

LE DÉFI HEIDEGGER

Inventer au regard du monde



Dominique Saatchian

AVERTISSEMENT

Le défi Heidegger et non *Le défi de Heidegger*, pourquoi ? Parce qu'il s'agit du travail de Heidegger, non de lui-même, si tant est qu'une distinction soit possible à ce niveau de travail. Heidegger fut mis au défi et son travail atteste qu'il le releva quoi qu'il ait pu lui en coûter (son expérience en tant que Recteur de l'université de Fribourg entre 1933 et 1934 est ici très suggestive). Le travail de Heidegger constitue un stimulant, un outil indispensable pour habiter, c'est-à-dire bâtir enfin la réalité qui a à être la nôtre. Tarder encore à nous y mettre ne fait qu'accroître ce qui nous menace d'asphyxie, le nihilisme technique.

Quoi qu'il puisse advenir, remarquait Heidegger, « il n'est pas permis de se plaindre, mais, ce qu'il faut, c'est questionner ».

Donc : nous sommes nous-mêmes amenés à notre tour à relever le défi à partir de son travail. Heidegger nous précède jusqu'au point où il nous revient de tâtonner seuls, de frayer un chemin qui nous soit propre, ce que j'appelle ici *inventer*, inventer à la hauteur ou au regard du monde.

Point de départ : avoir reconnu le règne, planétaire, de la technique et du non-monde (ou de l'im-monde) qu'elle impose ; qui prend, comme E. Solot l'écrit, « une ampleur désormais plus qu'inquiétante. Cela peut se dire de diverses façons toutes parentes les unes les autres : la perte du sens des choses, l'exode de la vérité, la fuite des dieux, la disparition de la nature ». A quoi il faudrait ajouter : l'être humain réduit à apparaître comme une marchandise (plus sophistiquée que celle que le capitalisme en avait fait selon Marx), un stock de potentialités de tous ordres, calculables et disponibles. Pareille reconnaissance ne va pas de soi. Considérée radicalement, elle consiste à voir que l'état d'esprit ayant conduit au nazisme est toujours le nôtre (hors du cadre du racisme spécifique au nazisme), Hiroshima confirmant Auschwitz – un état d'esprit, une façon de concevoir le réel qui s'imposent impérativement à nous et qui ne sauraient être bornés à la seule expression économique, la mondialisation. A cette reconnaissance, nous ne devons cependant pas nous arrêter, sous peine d'être repris par une sorte de sociologie déploratrice, déclinée au nom des valeurs dont il faudrait plutôt interroger la provenance et l'adéquation (ou l'inadéquation) à *notre* monde. Dans *Le défi Heidegger*, rien ne s'appuie sur des valeurs.

Il n'y a pas à traîner sur la technique et ses effets. Leur mise en évidence a déjà été faite – en premier lieu par Heidegger, et, de façon plus périphérique, par Arendt. En s'obstinant à dénoncer l'immonde, comme obnubilé par lui, on ramène ce qu'il s'agit de penser vers ce que l'on prétend combattre, à savoir ce à quoi ressortit l'immonde. Et c'est cela qui caractérise la défaite de la pensée, le refus de penser notre monde, en s'en tenant à l'ancien monde, auquel pourtant appartient le nihilisme dénoncé – mais cela, on ne le voit pas.

La question que je tente d'élaborer ici : comment la technique, – exclusive, totale, totalitaire – recèle aussi, pour peu qu'on y regarde de près, une possibilité d'être « à l'heure » ; comment le nihilisme bouche l'horizon, mais aussi, dans le même temps, donne une possibilité inédite de se libérer de l'ancien monde en s'expliquant

avec lui. Heidegger a ouvert aussi cette voie : la technique regardée à partir de son être est duplice, tel le dieu bicéphale Janus. Il faut frayer dans cette direction et non ressasser le dégoût suscité par les ravages de la technique. Assez de déploration : droit à l'explication avec le nihilisme qu'*est* la technique !

Alors seulement le défi commence-t-il à être relevé. Travailler à habiter ce que la technique rend possible sitôt qu'elle est envisagée depuis son être. Pour peu que l'on s'y engage, la réalité n'apparaît plus comme un contenant dans lequel nous devrions habiter. Il s'agit de tout autre chose. Il faut aller le trouver dans ce qui nous est le plus proprement humain et qui relèverait d'un humanisme plus radical que ce que l'on appelle ainsi depuis la Renaissance. Quelque chose ayant à voir avec ce qui est le plus simple, une sorte de minimalisme où se trouve le maximum de ce que peut exiger une vie d'homme.

L'art, lui, y est déjà... Mondrian a depuis longtemps convoqué l'architecture, à laquelle s'est joint le design, design qui de son côté revisite la relation entre sculpture, artisanat vécu et fabrication industrielle. A chaque fois est en question ce que signifie ici l'espace.

Avec l'architecture, le design, avec la danse contemporaine aussi, il n'est plus question en effet de métaphoriser l'espace. Plus question non plus de demeurer à la surface des choses (en peinture : Monet, Pollock, Hantaï ferment le ban et font signe eux aussi vers cela – songeons à l'écart qui demeure encore entre leur pratique très physique et son résultat « au mur », récupéré obstinément par l'illusion traditionnelle depuis la Renaissance, que leur pratique était pourtant résolue à pulvériser). Mais seulement apprendre comment il nous est possible d'avoir lieu ici et maintenant.

En tirant de l'oubli la finitude de l'homme, c'est-à-dire l'entente de l'être, Heidegger va dégager, dans *Être et temps*, en 1927, la relation entre finitude et monde – monde inobjectif – telle qu'elle ne cessera plus d'être *répétée* tout au long de son travail. Exposé à être, c'est en effet ainsi que j'existe. Dans l'état d'ouvertude propre à la finitude, celle de l'homme et celle de l'être. Une intelligence dont être et homme se nourrissent : l'être, parce qu'il lui faut l'homme, il en a besoin ; l'homme, parce qu'il ne sort pas de l'être – « on ne part pas », dit Rimbaud. Une correspondance dont aucun des répondants ou « responsables » ne préexiste à l'autre. Exister consistant à m'exposer à ce qui est, il revient en même temps à laisser être ce à quoi je m'expose. Il n'y a pas d'espace de liberté pour moi hors de cette finitude. Laisser être, s'exposer, exister, c'est cela être libre – déployer, développer ma finitude. Rien qu'exercer la liberté – rien que faire l'épreuve de notre condition. Je ne suis humain que dans l'exercice de ma liberté, c'est-à-dire dans l'exercice de mon rapport à l'être (et ce rapport se nourrit du défaut d'être – car je n'« ai » jamais l'être ; c'est là que se joue notre liberté – sans manque d'être, sans avoir à être, pas de liberté). Rien de surprenant, dès lors, à ce que la liberté d'une existence se mesure à la richesse du déploiement de la finitude, à notre enracinement dans la finitude, notre pays – enracinement étranger à tout barrésisme, à tout repli identitaire, en tant qu'il est ouvertude au monde.

Ainsi nous trouvons-nous sur un plan où il n'y a que : être. Aucun appui dans l'étant. Distinction cardinale, rappel essentiel, sans quoi rien de ce qui est pensé ici n'est audible. Un *saut*, dit Heidegger – dans l'inobjectif, lequel ne devrait même plus s'entendre comme un dedans - par quoi nous quittons le sol, celui de l'objectivité et de tout ce qui se rattache à elle. (Une fois le saut accompli, aucun retour vers l'objectif, au sens d'une restauration de celui-ci.) Sur ce plan gagné d'un saut, exister c'est soutenir ce « *fond sans fond* » qu'évoque *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, littéralement soutenir rien, c'est-à-dire le monde - « *Le monde : un rien, non pas un étant – et pourtant quelque chose ; rien d'étant - mais être.* »¹

Projetés sur ce plan, la question pour nous n'est pas « que faire ? », question un temps tchernychevskieno-léniniste, qui est retenue et qui retient dans l'objectivité – faire *quelque chose* – ; elle pourrait bien être davantage « comment faire ? » – mais *faire* est décidément trop empreint d'objectivité. Il n'y a rien à faire, il faut juste *laisser*. Accepter de lâcher prise, de nous dessaisir de ce dont nous ne disposons même pas.

Peut-être, alors, seulement, *inventer* – un mot de Rimbaud plus que de Heidegger.

Inventer, ce n'est pas plus créer que faire ou agir (pourquoi pas, sinon, innover, qui ne signifie guère plus qu'un replâtrage ou qu'un colmatage ?), par quoi nous ne quittons pas le sol de l'objectivité, la clôture de la totalité objective. Inventer est un état, non pas le résultat d'une décision. Lorsque Rimbaud dit du poète qu'« il devra faire sentir, palper, écouter ses inventions ; si ce qu'il

¹ Les citations faites à partir des écrits de Heidegger sont toutes ici en italiques.

rapporte de là-bas a forme, il donne forme ; si c'est informe, il donne de l'informe. Trouver une langue. », il doit nous être clair que c'est là-bas, l'horizon des possibilités d'être, qui gouverne l'invention (et donc que la communication de ces « inventions » ne résulte pas d'un vouloir, mais d'un laisser). Du coup, l'invention pourrait bien être du même type que l'aventure. Question d'ouverture. Question de temporalité. « Je suis née emmenée ! », disait d'elle Marina Zvétaieva.

Pas d'invention hors de l'espace de la finitude – finitude de laquelle seule nous recevons la capacité d'inventer. Chaque fois que nous nous trouvons dans un rapport explicite ou résolu à être, nous inventons. Si Rimbaud est « le premier poète d'une civilisation non encore apparue », peut-être, dans ce cadre, est-ce parce que cette civilisation non encore apparue est celle où, ayant quitté d'un saut l'objectivité et renoué avec notre finitude et avec la finitude de l'être (finitude commune mais non identique), nous nous mouvons dans l'inobjectif, nous nous découvrons au monde.

Au regard du monde alors, la totalité objective peut apparaître comme le visage de la technique, le Dispositif – le *Gestell* – qui empêche à la fois l'accès au monde et la possibilité du monde, comme la défiguration du monde, un non-monde. Heidegger, dès *Etre et Temps*, bien avant de faire l'expérience de la technique, parle d'« une certaine immondation du monde ». Il ne s'agit encore que de montrer comment la métaphysique a pu recouvrir le monde et notre être-au-monde par la nature et la connaissance objective. Mais quand lui devient évident le phénomène de la technique, Heidegger trouve d'autres façons de dire (et jamais de décrire) ce qui demeure l'im-monde : l'« *obscurcissement du monde* » et bientôt, plus radicalement, la « *dévastation* ». Aucune appréciation morale, laquelle ne pourrait être qu'« objective », mais plutôt le constat du règne du nihilisme – en tant qu'oubli du « *toujours inobjectif sous la loi duquel nous nous tenons* ». Dire la dévastation, c'est entendre la *volonté inconditionnée* qu'impose la technique à l'échelle planétaire de tout réduire à quelque chose de disponible jusqu'à l'anéantissement ou l'extermination – Heidegger, entre 1938 et 1940, définit ainsi la dévastation comme « *fonds constitutif de l'extermination* ».

Au monde, nous nous retrouvons donc à chaque fois *emmenés* dans une expérience non encore frayée, autrement dit : nous nous risquons à errer. De l'errance à l'erreur il y a un monde, le monde qu'il y a aussi du chemin à l'œuvre. « *L'errance [...] est une composante essentielle de l'ouverture* » qui est celle de l'homme à l'être, de l'ouverture qu'est l'homme même à l'être. L'errance « *est l'âtre de la vérité de l'être* ». L'errance – parce qu'à la condition humaine répond l'indétermination, mais une indétermination qui n'a rien de l'indécision ou de l'indifférence. Cette indétermination, dont l'errance est un mode, résulte de notre « *engagement par et pour la vérité de l'être* ». Emmenés – ou engagés – dans « *la constante incertitude du monde* », nous n'avons pas d'autre ressource que d'inventer ou, ce qui revient à peu près au même, de questionner : « *Questionner, pour nous, ce n'est pas le jeu gratuit de la curiosité. Ce n'est pas non plus l'entêtement obstiné dans le doute à tout prix. Questionner signifie pour nous : s'exposer à la sublimité des choses et de leurs lois ; signifie pour*

nous : ne pas se fermer au sursaut de frayeur devant l'indompté ni au désarroi qui nous étreint face à l'obscur. » Le réel, c'est quand ça cogne, (ou quand on se cogne, comme le disait Lacan). Nous y sommes alors – au contact le plus phénoménal du réel, sur un plan où il n'y a pas plus de fuite en avant – adhésion à la dynamique de la volonté inconditionnée –, que de fuite en arrière – affirmation réactive du conservatisme. Il n'est question, dit Heidegger, que d'« être résolu à faire quelque chose ». Ni agir, ni contempler. Mais inventer – l'expression de l'aventure proprement humaine, dans l'exposition à la vérité de l'être –, inventer en partant du *savoir* que ce que nous faisons se fait au regard de l'être (l'errance suppose bel et bien que la vérité ou l'ouverture est différente de l'exactitude ou de la rectitude). À ce titre, la *résolution à faire quelque chose* ne consiste qu'à laisser quoi que ce soit être comme il est. Le travail qui « repose sur le libre règne d'une connaissance qui sait de quoi il s'agit », qu'il soit celui du terrassier ou celui de savant, relève du même « esprit », déclare Heidegger – l'esprit de la finitude, spécificité humaine d'y entendre quelque chose à être, quel que soit le rang social ou le degré de culture. Affirmer que « la résolution jusqu'au secret s'accomplit dans l'errance en tant que telle » signifie de la même façon que l'errance suppose aussi l'ouverture au secret de l'appartenance de l'homme et de l'être à la finitude et, en deçà, au secret de l'être même.

Voilà encore la « *sphère d'existence* » dont parle Heidegger dans l'une de ses allocutions, et vers laquelle doit être orienté le savoir qui puise « à la source ». S'il est question pour nous d'aventure, c'est parce que la sphère d'existence est historique : « *Etre historique veut dire : savoir entreprendre à partir d'une anticipation qui se lance jusqu'au cœur de ce qui vient...* » Inventer, c'est bien s'ouvrir résolument à la loi du toujours inobjectif qui advient et, ainsi, « *oser à fond être soi-même* ».

Le travail qui anime la sphère d'existence ne consiste donc pas à imprimer de l'esprit dans la matière, mais à s'expliquer avec ce qui nous regarde. « *Tout rapport au monde d'un être humain est travail* », déclare Heidegger en novembre 1933. Être humain, c'est être au travail. Tout ce qui peut nous couper du monde en entravant ce travail, l'instrumentalisation du travail, nous aliène alors, mais sur un plan radicalement autre que celui sur lequel se place Marx et où le monde peut aussi bien être transformé qu'interprété – marque de la puissance de l'homme, conscience objectivante et réfléchissante que le capitalisme rend étrangère à elle-même. Être aliéné, c'est être devenu étranger à la finitude – et « *le travail (voir E. Jünger, *Le Travailleur*, 1932) accède aujourd'hui au rang métaphysique de cette objectivation inconditionnelle de toutes les choses présentes qui déploie son être dans la volonté de volonté* ». Être aliéné, c'est, dépossédé de tout esprit résolu, être mis à la disposition des impératifs techniques (il n'y a plus d'impératif que technique). Face à cette inondation planétairement impulsée par la technique et reconnue comme telle, dès 1930, à travers la lecture de *La Mobilisation totale* et du *Travailleur* de Jünger qui décrit « la mobilisation du monde par la Figure du Travailleur » et l'émergence de « constructions organiques » où la Figure du Travailleur s'exprime de façon organisée et en organisant le milieu humain, Heidegger s'avance en termes de rupture : « *Nous sommes dans une situation où il n'y a que la rupture qui soit de mise, car aucun*

infléchissement ne saurait plus suffire », déclare-t-il dès 1930. Nul doute, alors, que Heidegger entend parfaitement Jünger lorsque celui-ci note que « nous vivons dans un monde qui d'un côté ressemble à un chantier et de l'autre tout à fait à un musée » ; nul doute qu'il se reconnaît encore dans ce que Jünger remarque : « nous nous trouvons en pleine expérimentation ; nous pratiquons des activités qu'aucune expérience n'a fondées. » Mais nul doute aussi qu'avec la « *nouvelle réalité qui est là* », en 1933, dans le chantier de travail très précisément, Heidegger entend contrer la « nouvelle réalité » qui, selon Jünger, sera le lieu d'une nouvelle humanité, fondée sur la capacité d'adhérer, de correspondre à la Technique, c'est-à-dire à la « *Domination* » totale et planétaire du Travailleur comme Figure. Sur la lancée d'*Etre et temps*, l'expérience du Rectorat s'inscrit entièrement dans cette résolution de rupture. Réalité contre réalité – monde contre im-monde – et révolution contre révolution : tandis que Jünger définit la révolution à partir de la technique intensifiée et du travailleur – « Dans la technique, nous reconnaissons le moyen le plus efficace, le plus indiscutable de la révolution totale... » –, Heidegger nomme révolutionnaire l'expérience ou l'épreuve du commencement – « *La révolution ne signifie pas un simple renversement, une destruction, mais un bouleversement qui, par son œuvre, fait tout changer, de sorte que puisse prendre à nouveau figure le commencement.* » Lever tout ce qui s'interpose entre l'homme et l'être, désobstruer le terrain traditionnel, doit pouvoir mettre au jour les possibilités originales que la tradition a recouvertes et, renouant alors avec elles, refigurer le commencement, « *regagner les épreuves de l'être qui sont à l'origine de celles de la métaphysique.* » Révolution : réinstitution – réenracinement – dans la finitude. Ainsi adossée à *Etre et temps*, l'expérience du Rectorat s'engage à fond là-dedans – Heidegger à proprement parler saisit l'occasion que paraissent offrir les circonstances : « *Mais si l'on en est à chercher des coupables, et si l'on mesure la faute : n'y a-t-il pas aussi une faute, un essentiel manquement, à laisser passer l'occasion ?* » Elle se veut épreuve du commencement, épreuve de l'entier, ce qui n'est autre que le monde. Comme telle, cette expérience est révolutionnaire. L'« *abandonnement de l'homme d'aujourd'hui au milieu de l'étant* » – le nihilisme – conduit à un changement sans précédent : « *Ce qui était initialement la tenue des Grecs – l'entente admirative devant l'étant – se change en celle d'être, pleinement à découvert, exposé à ce qui est en retrait et incertain...* » Sur ce plan-là, le commencement est autre que ce que l'on entend habituellement par commencement : déjà, nous commençons par nous déplacer, là, librement, c'est-à-dire hors de la linéarité chronologique, amers ou repères habituels ayant changé de sens. (Dans le même esprit, la terminologie de Heidegger, parce qu'elle est d'une rigueur absolue, n'est jamais définitivement fixée ou déterminée ; pragmatique, elle s'ajuste à chaque fois à ce dont il s'agit : la vérité n'est pas réductible à l'exactitude.) Incertitude encore, puisque nous passons sur un plan qui n'est plus celui d'une science qui, précisément, fixe ou détermine l'étant objectivement, mais celui d'un savoir qui ne neutralise pas. Heidegger s'aventure donc, seul, en deçà de l'expérience grecque du commencement vers cet autre commencement, lequel est bien devant nous : « *En tant que ce qu'il y a de plus grand, le commencement est passé d'avance au-dessus de tout ce qui allait venir, et ainsi déjà au-dessus de nous-mêmes, pour aller loin au-devant.*

Le commencement est allé faire irruption dans notre avenir. » Nous ne sommes plus grecs, alors même que les modes de représentation qui nous gouvernent ressortissent encore au commencement grec ; nous avons à être modernes, notre tâche consiste à inventer la manière d'être moderne. Mais y sommes-nous résolus ? C'est tout l'enjeu de l'aventure du Rectorat dont le discours inaugural donne la pleine mesure, tandis qu'allocutions et discours développent tel ou tel point particulier de ce discours.

Si le saut est ce qui nous mène sur un plan « *sans fond* », où les modes de représentation habituels sont retournés ou renversés, il est aussi ce qui permet à Heidegger de rencontrer et de comprendre la technique en sa vérité. Un autre plan que celui de l'être rend possible, au mieux, le diagnostic affirmatif de Jünger, au pire, le pessimisme et le conservatisme réactifs. Aussi n'est-ce à aucune considération culturelle, laquelle, objective, im-monde, ne pourrait qu'être réactive, que se livre Heidegger lorsqu'il déclare, à la fin du *Discours de rectorat*, que « *la force spirituelle de l'Occident fait défaut* » ou que « *l'Occident craque de toutes ses jointures.* » Il s'agit au contraire de nous tenir au cœur du nihilisme, au cœur du retrait de l'esprit qui anime envers et contre tout un être humain : y entendre quelque chose à être.

De l'action de la pensée, parce que celle-ci consiste à accomplir le rapport de l'être à l'être humain – « *la pensée agit en tant qu'elle pense* » –, il n'y a pas à attendre d'effet. Le temps de la pensée est autre que celui du monde objectif, ce que dit aussi, dans sa perspective à lui, Bourdieu : « ce déploiement de la pensée pensante est intrinsèquement lié au temps. » Aussi, soudain convoquée pour influencer sur le cours du monde objectif, la pensée résiste, rappelant qu'irréductiblement inobjective, elle est irréductible à toute forme d'instrumentalisation. L'aventure du Rectorat, menée d'un bout à l'autre par la résolution, porte en elle à la fois cette confusion et cette résistance. L'une et l'autre proviennent de ce qui est en question, à savoir de l'être. Si l'être ne se déploie qu'en se déroband, il est bien ce qu'il y a de plus périlleux, son caractère périlleux nous étant le plus souvent de lui-même dissimulé. L'errance de la pensée « dans » l'inobjectif induit l'erreur du penseur, c'est-à-dire sa retenue dans l'objectif ; la pensée, par son irréductibilité et sa résistance dont elle ressort grandie, accentue même cette erreur : avoir mis la pensée sur un homme – qu'il s'appelât Hitler ou comme l'on voudra... – et son action – que ce fût celle du nazisme hitlérien est tout sauf indifférent ; il y est question de rien de moins, en effet, que du péril de l'être, ce devant quoi nous met Heidegger, si nous ne nous dérobons pas. C'est donc au caractère très singulièrement périlleux de l'être que doit nous ramener inlassablement l'erreur de Heidegger – faire aller ensemble la pensée engagée dans *Être et temps* comme dans le *Discours de rectorat* et ce dont cette pensée est, encore à présent, l'unique « contre-jour », la plus complète immondation du monde.

Il n'en reste pas moins que seule aussi, encore à présent, en tant qu'elle se fait au regard de l'être, l'aventure du Rectorat nous projette au contact des « *puissances configuratrices-de-monde* », nature, histoire, art, Etat même, ce dont il s'agit, au fond, à chaque fois qu'il y a une humanité – sans rien

d'anthropologique, d'objectif. Chacun, en assumant ce qu'il peut être – une affaire de métier, c'est-à-dire de savoir –, met en mouvement ces « puissances », dès lors que, regardées elles-mêmes depuis l'être, elles nous enjoignent, exigent de nous d'être ceux que nous avons à être. Circularité herméneutique parfaite – « *la manifesteté de ces puissances, c'est l'aître de la vérité* ». Dès le troisième paragraphe du Discours de rectorat, Heidegger donnait le ton : « *Mais savons-nous donc qui nous sommes nous-mêmes [...] ? Pouvons-nous même au premier chef le savoir sans le plus constant et le plus tranchant retour méditatif sur nous-mêmes ?* » Ce constant et tranchant retour méditatif sur soi, c'est-à-dire sur la finitude qui pour nous consiste en ce que nous avons à être, nous rend possible déjà de ne plus nous comprendre et de ne plus comprendre ces « *puissances configuratrices-de-monde* » d'abord à partir de l'être-social. Il libère ainsi le regard de ce qui s'impose exclusivement comme une évidence, mais non pour retourner à l'être-politique – retour au grec –, plutôt pour gagner une autre manière d'être ensemble, qui corresponde enfin à l'Arraînement ou au Dispositif – le mode de déploiement de la technique – au lieu d'en résulter comme, précisément, l'être-social. La clarification de notre relation au monde, que paraît procurer l'être-social, nous maintient toutefois au sein du déploiement technique, elle s'en nourrit même, le monde n'y étant qu'un objet disponible, produit d'une humanité auto-produite, tandis qu'il nous faut, au contraire, en pénétrer le mouvement – les plis et les replis, tout un. Cela (l'« autre commencement » ?) prend figure, au moins en une phase préparatoire, dans l'exigence de correspondre au règne désormais planétaire de l'immonde. À l'événement que constitue la planétarisation, dont la mondialisation n'est que le visage économique ou social, doit correspondre ce que Heidegger appelle, très précisément dans l'hommage à Jünger, *Droit à la question de l'être*, la « *pensée planétaire* ». Donc : reconnaissance de l'aître de la technique – en partant de la mise à plat absolument inouïe opérée par *Être et temps* et les conférences ultérieures comme par les acquis, en tout point considérables, de l'aventure du Rectorat –, mais aussi, dans l'horizon d'une telle reconnaissance, rencontres en vue du « bâtir planétaire ». Nos tentatives, écrit Heidegger à Jünger, dans leurs différences, « *demeurent toutes deux astreintes à ne pas relâcher leur effort pour apprendre la pensée planétaire, ne serait-ce qu'un bout de chemin, et si petit soit-il. Il ne faut, ici non plus, aucun don ni aucune grimace prophétique pour être capable de penser que des rencontres attendent le bâtir planétaire, à la hauteur desquelles ne sont pas ceux qui aujourd'hui se rencontrent, de quelque côté qu'ils soient. Cela vaut pour la langue européenne et pour la langue extrême-orientale de la même manière, et avant tout pour le domaine d'un éventuel dialogue entre elles. Aucune des deux n'est capable d'ouvrir ni d'instituer à elle seule ce domaine* ». Pas de bâtir possible sans rencontres préalables ; mais pas de rencontres possibles non plus sans capacité préalable d'habiter ; pas de rencontres dans l'indifférencié planétaire – quand la terre « *est prise en compte comme planète dans l'espace cosmique interstellaire qui est déjà retenu comme espace de l'action planifiée de l'homme* .» Dans *Bâtir, habiter, penser*, Heidegger rappelle ainsi que ne peuvent bâtir que ceux qui, d'abord, habitent, à savoir les humains – « *Nous n'habitons pas parce que nous avons « bâti », mais nous bâtissons et avons bâti pour autant que nous habitons, c'est-à-dire que nous*

sommes les habitants et sommes comme tels ». Habiter, non pas prendre possession du lieu, mais avoir lieu et (re)donner lieu, indissociablement. Habiter la planète serait ainsi rendre la planète à la terre, soit au cadre ou à l'uniquadrité Terre-Ciel-Divins-Mortels où nous-mêmes aurions lieu (en tant que mortels), mais le ciel aussi, et les dieux aussi, indissociablement. Pas de rencontres possibles, donc, sans laisser-être-soi. Il n'est de rencontres possibles que sur fond d'enracinement dans la finitude enfin identifiée comme telle. « Entre un Japonais et un qui demande », dialogue d'*Acheminement vers la parole*, représente peut-être une rencontre parmi d'autres possibilités de rencontres – particulièrement entre Européen et Africain – encore en attente (en attente que de part et d'autre on ait au moins rendu la conception objective du monde d'absolue relative) en vue du bâtir planétaire ; l'Européen et l'Asiatique, conjointement, y prennent la mesure de la dévastation de la terre, autre nom de l'immondation, dont l'Occident est responsable – dont il nous faut répondre en tant qu'Occidentaux – répondre, c'est-à-dire non pas battre sa coulpe – il ne s'agit pas d'une faute –, mais reconnaître, en la retraçant, la généalogie de cette dévastation comme ressortissant à l'histoire de l'être, c'est-à-dire à l'histoire occidentale – en quoi il s'agit plutôt d'un défaut d'être, de notre défaut constitutif d'être –, tandis qu'un *entretien* de la parole est ouvert et maintenu ouvert par le dialogue même, « un *entretien de maison à maison* », un espace de jeu étranger au cosmopolitisme qui, en appelant à la « société du genre humain », fonde déjà l'immondation. Si, au regard du monde, de telles rencontres sont devenues inévitables, alors même que le nihilisme qu'elles tenteront de traverser n'est tout au plus entendu, habituellement, qu'en un sens moral, c'est-à-dire obstinément étranger à l'âtre du nihilisme, nul doute que cela fut accru par le caractère « mondial » et « total » des deux guerres civiles européennes, figures encore non reconnues de l'immonde ; et autant par la paix qui leur succéda, suspendue à un potentiel nucléaire susceptible de détruire plusieurs fois la planète. « ... *L'explosion d'une bombe à hydrogène ne signifie pas grand-chose. Car c'est précisément si les bombes de ce type n'explorent pas et si l'homme continue à vivre sur la terre que l'âge atomique amènera une inquiétante transformation du monde* ».

Au cœur de l'entretien entre le Japonais et Heidegger, celui qui demande ou questionne : la parole que fait retentir la langue, que font retentir toutes les langues, la langue comme « *maison de l'être* », ainsi que le rappelle Heidegger, l'ayant nommée ainsi déjà, « *bien malhabilement* », dit-il entre parenthèses, dans la *Lettre sur l'humanisme* ; maison de l'être, parce que chaque langue rassemble une manière d'être ou d'habiter, une expérience du monde. C'est à ce titre que le Japonais y reconnaît une mêmété : « *Si donc je vous questionne en vue de l'herméneutique, et si vous me questionnez en vue de notre mot pour ce qui chez vous s'appelle parole, nous nous demandons mutuellement le Même.* » Peut-être ce Même n'est-il pas éloigné non plus de l'« *unique source* » qui rendrait possible un « *mutuel dialogue* ». Le sachant, l'un et l'autre n'ont plus qu'à laisser, dit le Japonais, « *se libérer toujours plus largement dans l'ouvert ce qui aimerait être dit* ».

Où se tient une telle parenté, permise seulement par l'altérité enfin identifiée comme telle plutôt que niée – car niée avec elle est alors toute possibilité de parenté, et proclamé alors aussi est

« notre » pseudo-monde – ? Peut-être au-delà des Grecs, vers où appelle à regarder Heidegger dans *La Fin de la philosophie et le tournant*, au-delà ou en deçà des Grecs, c'est-à-dire du « premier commencement » dont relève le nihilisme aujourd'hui planétaire. Où, bien que « *profondément en retrait* », cette parenté se met-elle à « jouer » ? – Le jeu laisse entendre qu'il n'y a rien de figé entre proximité et lointain, rien de mesurable, d'autant que le lieu où se tient cette parenté est lui-même indéterminable, il est l'im-mense – qui a sans doute à voir avec l'immense dont, écrivait Rilke dans une lettre sur Cézanne, personne ne peut venir à bout. « *Ce qu'est un entretien se détermine et reçoit le ton à partir de cela d'où ceux qui, apparemment, seuls parlent, les hommes, sont interpellés.* » C'est de *cela*, l'im-mense, qu'il s'agit de laisser se libérer toujours plus amplement, que l'entretien reçoit son âtre. Et c'est aussi pourquoi l'entretien demeure perpétuellement à venir.

Bâtir planétaire, donc – planétaire : car la *mobilisation totale*, à la fois verticale, *sociale*, et horizontale, *mondiale*, nous rend tous égaux devant la dévastation, laquelle est absolument neutre – bâtir : il ne s'agit pas d'édifier des digues pour contrer la dévastation planétaire, il s'agit d'inventer dans l'immense les conditions pour revenir à soi (chez soi) – une reprise (comme un réveil) –, cela ne pouvant pas, ne pouvant plus s'effectuer séparément mais ensemble, au vu de la force de l'interpellation. « *Même la pensée euro-péo-occidentale, qui a été interpellée pour la première fois par cette force de l'interpellation, ne suffit plus, sous la forme qu'elle a jusqu'alors revêtue, pour questionner cette puissance de l'interpellation à partir de ce qui lui est propre.* » Abandonnés à l'immonde, les « échanges culturels » censés nous faire grandir : pas de nature, pas de culture, ou alors la nature de l'homme, c'est la culture. *Bâtir, habiter, penser*, c'est-à-dire laisser s'ouvrir le lieu où être, sur quelque continent que nous nous tenions. Il s'agit bien d'un changement de la pensée.

Comment ne plus éviter l'événement qui, au plus haut point, nous regarde ? Comment reconnaître, en deçà de la mondialisation, le nihilisme planétaire (la planétarisation) et, à travers lui, voir ce qui est ? (Comment reconnaître enfin en Heidegger celui dont le travail nous conduit à ces questions ?) Qu'une telle reconnaissance risque de conduire ce qui, jusqu'à aujourd'hui, paraît essentiel à s'effondrer par pans entiers ou, du moins, à s'avérer comme ressortissant au nihilisme, voilà de quoi provoquer réticence ou impatience. La nouvelle géographie à laquelle doit correspondre – que doit bâtir – la pensée planétaire ne peut qu'être source de dépaysement et d'insécurité (insécurité dans tous les sens, sur tous les fronts) – donc d'hostilité.

On peut pressentir ici ce que voulait dire Rimbaud, à la fin d'*Une saison en enfer* : « Le combat spirituel est aussi brutal que la bataille d'hommes. » Si l'exigence est de « *travailler à faire être un savoir* », de faire être « *d'abord des êtres qui savent quelque chose de l'oubli de l'être et de la dévastation de la vérité* », de « *travailler à très longue échéance* », ayant en vue le « *second commencement* », il s'agit d'être de ces hommes qui échappent à l'attention, indique Heidegger. Ce qui n'empêche pas quelques remises au point, comme celle de la *Lettre sur l'humanisme*, qui se conclut ainsi : « *contre la subjectivation de l'étant en un simple objet, porter devant la pensée l'allégie de la*

vérité de l'être ». En outre, la traduction française de l'allemand *Nichts* par « néant » doit accélérer aussi notre entente de cette mise au point générale. Néant plutôt que néant ou ne-pas-être qui, nous ramenant invariablement (paresseusement) à la façon d'être de l'étant, nous empêche de voir qu'être n' « est » pas comme est l'étant. Comme il est répété dans la lettre, l'être est bel et bien le néant, c'est-à-dire rien d'étant (il est le non-étant, du latin *nec entem*), c'est-à-dire rien d'objectif (pas quelque chose) ; l'inobjectif à quoi s'essaie et auquel s'engage et engage – sur le plan du savoir, et en direct – le *Discours de rectorat*. Question d'éthique – puisqu'il est question d'habiter le monde. Retour à la finitude – jamais quittée, jamais quitable – « on ne part pas » –, tout au plus oubliée ou négligée au bénéfice de *l'esprit de lourdeur*, omniprésent – omnipotent. Pour échapper à celui-ci, « Il faut apprendre à s'aimer soi-même », dit Nietzsche, – « afin de se supporter soi-même et de ne point vagabonder » – par quoi nous, résolu à l'être, nous entendons : être soi, c'est-à-dire habiter la finitude. Une « guerre sainte », selon Daumal dans *Le Contre-Ciel*¹.

Ce qui se passe, ou advient, dans le déplacement de plans – du plan de l'anthropologie au plan de la finitude (de l'homme et de l'être) – ne paraît donc qu'à la faveur de notre époque, du nihilisme qui la gouverne de part en part. Ce que le travail de Heidegger nous met au défi d'entendre ou de voir – le travail de Heidegger, pas Heidegger, lui-même exposé (et plus que nous) à cela, ce qui se passe. La technique remontée à son aître, et non plus coupée de lui, donne directement sur le monde, nous nous retrouvons au contact du monde d'une façon telle que nous ne l'avons peut-être encore jamais vécue, en tout cas d'une façon qui doit être à présent la nôtre. Inventer devient ainsi ce dont il ne peut plus que s'agir pour nous. Inventer, ou habiter l'inobjectif. « Ce que nous faisons, c'est remonter à la vie », écrivait Proust, comme en écho au constat impatient de Rimbaud : « La vraie vie est absente. Nous ne sommes pas au monde ». Vivre, être au monde. Le monde comme rythme de toute vraie vie vraiment humaine. Pour voir, il faut aller vers ce avec quoi a à voir l'art le plus contemporain, par exemple, avec le logiciel *Life Forms*, Merce Cunningham, ou l'architecture, le design même – Mondrian n'est pas loin, qui fait de la peinture une chose désormais non mentale, sans rien en elle de rationnel ou d'objectif, ou de décoratif, voire de romantique, qui pèse ou qui pose. À chaque fois, une proximité nouvelle avec le geste ou le corps humain. De *Life Forms*, Cunningham écrit : « Cela n'a pas fondamentalement changé mon approche de la danse, mais m'a permis d'élargir mon champ d'exploration. Ça m'a électrisé le regard. J'ai vu des choses que je ne percevais pas. » Exploré, le monde inobjectif – le mouvement du corps étant « expressif au-delà de toute intention » – qui, inobjectif justement, ne préexiste jamais à son exploration ou à son invention. (Nous-mêmes mis en mouvement, bien que de tout autre façon que les danseurs, par cette expressivité au-delà de toute intention.) Avec *Life Forms*, Cunningham réussit donc à faire entrer l'informatique dans l'inventivité.

¹ Daumal écrit : « Celui qui a déclaré cette guerre en lui, il est en paix avec ses semblables, et, bien qu'il soit tout entier le champ de la plus violente bataille, au-dedans du dedans de lui-même règne une paix plus active que toutes les guerres. Et plus règne la paix au-dedans du dedans, dans le silence et la solitude centrale, plus fait rage la guerre contre le tumulte des mensonges et l'innombrable illusion. »

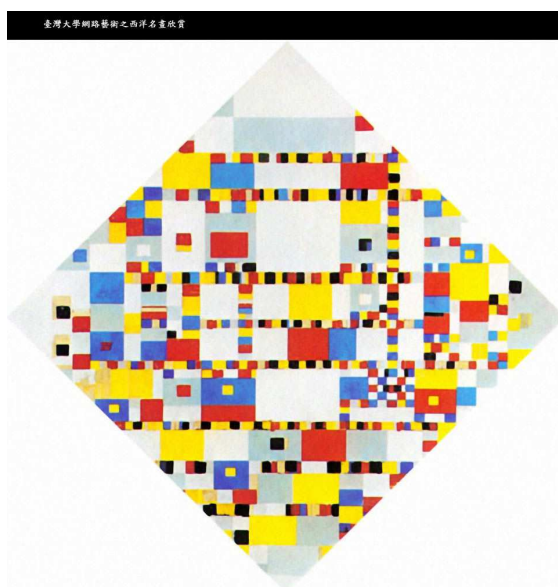
Cela signifie que l'inventivité ici n'est pas informée *a priori* par le processus rationnel de connaissance, selon lequel « nous ne connaissons a priori des choses que ce que nous y mettons nous-mêmes », processus auquel ressortit principalement l'informatique – et où règne l'oubli de l'être qui ne se nourrit que de lui-même –, parce qu'inventer, très simplement, n'est rien d'autre que se tenir en plein dans le mouvement de l'être, au contact d'un rythme dont les lois sont libres.

Mais il y a également, sans que ceci soit au fond dissociable de cela, simplification des moyens et des formes. L'objet, en tant que tel abstrait du monde, se retrouve, après que la peinture nous a conduits, avec Cézanne, à l'expérience du monde inobjectif, à portée de main, au sens le plus large, s'accordant très directement au geste ou au corps, et invitant le geste ou le corps, à s'accomplir ou à se déployer le plus sobrement possible – outre de l'aisance, il entre évidemment dans cette simplification des moyens et des formes beaucoup de grâce. Importance, ici, de l'architecture et du design – l'unique question, pour l'une comme pour l'autre, étant l'habiter – et, à la base, présence, capitale, de Mondrian, dont la peinture ne fait explicitement que préparer la relation accomplie de l'être humain et de l'habiter : « Ce sont l'architecte et l'ingénieur qui, dans l'avenir, devront produire l'harmonie entre nous et notre milieu... Aussi longtemps qu'il n'y a pas une architecture entièrement nouvelle, la peinture doit faire les choses sur lesquelles l'architecture – ainsi qu'elle apparaît en général – reste en retard, à savoir elle doit figurer des proportions purement équivalentes ou, autrement dit, elle doit être une plastique abstraite réelle. » Un essai magistral de la convergence de ce qui se passe dans l'art (ici, dans la sculpture) et de la quotidienneté (ici, à travers le design), de la réalisation de l'art, chose désormais non mentale, dans la quotidienneté ou, bien plus rigoureusement encore, de la réalisation de la quotidienneté dans l'art : « La Chaise » de Charles et Ray Eames, créée en 1948, à partir de *Floating Figure*, réalisée en 1927 par Gaston Lachaise. « La Chaise », qui, tout en permettant de multiples positions assises ou allongées à chaque fois parfaitement adaptées au corps, s'inclut dans le projet de produire des sièges bon marché dont l'assise est d'une seule pièce et d'un matériau nouveau et peu coûteux, lorsqu'il est produit à l'échelle industrielle, d'abord le métal estampé, puis la fibre de verre. « Et quel avenir joyeux, écrivait Mondrian en 1930, quand nous n'aurons plus besoin de l'artifice « tableau » ou « statue », quand nous vivrons dans l'art réalisé. »



L'*art réalisé*, cela donne donc un monde, le nôtre, enfin habité. Que l'essai des Eames, nous faire toucher au monde, permettre que nous y soyons en direct, ne vaille aujourd'hui que pour une minorité socialement privilégiée, ce qui contredit leur projet initial, ne change rien à l'affaire – pas plus que l'erreur du Rectorat, pour sa part, ne réduit en quoi que ce soit la gravité de ce qui se joue alors : comment passer de l'immonde au monde sans quitter terre, ici et maintenant ; comment non pas rendre le monde habitable – question obstinément objective, donc nous enchaînant à l'immonde –, mais laisser paraître le monde dans l'habiter – sachant que s'il n'y a pas de monde sans l'habiter, l'habiter lui-même reçoit à chaque fois du monde sa possibilité. Question d'éthique ou de politique, si tant est que la politique puisse être entendue d'une façon que rendrait possible l'art, particulièrement quand il paraît le moins l'être (politique). La politique réinventée – et exercée – à la hauteur – au ras – du monde ? Extraite, du même coup (du même *saut*), du Dispositif technique auquel elle est jusqu'à présent totalement assujettie – à moins qu'il ne faille l'y abandonner, et avec elle ses « régimes », tous unifiés et guidés par l'impératif de la dévastation et de sa dynamique – ?

L'*art réalisé*, cela doit donc vouloir dire aussi la victoire du monde sur l'immonde – entre 1942 et 1944, *Victory Boogie Woogie* de Mondrian (au regard de quoi on mesure, en passant, la distance avec *Guernica* et le recul effectué par Picasso, cinq ans plus tôt – les circonstances, d'ailleurs pas forcément différentes, ne changent, ici non plus, rien à l'affaire –, recul dans le monde objectif, réaffirmation de la peinture comme représentation) ; *Victory Boogie Woogie*, donc, par atomisation des formes, densification, complexification, l'ensemble de la composition s'en nourrissant et sa position sur la pointe, en rendant le mouvement perceptible des quatre côtés, et ainsi en le multipliant, faisant paraître la composition comme un simple découpage de ce qui pourrait bien se passer hors-cadre : rien de plus ou de moins qu'un rythme de réseaux qu'il nous revient de libérer en répondant de l'âtre de la technique.



2

Que tout vire en monde et qu'un autre « esprit » se découvre alors – à ce titre, il n'y a jamais d'autre victoire que « spirituelle » –, voilà encore sans doute ce que projette Heidegger, notre témoin décisif, sur la lancée d'*Etre et temps*, et à travers l'expérience du Rectorat – avec, dans cette expérience, l'engagement en faveur de Hitler et la honte qui lui succède, « ...*la honte d'y* [à l'hitlérisme] *avoir autrefois contribué directement et indirectement* », écrit-il à Jaspers le 8 avril 1950. Cette honte est ce que nous ne pouvons pas mesurer avec les catégories objectives qui sont nos instruments habituels de mesure, mais que nous pouvons pressentir, pour peu que nous y mettions du nôtre, comme échappant à toute mesure ; reconnaître ne pas avoir été assez attentif à être comme il faut – en l'occurrence, ici, avoir été inattentif au danger que l'être constitue. La honte par rapport à l'exigence requise d'avoir à répondre, et répondre à l'envers : ayant visé le monde, avoir renforcé l'immonde –, irresponsabilité criminelle et imprescriptible ; seule issue (qui est le contraire d'une fuite) : demeurer dans cet imprescriptible, obligé en quelque sorte de discerner ce qui en l'être est le péril, obligé de ne plus laisser échapper en quoi l'être est le péril. Au passage, nous pouvons aussi pressentir la honte qui devrait être la nôtre, nous qui continuons de maintenir l'immonde en retournant en tout sens les vieilles catégories objectives, en restaurant à l'infini l'ancien monde –, ne sachant rien ou ne voulant rien savoir de notre retard, notre irresponsabilité, alors que « le jeu moisit ». Honte de ne pas avoir été à la hauteur (lui), de ne pas être à la hauteur (nous) – « la honte de notre inhabileté fatale », écrit Rimbaud –, quand ce qui est en question l'exige, dans l'immédiat (lui, en 1933) ou pas (nous), mais tout aussi résolument (lui et nous).

Faute d'avoir assez vu que sur le plan de l'être il n'y a rien d'objectif à contrer, rien d'inobjectif à vouloir et que « *ce n'est pas en tant que technique que le dispositif est le péril, mais en tant qu'être* », Heidegger a donc voulu influencer ou peser sur l'événement. Après avoir essuyé frontalement durant le rectorat la pleine violence de l'être, que le nazisme porte à son paroxysme, nulle confession ou autocritique qui vaillent selon lui, puisque l'une comme l'autre ressortissent à une compréhension objective du monde, qu'il y ait transcendance ou immanence, réconciliation avec Dieu ou avec le « monde », à tout coup réconciliation avec « moi ». Mais plutôt, mener une explication avec l'être, à travers la question insistante de la technique. Affaire d'éthique au sens le plus strict.

Il y a violence de la part de l'être en tant que, par son mouvement, l'être nous asservit à l'immonde (et à l'erreur) - mais aussi en tant que l'être, nous arrachant à l'immonde, nous oblige à l'inconnu (et à l'errance) : une aventure qui n'est autre que la vie, dont Cézanne avait coutume de dire qu'elle est « effrayante », et qui est l'espace de notre liberté aussi. Il doit s'agir pour nous de soutenir cette duplicité de l'être. « Je ne travaille pas dans l'étendue d'un domaine quelconque. Je travaille dans l'unique durée », écrit Artaud dans *Fragments d'un Journal d'Enfer* – qu'il qualifie de « domaine

de la douleur ». Aura-t-on assez compris que la douleur dont il s'agit ici ne relève pas plus de la psychologie que la honte ne résulte de l'examen de conscience du sujet pensant, mais de notre rapport à être ? Comme l'intranquillité, qui devrait être pour nous, aussitôt passés « dans » l'inobjectif, la disposition la plus habituelle, celle de quiconque est vivant (plutôt que le qui-vive, bien qu'à chaque fois il ne soit question que de vie ou de mort). Inventer dans l'unique durée donc. Avec un sens de notre responsabilité propre, d'autant plus aigu qu'aucun état psychologique ne peut plus nous retenir dans l'ancien monde.

C'est cette responsabilité, étrangère par conséquent au désenchantement, qui doit mener à la mise à plat de toutes les conceptions du monde ayant cours jusqu'à aujourd'hui (dont le désenchantement) et au constat de notre achronie à nous qui nous appuyons sur elles. Mise à plat ou mise en leur limite, laquelle n'est que le nihilisme. (Pour commencer donc, il n'y a pas d'abord la technique, mais le passage à l'être ; nous rencontrons la technique seulement dans ou par ce passage à l'être.) Aussi, l'appel à inventer lancé par Apollinaire en 1917, dans *La Victoire*, ne serait-il pas, à sa façon, un rappel de notre responsabilité à l'égard de l'être ou, dit autrement, de notre responsabilité d'être au monde ? Apollinaire procède en trois temps. D'abord : « O bouches l'homme est la recherche d'un nouveau langage Auquel le grammairien d'aucune langue n'aura rien à dire ». Ensuite : « Nous n'aimons pas assez la joie De voir les belles choses neuves ». Enfin : « La Victoire avant tout sera De bien voir au loin De tout voir De près Et que tout ait un nom nouveau ». Il nous revient de bien voir, c'est-à-dire de voir les choses en beau – la vie en vrai ! –, ce qui est indissociable de bien nommer les choses – les choses ou ce qui est en cause, ce dont il s'agit –, quand le langage enfin désinstrumentalisé laisse les choses enfin déneutralisées apparaître dans leur vérité, c'est-à-dire dans la multiplicité des manières que nous trouvons ou inventons à chaque fois pour nous rapporter à elles.

Mais comment opérer et à quelle échelle ? Déjà, si voir et être résolu de faire le saut ne font qu'un, comment se comporter alors que l'immonde ou le Dispositif gouverne nos manières d'être de toutes les façons possibles et au-delà même - « *À l'âge du règne de la technique, l'homme est de tout son être mis à disposition dans l'être de la technique, dans le dispositif, et commandé par lui. L'homme est à sa manière pièce du fonds disponible au sens rigoureux des mots fonds disponible et pièce.* » - ? Cette opération ne peut-elle être menée autrement que seuls ? L'erreur de Heidegger ne fut pas seulement de s'engager en faveur de Hitler, mais aussi de penser l'Université, l'institution universitaire, et, au-delà, le peuple allemand, soudain prête à effectuer ce saut, malgré l'existence en son sein de résistances, et pour tout dire d'une cécité, que Heidegger n'ignorait pas – il suffit de lire, avant même ses remarques sur le Rectorat, ses lettres à Jaspers de 1922 par exemple, à Jaspers en lequel Heidegger a sans nul doute voulu reconnaître son alter ego et qui s'avère peu à peu manquer de souffle –, mais que les circonstances politiques et, en l'occurrence, le nazisme allaient pouvoir aider à surmonter, croyait-il ; et de penser que la refondation de l'université allait entraîner le peuple lui-même à se refonder : « *Je croyais que l'Université, se renouvelant à son tour, pourrait être appelée à contribuer au rassemblement interne du peuple, en lui donnant son orientation.* » Mais le peuple,

nationalisé par le rationalisme des Lumières et par le romantisme qui lui succéda, était-il lui-même, envers et contre toute immondation donc, prêt au saut dans l'inobjectif et au retour à soi ? Heidegger apprendra, et nous apprendra, que pour avoir la volonté de retourner, d'un coup et à grande échelle, l'immondation en monde, il faut au préalable avoir été retourné et gagné par elle, ce qu'elle réussit toujours et à notre insu.

A une autre échelle, ce que veut dire Heidegger en évoquant dans ses lettres à Jaspers, entre 1922 et 1924, la « *communauté de lutte* » qu'il pense constituer avec lui, a-t-il aussi perdu de son sens ? Certes, Jaspers ne se révèle pas un combattant à la hauteur, ni même un combattant tout court ; certes, Heidegger, dès 1937, considère qu'il ne peut plus s'agir de provoquer un autre commencement (que le commencement grec), mais seulement d'en préparer les conditions, et que cela réussira d'autant mieux qu'il sera mené à l'abri du spectacle – dans une *exceptionnelle banalité*, dirait Simon Hantaï ; seul aussi, ce qui ne signifie pas isolé : « *La solitude a cette puissance qui n'est qu'à elle, celle de ne pas nous isoler, mais au contraire de libérer l'existence entière en la lançant au sein de l'ampleur toute proche que déploie l'être de toutes choses.* » Par la « *lutte* », il ne s'agit pas ou plus d'entendre que l'on s'oppose en force au monde objectif en voulant le transformer ou que l'on s'en retire. Nous sommes d'emblée sur un autre plan que Descartes – « j'avance masqué » était sa devise – ou Nietzsche – « Rester toujours masqué ; plus l'homme est de haute lignée, plus il a besoin de l'incognito » (masque et isolement, emportés désormais dans la dynamique nihiliste, ne sont plus aujourd'hui que des poses aux arrière-goûts romantiques). Et sur ce plan, la « *lutte* » n'a peut-être jamais été plus accordée à ce qui est en question pour elle : ouvrir, en correspondant à chaque fois au Dispositif planétaire global de la technique – car il n'y a d'ouverture qu'en s'expliquant avec le Dispositif, ce qui est tout autre chose qu'expliquer le Dispositif. Aussi, une telle « *communauté de lutte* » ne consiste qu'en des rencontres ou des convergences ouvertes, ne résultant pas d'une volonté, mais seulement d'une proximité ou d'un contact, fortuits ou non, des uns et des autres avec le Même, aussi différents que ceux-là puissent être, aussi différemment que cette proximité ou ce contact puissent s'exprimer. Et cette communauté se découvre encore consister non seulement en un dialogue avec nos prédécesseurs, mais surtout avec ceux qui sont encore à venir, qui donc, de là d'où ils se tiennent, nous parlent autant que nous leur parlons – note Heidegger dans le *Dialogue avec le Japonais*.

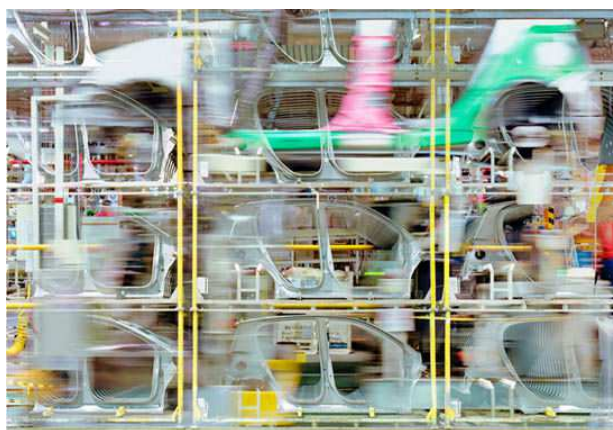
« ...*Que nous ne nous fixions pas sur un seul aspect des choses, que nous ne soyons pas prisonniers d'une représentation, que nous ne nous lancions pas sur une voie unique dans une seule direction [...] Que nous acceptions de nous arrêter sur des choses qui à première vue paraissent inconciliables.* » Autrement dit : cessons d'être assujettis à l'unidimensionnalité technique, regardons enfin la technique en termes de monde. Ce sont une fois encore des artistes – faut-il demander pourquoi pas des philosophes, pas des politiques ? – qui nous en montrent quelque chose. Ainsi, Stéphane Couturier photographiant des façades d'immeubles d'habitation habités, en chantier ou en

ruines, de Paris, Berlin, Séoul, Moscou, ou d'ailleurs, les ateliers désaffectés des usines Renault, ou superposant deux photographies scannées d'un atelier de fabrication d'automobiles Toyota ou d'immeubles, à nouveau, de La Havane ou de Chandigarh : aucune intention esthétique ou sociale, juste l'expression, en même temps et frontalement, de l'activité des hommes, de la misère économique, d'une densité de rapports, d'un espace plastique, et de la singularité photographique aussi, à chaque fois inévitablement à l'épreuve du réel, ce jusqu'au terme du développement sur un support.



S. Couturier, Samaritaine, rue de la Monnaie, 2002

S. Couturier, Melting Point, Toyota, 2005



A chaque fois aussi, il n'y a plus rien de démonstratif ou de discursif, comme si la démonstration ou le discours empêchaient l'accès au monde (n'étant pas d'autre accès au monde que direct), comme si la simplification ou l'économie des moyens seule donnait lieu à la plénitude. Autre exemple, Matisse, qui, à la fin de sa vie, invente le papier découpé qui lui « permet de dessiner dans la couleur. « Less is more », disait Mies van der Rohe. La langue simple que cherchait à atteindre le vieux Heidegger est déjà à l'œuvre partout où il est question du monde, partout où le monde est en œuvre. La simplicité est moins qu'une méthode, moins qu'un parti pris de dépouillement voire de pauvreté voulus comme tels, elle n'est qu'une question de rapports, de qualité de rapports que paraît demander ce dont il s'agit. C'est pourquoi la simplicité finit par se trouver dans l'équivalence parfaite de la forme et du fond, quand tout y est, quand il ne manque rien (pour être ce que c'est) – par la levée de toute surcharge ou entrave : en littérature, par exemple, une sorte d'« écriture blanche » qui en laissant être ce qui est en question libère des possibilités multiples d'accès à lui ; ou en architecture, quand Jasper Morrison, évoquant le travail de Le Corbusier au couvent de La Tourette, parle de la cellule comme d'« une pièce très simple qui a tout ce dont vous avez besoin, une pièce parfaite, où

dans environ dix mètres carrés vous avez un appartement entier. J'ai ainsi passé une nuit très confortable, dans une pièce pleine d'esprit, pleine de caractère [...] En termes de satisfaction des besoins humains [...], c'est le maximum, vous y trouvez tout ce dont vous avez besoin. »

Un tel repos n'est jamais exempt de réactivité, ce qui loin de l'entamer en éclaire l'âtre. Pas davantage qu'une retraite, repos n'indique, en effet, une quelconque abstraction par rapport au monde. « Point de cantiques : tenir le pas gagné. », enjoint Rimbaud qui ajoute : «Dure nuit !» Là où le saut nous reconduit, c'est au monde, et au monde ici et maintenant. (Ici et maintenant, c'est-à-dire dans l'évidence de la duplicité de l'être.) L'ensemble du travail de Heidegger, mené sur la lancée d'*Etre et temps* et à travers l'aventure du Rectorat, nous montre ainsi que sitôt là, « dans » l'inobjectif, la volonté n'est plus déterminante et, avec elle, l'efficacité comme mesure de toute chose. « *Nous nous engageons plutôt à laisser les choses parvenir précisément jusque-là où nous-mêmes, en tant que nous sommes ceux qui attendent, nous nous engageons, c'est-à-dire jusque-là où, entièrement à l'écoute, nous laissons notre là avoir lieu.* ». Alors, comme à chaque fois que la technique est à même son âtre, pas ailleurs, pas autrement, il y a repos. A nous de savoir en rester là, coûte que coûte, avec pour seule ressource, inventer. « Agrandir le sang des gestes, devoir de toute lumière », remarquait Char. Cette lumière n'est pas celle de la raison ; elle n'éclaire pas un esprit, une conscience imperturbablement définie comme un réceptacle. Elle dit simplement que savoir en rester à ce *là*, c'est déjà ouvrir, *espacer*, à la seule mesure, elle-même flexible, de nos corps. Car ce sont bien nos corps qui, en se mouvant, ouvrent quelque chose de tel qu'un espace. Un espace jamais préexistant, mais toujours contemporain de nos gestes, jamais fixe, mais toujours muable. Un espace ou un *espacement*, inventé donc, et informé, à même le corps, par l'architecture, la danse, le design – et la poésie si, comme le dit Nietzsche, on ne peut lire un mot sans y voir des gestes, la poésie qui, décidément affranchie de la littérature, laisse l'inobjectif retentir. Pour autant, il n'y a pas à trouver une nouvelle langue par laquelle nous prétendions correspondre avec l'inobjectif, comme si la langue était un objet dont nous disposerions pour nous représenter l'inobjectif lui aussi mis à notre disposition ; – pas plus une nouvelle langue à trouver qu'un nouvel homme à créer, mais un *dialogue* que laisse retentir la langue à l'état brut, la prononciation ou l'articulation, l'information du souffle, révélant toujours une manière spécifique d'habiter. « Nous sommes un dialogue », écrit Hölderlin. Nous ne parlons qu'en tant que nous correspondons à la parole, écrit, en écho, Heidegger dans *Acheminement vers la parole*. Et ce pourrait bien être au rythme d'un tel dialogue que se produit à chaque fois le *là* qu'est l'homme, le *là* de l'être.

Si être humain s'entend à partir du monde, quels que soient l'époque et le lieu, c'est à l'époque technique, à sa radicalisation en termes d'être, au Dispositif lui-même, que notre être au monde doit de s'explicitier en s'exposant et, avec lui, notre responsabilité : répondre au dispositif qui règne à travers l'économie générale du monde objectif, en *allant voir* en deçà de toutes les alternatives, maintenues artificiellement en vie et renouvelées au gré des circonstances historiques, là

où pourrait bien s'inventer, au jour le jour, notre humanité, c'est-à-dire des êtres humains à la hauteur de leurs seuls besoins humains. « A ciel ouvert (plus de dérobade), rendus au pays, « avec un devoir à chercher, et la réalité rugueuse à étreindre », note encore Rimbaud à l'issue d'*Une Saison en enfer*. Armés d'une « ardente patience » : hors de l'objectivité, c'est-à-dire habitant résolument l'attente ou, ce qui revient au même, l'unique durée.

Dominique Saadjian