

Pégny, Gaëtan

**Polysémie et équivoque: pour une philologie numérique du corpus heideggerien
(l'exemple du terme Dasein)**

Études romanes de Brno. 2014, vol. 35, iss. 1, pp. [123]-139

ISSN 1803-7399 (print); ISSN 2336-4416 (online)

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/130377>

Access Date: 17. 02. 2024

Version: 20220831

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.

GAËTAN PÉGNY

POLYSEMIE ET EQUIVOQUE : POUR UNE PHILOLOGIE NUMERIQUE DU CORPUS HEIDEGGERIEN (L'EXEMPLE DU TERME *DASEIN*)

1. Quel mode d'interprétation ?

1.1 *Évolution du corpus, évolution des interprétations*

Le développement quantitatif des œuvres dites « complètes » de Martin Heidegger illustre à la perfection le principe philologique qui veut que l'évolution d'un corpus implique une évolution des interprétations¹. Les nouvelles publications, relues au sein du corpus des autres œuvres, jettent une nouvelle lumière sur des passages de ces dernières délaissés par l'herméneutique habituelle. Ainsi, si on ouvre l'une des toutes dernières publications heideggériennes, on peut lire le passage suivant :

La philosophie occidentale a son *commencement* au VI^e siècle avant JC, dans le peuple, petit et relativement clos sur lui-même, [...] des Grecs. Ceux-ci ne savaient cependant rien de « l'occidental » ou de « l'Occident ». L'expression renvoie d'abord à un concept géographique, en tant que démarcation de l'Orient, de l'oriental, de l'asiatique. En même temps, le titre d'« Occident » est un concept historique qui renvoie à l'histoire et à la culture de l'Europe actuelle, qui se lève avec les Grecs et surtout les Romains, et qui est déterminée essentiellement et portée par le christianisme juif. Si les Grecs avaient pris conscience de ce futur occidental, on n'en serait jamais arrivé à un commencement de la philosophie. La romanité, le judaïsme et le christianisme ont complètement transformé et faussé la philosophie commençante, à savoir la grecque².

¹ Pour un autre exemple, cf. Rastier 2013.

² « Die abendländische Philosophie hat ihren *Beginn* im 6. Jahrhundert vor Christus bei dem kleinen, verhältnismäßig abgeschlossenen [...] Volk der Griechen. Diese wußten freilich nichts von „abendländisch“ und „Abendland“. Der Ausdruck meint zunächst einen geographischen Begriff, als Abgrenzung gegen das Morgenland, das Orientalische, Asiatische. Zugleich aber ist der Titel „abendländisch“ ein historischer Begriff und meint die mit den Griechen und vor allem den Römern anhebende, durch das jüdische Christentum wesentlich bestimmte und getragene Geschichte und Kultur des heutigen Europas. Hätten die Griechen von dieser abendländischen Zukunft etwas gewußt, es wäre nie zu einem Anfang der Philoso-

Moins d'un an avant la prise de fonction du rectorat, Heidegger y oppose déjà deux concepts d'Occident : d'abord une conception idéale, « grecque », que l'on peut nommer spatiale et oppositionnelle, dans la mesure où il définit l'Occident comme « démarcation » – en gardant à l'esprit qu'en jargon national-socialiste, « l'asiatique » désigne le Juif. Cet Occident idéal est opposé à l'Occident de l'histoire réelle, dont le premier élan grec a été corrompu par la romanité et le christianisme, qu'il rapporte à son origine juive : l'origine du mal est clairement désignée. C'est moins le cas dans d'autres passages du corpus, notamment avant les années 1930 et après 1945. Néanmoins, il semble désormais impossible de continuer à passer sans s'attarder sur le passage d'*Être et temps* où Heidegger fait remonter la théorie de la vérité qui a selon lui recouvert le concept grec originaire au philosophe juif arabophone Isaak Israeli, en faisant passer sa généalogie par Avicenne et Thomas d'Aquin, soit deux orientaux et un Saint catholique latin, le Juif étant convoqué à titre de coupable ultime³ : au cœur d'*Être et temps*, le complexe judéo-latino-chrétien est subrepticement mentionné comme l'origine du mal, et les occurrences du « combat » (*Kampf*) dans les pages qui suivent forment de manière cryptique des résolutions qui ne s'explicitent institutionnellement que plus tard. Le diagnostic heideggérien est du reste répété après-guerre, dans *L'origine de l'œuvre d'art*, lorsque, de manière allusive, il indique que l'origine de la compréhension de l'étant selon la forme et la matière (qu'il ramène à une pensée manipulatoire) est la « foi biblique », une « philosophie étrangère » (*fremdartige Philosophie*⁴).

1.2 Un conflit d'interprétations : le terme *Dasein*

Cet exemple permet de cerner plus précisément le sens général qu'Heidegger attribue à son œuvre, et à sa reconstruction de l'histoire de la pensée occidentale. Mais l'évolution du corpus a aussi des implications non pour la seule compréhension des objectifs heideggériens, mais aussi pour l'interprétation de concepts devenus familiers du langage philosophique technique, au point de n'avoir souvent plus même besoin d'être définis. Il en va ainsi du concept de *Dasein*, qui fait partie des termes heideggériens les plus connus, ou plutôt répandus, tant il peut être employé sans définition préalable au cours de discussions philosophiques, mais aus-

phie gekommen. Römertum, Judentum und Christentum haben die anfängliche Philosophie – d.h. die griechische – völlig geändert und umgefälscht.» (2012: 1).

³ Cf. Heidegger 1972, p. 214. Sur la réécriture antisémite et anti-chrétienne de l'histoire de la philosophie du tome 36/37 des œuvres dites complètes de Heidegger (le tome suivant de celui que l'on vient de citer, et qui contient les cours de 1933–1934), cf. Pégnny 2014a. La référence à Isaak Israeli fera l'objet d'une étude à part.

⁴ Cf. Heidegger (2012: 15). La traduction française par Brokmeier retient « étrangère » pour *fremdartig*, non sans raisons, même si on traduit plus souvent *fremdartig* par « étrange », et même par « déconcertant » et « exotique » (cf. Brockmeier 1962: 21 et 22). En jouant le jeu heideggérien de la décomposition des racines, on pourrait rendre *fremdartig* par « d'espèce étrangère ». Pour une étude plus complète de ces passages, cf. Pégnny à paraître b.

si des plus plurivoques, tant est permanent le jeu avec le sens usuel, qu'Heidegger déplace tout en laissant rayonner un halo « existentiel » autour du terme devenu technique. Depuis les années 1950, G.-A. Goldschmidt rappelle ainsi aux Français que *Dasein* signifie en premier lieu « existence » en allemand, et que c'est en un geste imitant Hegel qu'Heidegger a repris un terme de la langue usuelle pour le recharger d'un sens philosophique. Mais l'interprétation est d'autant plus complexe que si la plupart des interprètes ont voulu voir dans le *Dasein* quelque chose relevant de l'individuel, d'autres interprètes plus critiques défendent l'idée que par le terme de *Dasein*, Heidegger a toujours voulu signifier un collectif, et ce dès *Être et temps*, en s'appuyant sur le § 74 de ce dernier ouvrage (cf. Faye 2005 ; mais aussi Givsan 1995 et 2011 ; Fritsche 1999 et 2014). Il y est en effet question de l'advenir du *Dasein* comme advenir avec d'autres déterminé comme destinée : « Nous décrivons ainsi l'advenir de la communauté, du peuple⁵ » (*Geschehen der Gemeinschaft, des Volkes*). Le reste du corpus explicite plus clairement qu'*Être et temps* que le terme de *Dasein* ne renvoie pas à un homme individuel, mais qu'il s'agit de quelque chose que l'individu découvre en lui. On peut ainsi lire dans le cours du semestre d'hiver 1929/30 qu'

Avec cette exigence, il ne s'agit pas de tel ou tel idéal de l'homme dans un domaine quelconque de son agir possible, mais uniquement de la *libération du Dasein en l'homme*. Cette libération est en même temps la tâche de se donner à nouveau le Dasein lui-même comme *charge* authentique – libération du Dasein en l'homme, que chacun ne peut accomplir que pour soi, à partir du fond de son essence⁶.

À la même page, Heidegger prend soin de prévenir la méprise qui consisterait à croire qu'une telle chose pourrait être obtenue par une « fraternisation générale » (*allgemeine Verbrüderung*), chacun devant ressaisir cette possibilité « à partir du fond de son essence » (*aus dem Grunde seines Wesens*). Le *Dasein* doit donc être redécouvert en soi par chacun, en fonction de son essence propre⁷. Mais il permet de dégager un collectif, celui qui unit les auditeurs du cours de Heidegger et leur professeur, à savoir le peuple allemand, car juste après il demande :

Qu'en est-il, en effet, de notre Dasein lorsqu'un événement tel que la guerre mondiale est, pour l'essentiel, passé sur nous sans laisser de traces ?⁸

⁵ Cf. Heidegger (1972 : 384).

⁶ « Bei dieser Zumutung handelt es sich nicht um dieses oder jenes Ideal des Menschen in irgendeinem Gebiet seines möglichen Handelns, sondern um die *Befreiung des Daseins im Menschen*. Diese Befreiung ist zugleich die Aufgabe, sich das Dasein selbst wieder als wirkliche *Bürde* zu geben – Befreiung des Daseins im Menschen, die jeder nur je für sich aus dem Grunde seines Wesens vollziehen kann. » (Heidegger 1992 (1983) : 255). Je ne souligne pas le terme *Dasein* ou *Da-sein* dans les citations, Heidegger ayant lui-même parfois recours à l'italique.

⁷ Cf. Kellerer (2013 : 222).

⁸ « Denn wie steht es mit unserem Dasein, wenn ein solches Ereignis wie der Weltkrieg im wesentlichen spurlos an uns vorübergegangen ist ? » (*ibid.*, p. 255–256 ; 1992 : 23 sq.).

La première guerre mondiale aurait dû être fondatrice pour le *Dasein* du peuple allemand, mais ce ne fut pas le cas⁹.

1.3 L'auto-interprétation de Heidegger dans les Contributions

Ce type de réflexions devient plus clair avec les commentaires de Heidegger lui-même, tels qu'ils se donnent à lire dans les *Contributions (Beiträge)*. Il y écrit notamment que « le *Dasein* est l'avènement fondamental de l'histoire à venir¹⁰ ». Le *Dasein* est fondateur, et ce non seulement de l'histoire, mais il s'agit du

fondement d'un homme déterminé, de l'homme futur, non « de l'homme » en soi ; là aussi, clarté insuffisante dans *Être et temps*¹¹.

Les *Contributions* semblent de fait vouées à dissiper plusieurs confusions engendrées par des lectures d'*Être et temps* rejetées par Heidegger, qui précise notamment que le « Da-sein » au sens du « nouveau commencement » n'est pas l'existence¹². Si dans la langue usuelle et « encore courante » (elle semble devoir changer), « *Dasein* » signifie être présent ici et là, le « Da » du *Dasein* heideggérien n'est pas censé renvoyer à n'importe quel ici ou là, mais à une certaine donation de l'être qui rend elle-même possible « l'ici » au sens de Heidegger. Le « Da-sein » est « appartenance du là » (*Zugehörigen des Da*)¹³, à la fois soubassement de l'homme, et ce qui le dépasse¹⁴ :

Dans *Être et temps*, le Da-sein se tient encore sous couvert de « l'anthropologique », du « subjectif » et de « l'individuel », et ainsi de suite, mais c'est pourtant l'op-posé de tout cela qui est en vue ; certes non comme ce qui est envisagé uniquement et en premier lieu, mais cet opposé est partout seulement en tant que *conséquence nécessaire* de la transformation décisive de la « question de l'être » à partir de la question directrice dans la question fondamentale¹⁵.

⁹ Cf. Kellerer 2013b : 203–207 (« Eine Heldengeschichte ») et 209–212 (« Strategie der Flucht ») pour une description de l'analyse heideggérienne du rapport entre *Dasein* et peur, et de son élitisme guerrier.

¹⁰ « Das *Dasein* ist das Grundgeschehnis der künftigen Geschichte » (Heidegger 1994 (1989) : 32). D'après l'éditeur, les notes ont été écrites entre 1936 et 1938.

¹¹ « als Grund eines bestimmten, des künftigen Menschseins, nicht 'des' Menschen an sich; auch hier nicht genügend Klarheit in 'Sein und Zeit'. » (*ibid.*, p. 300).

¹² *Ibid.*, p. 296. À comparer avec le § 9 d'*Être et temps*, où Heidegger précise déjà que l'*Existenz* du *Dasein* n'est pas l'*existentia* latine.

¹³ *Ibid.*, p. 298.

¹⁴ « Da-sein – Was den Menschen *zugleich unter-gründet* und *überhöht*. » *Ibid.*, p. 301.

¹⁵ « Das Da-sein steht in „Sein und Zeit“ noch im Anschein des „Anthropologischen“ und „Subjektivistischen“ und „Individualistischen“ u.s.f., und doch ist von allem das Gegen-teil im Blick; freilich nicht als das zuerst und nur Beabsichtigte, sondern diese Gegenteilige überall nur als die *notwendige Folge* der entscheidenden Wandlung der „Seinsfrage“ aus der Leitfrage in die Grundfrage » (*Ibid.*, p. 295).

L'auteur confirme ainsi lui-même en 1936–38 que la logique interne à *Être et temps* s'oppose à la subjectivité et l'individualité apparente du *Dasein*, même si elle y reste comme en quête de sa propre expression. Quelque chose était déjà en marche avec et dans *Être et temps*, et Heidegger a livré avec ses *Contributions* des notes destinées à en éclairer le sens : le § 176 est intitulé « Da-sein. Pour expliquer le mot »¹⁶. Il prend le temps d'expliquer qu'avec le terme d'« humain » dans l'expression « *Dasein* humain » (*menschliches Dasein*), que l'on trouve dans *Être et temps*, il ne renvoie pas à une possibilité qu'il y ait un *Dasein* animal ou végétal, mais au caractère unique de l'étant homme, qui seul peut être « dans » l'homme, en tant qu'événement de cette fondation (*Geschehnis jener Gründung*)¹⁷. Malgré ces précisions, l'explication du « Da-sein » reste dans le registre de l'invocation :

Da-sein – l'être distinguant l'homme dans sa possibilité; il n'est donc plus besoin d'ajouter « humain ». Dans quelle possibilité? Dans sa plus haute, à savoir être le fondateur et préservateur de la vérité même¹⁸.

L'importance du *Da-sein* ne saurait être mise en doute, mais l'explication laisse néanmoins une partie du sens dans l'indétermination. Heidegger précise qu'y accéder n'est pas loisible à tous :

Tout discours est ici sujet à mésinterprétation et sans protection, lorsqu'il ne lui revient pas la faveur de ceux qui accompagnent le questionnement sur une partie essentielle de la route, et ne comprennent ce qui est dit qu'à partir de là et seulement à partir de là, et y joignent les représentations emportées avec eux (cf. les remarques en cours sur *Sein und Zeit*).¹⁹

On a ici un passage où Heidegger précise, dans un texte destiné à une publication après sa mort, que son discours, et notamment celui d'*Être et temps*, n'est intégralement compréhensible que par les compagnons de route²⁰. Ce qui reste certain, c'est que les connotations politiques déjà relevées dans le § 74 d'*Être et temps* sont plus explicites dans les *Contributions*, notamment le caractère de fondation que le *Da-sein* est censé jouer pour le peuple même :

L'essence du peuple ne peut être comprise qu'à partir du *Da-sein* [...] Mais l'essence du peuple est sa « voix ». [...] La voix du peuple parle rarement, et seulement en quelques uns (...) ²¹.

¹⁶ « Da-sein. Zur Erläuterung des Wortes » *Ibid.*, p. 300–301.

¹⁷ *Ibid.*, p. 301.

¹⁸ « Da-sein – das den Menschen in seiner Möglichkeit auszeichnende Sein; also bedarf es dann des Zusatzes „menschlich“ gar nicht mehr. In welcher Möglichkeit? In seiner höchsten, nämlich der Gründer und Wahrer der Wahrheit selbst zu sein. » *Ibid.*, p. 301.

¹⁹ « Jede Rede ist hier mißdeutbar und ungeschützt, wenn ihr nicht die *Gunst* derer zufällt, die das *Fragen* eine wesentliche Strecke mit vollziehen und von da und nur von da das Gesagte verstehen und die mitgebrachten Vorstellungen darangeben (vgl. Laufende Anmerkungen zu „Sein und Zeit“). » *Ibid.*, p. 301.

²⁰ Ce n'est pas le seul : cf. la première partie de Pégny à paraître b. Sur la vérité, cf. Pégny 2014b, pp. 215–246.

²¹ « Nur vom *Da-sein* her ist das Wesen des Volkes zu begreifen [...] Das Wesen des Volkes aber

L'hermétique heideggérienne se double donc logiquement d'un élitisme politique. On peut cependant ici relever que le thème de la voix du peuple qui constitue son essence aux yeux de Heidegger, ou l'expression claire du fait que l'essence du peuple doit être comprise à partir du *Da-sein*, sont le propre des *Contributions*, à la différence d'*Être et temps*, où de telles explicitations ne sont pas présentes. Toutes les précisions heideggériennes pourraient de ce fait être lues comme des relectures et (auto-) interprétations *a posteriori*, l'auteur réintroduisant sa conceptualité des années 1930 dans son ouvrage de 1927. C'est pourquoi la parution en 2004 du tome 64 des œuvres dites complètes de Heidegger est d'importance pour la présente recherche.

1.4 En amont et en aval d'Être et temps

Dans *Le concept du temps*, un essai non publié datant de 1924²², on peut lire que «Le *Dasein* est en tant que *Dasein* du moment toujours en même temps une génération²³.»

En aval de sa lecture de la correspondance de Yorck von Wartenburg et de Dilthey, pour qui le concept de génération est un thème, les formulations heideggériennes sont en voie de maturation. Mais ce passage montre que l'association du *Dasein* et d'une dimension collective est loin d'être un hapax dans les œuvres complètes de Heidegger, mieux, que cette association date de la mise en place du concept de *Dasein* lui-même. Le § 74 d'*Être et temps* n'est donc pas une pièce rapportée dans l'œuvre heideggérienne²⁴, et on y retrouve le concept de génération, auquel Heidegger fait allusion en renvoyant en note à Dilthey :

Mais si le *Dasein* fatidique existe en tant qu'être dans le monde essentiellement dans l'être-avec avec d'autres, son advenir est un advenir avec et est déterminé comme destinée. Nous décrivons ainsi l'advenir de la communauté, du peuple. La destinée n'est pas composée à partir de destins particuliers, tout aussi peu que l'être ensemble peut être compris comme un arriver ensemble de plusieurs sujets. Dans l'être avec d'autres dans le même monde et l'ouverture (*Erschlossenheit*) à des possibilités déterminées, les destins sont déjà aiguillés à l'avance. La puissance de la destinée ne devient libre que dans la communication et le combat. La destinée fatidique du *Dasein* dans et avec sa «génération» constitue l'advenir total et authentique du *Dasein*²⁵.

ist seine „Stimme“. [...] Die *Stimme* des Volkes spricht selten und nur in Wenigen [...].» *Ibid.*, p. 319.

22 Cf. la postface de l'éditeur, in Heidegger (2004 : 127).

23 «Das *Dasein* ist als jeweiliges zugleich immer eine Generation.» (Heidegger 2004 : 88).

24 Comme l'ont voulu des auteurs pourtant critiques comme Ebeling ou Tugendhat. Pour une discussion de ces derniers, cf. Givsan, 2011 : 146–178, 171 sq. (et la traduction annotée in Pégnny 2013 : 189–230, 220 sq.).

25 «Wenn aber das schicksalhafte *Dasein* als In-der-Welt-sein wesentlich im Mitsein mit Anderen existiert, ist sein Geschehen ein Mitgeschehen und bestimmt als Geschick. Damit bezeichnen wir das Geschehen der Gemeinschaft, des Volkes. Das Geschick setzt sich nicht aus einzelnen Schicksalen zusammen, sowenig als das Miteinandersein als ein Zusammenvorkommen mehrerer Subjekte begriffen werden kann. Im Miteinandersein in derselben Welt und in der *Erschlossenheit* für bestimmte Möglichkeiten sind die Schicksale im vorhinein

C'est en fait dans *Être et temps* que la signification du *Dasein* est déployée avec le plus de systématisme, même si le caractère plus contourné du « grand livre » (inachevé) publié par Heidegger en rend l'accès plus difficile, en comparaison des cours et de la correspondance. On peut y lire déjà clairement que c'est dans le combat des membres d'une génération déjà ouverts au possible guerrier que le *Dasein* advient véritablement, « authentiquement » – plus précisément : le *Dasein* advient dans le combat des membres d'une génération dont le destin pré-orienté n'est pas celui d'individus aux parcours différenciés, mais est uniquement le destin de ceux-là qui, au sein d'une génération, ont déjà dépassé le paradigme libéral de l'individualisme, et forment une communauté organique. L'advenir du peuple qu'est l'advenir authentique du *Dasein* est l'advenir d'une communauté combattante d'individus pré-désignés.

1.5 La cohérence de la signification du *Dasein*

Avec ce que l'on a pu dire en introduction de la généalogie antisémite du recouvrement du concept grec originel de vérité par le judéo-christianisme faite par Heidegger, le passage suivant, tiré du cours du semestre d'hiver 1933–34 sur *L'essence de la vérité* consacré au fragment 53 d'Héraclite sur le combat père de toutes choses, ne peut plus lui non plus apparaître comme un accident de parcours :

L'ennemi est celui-là, est tout un chacun dont émane une menace essentielle contre le *Dasein* du peuple et de ses membres pris isolément. L'ennemi n'a pas besoin d'être extérieur, et l'ennemi extérieur n'est même pas toujours le plus dangereux. Il peut même sembler qu'il n'y a pas d'ennemi du tout. C'est alors un impératif fondamental que de trouver l'ennemi, de le mettre en lumière ou même d'abord de le créer, afin qu'advienne ce faire front face à l'ennemi et que le *Dasein* ne s'érousse pas.

L'ennemi peut s'être incrusté dans la racine la plus intérieure du *Dasein* d'un peuple, et s'opposer à l'essence propre de celui-ci, agir d'une manière qui lui est contraire. Le combat n'en est que plus âpre, et plus dur, et difficile, car l'échange de coups n'en constitue que la plus petite part ; il est souvent bien plus difficile et de plus longue haleine de repérer l'ennemi en tant que tel, de le conduire à se déployer, de ne pas se faire d'illusions sur son compte, de se maintenir prêt à l'attaque, de cultiver et d'accroître la disponibilité [*Bereitschaft*] constante et de fixer l'attaque à long terme, avec pour but l'extermination totale²⁶.

schon geleitet. In der Mitteilung und im Kampf wird die Macht des Geschickes erst frei. Das schicksalhafte Geschick des *Daseins* in und mit seiner „Generation“ macht das volle, eigentliche Geschehen des *Daseins* aus.» (Heidegger 1972 : 384–385. Heidegger renvoie note 1 p. 385 à Dilthey, en continuité avec GA 64). Pour une relecture de la traduction d'*Être et temps* par Emmanuel Martineau, cf. Pégny 2013 : 221, note 66, mais aussi notes 46 p. 211–212, 48 p. 214, 49 p. 214–215, 51 p. 216, 62 et 64 p. 220.)

26 « Feind ist derjenige und jeder, von dem eine wesentliche Bedrohung des *Daseins* des Volkes und seiner Einzelnen ausgeht. Der Feind braucht nicht der äußere zu sein, und der äußere ist nicht einmal immer der gefährlichere. Und es kann so aussehen, als sei kein Feind da. Dann ist Grunderfordernis, den Feind zu finden, ins Licht zu stellen oder gar erst zu schaffen, damit dieses Stehen gegen den Feind geschehe und das *Dasein* nicht Stumpf werde./ Der Feind kann in der innersten Wurzel des *Daseins* eines Volkes sich festgesetzt haben und dessen

Il semble clair ici que le *Dasein*, l'«être-là», ou «l'être-le-là» (pour reprendre une autre traduction autorisée), est orienté contre ceux qui ne sont pas d'ici, les allochtones devant même au besoin être créés, même si leur identité ne fait guère de doute en ce début du régime national-socialiste. On pourrait là encore argumenter que ce passage n'est qu'une politisation tardive. Pour autant, une relecture d'*Être et temps* peut là encore permettre de mettre au jour des directions peu thématiques de la réflexion heideggériennes, notamment si, l'attention éveillée par la lecture des *Contributions*, on se penche sur les rares passages où se concentre la graphie «*Da-sein*», encore rare dans *Être et temps*, mais que l'on rencontre plus couramment dans les *Beiträge*. On lit ainsi que la phrase «le *Dasein* est son ouverture» signifie que «l'être, dont il va pour cet étant en son être est d'être son 'là'»²⁷. Ce en sachant que l'être du *Dasein* a déjà été défini en amont comme familiarité :

Être en tant qu'infinif de «je suis», c'est à dire compris comme existencial, signifie habiter chez..., être familier de... *Être-dans est en conséquence l'expression existentielle formelle de l'être du Dasein, qui a la constitution essentielle de l'être-dans-le-monde*²⁸.

La «Geworfenheit», «l'être-jeté», est justement le concept censé signifier l'«être-déferé au là (*Überantwortet sein an das Da*)» du *Dasein*²⁹. Mais le *Dasein* est, c'est «d'abord et la plupart du temps (*zunächst und zumeist*)» le cas, dominé (*gemeistert*) par le «on» (*Man*)³⁰. Le bavardage (*Gerede*) est constitué selon Heidegger par l'illusion d'une possibilité d'un discours qui ne soit pas rapporté à l'être originaire : en lui, l'absence de rapport au sol du début (*das schon anfängliche Fehlen der Bodenständigkeit*) grandit jusqu'à «l'absence complète de sol (*völligen Bodenlosigkeit*)»³¹, l'absence de sol propre au bavardage étant précisément ce qui favorise sa publicité³². «L'absence de séjour» (*Aufenthaltslosigkeit*)

eigenem Wesen sich entgegenstellen und zuwiderhandeln. Um so schärfer und härter und schwerer ist der Kampf, denn dieser besteht ja nur zum geringsten Teil im Gegeneinanderschlagen; oft weit schwieriger und langwieriger ist es, den Feind als solchen zu erspüren, ihn zur Entfaltung zu bringen, ihm gegenüber sich nichts vorzumachen, sich angriffsfertig zu halten, die ständige Bereitschaft zu pflegen und zu steigern und den Angriff auf weite Sicht mit dem Ziel der völligen Vernichtung anzusetzen.» GA 36/37, p. 90–91 (Faye 2005, p. 383). Cette première traduction a été légèrement modifiée, sur le plan stylistique avant tout («s'être incrusté» pour *sich festgesetzt haben*, au lieu du presque trop élégant «s'être enté»). cf. Pégnny 2014a pour une analyse plus complète de ce passage.

27 «„das *Dasein* ist seine Erschlossenheit“ [...]: das Sein, darum es diesem Seienden in seinem Sein geht, ist, sein „Da“ zu sein.» (Heidegger 1972 : 133).

28 «Sein als Infinitiv des >>ich bin<<, d.h. als Existenzial verstanden, bedeutet wohnen bei..., vertraut sein mit... *In-Sein ist demnach der formale existenziale Ausdruck des Seins des Daseins, das die wesenhafte Verfassung des In-der-Welt-seins hat.* » (*Ibid.*, p. 54).

29 *Ibid.*, p. 135.

30 *Ibid.*, p. 167.

31 *Ibid.*, p. 168.

32 «Die Bodenlosigkeit des Geredes versperrt ihm nicht den Eingang in die Öffentlichkeit, sondern begünstigt ihn.», *ibid.*, p. 169. C'est parce que le bavardage est dénué de rapport au sol que son accès au public est facilité : la presse libérale est, cela va sans dire, d'essence juive.

est également un effet de la curiosité, un type d'être du *Dasein* quotidien dans lequel il ne cesse de se déraciner (...*er sich ständig entwurzelt*)³³. Les modes de la curiosité et du bavardage conduisent à un « être-avec à côté » (*Mit-dabei-sein*) qui « refuse la *Gefolgschaft* (*versagt die Gefolgschaft*) »³⁴. Le terme de *Gefolgschaft*, difficile à rendre en français, même si « cortège » ou « suite » en rendent bien l'héritage médiéval, connote plus clairement encore que les thèmes du déracinement et de l'absence de sol la dimension politique de la réflexion heideggérienne : il s'agit, comme l'a montré Klemperer, d'un terme central du national-socialisme, pour lequel il est censé exprimer le rapport des *Führer* à leur suite. V. Klemperer a laissé une description saisissante de l'utilisation systématique de ce vocable :

Mais ce qui, chaque jour, s'emparait de mon esprit, ce qui, dans cette salle, ne pouvait être effacé par aucune autre pensée, ni couvert par aucune autre dispute, c'était le mot *Gefolgschaft*. Toute la pantalonnade sentimentale du nazisme, tout le péché mortel qui consistait à travestir délibérément les choses de la raison dans la sphère du sentiment, à les déformer délibérément à la faveur de l'obscurcissement affectif, tout cela se presse dans mon souvenir quand je repense à cette salle, tout comme, là, ont dû se presser, dans les grandes occasions et quand nous avions vidé les lieux, les membres de la *Gefolgschaft* aryenne de l'entreprise.

Gefolgschaft! Qu'étaient donc les gens qui se pressaient là, en vérité? C'était des ouvriers et des [p. 305] employés qui, en échange d'une certaine rémunération, accomplissaient certains devoirs. Tout, entre eux et leurs employeurs, était réglé par la loi; il était possible, mais absolument inutile, et peut-être même gênant, qu'entre les chefs et certains individus parmi eux une quelconque relation d'amitié existât. De toute façon, leur régulateur à tous, c'était la loi froide et impersonnelle. Et voilà que, dans la *Gefolgschaftssaal*, ils étaient soustraits à la clarté de ce régulateur et, en un seul mot, déguisés et transfigurés : *Gefolgschaft*, cela les chargeait de tradition vieille-allemande, cela faisait d'eux les vassaux, les partisans [*Gefolgschaftsleute*], porteurs d'armes et obligés à une fidélité [*Treue*] absolue, de seigneurs nobles et chevaleresques³⁵.

La transfiguration linguistique du réel social semble d'autant plus efficace que sa simplicité est déroutante :

Un tel déguisement était-il un jeu inoffensif?

Absolument pas. Il infléchissait un rapport pacifique dans le sens de la guerre; il paralysait la critique et menait directement aux convictions reflétées par cette phrase qui s'étalait sur toutes les banderoles : « Führer, ordonne, nous suivons [*folgen*] ! »

³³ *Ibid.*, p. 173.

³⁴ *Ibid.*, p. 174. Il est une autre occurrence de la *Gefolgschaft* dans *Être et temps*, au § 64, p. 322. Cette fois, c'est l'interprétation ontologique qui se refuse au discours du « Je » quotidien : « Il est vrai que l'interprétation ontologique du « Je » ne conquière pas déjà la *solution* du problème en ceci qu'elle refuse la *Gefolgschaft* au discours quotidien du Je, mais bien l'*ébauche de la direction* dans laquelle il doit être questionné. » (« Allerdings gewinnt die ontologische Interpretation des »Ich« keineswegs dadurch schon die *Lösung* des Problems, daß sie der alltäglichen Ich-Rede die *Gefolgschaft* versagt, wohl aber die *Vorzeichnung der Richtung*, in der weitergefragt werden muß. »). *Être et temps* poursuit son chemin, et c'est cette fois l'ontologie heideggérienne qui accomplit la rupture avec le quotidien du Je individuel, préparant l'advenir total et authentique du *Dasein* comme communauté, qui n'est explicité qu'au § 74.

³⁵ Klemperer 1974 : 250, et 2003 : 304–305.

Juste une toute petite inflexion vers le vieil allemand qui, en raison de son ancienneté et parce qu'il n'est plus dans l'usage quotidien, produit un effet poétique, parfois juste la suppression d'une syllabe, et l'on obtient un tout autre état d'âme chez celui à qui l'on s'adresse, ses pensées sont dirigées sur une autre voie, ou elles sont éliminées, et remplacées par une autre humeur crédule de commande³⁶.

L'archaïsant *Gefolgschaft* n'est donc pas qu'une coquetterie de professeur, mais fait signe vers un contexte politique et culturel précis. Certes, le «on», le *Man* qui maîtrise d'abord le *Dasein* est une menace diffuse, qui surgit au sein de la familiarité, et dont l'identité n'est pas précisée, même si le § 44a esquisse une généalogie assez claire de l'origine du mal qui a coupé le *Dasein* de ses possibilités originaires. Le sème antisémite du travail de sape entraînant l'absence de sol et empêchant la cohésion communautaire et hiérarchique n'est pas associé à des personnes, mais à un «bavardage» sans sujet autre que le *Man*, que l'anglais traduit justement par *They*. *Ils* n'ont d'ailleurs pas à être nommés, et il n'est pas nécessaire de parler entre ceux à qui leur co-appartenance permet une compréhension tacite, Heidegger tient bien à préciser que ceux qui se taisent ne sont pas muets :

Qui se tait dans la discussion en commun peut «donner à comprendre», c'est à dire former la compréhension, plus authentiquement que celui de qui ne sort aucune parole³⁷.

Dans la correspondance avec son disciple Kurt Bauch, Heidegger explicite le mode de lecture exigé par *Être et temps*, en indiquant que le niveau purement conceptuel est moins important que le système de connotations charrié par le texte. Il convient d'abord de saisir le mouvement stratégique d'ensemble :

Les écrits isolés, les leçons et conférences sont, pris en tant que tout, toujours une action par laquelle s'accomplit une conquête c'est-à-dire en même temps la consolidation du point de départ suivant pour la très longue offensive. Ce qui précède n'est pas simplement dépassé pour être amélioré, mais est une «position» qui, parce qu'elle est abandonnée, confirme sa nécessité³⁸.

La suite immédiate de la lettre, en forme de conseil de méthode de lecture d'*Être et temps*, confirme une forme de primat du pulsionnel dont les textes ne seraient qu'un effet de surface, et d'un hermétisme par définition d'autant plus prégnant qu'il ne peut qu'être désigné mais non dit :

Vous devez posséder *Être et temps*, mais non le «lire». Ce que nous «apprenons» l'un par l'autre (*durcheinander*) advient de la manière la plus heureuse au fil du travail en commun,

³⁶ Klemperer 1974 : 250–251, et 2003 : 305.

³⁷ «Wer im Miteinanderreden schweigt, kann eigentlicher „zu verstehen geben“, das heißt das Verständnis ausbilden, als der, dem das Wort nicht ausgeht.» *Ibid.*, § 34, p. 164.

³⁸ «Einzelne Schriften, Vorlesungen und Vorträge sind immer als Ganzes eine Aktion, durch die sich eine Eroberung d.h. zugleich Ausbau einer nächsten Ausgangsstellung für den sehr langen Angriff vollzieht. Früheres ist nicht einfach überholt, um verbessert zu werden, sondern ist eine „Position“, die, weil sie aufgegeben wird, ihre Notwendigkeit bestätigt.» (lettre du 9 août 1935 in Heidegger 2010, p. 23).

au cours duquel l'essentiel et l'ultime n'est souvent pas même évoqué. Nous avons en fin de compte besoin de notre façon de nous tenir assis raides (*steif*) sur le lit, à simplifier les choses, c'est-à-dire à les transformer en impulsions (*Antriebe*) immédiates et non sues³⁹.

La plurivocité, la nébulosité réputée propre à la langue de Heidegger, peut donc être réinterprétée comme une équivoque savamment allusive⁴⁰, dont la portée peut être précisée par une approche contextuelle. Il y a moins polysémie⁴¹ qu'une indétermination apparente que l'auteur augmente ou détermine en fonction de sa « *Position* » (pour reprendre le terme de la lettre à Kurt Bauch) dans le champ politico-académique, et de son évolution. Cette dynamique de la stratégie linguistique de Heidegger peut désormais, avec l'évolution du corpus disponible, faire l'objet d'une étude documentée et suivie.

2. Perspectives de recherche : vers une étude en linguistique de corpus

Ce type de texte implique donc un mode de lecture peu habituel aux philosophes, qui soit attentif aux connotations et à la dimension littéraire de la prose philosophique (en général évacuée des traductions), aux allusions voire au dialectal⁴², enfin à une contextualisation à la fois plus large que les seuls grands noms de la philosophie avec lesquels Heidegger proclame dialoguer : ce qui implique de prendre en compte le contexte académique contemporain, mais aussi politique (via notamment la presse⁴³) et littéraire. Les textes philosophiques doivent être approchés avec une sensibilité – aussi – philologique.

³⁹ « *Sein und Zeit* sollen Sie besitzen aber nicht „lesen“. Was wir durcheinander „lernen“, geschieht am glücklichsten im Zuge gemeinsamer Arbeit, wobei oft das Wesentliche und Letzte nicht einmal zur Sprache kommt. Wir brauchen schließlich auch unsere Art, wie wir steif auf dem Bett sitzend, die Dinge vereinfachen, d.h. in unmittelbare, ungewußte Antriebe verwandeln. –» *Ibid.*, p. 23.

⁴⁰ Cf. sur ce point Kellerer 2011b : 392–409, 397 sq. (« Im Schutz der Zweideutigkeit »).

⁴¹ Sur la polysémie, cf. Rastier 2011 : 142–147.

⁴² Cf. Givsan sur le terme de « *Kehre* » (1998 : 51 et 2011 : 75). Givsan y renvoie à l'autobiographie de Gadamer : « Il appela son expérience de pensée « le tournant » – non pas au sens théologique d'une conversion, mais selon ce qu'il entendait dans son patois. Le tournant est la courbure du chemin qui mène en haut de la montagne. » (Gadamer 1992 : 259–260).

⁴³ Le rapport du SD cité par Faye à la fin de son livre témoigne du fait qu'il était abonné à la presse du parti, sans doute à partir de 1933 : on y trouve répondu « oui » à la question « Est-il abonné à la presse du parti ? » (*Fragebogen zur politischen Beurteilung*, 11. Mai 1938, cité dans Faye 2007 : 699–709, 701). Son « camarade de parti », Kurt Bauch, est lui aussi l'auteur d'un rapport, où il témoigne du fait que Heidegger fait depuis plus longtemps encore partie des lecteurs du *Völkischer Beobachter* : « *H. est un combattant de première ligne. Le premier Völkischer Beobachter que je vis me fut mis dans la main par H. dans sa Hütte, des années avant la prise de pouvoir. Déjà alors, il se tenait sans équivoque de ce côté – et pas uniquement de manière platonique –, comme cela devait convenir à son positionnement philosophique (à l'écart de tout « matérialisme » et de tout « spiritualisme »)* » (« *H. ist Frontkämpfer. Den ersten „Völkischen Beobachter“, den ich zu Gesicht bekam, hat mir H. auf seiner Hütte in die Hand gedrückt, Jahre vor der Machtübernahme. Schon damals stand*

F. Rastier a proposé une étude de corpus mettant en contraste les œuvres de Heidegger et de Cassirer, et prenant en compte le discours hitlérien, ce qui permettrait de contraster à la fois le discours académique et le discours politique, et les discours académiques entre eux. La méthodologie du projet proposé est donc contrastive : cette approche, issue de la sémantique différentielle, privilégie les comparaisons par auteur, genre, discours. Elle recherche des coalitions de variables linguistiques caractérisantes, en utilisant les méthodes quantitatives, aussi bien sur textes nus que sur textes étiquetés par des analyseurs morphosyntaxiques. Les caractérisations sont globales, au travers d'une classification automatique de textes et de sous-corpus, ou locales, via les cooccurrents contextuels. En tenant compte de tous les critères disponibles dans l'état de l'art (lexique, mais aussi ponctuation, longueur moyenne des mots, etc.), un tel projet peut légitimement espérer permettre un renouvellement de notre compréhension de la langue de Heidegger et de la manière dont elle s'articule au politique. F. Rastier a déjà opéré une analyse comparative de passages textuels heideggériens et hitlériens⁴⁴ : la manière dont Heidegger réélabore Hitler peut être décrite à la fois comme une généralisation et une radicalisation. Là où Hitler écrivait dans *Mein Kampf* :

Das deutsche Reich soll [...] aus diesem Volke die wertvollsten Bestände an rassischen Urelementen nicht nur zu sammeln und zu erhalten, sondern langsam und sicher zur beherrschenden Stellung emporzuführen.» (p. 439) [« Le Reich allemand doit non seulement rassembler et préserver les réserves les plus précieuses de ce peuple en éléments raciaux originaires, mais les conduire lentement et sûrement jusqu'à une position de domination. »],

Heidegger écrit :

die Grundmöglichkeiten des urgermanischen Stammeswesens auszuschöpfen und zur Herrschaft zu bringen» (*GA*, 36/37, p. 89) [« conduire les possibilités fondamentales de l'essence de la souche originellement germanique jusqu'à la domination »].

F. Rastier schématise ainsi les réécritures qui unissent ces deux passages :

- (i) *wertvollsten Bestände [...] zu sammeln und zu erhalten [...] → Grundmöglichkeiten ;*
- (ii) *deutsche [...] rassischen Urelementen → urgermanische ;*
- (iii) *beherrschenden → Herrschaft ;*
- (iv) *emporzuführen → zu bringen.*

La succession des éléments principaux est conservée, comme il est d'usage dans les démarquages. La stylisation heideggérienne consiste tout d'abord dans l'abréviation et l'affirmation synthétique : plus rien de graduel comme dans le

er – und zwar nicht bloss platonisch – eindeutig auf dieser Seite wie das seiner philosophischen Stellung (abseits alles Materialismus' und abseits alles Spiritualismus') entsprechen musste. »). « Konzept eines Gutachtens über Martin Heidegger (1938) », (Heidegger 2010 : 163–165, 164).

⁴⁴ Cf. Rastier (2014 : 267–306). Les deux citations ont été rapprochées pour la première fois par Faye (2005 : 7–34, 17–19, § 6, « Conception raciste de la « vérité » et hitlérisme proclamé » : URL : http://www.revue-texto.net/Parutions/CR/Faye_Preface.pdf ; consulté le 11.10.2013).

sondern langsam und sicher du discours hitlérien. L'intégration du propos hitlérien au discours philosophique se marque par l'ontologisation, qui prend deux voies : (i) l'une, explicite, par l'introduction du morphème *Wesen*, et la création de *Stammeswesen* (*Stamm* : souche, tribu), qui reprend le trait sémantique /originaire/ de ur- ; (ii) l'autre, implicite, par nominalisation : le participe *beherrschenden* devient *Herrschaft*. Enfin, Heidegger use de morphèmes qui renforcent le thème de l'enracinement fondamental, comme *Grund* et *Stamm*, plus proches du style philosophique de Heidegger et de ses ambitions fondationnalistes. *Stamm* signifie la souche ou la lignée et peut désigner une peuplade, mais le *Stammeswesen* heideggérien se fonde par surcroît dans l'ontologie. L'ensemble des procédés converge vers une radicalisation du propos, devenu encore plus affirmatif et étendu à la « métaphysique » : si les analyses de F. Rastier gagneraient à voir leurs bases empiriques élargies, la manière dont il montre à quel point l'« ontologisation » et la généralisation « philosophique » surenchérisent sur le pathos hitlérien me semble décisive.

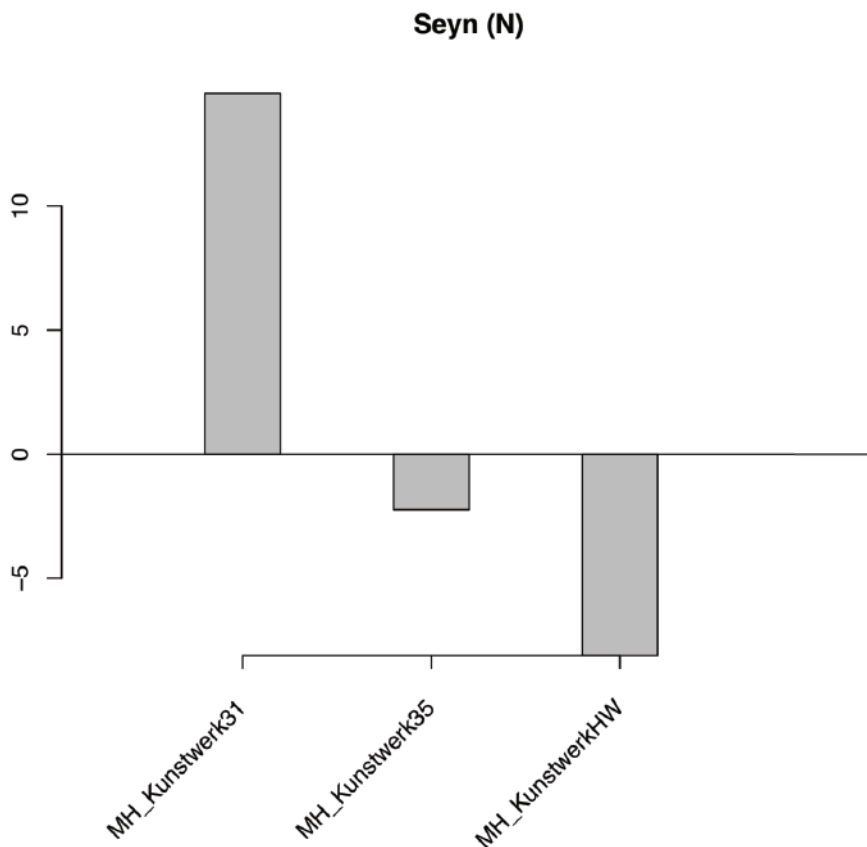
Mais si ce type de réécritures peut faire l'objet d'une analyse philologique classique, il n'est pas dit qu'une linguistique de corpus assistée par ordinateur parvienne à de tels résultats : les différences stylistiques entre le discours académique, fût-il celui d'un recteur national-socialiste, et d'un dirigeant politique, sont en effet telles, qu'il n'est pas évident que l'expression y compris d'idées semblables puisse être aisément et systématiquement repérée⁴⁵. En revanche, l'usage d'un corpus comme celui de Cassirer permet de se référer à un *tertium comparationis* à même de faire surgir des rapprochements et des répulsions inattendus. Enfin, l'étude de l'évolution stylistique *interne* à l'œuvre heideggérienne permettrait assurément de reconstituer le déroulement des reformulations contextuelles, et la progressivité du déploiement du discours heideggérien, notamment en contrastant les textes d'avant et d'après 1933. De même, les phénomènes de dispersions peuvent faire l'objet d'une approche empirique. Si les moyens financiers et en temps d'une telle étude n'ont pas encore été réunis, les premières études textométriques simples réalisées avec l'aide de S. Diwersy (université de Cologne) donnent des résultats encourageants. Certes, la textométrie semble avant tout confirmer des résultats de la philologie « manuelle » : que le terme de *Wissenschaft* (« science ») soit une des plus importantes répulsions du terme *Dasein* dans la seconde partie d'*Être et temps* n'est ainsi pas vraiment une surprise. Néanmoins, elle permet aussi de faire surgir de nouveaux observables⁴⁶. Ainsi, une étude des trois versions de *L'origine de l'œuvre d'art* a mis en évidence la saillance de la graphie *Sein* dans la version originellement datée de 1931–32 (et redatée de 1935 dans la dernière édition de 2012), alors que cette

45 Les textes politiques du recteur doivent néanmoins être comparés avec les discours politiques d'autres meneurs nationaux-socialistes. Cf. notamment son « Der deutsche Student als Arbeiter », in GA 16 : 198–208, et l'analyse dans Pégny 2014a.

46 Pour la méthodologie, cf. Rastier 2011.

graphie est habituellement considérée comme apparaissant vers 1936–38, soit à l'époque des *Beiträge*⁴⁷, ce qui à ma connaissance n'a été ni relevé ni expliqué :

Données extraites au moyen de TXM (Heiden/Magué/Pincemin 2010), v 0.6⁴⁸
Version 1931 – Lexèmes sur-représentés : Seyn (N)



Le manque de transparence et de crédibilité du travail d'édition des œuvres dites complètes de Heidegger⁴⁹ constitue il est vrai un obstacle à une étude fine de ce corpus : mais un des intérêts de la philologie électronique sera sans doute aussi de relever des irrégularités permettant d'orienter le travail toujours plus indispen-

⁴⁷ Cf. la postface de l'éditeur des *Beiträge*. Pour une reconstitution de l'histoire du texte et des problèmes d'interprétation qui en découlent, cf. Pégny à paraître b.

⁴⁸ Le test a été effectué sur la version de *Der Ursprung des Kunstwerkes* éditée dans les œuvres complètes, ainsi que sur la version de 1935 éditée par Martineau, *Vom Ursprung des Kunstwerkes*, et celle dite de 31 (rééditée en 1935 dans l'édition 2012 de *Der Ursprung des Kunstwerkes* ; cf. Pégny à paraître b.

⁴⁹ Révélé dernièrement dans son ampleur par le travail de Kellerer sur les réécritures de *L'époque des conceptions du monde* (2011a : 109–120, et 2014 : 97–139).

sable de la philologie des manuscrits. Les premières confrontations « manuelles » avec le corpus, qui ont permis de dégager une méthodologie, ainsi que les premiers sondages textométriques, laissent une espérance raisonnable à ce sujet⁵⁰.

Bibliographie

- FAYE, Emmanuel. *Heidegger. L'introduction du nazisme dans la philosophie*. Paris : Albin Michel, 2005 (LGF 2007).
- FRITSCHÉ, Johannes. *Historical Destiny and National Socialism in Heidegger's Being and Time*. Berkeley : University of California Press, 1999.
- FRITSCHÉ, Johannes. *Geschichtlichkeit und Nationalsozialismus in Heideggers Sein und Zeit* (republication augmentée en allemand de Fritsche 1999). Baden-Baden : Nomos Verlag, 2014.
- GADAMER, Hans-Georg : *Années d'apprentissage philosophique : une rétrospective*. Trad. Elfi POULAIN. Paris : Critérian, 1992.
- GIVSAN, Hassan. *Heidegger – das Denken der Inhumanität*. Würzburg : Königshausen & Neumann, 1995.
- GIVSAN, Hassan. *Eine bestürzende Geschichte: Warum Philosophen sich durch den „Fall Heidegger“ korrumpieren lassen*. Würzburg : Königshausen & Neumann, 1998 (*Une histoire consternante : pourquoi des philosophes se laissent corrompre par le « cas Heidegger »*). Trad. Denis TRIERWEILER. Nanterre : PU de Paris Ouest, 2011).
- GIVSAN, Hassan. Der erste Weltkrieg oder wie der Tod in die Philosophie Einzug hielt. In *Zu Heidegger: Ein Nachtrag zu « Heidegger – das Denken der Inhumanität »*. Würzburg : Königshausen & Neumann, 2011 (La première guerre mondiale ou comment la mort fit son entrée en philosophie. Trad. Gaëtan PEGNY. *Le Philosophoire*, 2013, 39, 189–230).
- GOLDSCHMIDT, Georges-Arthur. Travail et national-socialisme. *Allemagne d'aujourd'hui*, 1973, 40, 11–22.
- HEIDEGGER, Martin. *Der Ursprung des Kunstwerkes*. Frankfurt am Main : Klostermann, 2012 (et Reclam 1960; *Chemins qui ne mènent nulle part*. Trad. Wolfgang BROKMEIER. Paris : Gallimard, 1962).
- HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*, 12^e éd. Tübingen : Max Niemeyer, 1972.
- HEIDEGGER, Martin. Vom Ursprung des Kunstwerkes. In *Vortrag gehalten in der Kunstwissenschaftlichen Gesellschaft zu Freiburg am 13. November 1935*. (Trad. et auto-édition Emmanuel MARTINEAU, 1986 ; réédition bilingue électronique par Nicolas RIALLAND, Paris, 2002.)
- HEIDEGGER, Martin. Vom Ursprung des Kunstwerks: Erste Ausarbeitung. *Heidegger Studies*, 1989, 5, 5–22 (*De l'origine de l'œuvre d'art. Version de 1931–32*. Trad. et édition électronique par Nicolas RIALLAND. Édition bilingue numérique, Paris, 2002).
- HEIDEGGER, Martin. *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*. GA 65 (Hrsg. Friedrich-Wilhelm von Herrmann). Frankfurt am Main : Klostermann, 1994 [1989].

⁵⁰ Dans un article remarquable paru en 1973, Goldschmidt comparait déjà la prose heideggérienne à celle de Hitler sur le thème du travail, en s'appuyant sur la seule documentation publiée alors par Guido Schneeberger dans son *Nachlese zu Heidegger* (1962). L'augmentation considérable du volume des textes et des documents publiés aujourd'hui de manière éclatante les intuitions et les analyses menées alors sur une base textuelle beaucoup plus limitée. Remarquant les similitudes terminologiques, lexicales et prosodiques, il finissait en pionnier : « Il serait intéressant de faire une étude stylistique exhaustive et comparative des textes recueillis par Guido Schneeberger et de la langue de Hitler dans *Mein Kampf* ou de la langue nazie dans son ensemble. » (p. 22).

- HEIDEGGER, Martin. *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*. GA 29/30 (Hrsg. Friedrich-Wilhelm von Herrmann). Frankfurt am Main : Klostermann, 1992 [1983]. (*Les concepts fondamentaux de la métaphysique*. Trad. Daniel PANIS. Paris: Gallimard, 1992.)
- HEIDEGGER, Martin. *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*. GA 65. (Hrsg. Friedrich-Wilhelm von Herrmann). Frankfurt am Main: Klostermann, 1994 [1989].
- HEIDEGGER, Martin. Der deutsche Student als Arbeiter. In *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges (1910–1976)*. GA 16. (Hrsg. Hermann Heidegger) Frankfurt am Main: Klostermann, 2000, 198–208.
- HEIDEGGER, Martin. *Sein und Wahrheit* (S. 1933 et WS. 1933/34). GA 36/37 (Hrsg. Hartmut Tietjen). Frankfurt am Main: Klostermann, 2001.
- HEIDEGGER, Martin. *Der Begriff der Zeit*. GA 64. (Hrsg. Friedrich-Wilhelm von Herrmann). Frankfurt am Main: Klostermann, 2004.
- HEIDEGGER, Martin. *Martin Heidegger Kurt Bauch, Briefwechsel 1932–1945*. (Hrsg. Almuth Heidegger). Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 2010.
- HEIDEGGER, Martin. *Der Anfang der abendländischen Philosophie. Auslegung des Anaximander und Parmenides* (S. 1932). GA 35 (Hrsg. Peter Trawny). Frankfurt am Main: Klostermann, 2012.
- HITLER, Adolf, *Mein Kampf*. München: Zentralverlag der NSDAP., Frz. Eher Nachf., 1943.
- KELLERER, Sidonie. Heideggers Maske. Die Zeit des Weltbildes – Metamorphose eines Textes. *Zeitschrift für Ideengeschichte*, 2011a, V, 2, 109–120.
- KELLERER, Sidonie. Heidegger nach-denken. Über Neuerscheinungen zum Thema Heidegger und der Nationalsozialismus. Teil I. *Philosophischer Literaturanzeiger*, 2011b, 64, 4, 392–409.
- KELLERER, Sidonie. Verführtes Denken. Emmanuel Faye und die Reaktion. Zur Debatte Heidegger und der Nationalsozialismus. Teil II. *Philosophischer Literaturanzeiger*, 2013a, 66, 2, 209–228.
- KELLERER, Sidonie. *Zerrissene Moderne. Descartes bei den Neukantianern, Husserl und Heidegger*. Konstanz: Konstanz University Press, 2013b.
- KELLERER, Sidonie. Le maquillage d'un texte. À propos d'une conférence de Martin Heidegger de 1938. In *Heidegger le sol, la communauté, la race*. Ed. Emmanuel FAYE. Paris : Beauchesne, 2014, 97–139.
- KLEMPERER, Victor. *LTI Notizbuch eines Philologen*. Berlin : Aufbau-Verlag, 1947 (Trad. Élisabeth GUILLOT. Paris : Pocket, 2003 [Albin Michel, 1996]).
- PÉGNY, Gaëtan. Savoir et historicité dans l'enseignement et les discours de 1933–1934 (vérité et combat selon Heidegger). In *Heidegger le sol, la communauté, la race*. Ed. Emmanuel FAYE. Paris : Beauchesne, 2014, 179–209.
- PÉGNY, Gaëtan. Vérité et mythe dans *De l'essence de la vérité* (semestre d'hiver 1933–1934). In *Heidegger le sol, la communauté, la race*. Ed. Emmanuel FAYE. Paris : Beauchesne, 2014, 211–242.
- PÉGNY, Gaëtan. The many lives of Dasein: Towards a philological approach to the corpus of Heidegger's works by digital means. In *The Future of Philology*. Ed. Hannes BAHJOR *et al.* Cambridge : Cambridge Scholars Publishing, 2014.
- PÉGNY, Gaëtan. Martin Heidegger et la destruction du monde de la culture (première partie). In *Documents, texte, œuvres. Perspectives sémiotiques*. Ed. Driss ABLALI ; Sémir BADIR ; Dominique DUCARD. Rennes : PU Rennes, à paraître b.
- RASTIER, François. *La mesure et le grain. Sémantique de corpus*. Paris : Champion, 2011.
- RASTIER, François (éd.). *De l'essence double du langage et le renouveau du saussurisme. Arena Romanistica*, 2013, 12.
- RASTIER, François. Heidegger aujourd'hui – ou le mouvement réaffirmé. In *Heidegger le sol, la communauté, la race*. Ed. Emmanuel FAYE. Paris : Beauchesne, 2014, 267–306.

Abstract and key words

The expansion of the Heideggerian corpus enables us to more precisely understand the meaning of a work that Jean-Pierre Faye characterised as a “narration of the unsaid.” This unsaid can be clarified through Heidegger’s self-interpretations that are available since the late 1980s and particularly since the beginning of this century. The task of re-reading concerns not only the general meaning that Heidegger intended to give to his works, but also some concepts which have become self-evident within academic philosophical discussion, just as the concept of *Dasein*, the persistently nebulous character of which can now be subject to re-interpretation, as the author himself suggested post-mortem. The proposal to philologically study the *Gesamtausgabe* within the framework of corpus linguistics makes sense in this context⁵¹.

Corpus; Heidegger; interpretation; Dasein; digital philology

Gaëtan Pégny
Université Paris X
gaetan_pegny@yahoo.fr

⁵¹ Le lecteur anglophone pourra lire la version anglaise de ce texte in Pégny à paraître a.

