

10 : MARTIN HEIDEGGER, LA PAROLE ET LA TERRE

Pierre Dulau

in Thierry Paquot et Chris Younès , *Le territoire des philosophes*

La Découverte | Recherches

2009

pages 177 à 200

Article disponible en ligne à l'adresse:

<http://www.cairn.info/le-territoire-des-philosophes---page-177.htm>

Pour citer cet article :

Dulau Pierre, « 10 : Martin Heidegger, la parole et la terre », *in* Thierry Paquot et Chris Younès , *Le territoire des philosophes*
La Découverte « Recherches », 2009 p. 177-200.

Distribution électronique Cairn.info pour La Découverte.

© La Découverte. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Martin Heidegger, la parole et la terre

Pierre Dulau¹

Au sens propre, le « territoire de Heidegger », c'est la campagne du pays de Bade. Qui aurait un talent littéraire évoquerait la terre qui s'étend du lac de Constance jusqu'au confluent du Neckar, la Forêt Noire, Fribourg, Messkirch et Todnauberg, un paysage agricole et une région marquée par un catholicisme rural qui ont été, sa vie entière, l'objet de toutes les attentions et sollicitudes de Martin Heidegger. L'attachement extrême du philosophe à son pays natal a d'ailleurs été souvent analysé, commenté, parfois moqué (référons-nous à certains passages du *Feldweg*²), ou bien encore dénoncé (la controverse sur le nazisme³). Il est vrai que tout au long de son œuvre, le philosophe n'a cessé de nourrir son propos de références locales, particulières, typiques, témoignant au fond d'une sensibilité irréductiblement paysanne. Les visages qui apparaissent en filigrane au cours de ses spéculations sont ceux des bûcherons, des laboureurs, des menuisiers, des forgerons, des tonneliers ; une gamme qui renvoie précisément à

1. Pierre Dulau est l'auteur de *Heidegger, pas à pas*, Ellipses, 2008.

2. Martin Heidegger, *Le Chemin de campagne in Questions 3*, trad. A. Préau, Gallimard, Paris, 1966. Pensons alors aux ricanements que peut susciter ce texte lorsque l'on y lit des passages du type de celui-ci (p. 13) : « Que la chaîne des Alpes au-dessus des forêts s'efface dans le crépuscule du soir, que, là où le chemin se hisse sur une colline, l'alouette au matin s'élance dans le ciel d'été... »

3. L'enracinement du philosophe en un sol natal est sans doute l'une des thématiques les plus régulièrement et violemment critiquées par ceux qui ne veulent voir dans la pensée heideggérienne qu'une délirante mythologie de l'Être dangereusement compromise avec le national-socialisme. Disons d'un mot que les détracteurs de Heidegger procèdent toujours de la même manière : ils concluent de la parenté des thèmes (le sol natal, les vertus de la paysannerie) à l'identité des vues (Heidegger serait un penseur du « Blut und Boden »). Faire l'histoire de ces critiques et les mettre en perspective n'est pas possible ici. Notons seulement pour information les plus radicales et déjà anciennes, celles de M. R. Minder *Dichter in Gesellschaft* (Frankfort, 1966), ainsi que celles de Hühnerfeld et de Löwith.

un territoire, le pays de Bade, tel qu'il pouvait encore exister en 1900, lorsque Heidegger avait onze ans.

Ce serait pourtant une erreur de ne voir dans l'évocation plus ou moins discrète de ces figures et de ces paysages que des artifices poétiques ou d'anecdotiques marques d'un pittoresque désormais suranné et qui plus est frappé de vacuité philosophique. Ce qui se joue dans l'évocation de la campagne allemande et de ces territoires ruraux, c'est pour le dire d'un seul mot lourd d'implications chez le philosophe qui nous occupe, le sens de ce qui est *sacré* («*heilig*»). Un ensemble d'attitudes et de comportements face au réel qui en maintient le caractère énigmatique et favorablement donateur, un sens de la lenteur dans le travail, de l'endurance dans la réflexion, de la prudence dans les comportements, de la patience dans la vie.

Heidegger évoque et exalte, même si ce n'est pas toujours immédiatement repérable dans ses propos, les supposées «vertus» de la paysannerie, vertus de prévoyance et de parcimonie, d'humilité et d'attention reconnaissante aux cycles du réel. Dans ces vertus, Heidegger veut reconnaître des dispositions fondamentales du *Dasein* comme être *pour et par* lequel le monde s'ordonne et se donne en une configuration sacrée originelle qui est excellemment mise en jeu, et mise en œuvre (dans tous les sens de l'expression), par la poésie. Car l'évocation de ces territoires ruraux n'est jamais complètement dissociable (ce que nous allons rappeler en détail) d'une réflexion sur la langue allemande et sur sa supposée «charge métaphysique»⁴. Il y a une circularité entre le territoire et la langue ; plus encore, une circularité entre l'homme, l'être, la parole et la terre.

En tous les cas, ce qui apparaît pour les détracteurs de Heidegger comme un conservatisme agraire du plus mauvais aloi ou comme un néo-paganisme romantique doublé d'un insolite fétichisme de la langue est sans doute, plus profondément, à l'heure de l'arraisonnement technicien du réel, une tentative de réappropriation du territoire de l'homme comme domaine de la manifestation désintéressée, luxueuse et cependant injonctive de l'étant.

4. L'on sait que pour Heidegger, l'allemand, plus intime héritier du grec, ne se contente pas de seulement véhiculer des significations, mais met en œuvre des formes déterminées de la relation *Dasein* / *Sein*.

S'interroger sur le « territoire » de Heidegger va donc principalement impliquer que nous nous intéressions à la manière poétique par laquelle l'homme se trouve habiter l'espace selon une configuration locale invariable et que seul le déploiement de la technique contemporaine semble capable, en apparence du moins, de métamorphoser.

Pour cette raison, notre propos comportera trois étapes :

- dans un premier moment, nous traiterons du problème du réductionnisme ;

- puis nous opérerons une mise au point sur la question de l'Être et son rapport à la parole ;

- en troisième lieu nous pourrions nous intéresser à la configuration poétique de l'espace comme « territoire » et évoquer rapidement en conclusion le problème de son appropriation technique.

L'œuvre et la terre

Le matin grec et le soir de l'Europe

Pour commencer, il est nécessaire de chercher à évaluer l'éventuel lien de cause à effet (ou plus largement les interactions) qui existent entre la situation spatio-temporelle de Heidegger et l'élaboration de sa pensée. Cela permettra de clarifier sa position sur la question de la relation entre un territoire et une œuvre. Dans quelle mesure la pensée de Heidegger entretient-elle un lien d'intimité avec l'environnement qui l'a vu naître ? De quelle manière Heidegger envisage-t-il le rapport entre une production spirituelle quelle que soit sa nature et son inscription géographique territoriale ?

Cette question si riche est aussi extrêmement complexe en ce qu'elle peut donner lieu à des malentendus liés à la conception même que Heidegger se fait du rapport entre un penseur et son territoire au sens géographique le plus simple d'espace culturellement approprié et structuré par une autorité. En effet, rappelons d'abord que Heidegger n'a cessé de dissenter sur les rapports entre une philosophie donnée et son lieu et temps d'éclosion. Le « matin grec », le « matin présocratique » sans cesse invoqué, c'est le matin de lieux et de temps circonscrits dans des territoires donnés,

en l'occurrence la Grande Grèce du VI^e siècle avant J.-C. pour Parménide, et l'Ionie pour Héraclite. C'est le matin d'une pensée qui semble tout devoir à son milieu d'apparition, au point où finalement c'est la philosophie elle-même qui devrait être conçue comme destin proprement (au sens de territorialement) occidental. Si ce destin s'étendait maintenant à l'ensemble du monde (comme il le semble en effet sous la figure de la technique comprise comme achèvement effectif de la métaphysique), cela signifierait alors une occidentalisation du monde, une extension indéfinie du territoire de l'Occident ; et corrélativement pour l'Occident, une perte de sa propre centralité, une incapacité à se reconnaître en soi⁵, n'ayant plus d'extérieur en lequel se mirer. La philosophie serait née d'un lieu précis et sa vocation à totaliser l'expérience l'aurait en quelque sorte fait basculer dans un mauvais universel : celui qui dissout les différences dans une homogénéité mortifère.

Reprenant en cela un thème cher à Hölderlin, à Hegel et à Nietzsche, Heidegger ne cesse de mettre en perspective cette aurore de la Grèce au soir de l'Allemagne et à la pensée crépusculaire de la devenue vieille Europe. Rien de « grand » ne cesse de répéter Heidegger tout au long de son œuvre, ne peut se faire sans l'enracinement en une terre natale, sans l'attachement résolu à l'énigme du lieu du surgissement initial⁶, sans le rapport à un lieu que l'on invoque et que l'on révère comme foyer de sa propre origine, qui demeure toujours à découvrir, c'est-à-dire à reconnaître en sa vérité inaugurale⁷ qui nous est d'abord toujours étrangère.

C'est ce thème de l'enracinement du penser dans la terre que l'on trouve traité de façon exemplaire dans le fameux texte de 1933 (rédigé à l'occasion du refus de Heidegger de se rendre à Berlin pour enseigner) *Pourquoi restons-nous en province* ?⁸ Comme nous l'avons très brièvement rappelé en introduction, ce

5. Cette thèse convaincante est brillamment défendue par Jean-François Mattéi dans son dernier ouvrage, *Le Regard vide*, Flammarion, Paris, 2007.

6. Hölderlin, 4^e strophe de l'hymne *Le Rhin* : « Énigme est ce qui purement surgit. »

7. Martin Heidegger interrogé par Der Spiegel, in *Écrits politiques*, Gallimard, Paris, 1995. Page 259 : « D'après notre expérience et notre histoire humaine, pour autant que je sois au courant, je sais que toute chose essentielle et grande a pu seulement naître du fait que l'homme avait une patrie (*Heimat*) et qu'il est enraciné dans une tradition. »

8. *Pourquoi restons-nous en province ? in Écrits politiques*, trad. F. Fédier, Gallimard, Paris, 1995, p. 149.

thème sert aux détracteurs de Heidegger pour souligner, moquer et/ou dénoncer une certaine « crispation territoriale » de la philosophie de celui-ci, un patriotisme bucolique et sentimental ou pire, un lien d'intimité entre sa pensée et certains aspects du National-socialisme.

L'irréductibilité causale

Toutefois, lorsque Heidegger s'aventure dans ce genre de réflexion, ce n'est jamais pour faire valoir une quelconque influence causale du territoire sur la pensée, comme si une force de détermination géographique s'exerçait sur l'esprit, même de manière complexe, un peu à la manière de la théorie des climats de Montesquieu⁹.

L'on sait que Heidegger, par principe, s'est toujours montré rétif aux explications causales de type « réductionniste » : expliquer le supérieur par l'inférieur, l'intérieur par l'extérieur, le tout par ses parties, expliquer l'œuvre par ses conditions sociales ou économiques de production, la ramener au désir de son commanditaire par exemple... Tous ces schémas (sociologique, historique, psychologique, relevant des Sciences humaines au sens large) ne sont pour Heidegger que des modèles explicatifs qui, dans la mesure où ils expliquent, détruisent cela même qu'ils prétendent expliquer. Le raisonnement (hégélien en son principe), c'est de dire que, par exemple, disséquer un organisme, c'est bien rendre possible de comprendre un organisme, mais un organisme *déjà* mort. Comprendre un vivant en fonction de son inscription environnementale, c'est bien rendre possible de comprendre l'interaction entre le vivant et l'environnement, mais jamais ce qui fait l'exceptionnalité du surgissement impromptu du vivant et des œuvres de l'esprit. Bref, ramener une pensée philosophique ou une œuvre d'art à ses conditions géographiques d'apparition, c'est bien comprendre une pensée et une œuvre, mais sans jamais faire droit alors à leur originalité, c'est-à-dire à leur force de détermination éthique et historique. Tenter de comprendre Heidegger à partir du pays de Bade, ce serait ainsi trahir, non pas Heidegger lui-même, mais ce qui fait la force originale de son œuvre, ce serait la

9. Montesquieu, *L'Esprit des lois*, Gallimard, Paris, 1995. Livre 14, « Des lois dans le rapport qu'elles ont à la nature du climat. »

dévitaiser. En d'autres termes, lorsqu'il s'agit pour Heidegger de tenter de comprendre ce qui relève du grand art (au sens de Goethe) ou bien de la philosophie, le défi, c'est toujours de faire droit à ce que l'œuvre recèle de toujours vivant, pleinement efficace, irréductible donc à autre chose qu'à elle-même : que cet « autre chose » soit spatialement extérieur (le territoire géographique) ou chronologiquement antérieur (l'histoire).

Le territoire comme condition

Il y a donc un paradoxe. Car si Heidegger récuse toute position de type réductionniste, il ne cesse d'autre part d'insister sur le lien de tendre intimité qui existe entre la pensée et le territoire qui la voit naître, la terre où elle peut éclore, le sol où elle s'enracine. Sa position est ainsi celle d'une conditionnalité du penser et du territoire. Cette position articule ainsi deux thèses :

D'une part, rien de grand ne peut se faire sans l'enracinement en une terre natale. Pas de métaphysique grecque, c'est-à-dire de formalisation d'un rapport donné entre l'Être et l'étant, sans la lumière méditerranéenne et l'insistante proximité des dieux ; pas de poésie de René Char sans la lumière de la Provence ; pas de pensée heideggérienne sans un certain regard sur la forêt noire, les Alpes, le pays de Bade et ses clochers enneigés. La terre est toujours condition du penser. L'habiter, c'est ce qui réconcilie l'espace et l'homme, ce qui fait du simple espace au sens d'extension uniforme égale dans ses directions, un territoire, c'est-à-dire le lieu d'une autorité et le pressentiment d'une frontière. En quel sens la terre est-elle précisément condition de la pensée ? C'est ce que nous étudierons dans la troisième partie de ce texte.

D'autre part ce qui est grand est causalement irréductible à ses conditions d'apparition. C'est-à-dire que ce qui est grand ne peut être compris qu'à partir de lui-même. La métaphysique d'Aristote, alors même qu'elle n'est en un sens qu'un long dialogue avec Platon, est causalement inouïe et sans précédent. De toute manière la philosophie a elle-même survécu à la disparition de la Grèce, elle s'est accomplie, territorialement, hors d'elle-même. Si la philosophie était un phénomène de part en part grec, elle n'aurait pas pu germer ailleurs qu'en Grèce.

Ainsi, le territoire est chez Heidegger le conditionnant de la pensée, au sens du moule que l'on brise pour faire apparaître le

bronze, au sens du sol qui s'abolit et s'accomplit dans le fruit dont il rend possible la naissance et dont il demeure pourtant tout du long distinct. Il y a un lien secret et sacré entre la pensée et la terre dont il nous reviendra de détailler la nature dans le troisième point de cet exposé. Mais en préalable, il faut relever qu'entrer dans un dialogue avec l'œuvre d'un artiste ou l'œuvre d'un penseur ne s'avère possible que moyennant la prise en compte de *l'absolue originalité et nécessité interne de celles-ci*. C'est la raison pour laquelle il nous faut maintenant nous pencher sur ce qui fait l'originalité propre de la pensée de Heidegger afin de saisir métaphysiquement le sens que peut y avoir la notion de « territoire ».

La parole comme territoire de l'Être

Penser le « territoire » d'un point de vue heideggérien, c'est d'abord penser la relation entre la parole et l'Être parce que l'expérience d'une inscription terrestre est avant tout l'expérience d'une parole qui se laisse dire l'énigme de la présence. Pour clarifier la question du territoire, il est donc d'abord nécessaire de la situer relativement à la question directrice plus vaste de l'Être lui-même. S'épargner ce travail de mise en contexte nous ferait sans doute manquer le point le plus important et aussi le plus difficile. À savoir le rapport entre la scission originelle Être/étant et les scissions consécutives, monde/quadriparti/territoire.

La différence ontico-ontologique

L'Être en tant qu'Être n'est rien de ce qui est. L'Être n'est rien d'étant. Pour le dire dans les termes de la Logique de Port-Royal¹⁰, l'infinie extension de l'Être le rend nul en compréhension ou en intension. En ce sens, l'Être *est* le néant, ou plus exactement, pour éviter le piège de la prédication qui réduit nécessairement l'Être à l'étant : Être et Néant, le Même. L'Être s'abîme dans l'étant par où il le fait apparaître, et il se donne à penser dans cet évanouissement même qui le soustrait à toute tentative de saisie rationnelle

10. Antoine Arnaud et Pierre Nicole, *La Logique ou l'art de penser* (1662), Gallimard, Paris, 1992. Première partie, chapitre 6. D'où l'on peut tirer la *Loi de Port-Royal* qui ne se trouve pourtant nulle part expressément formulée dans le texte : compréhension et extension sont en raison inverse l'une de l'autre.

qui tâcherait de le déterminer. L'Être *est* ce sans quoi rien ne pourrait être donné comme étant ; mais d'un autre côté l'étant n'épuise pas les possibilités d'Être au sens où son effectivité (à l'étant) ne permet jamais de le réduire (l'Être) ou de le comprendre. L'Être comme injonction possibilisante surpasse infiniment l'effectivité de l'étant. Notons que ce primat du possible sur l'effectif est déjà énoncé au paragraphe 7 de *Sein und Zeit* : « *Höher als die Wirklichkeit, steht die Möglichkeit.* » Autrement dit, la seule énigme qui intéresse Heidegger, c'est celle du déploiement de l'Être au travers de l'étant, déploiement ô combien paradoxal, puisqu'en ce déploiement par lequel l'étant est ce qu'il est et pas autre chose, l'Être même s'absente de l'étant. Sans l'Être pas d'étant possible. Mais dans l'étant, l'Être comme tel demeure introuvable. L'Être se trouve indéterminable et indéfinissable à partir de l'étant dont il est cependant l'origine. L'origine s'abolit dans ce dont elle est la source. Un peu comme la source du fleuve qui, demeurant partout présente dans le fleuve, n'est cependant nulle part.

On peut donc résumer le problème en disant avec Jean Beaufret : l'Être n'est rien de ce qui est, mais au grand jamais ce qui est ne pourrait être possible sans l'Être. L'énigme, c'est que le principe dernier de la présence s'absente de ce qui est présent, et se donne à penser à l'homme et par l'homme dans le pressentiment¹¹ de cette absence même, dans ce mouvement de retrait par lequel quelque chose de déterminé est donné à voir et à expérimenter. La libération de l'étant par l'Être est synonyme d'abolition de l'Être en l'étant. Un territoire ne se livre comme champ d'expérience pour l'homme qu'à la faveur de ce jeu infini d'occultation et de donation.

Le Dasein comme territoire de la différence

Il faut alors ajouter que l'homme est *en lui-même* le lieu et le temps de ce double mouvement par lequel l'étant se donne tout en obscurcissant sa propre origine. L'homme est cette « plage » où a lieu le flux et le reflux de la présence en l'absence, et de l'absence en la présence : il est l'espace où se développe ce mouvement de découverte de l'étant et de retrait de l'Être, ce mouvement

11. La notion de pressentiment « *Ahnung* » joue un rôle central et à notre connaissance peu remarqué dans les cours sur la *Germanie et le Rhin*.

d'apparition de la présence distincte et de disparition du principe dans l'indistinct, l'indiscernable et l'indicible. Le *Dasein* c'est, comme l'explique Heidegger dans sa *Lettre à Jean Beaufret* du 23 novembre 1945, « le là de l'Être »¹² ; il est le lieu même (*Ort*) de cet écartèlement entre Être et étant, au sens où un lieu est toujours un rassemblement de différences. Il est de plus le « la » au sens de la tonalité et de l'accord (*Stimmung*) ; il donne le ton, c'est-à-dire que par lui c'est un certain mode de donation de la présence qui en chaque époque a lieu. Chaque époque historique (*Geschichtlich*) est pour Heidegger caractérisée par une certaine « tonalité » qui est la prééminence d'un certain type de rapport à l'étant, de manière pour l'étant de se dévoiler ; une manière de se « dé-voiler », c'est-à-dire d'être en vérité : « *a-léthéia* ». L'homme, comme lieu de la différence de l'Être à l'étant, comme moment de leur scission, est celui qui fait résonner l'étant en son être selon une certaine tonalité : comme Idée (Platon), comme Acte ou comme *Physis* (Aristote), comme Volonté de volonté (Nietzsche), etc. L'homme est le lieu, *territoire*, et le temps, *tonalité*, par lequel l'étant se manifeste dans son accord mystérieux avec l'Être. Le penseur, en tant qu'il est celui qui « dit l'être », est l'accordeur, celui qui donne à chaque époque le ton qui lui convient, la manière spécifique, véritable, de se rapporter à l'étant qui lui revient.

En tant qu'il est le lieu de la différence entre l'Être et l'étant, l'homme est donc aussi le lieu d'une possible réconciliation (*Versöhnung*) entre l'Être et l'étant. L'homme est le lieu et le temps du passage, du flux et du reflux de l'Être en l'étant et de l'étant dans l'Être. C'est en lui que se joue et se noue l'articulation fondamentale par laquelle une présence et une absence deviennent possibles et pensables, dicibles et vivables. C'est par lui que l'étant apparaît comme étant et que l'Être comme tel s'obscurcit dans le rien d'étant, et c'est par lui encore que l'Être se donne, dans et par cet obscurcissement même, pressenti dans l'absence. Avec l'homme, l'étant apparaît en toute clarté à la faveur du nom qui l'appelle, et avec l'homme l'Être se donne en se dérobant, à la faveur d'un pressentiment (*Ahnung*) qui le laisse à penser comme énigme ; l'énigme de ce qui est entièrement

12. M. Heidegger, *Lettre à Jean Beaufret*, in *Questions 3*, trad. R. Munier, Gallimard, Paris, 1966, p. 130.

immanent à toute chose et irréductible à aucune, parfaitement transcendant à l'ensemble du réel, comme un appel, adressé à l'homme, et que tout le monde, en tout temps, peut entendre.

Le Dasein comme territoire d'une réconciliation

Mais pourquoi donc seul l'homme est-il ce lieu et ce temps de la réconciliation possible de l'étant et de l'Être ? Parce qu'il en est l'exact contrepoint harmonique. Pour reprendre les termes de Port-Royal, l'Être est infini en extension et est quasi nul en compréhension (il n'est ni le ciel, ni la terre, ni le grand, ni le petit, ni le clair, ni l'obscur...). L'homme comme individu est infini en compréhension (on n'a jamais fini de dire tout ce que l'on pourrait dire de la personne singulière, elle est littéralement ineffable), et est quasi nul en extension (il n'a qu'une seule occurrence). L'indicible extensif rencontre l'indicible intensif, l'ineffable quantitatif rencontre l'ineffable qualitatif, l'universalité de l'Être absolu croise ici la singularité personnelle de l'homme et c'est dans leur appropriation mutuelle qu'ils se révèlent chacun pour ce qu'ils sont, dans la plus extrême différence qui, on le voit, est aussi la plus tendre des intimités¹³.

L'indéfini quantitatif de l'Être qui le rend voisin du Néant (on ne peut rien dire de déterminé à son sujet) répond à l'indéfini qualitatif de l'individu qui le rend aussi voisin du Néant (il y a trop à en dire). L'indéfini quantitatif de l'Être (tout ce qui est s'y réfère comme à son origine propre, littéralement *tout lui revient*) répond à la singularité absolue de l'individu (rien d'autre ne lui appartient que lui-même, *il ne revient qu'à lui*). L'absence de limite en extension fait mystérieusement signe à l'absence de limite en compréhension. Être et homme se correspondent du fait de l'extrême tension qui s'établit entre eux, du fait de l'écartèlement qui les pousse au comble, au paroxysme du désaccord. Dans le règne de l'étant, rien ne s'oppose plus radicalement à l'Être que l'homme, rien ne le contredit de manière plus exacte. L'homme est l'exact contradicteur de l'Être. Mais parce que « la plus belle

13. La « tendresse » (« *Innigkeit* » et « *Zärtlichkeit* ») est un concept central de la réflexion poétique de Heidegger comme l'attestent les longs développements consacrés à celle-ci dans les cours sur *La Germanie et le Rhin*. La « tendresse » comme réconciliation tendue de l'étant à l'Être via l'homme. M. Heidegger, *Les Hymnes de Hölderlin : la Germanie et le Rhin*, trad. F. Fédier, Gallimard, Paris, 1988.

harmonie est celle des contraires »¹⁴, parce que toute vérité implique le surpasement de la contradiction, le dépassement de l'unilatéralité des oppositions abstraites, c'est au lieu même, concret, effectif, de ce désaccord, que la plus forte des consonances s'avère possible. C'est par la plus tranchée des contradictions que se fait jour l'élément unique qui donne son lieu à tout dialogue et à toute opposition.

La *parole* de l'homme est ce lieu où la réconciliation de l'universalité et de la singularité devient possible. Le lieu où se noue le rapport entre ces deux indéfinis contradictoires, c'est la parole. L'homme est au voisinage de l'abîme du fait de sa singularité en extension. L'Être est au voisinage de l'abîme du fait de sa singularité en compréhension. L'infini extensif de l'Être et l'infini compréhensif de l'homme doivent trouver à s'accorder et à se dire mutuellement dans un lieu qui les rassemble (le territoire), et une parole qui les recueille, les articule (*Logos*) ; territoire et parole qui ne les laissent pas succomber à l'évanouissement et à l'absence.

L'homme est donc en lui-même, comme être qui habite le monde et qui a la parole en partage, le lieu d'une double et inverse donation : la donation de l'étant comme présence manifeste que rien ne fonde sinon l'Être, et l'anti-donation de l'Être comme néant qui s'abîme et qu'aucun étant ne manifeste. Le Dasein est parce qu'il parle, en acte, l'articulation, la cheville de l'Être et de l'étant. Tout « territoire » n'est au fond pensable que sur la base de cette articulation.

Figures de la Différence

Heidegger au fil de ses recherches a donné différents noms à cette énigme, il a saisi ce joyau sous plusieurs de ses facettes. Il l'a appelé le Pli « *die Zwiefalt* », il l'a appelé le Quadriparti « *das Geviert* » (sur lequel nous reviendrons plus loin), il l'a appelé le Seuil « *die Schwelle* », il l'a appelé purement et simplement la Différence, etc. Ce qui demeure constant, c'est l'idée que *ce mouvement de retrait de l'Être par lequel l'étant apparaît découvre un espace au sens d'une dimension où l'habitation devient possible.*

14. Héraclite d'Ephèse, in *Les Penseurs grecs avant Socrate*, GF, Paris, 1964. Fragment 51. Sur l'infinité qualitative de l'esprit, voir aussi le fragment 45 : « On ne peut trouver les limites de l'âme, quelque chemin qu'on emprunte, tellement elles sont profondément enfoncées. »

Comme une vague qui reflue et qui, parce qu'elle se retire, découvre une étendue de sable. L'Être, on peut donc maintenant le dire, découvre pour l'homme et par l'homme, (car l'homme est le lieu du pli entre Être et étant), un *territoire*.

Mais quel est ce territoire du mouvement de reflux de l'Être en l'étant, territoire qui est une dimension structurée par l'autorité de l'Être ? Cette dimension, c'est la parole bien entendu. La parole (*Sprache*), c'est ce territoire qui est découvert par le retrait de l'Être et sur lequel il laisse son empreinte indélébile, car il est impossible de nommer quoi que ce soit sans toujours déjà supposer l'Être ; il est même impossible de faire l'expérience de quoi que ce soit, fût-ce sans paroles prononcées, sans supposer l'Être. La parole est territoire parce que c'est le lieu où s'exerce l'autorité invisible de l'Être et parce que c'est le lieu où l'homme s'approprie à lui-même dans son rapport à l'Être, à l'étant et à autrui : « Le monde ne règne que là où il y a langue¹⁵. »

Comme Heidegger l'écrit dans « Pourquoi des poètes ? » : « La parole est l'enceinte (*templum*), c'est-à-dire la demeure de l'être¹⁶. » C'est en le territoire de la parole que quelque chose comme de l'étant présent devient possible et qu'un espace devient habitable. Possible, car dicible. Découvert car appelé. Visible, apparaissant enfin, car nommé : « Aucune chose ne soit, là où le mot faillit¹⁷. » Celui qui est rendu capable d'une telle invocation de l'étant, c'est l'homme, au sens où l'homme est poète. C'est le sens de cette formule que l'on trouve toujours dans « Pourquoi des poètes ? » : « Ils [les poètes] risquent l'enceinte de l'Être. Ils risquent la langue¹⁸. » L'insistance de Heidegger sur cette fonction « adamique » de l'homme nous oblige maintenant à considérer qu'un territoire quel qu'il soit est toujours fondamentalement relatif à une structuration poétique primordiale de l'expérience du monde. C'est parce qu'il y a d'abord habitation du domaine de la présence selon une modalité poétique sacrée (c'est-à-dire, en paroles) qu'il peut y avoir quelque chose comme un territoire, un

15. M. Heidegger, *Les Hymnes de Hölderlin : la Germanie et le Rhin*, trad. F. Fédier, Gallimard, Paris, 1988, § 7. a. page 67.

16. M. Heidegger, « Pourquoi des poètes ? », in *Chemins qui ne mènent nulle part*, trad. W. Brokmeier, Gallimard, Paris, 1962, p. 373 (p. 311 chez Klostermann : « Die Sprache ist der Bezirk, das heisst das Haus des Seins »).

17. Stefan Georg cité par Martin Heidegger in *Acheminement vers la parole*, Gallimard, Paris, 1976, p. 147.

18. *Ibid.* « Sie wagen den Bezirk des Seins. Sie wagen die Sprache. »

espace approprié par l'homme, politiquement, économiquement, techniquement, etc.

La topographie sacrée

Le poème de l'espace

La thèse de Heidegger au sujet de la parole est moins complexe qu'il n'y paraît de prime abord. La parole a un double statut. Elle est non seulement le véhicule du sens mais elle est aussi son origine. Elle est la manifestation de la pensée *et* sa condition ; à la fois entièrement extérieure comme support du sens (publique), et entièrement intérieure comme origine du sens (intime). Elle est l'instrument du concept *et* son élément. De manière fondamentale, la parole est la condition originaire par laquelle quelque chose comme une expérience de la présence devient possible ; elle est exigence ou injonction à dire, à nommer. La parole est ce qui découvre l'espace et le temps de la présence en tant qu'elle est l'imposition d'un ordre à dévoiler la présence par le nom qui l'appelle. La réponse à cet appel (le nom qui donne la chose à voir), c'est l'œuvre poétique par excellence¹⁹. La parole est territoire *de* l'homme parce que l'homme y habite et s'y abrite (c'est son repaire, sa retraite, qu'il ne partage avec aucun autre étant – l'homme est seul à avoir la parole en partage), et la parole est territoire *de* l'Être parce que l'Être y exerce son autorité (le langage n'appelle que l'Être et au fond renvoie toujours à lui comme à sa présupposition fondamentale) et qu'en elle, il se retire dans l'étant, à l'abri du néant. En ce sens, la parole est le lieu et le moment de la mutuelle appropriation de l'Être en l'homme et de l'homme en l'être. Un territoire au sens vulgaire n'est, comme nous l'avons dit, qu'une modalité particulièrement déterminée de cette relation infinie d'appropriation.

Nous pouvons lire dans le texte que Heidegger a consacré au poète Johann Peter Hebel (1760-1826) :

Que recèle, que sauvegarde l'esprit d'une véritable langue ? Il conserve en lui, inapparents mais fondamentaux, les rapports à Dieu,

19. Lorsque Heidegger parle de poésie, il faut donc entendre la « poïësis » au sens de Platon, le passage du non-être à l'être. Cf. *Le Banquet*, 205. b.

au monde, aux hommes, à leurs œuvres, et à leurs faits et gestes. Ce que sauvegarde l'esprit de la langue, c'est cette *haute et souveraine omniprésence d'où chaque chose tire son origine* de telle sorte qu'elle ait vigueur et fécondité²⁰.

L'esprit de la langue qui se manifeste en poésie garde en réserve la structure sacrée fondamentale par laquelle devient possible une expérience de la présence, et par voie de conséquence, une expérience d'un territoire. Cette structure, c'est le Quadriparti, le « *Geviert* » : terre, ciel, divin, mortels. L'« omniprésence » de l'autorité, dans le court passage cité, c'est l'autorité de l'Être comme injonction à nommer et révéler ce qui est par le langage. Le langage est donc sans métaphore « territoire » de l'Être : espace structuré par son autorité, sa souveraineté ; espace en lequel l'étant peut apparaître ; espace par lequel une cohabitation humaine et une appropriation du réel s'avèrent possibles. À la fois espace structuré par une autorité transcendante et approprié journallement par un effort collectif. L'homme est contraint de dire, même lorsqu'il ne prononce aucune parole, il est contraint, dès lors qu'il parle de *répondre* à l'autorité de l'Être. Autrement dit, son expérience de la présence manifeste de l'étant est toujours déjà structurée, organisée, déterminée par un appel, une injonction, un ordre qui ordonne au double sens d'ordonner : il *met en ordre* la présence selon la configuration sacrée fondamentale qui fait de toute terre un territoire poétiquement dévoilé, et il *donne un ordre* au sens où il contraint l'homme à répondre à l'appel de l'Être, à devenir comme sa chambre d'écho, sa caisse de résonance. De ce point de vue, si l'on reste fidèle au lexique de Heidegger, on affirmera alors qu'un territoire, au sens philosophique le plus fort, c'est l'espace qui est structuré verticalement par la puissance d'un appel et horizontalement par mise en place d'une hiérarchie. L'appel de l'Être, son injonction à dire et la topographie sacrée, la configuration quaternaire, tout cela *donne* : le territoire de la présence.

Pour ce qui est de la puissance injonctive de l'Être, il en a déjà été question. Il faut préciser maintenant ce qu'il en est de la configuration sacrée par laquelle l'homme fait l'expérience de l'espace comme étant celle d'un territoire poétiquement dévoilé.

20. Martin Heidegger, *Hebel in Questions* 3, trad. J. Hervier, Gallimard, Paris, 1966, p. 47. C'est nous qui soulignons.

La configuration sacrée

Concrètement, la configuration sacrée de tout territoire, c'est toujours pour Heidegger, le « *Geviert* », le Quadriparti. La terre, le ciel, les dieux, les hommes. Cette quadruple scission trouve son origine dans la scission originelle de l'Être et de l'étant. À partir de celle-ci s'ouvre la figure originelle du monde qui est un chiasme parfait distinguant et accordant quatre régions. Toute apparition d'une chose²¹ présente ne peut être référée qu'à cette articulation quaternaire fondamentale.

Un territoire n'est possible que parce qu'il résulte de cette configuration originaire, précisément de cette tétrade. Mais que faut-il entendre par ces termes du Quadriparti, sinon l'évocation ésotérique d'un ordre païen²² ? En fait, il s'agit principalement pour Heidegger de montrer un système d'oppositions formalisé par le langage et exalté par le poème qui structure par avance toute expérience possible de l'espace. Opposition du solide au fluide, de la résistance du sol à l'élasticité de l'air, du fondement terrien substantiel aux vapeurs aériennes éthérées.

La terre et le ciel composent un ordre sacré en tant qu'il produit un système de limites et d'oppositions inébranlable, de franchissements autorisés et d'interdits : de la plus extrême résistance terrienne, à la plus extrême fugacité céleste.

Quant à l'opposition divin/mortel, c'est évidemment l'opposition de l'éternité et de l'histoire, de la permanence et du devenir, du toujours déjà parfait et de l'encore perfectible, de l'advenu accompli et de l'advenant inaccompli.

Dans les deux oppositions, on le voit, ce qui est en jeu, c'est la dualité d'une statique et d'une dynamique, d'un mouvement et d'un repos. Le croisement de ces deux oppositions s'effectue de manière chiasmatisque : le ciel-la terre/le mortel-le divin. Le centre de cette opposition, ce qui opère la médiation, c'est la parole, qui seule peut dire et révéler ce mouvement de différenciation²³. La poésie, c'est le discours qui prend en charge cette configuration quaternaire, au sens où pour Heidegger tout poème, qu'il évoque

21. La notion de « *Geviert* » apparaît expressément pour la première fois en 1949 dans la conférence *la Chose*.

22. Platon, *Gorgias*, 508a.

23. Notons que dans certains textes, ce centre (« *Mitte* ») exact du « *Geviert* » est nommé destin « *Geschick* ».

ou non explicitement ces figures les suppose, et procède d'une nécessité de différencier les ordres, terrestre et céleste, humain et divin ; nécessité de différencier l'exigence légitime du sacrifice (qui instaure et maintient l'ordre sacré, la différence entre l'homme et le dieu), de la perversion injuste du sacrilège (qui détruit l'ordre sacré, qui abolit la différence). Tout territoire n'existe que relativement à cette croix qui brise l'homogénéité de la présence. Mais, sans rentrer plus avant dans l'analyse expresse de la sacralité du « *Geviert* »²⁴, posons la simple question : en quoi cette pensée nous renseigne-t-elle précisément quant aux notions d'espace et de territoire ?

Elle nous renseigne au sens où elle nous invite à considérer que le territoire sacré (comme ensemble de lieux accordés et révélés par une parole poétique) est au principe de l'expérience spatiale de l'homme. Un territoire, c'est dans sa définition la plus large, un espace structuré par une autorité, et approprié par le travail d'une communauté. C'est le domaine d'une habitation collective qui est organisée en fonction d'une autorité centrale. C'est une dimension où se révèle l'identité d'un peuple parce qu'il y a une loi commune (ou une structure institutionnelle) et un travail commun de domestication. L'originalité de Heidegger vis-à-vis d'une telle définition du territoire tient dans le fait de dire que cette communauté ne peut découvrir et construire son identité que dans la mesure où elle s'inscrit toujours déjà dans une configuration poétique qui la rattache à des « lieux ». Les lieux étant essentiellement des repères sacrés, chargés symboliquement, qui ont tous pour propriété de manifester d'une manière ou d'une autre le Quadriparti, disons d'en dessiner les contours.

En conséquence d'un point de vue conceptuel, et c'est là le point central, « l'espace » comme tel n'est pas du tout la condition initiale de la configuration sacrée, c'est son résultat : c'est parce qu'il y a d'abord des lieux qui nous rassemblent et en lesquels nous nous reconnaissons (un temple, une mairie, une école, un marché, etc.), qu'il y a de l'espace où nous pouvons nous perdre. Et non pas parce qu'il y a d'abord de l'espace qu'il y a des lieux où nous pouvons habiter. Les lieux, dans la mesure où ils sont poétiquement dévoilés, c'est-à-dire tout simplement nommés, sont ce qui rend possible pour l'homme l'expérience de quelque

24. Pour une analyse approfondie de la notion, il faut se référer au livre de Jean-François Mattéi, *Le Quadriparti*, paru aux PUF, Epiméthée, 2001.

chose comme la distance, le lointain, l'horizon, l'étranger. Autrement dit, la conception heideggérienne de l'espace consiste simplement à renverser la conception courante selon laquelle les lieux et les territoires auraient pour condition quelque chose comme un espace pur et homogène, l'espace pensé par la géométrie par exemple. L'idée, c'est que l'expérience originelle de l'homme est d'abord celle d'une habitation poétique de la présence qui par voie de conséquence seulement détermine l'apparition d'un concept abstrait comme celui d'espace. L'homme se situe toujours déjà dans un système de références poétiques qui le spatialise, qui le fait être sur le mode de l'espace.

Cela étant posé, que faut-il entendre par l'idée d'une habitation poétique qui révélerait l'essence propre de l'espace ?

L'habitation

Le territoire est de manière globale un espace approprié par l'homme. « Approprié » en un triple sens : c'est l'espace qui lui convient, c'est l'espace qu'il domine, et c'est l'espace par lequel il découvre son propre, son identité. L'habiter, c'est l'intériorisation de l'espace par la position spirituelle de limites. Si Heidegger tient tant à sa fameuse configuration poétique et mythique sacrée du monde, s'il ne cesse d'affirmer que l'homme ne fait l'expérience de la présence au monde que parce qu'il est toujours déjà inscrit en un territoire qui relève d'une topographie sacrée (le « *Geviert* »), c'est justement parce qu'il veut signaler ce phénomène d'appropriation toujours déjà spirituelle de l'extériorité. Autrement dit, l'homme n'habite pas l'espace comme s'il s'agissait là d'une action volontaire, décidée à un moment ou à un autre ; l'homme n'habite pas l'espace comme s'il se mettait à agir sur ce qui lui est autre pour on ne sait quelle raison. *L'homme est lui-même l'espace sur le mode de l'habitation du monde*. Comme il l'écrivait déjà dans *Sein und Zeit*, « ni l'espace n'est dans le sujet, ni le monde n'est dans l'espace ». Il n'y a d'espace que pour un *Dasein* qui est déjà jeté dans l'expérience du monde, et il n'y a de monde que parce qu'il y a toujours déjà un *Dasein* qui est jeté en lui. Walter Biemel résume : « [...] l'étant ne peut être atteint dans sa spatialité que si le *Dasein* est, lui-même, spatialisant »²⁵.

25. Walter Biemel, *Le Concept de monde chez Heidegger*, Vrin, Paris, 1950, p. 74.

Il n'y a pas d'espace sans monde, il n'y a pas de monde sans quadriparti, il n'y a pas de quadriparti sans territoire ni sans demeure, et il n'y a pas de demeure sans parole qui la nomme donc sans homme qui, un jour, se met à parler. Un esprit ne peut faire autrement que d'avoir une demeure, c'est-à-dire ne peut faire autrement que de se rapporter à l'étant qui lui est extérieur comme s'il lui était intérieur.

L'habiter (« *Wohnen* »), c'est la manière qu'a l'esprit de faire de l'extérieur un intérieur, de faire de l'indifférence extensive une différence intensive. L'esprit n'est jamais chez lui dans l'espace comme étendue homogène, il n'est chez lui que dans un territoire, une ville ou une maison, c'est-à-dire, dans une structure de sens qui le révèle à lui-même comme présence pensante. Pourquoi y a-t-il un lien entre bâtir, habiter et penser²⁶ ? Tout simplement parce que bâtir et habiter ne sont pas des activités qui ont lieu dans l'espace sur décision souveraine de l'homme, mais des activités qui ont lieu dans la pure intériorité du *Dasein* sur injonction de l'Être. Ce sont des modes de la pensée par lesquels celle-ci se développe et se reconnaît. Car elle doit apprendre à (re) connaître ce qui lui est propre : « Tout ce qui nous est propre, il nous faut l'apprendre, tout comme ce qui nous est étranger », disait Hölderlin dans sa célèbre lettre à Böhlendorff du 4 décembre 1801²⁷. Cela signifie que la territorialisation de l'espace, c'est le mode par lequel la pensée trouve à se définir comme puissance discriminante, limitatrice, qui fait donc toujours en quelque façon l'expérience d'un horizon et d'un sens.

S'il a été nécessaire de faire un développement sur le fait que la parole est le territoire de l'Être, au sens du domaine où s'exerce son autorité et par lequel l'homme s'approprie à lui-même dans sa relation à l'étant, c'est pour mieux faire sentir maintenant que ce que l'on entend couramment par « territoire », c'est un fait spirituel où s'exerce l'autorité de l'Être sur l'homme et de l'homme sur l'étant ; jeu d'autorité qui seul rend possible à la dimension de la présence de devenir un « chez soi » de la pensée, elle qui sans

26. M. Heidegger, « Bâtir habiter penser », in *Essais et conférences*, trad. A. Préau, Gallimard, Paris, 1958.

27. F. Hölderlin, *Œuvres*, Gallimard, Paris, 1967, p. 1003-1005. « Ce n'est que par le détour de l'antérieur et de l'étranger que l'Européen accède à ce qui lui est propre. La culture européenne ne peut jamais, en rigueur de termes, être la "mienne", puisqu'elle n'est rien d'autre que le chemin indéfiniment à parcourir qui mène à une source étrangère ».

cela demeurerait dans l'indétermination et l'errance. En ce sens, l'« habitation » heideggérienne n'est pas fondée sur une supposée mystique du sol natal, factuel, naturel, et encore moins sur une considération biologisante.

Comme l'a très clairement écrit Michel Haar :

Le natal n'est ni patriotique ou politique, ni purement géographique ou lié au seul charme d'un lieu : il est le « chez soi » qui, tout en étant spontanément donné, demande encore le choix, l'adoption. Toute vraie patrie est adoptive. Car le « naturel » du pays natal doit lui aussi être appris, c'est-à-dire porté à la compréhension et de la *Stimmung* au savoir²⁸.

La terre natale de l'homme n'acquiert une puissance déterminante qu'à partir du moment où elle est reconnue comme telle : le don n'est riche que s'il est accueilli, le sol fécond que s'il est labouré. Habiter veut dire : reconnaître la force donatrice d'un « il y a » (« *es gibt* » : cela donne), et la faire sienne en l'intériorisant en soi : être le *là* (*Dasein*) de cette donation, la dimension où elle se recueille et se donne poétiquement à dire.

C'est ce même phénomène qui a lieu dans la maison. La maison est ce processus par lequel l'extérieur devient intérieur : l'espace est approprié par des signes et des symboles qui le limitent. Elle est simultanément ce processus par lequel l'intérieur devient extérieur : dans la maison, la pensée trouve à se montrer par ces mêmes signes et symboles qui lui permettent d'habiter l'espace. Ce double mouvement, c'est le mouvement d'une adoption par laquelle l'étrangeté devient familière. La maison, c'est donc la réconciliation en acte de la contradiction entre la pensée et l'étendue : tout ce qui est spatial devient par elle signifiant, et tout ce qui est signifiant devient par elle spatialisé ; *le sens devient sensible et le sensible, sensé*.

Habiter pour l'homme c'est mettre en branle ce double mouvement de spiritualisation de l'espace et de spatialisation de l'esprit ; un accueil du don de l'Être par lequel l'étant se donne à voir et à dire. Sur le fond, un territoire ne relève pas d'un autre type de processus, c'est simplement une question d'échelle puisque le territoire ne concerne pas une famille, mais un peuple. Ce qui a lieu dans la maison pour une famille, a lieu sur un

28. M. Haar, *Le Chant de la terre*, l'Herne, Paris, 1985, p. 132.

territoire pour tout un peuple. L'intériorité n'est plus celle du foyer et de la lumière qui l'éclaire, mais c'est l'intériorité d'un parlement ou d'un palais, là où la loi est prescrite. C'est là le centre spirituel d'où rayonne l'autorité de la pensée, le centre à partir duquel une habitation, quelle qu'elle soit devient possible.

Ce qu'il faut relever pour conclure ce point, c'est que ce double-mouvement d'appropriation n'est fondamentalement rendu possible que grâce à la langue d'un peuple, dans la mesure où cette langue, poétiquement, invoque et nomme le Quadriparti. Il faut donc garder en mémoire ce jeu d'inclusions : Être/Monde/Quadriparti/Territoire/Demeure/Parole. Le territoire, c'est la médiation entre le Quadriparti et la demeure. C'est parce que l'homme se meut toujours déjà dans la position d'un ordre sacré qu'il peut mettre en œuvre ce mouvement par lequel il habite le monde et qui le conduit à reconnaître un espace du monde comme un « chez lui ». Ce « chez soi » de l'homme n'apparaît qu'à la jonction de la terre et du ciel (cela, c'est la ville), et à la jonction du divin et des mortels (cela, c'est l'histoire). Le territoire de l'homme, s'il s'agit bien toujours d'un territoire poétiquement dévoilé, c'est celui qui résulte de cette quadruple jonction : c'est littéralement le carrefour du sol et de l'air, de l'humain et du surhumain. C'est au nœud de cette croix que l'étant est donné à voir comme objet possible d'un étonnement donc d'une expérience qui en éprouve la résistance, la densité, l'épaisseur. C'est à cette croisée que seul peut apparaître un territoire, c'est-à-dire un domaine où l'homme s'approprie à lui-même parce qu'au fond il fait l'expérience radicale de ce qui est autre que lui, le pressentiment du divin, dont le ciel paraît nous donner l'image infiniment changeante.

Technique, parole et espace

Comme nous l'avons souligné, il n'y a d'habitation du territoire que dans la mesure où il y a parole. Mais s'il est vrai que le déploiement technique modifie fondamentalement l'habitation terrestre, c'est donc qu'il doit transformer a priori le rapport au dire, et que la langue elle-même doit être technicisée. Heidegger ne manqua pas de procéder à un tel constat lorsqu'il réfléchit au rôle de la cybernétique en laquelle il vit le signal d'une

absorption technique de la langue. Pour corroborer son analyse, il n'est que de songer à l'omniprésence d'un lexique technique qui tend à s'internationaliser sous la figure d'un anglais qui ne répond qu'à des critères d'efficacité instrumentale. L'habileté dans la communication des messages se substitue à la profondeur de la transmission des savoirs, la sûreté dans la communication des informations se substitue à la rigueur dans la transmission des connaissances. Si le territoire n'apparaît qu'à la faveur d'une parole qui le nomme, alors la parole qui ne dit l'étant que sous le jour de l'accessibilité immédiate dessine les contours d'un territoire qui n'est qu'un réseau de fabrications utiles dont, répétons-le à la suite de Heidegger, l'homme fait lui-même partie au premier chef. En dernier recours, la technicisation du langage est simultanée de la technicisation de l'espace, qui est simultanée de la technicisation de la présence humaine. Ce phénomène d'homogénéisation abolit le sens de l'étrangeté parce qu'il expose le réel en zones toujours déjà accessibles.

Comme l'a noté Mircea Eliade²⁹ :

Pour l'homme religieux, l'espace n'est pas homogène ; il présente des ruptures, des cassures ; il y a des portions d'espace qualitativement différentes des autres. [...] L'espace non sacré est amorphe, sans structure ni consistance.

On est en droit de s'interroger sur la consistance d'un espace futur dont le maillage s'avérerait exclusivement technique. Le territoire technique structuré comme « Gestell », c'est un ensemble de lieux qui paraissent tous déterminés comme appropriation efficace des repères sacrés : le musée est le cimetière de la foi, la « cité », le cimetière du musée, l'aéroport le cimetière du pèlerinage, l'autoroute le cimetière du voyage, la campagne de l'agriculture bio et des centres de vacances le cimetière de la terre. Il y aurait là autant de signaux d'une expérience territoriale dont les repères sacrés se sont déplacés, ont été transposés dans un contexte technique sur-naturel. La relation à la transcendance s'établit comme dilution programmée dans l'immanence. Les lieux apparaissant selon la topographie technique ne rendent possible une habitation qu'en tant qu'elle est une désintégration des seuils et des franchissements poétiques. S'il est toutefois une

29. Mircea Eliade, *Le Sacré et le profane*, Gallimard, Paris, 1965.

poésie technique, c'est-à-dire une territorialisation de l'espace techniquement déterminé, il faut dire que celle-ci ne se révèle pour l'instant qu'en filigrane, discrètement, et qu'il est pour le moment impossible de dire si dans ces traces d'une sacralité disparaissante, il y a là les prémisses d'une sacralité renaissante.

Heidegger, et il est important de le souligner pour conclure, n'a lui-même pas vraiment tranché cette question de la poésie technique de ce nouvel espace où se perdre paraît si difficile. Alors qu'il quittait Délos, il écrivait³⁰ :

À moins que ce ne soit plutôt le monde technique qui, avec le concours de la science et de l'industrie ne produise, avec la rapidité et la sûreté qui sont les siennes, de plus en plus de possibilités pour que l'homme moderne se sente partout chez lui. D'où il s'en suivrait qu'il n'y aurait plus qu'à convaincre de mensonge qui parle d'absence de patrie...

Convaincre alors de mensonge Heidegger, car le déracinement évoqué ne serait alors que l'étape préparatoire d'un nouveau type d'expérience du territoire ; la constitution d'un « chez soi » original qui n'abolit pas le lointain et le pressentiment de l'au-delà mais se contente de le déplacer ailleurs, hors de la terre peut-être.

Ce qui est sûr, c'est qu'en mobilisant l'ensemble de la matière terrestre, l'homme s'est mobilisé lui-même comme être territorial et s'est en quelque sorte objectivé lui-même dans un système technique au sein duquel il semble toujours pressentir l'imminence de son anéantissement. L'expérience territoriale technicisée, c'est l'expérience d'une structuration abstraitement rationnelle de la présence sous la figure des écrans et de l'ensemble des prothèses de l'esprit. Ce mouvement n'a pas de limites a priori puisqu'il gagne jusqu'à la parole elle-même, autrement dit, jusqu'au plus extrême inverse de l'espace : l'intériorité. Mais s'il doit y avoir présence territoriale de l'homme, celle-ci ne peut se structurer que relativement à la position poétique de repères sacrés. Y aura-t-il une poésie technique ? L'homme se rendra-t-il capable de chanter la légende de l'habitation technicienne de l'espace ?

30. M. Heidegger, *Séjours*, trad. F. Vezin, Éditions du Rocher, Paris, 1992, p. 57.

BIBLIOGRAPHIE INDICATIVE

Heidegger et le problème de l'espace

- BIEMEL W., *Le Concept de monde chez Heidegger*, Nauwelaerts, Louvain, Vrin, Paris, 1950, rééd. 1981.
- CHRÉTIEN J.-L., « De l'espace au lieu dans la pensée de Heidegger », *Revue de l'enseignement philosophique*, 32^e année, 1982, n° 3.
- COUTURIER F., *Monde et Être chez Heidegger*, Les presses de l'Université de Montréal, 1971.
- FRANCK D., *Heidegger et le problème de l'espace*, Minuit, Paris, 1986.
- GERARD J., « Heidegger et ses lieux », *Études*, 2, Paris, 1954.
- GOETZ B., *La Dislocation, architecture et philosophie*, Éditions de la Passion, Paris, 2001.
- HAAR M., *Le Chant de la terre*, Éditions de l'Herne, Paris, 1987.
- MATTÉI J.-F., *Heidegger et Hölderlin, le Quadripartite*, PUF, Epiméthée, Paris, 2001.
- SCHATZKI T. R., *Martin Heidegger Theorist of Space*, Franz Steiner Verlag, 2007.
- SEFLER G., « Heidegger's philosophy of space », *Philosophy Today*, vol. 17, 1973.
- VILLELA-PETIT M., « L'Espace chez Heidegger : quelques repères », *Les Études philosophiques*, n° 2, 1981.
- YOKO A., « On Heidegger's Theory of space : a critic of Dreyfus », *Inquiry*, vol. 38, n° 4, 1995.

MARTIN HEIDEGGER : QUELQUES REPÈRES BIOGRAPHIQUES

Martin Heidegger naît le 26 décembre 1889 à Messkirch (Pays de Bade) dans une famille catholique modeste. Il fait ses études secondaires à Constance, puis à Fribourg.

En 1909, il devient l'élève d'Heinrich Rickert grâce auquel il publiera ses premiers travaux. En 1915, il est nommé Privatdozent à l'université de Fribourg. Il y rencontre Husserl dont il devient l'interlocuteur, l'assistant et le collaborateur jusqu'en 1923. Lors du semestre d'hiver 1923-1924 il est nommé professeur à Marbourg.

En 1927, il publie les deux premières sections de la première partie d'*Être et temps*. Cette publication lui confère rapidement une renommée internationale et consomme sa rupture avec son maître Husserl.

1928 : Heidegger est appelé à succéder à Husserl à Fribourg.

1929 : Heidegger prononce sa conférence inaugurale : *Qu'est-ce que la métaphysique ?*

1933 : nommé recteur de l'université de Fribourg, Heidegger adhère au parti National-socialiste. Engagement public en faveur d'Hitler. Il est contraint à la démission moins d'un an plus tard. Jusqu'en 1942, Heidegger ne publie que deux essais sur Hölderlin.

1936-1942 : série de cours et de séminaires consacrée à Nietzsche où Heidegger entame notamment une critique du régime nazi.

Le territoire des philosophes

1944-1951 : Heidegger est interdit d'enseignement par les autorités françaises d'occupation.

1951-1966 : réintégration dans l'université de Fribourg ; la pensée de Heidegger se concentre sur la question de la parole et les présocratiques.

1966-1969 : séminaires donnés en France.

1976 : Heidegger meurt le 26 mai à Messkirch.