le mouvement d'apparition de l'Être à partir de l'advenir en retrait de son essence (*Wesen*), essence d'ailleurs susceptible d'entrer en présence ou de s'absenter. C'est au creux du surgissement (ἡ φύσις), se tenant à mi-chemin entre l'être et le non-être, que se déploie la vérité de l'étant, et ceci en deçà de tout règne du faire (la *Machenschaft*, premier nom du *Gestell*, qui sollicite la sortie de soi et la canalisation du sens dans les bornes de la présence stable). Surgissement originaire qui se joue entre ses deux extrêmes, c'est-à-dire entre la présence la plus immédiate et son absence la plus irrévocable. Il faut, en d'autres mots, porter expressément attention à l'acte de l'apparition (à l'acte du « dire », *sagen*), c'est-à-dire au moment du paraître dans et au sein même de son mouvement d'apparaître. Ce qui, dans un

⁵³ Heidegger, *Schellings Abhandlung. Über des Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, *op. cit.*, p. 151 ; trad. française, p. 217 (nous soulignons). Sur l'idée de redoublement possibilisant ou de « possibilisation » (*die Vermöglichung*) chez Heidegger et chez Fichte, cf. Schnell, Alexander, *En deçà du sujet*, P.U.F., Paris, 2010, p. 125.

tel mouvement, trouve l'espace de temps pour son surgissement n'est ni le retrait (*die Verborgenheit*), ni l'éclaircie (*die Lichtung*), mais une « apparence », à savoir quelque chose qui se tient entre les deux, dans l'*hors-retrait* (*Unverborgenheit*). Celui-ci, précisément, fait figure de base pour le surgissement de l'Être comme « secret ». C'est d'ailleurs ce que Heidegger souligne lorsqu'il écrit que : « le symbole de cet absent présent, et de ce présent absent, c'est le masque. Le masque est un symbole caractéristique [...] de la réciprocité originaire (*der ursprünglichen Bezogenheit*) qui rapporte l'un à l'autre le *Sein*, l'être, et le *Nichtsein*, le non-être (la présence et l'absence) ».⁵⁴

Dès lors, si nous le comprenons conformément à la métaphysique grecque, le symbole laisse apparaître le caractère ineffable de l'apparition, son intensité ou sa nature : en laissant apparaître, il donne à voir une image, en laissant voir, il donne à entendre. Dans cette perspective, le symbole est ce qui tient l'un avec l'autre, ce qui tourne l'un vers l'autre : l'humain et le divin, le ciel et la terre, comme dirait le dernier Heidegger. Par son évidence sensible et son immédiateté contraignante, le symbole se confond pourtant avec l'énigme de la dualité qui se joue entre la présence immédiate de la pensée et son absence la plus irrévocable dans le langage (quoique rituel). Par ailleurs, si le « sans nom » échappe à la fois aux bornes de la présence et de la constance stable du soi, et à celles de l'oubli de l'être, c'est parce qu'en lui le sens ne se laisse pas limiter ou particulariser ; il est pluriel, il est pur paraître, tant dans sa mobilité quant dans sa fragilité contraignante.

Ce qui est *sans-nom* n'est d'ailleurs pas simplement ce qui est privé de parole (la pierre, par exemple), ce n'est pas non plus le déguisement, la *Vorform* que nous avons tendance à attribuer à l'être dans l'étant : l'ὄλη qui n'est pas rien, mais est *comme rien* (*als nicht*), c'est-à-dire la nullité du phénomène. « Dis-moi, quel est ton nom ? (Μοι τεὸν ὄνομα εἰπὲ) », demande le Cyclope à Ulysse (*Odyssée*, Chant IX, v. 355) ; « Mon nom est Personne (Οὐτίς ἐμοί γ' ὄνομα) », répond-il (v. 364). Le puissant antagoniste est ainsi surmonté, et la bataille gagnée grâce à une ruse. Mais il n'en est pas ainsi : le *namenlos* n'a pas besoin du nom pour être, il n'a pas non plus besoin que le nom lui fasse défaut pour être néant et, dans cette perspective, il est un pur « paraître ». Pour autant qu'il se déploie, son essence « est », mais ce déploiement n'est pas histoire des actes, l'« essence » se confond avec les modalités historiques elles-mêmes, dont l'homme n'est ni le support, ni le maître. Le *namenlos* n'est pas la puissance d'un *acte*, de l'acte de langue notamment, d'une nomination chargée de consacrer ou de destiner, au moyen de l'action langagière, le mot à sa propre *fonction*. Il ne consacre pas le mot à un usage destiné à rendre

⁵⁴ *Ibid.*, pp. 189–190 ; trad. française, p. 176.

le dire durable et à le faire valoir *en tant que* règle qui oriente vers une chose à entendre, vers un sens. Le sans-nom relève plutôt de l'hors-retrait de l'étant, qui peut apparaître et apparaît de fait⁵⁵, mais seulement pour se retirer aussitôt. L'Être même se retire (*verbirgt sich*) alors dans la manifestation de l'étant⁵⁶, précisément dans l'hors-retrait de l'étant et, ce faisant, il est lui-même déterminé en retour par ce retrait s'abritant de ou par soi-même. C'est seulement ainsi que l'Être est là pour l'homme (et non l'inverse).

Autrement dit, le sans-nom ne dit pas la forme du rapport de l'homme à l'étant, il ne relève pas de la possibilité de l'expérience en tant qu'accomplissement de l'ouverture, mais il ne procède pas davantage à une transformation « créatrice » : il *laisse* jaillir, et passer, une telle possibilité. C'est exactement à ce niveau qu'intervient la Phantasie : « dans ce *Lassen* vient (*kommt*), précise Heidegger, la plus forte Phantasie pour la vérité de l'étant en jeu (*ins Spiel*) ».⁵⁷

Bilan

Si nous cherchons, en guise de conclusion, à réfléchir sur le statut de la Phantasie comme surpuissance, et ce, en relation avec ce que nous avons brièvement exposé à propos de la nature en tant qu'elle est le « théâtre » originaire où toute tentative de mise au jour de la part de l'homme échoue, nous pouvons faire la remarque suivante. La Phantasie, en tant qu'elle relève du *Vorbild*, n'est pas à comprendre simplement comme la marque ou le sceau de la finitude, à l'instar du symbole, comme si le fait de poétiser, de penser et de dire l'être pouvait valoir comme le « modèle », (théologico-)politique peut-être, puissant sans doute, d'une histoire préalable qui renvoie à un présent actuel, et que le futur doit « surmonter ». Puisqu'elle laisse à la parole l'expérience du sens, et à l'étant son règne, la Phantasie laisse apparaître ce qui s'expérimente dans la pensée quand elle se met à penser. Puisque la nature de la Phantasie est essentiellement relationnelle, et en elle le sens ne se laisse pas particulariser, elle permet d'élargir l'interrogation sur la nature de la pensée au-delà de telle ou telle nomination historique ou symbolique de l'œuvre philosophique. En laissant paraître, l'œuvre laisse-voir, et en laissant voir, elle laisse-entendre.

⁵⁵ « [...] *das Unverborgene des Seienden erscheinen kann und erscheint* [...] » ; Heidegger, *Parmenides* (1942–1943), Klostermann, Gesamtausgabe Bd. 54, Frankfurt am Main 1982, p. 225 ; trad. française Thomas Piel, *Parménide*, Gallimard, Paris 2011, p. 243.

⁵⁶ Cf. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, *op. cit.*, p. 111.

⁵⁷ Heidegger, *Zum Ereignis-Denken*, *op. cit.*, p. 333.

Alors, il faudrait peut-être envisager le « dire poétique » comme le masque phénoménalisant de l'expérience du sens, et la Phantasie comme ce qui accompagne la critique, c'est-à-dire comme ce qui relève de la recherche et de l'élaboration du « style », à savoir de cet énigmatique sans-nom du langage qui, à partir du « jeu » de l'étant, est appelé à transformer complètement les prémisses posées à l'aube de la philosophie occidentale.

Dans l'hors-retrait a fait événement (*ereignet sich*) la φαντασία, c'est-à-dire le venir au paraître (*zum Erscheinen-Kommen*) de la présence comme telle pour l'homme qui est, de son côté présent pour ce qui apparaît (*für den zum Erscheinenden hin anwesenden Menschen*).⁵⁸

C'est pourquoi l'étude du statut de la Phantasie au sein du corpus qui marque le seuil entre la pensée de l'histoire de l'être et la pensée de l'*Ereignis* mériterait assurément un approfondissement majeur.

Elisa Bellato est doctorante à Sorbonne Université en cotutelle avec l'Université Laval. Sa recherche porte sur les figures de Hölderlin et de Schelling dans le corpus heideggérien des années Trente. E-mail: elisa.bellato@gmail.com

⁵⁸ Heidegger, « Die Zeit des Weltbildes » (1938) in *Holzwege*, Klostermann, Gesamtausgabe Bd. 5, Frankfurt am Main 1949, p. 106 ; trad. française Wolfgang Brokmeier, *Chemins qui ne mènent nulle part*, Gallimard, Paris 1962, p. 138.