Le couple Hestia-Hermès dans la vie et l'œuvre de Heidegger

François Makowski

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/cps/1305>

DOI : 10.4000/cps.1305

ISSN : 2648-6334

Éditeur

Presses universitaires de Strasbourg

Édition imprimée

Date de publication : 1 décembre 2014

Pagination : 169-195

ISBN : 978-2-86820-575-9

ISSN : 1254-5740

Référence électronique

François Makowski, « Le couple Hestia-Hermès dans la vie et l'œuvre de Heidegger », *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg* [En ligne], 36 | 2014, mis en ligne le 14 décembre 2018, consulté le 09 novembre 2022. URL : <http://journals.openedition.org/cps/1305> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/cps.1305>

Creative Commons - Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Partage dans les Mêmes Conditions 4.0 International - CC BY-NC-SA 4.0

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

Le couple Hestia-Hermès dans la vie et l'œuvre de Heidegger

François Makowski

« Irre ungemein »¹
« Ihm zehret die Heimath »²

Nietzsche rappelle qu'« il n'est donné à personne de vivre n'importe où »³. L'habitation peut de cette manière être considérée comme une expression de la singularité d'un sujet donné et à nul autre pareil. L'exercice de la philosophie est aussi une expression de la singularité d'un sujet, de sorte que l'on peut jouer à établir un parallèle entre la manière d'habiter que nous livre la biographie d'un penseur et son exercice de la philosophie, *i. e.* les concepts développés dans son œuvre.

Heidegger est de toute évidence le philosophe qui semble se prêter sans difficulté à l'exercice.

Nul n'ignore en effet ce que nous apprend en effet *de prime abord* la biographie, et ce d'autant plus qu'elle est assumée par Heidegger, par

1 « Erre extraordinairement », HEIDEGGER, « *Mein liebes Seelchen* », *Briefe Martin Heideggers an seine Frau Elfriede, 1915-1970*, p. 243 [p. 315 de la trad. fr.] (dorénavant noté *Lettres*).

2 « Le foyer le mine », HÖLDERLIN, *in*: FR. BEISSNER, *Hölderlins Übersetzungen aus dem Griechischen*, p. 147, cité par Heidegger, *Hölderlins Hymne « Der Ister »*, GA 53, p. 156 (dorénavant noté GA 53).

3 « Es steht Niemandem frei, überall zu leben », NIETZSCHE, *Ecce Homo*, Pourquoi je suis si malin, § 2.

exemple dans le texte publié sous le titre *Schöpferische Landschaft*, et surtout connu pour son sous-titre: *Warum bleiben wir in der Provinz?*⁴.

On n'y trouve pas de définition de la province, mais une opposition entre le monde d'un village de la Forêt-Noire, où se trouve la *Hütte* de Heidegger, et les citadins, ravis [*angeregt*] de leur séjour à la campagne, ou encore étonnés de la solitude paysanne, condescendants envers la paysannerie montagnarde, celle-là même dont Heidegger perçoit et défend l'authenticité⁵.

Même si la province de l'Allemagne fédérale n'est pas l'équivalent de la province de la France centralisée, le vocable *Provinz* est en allemand négativement connoté⁶, par opposition à la ville, et c'est du fait de cette dévalorisation que Heidegger le reprend en sous-titre de son allocution radiophonique⁷.

De fait, Heidegger semble n'avoir jamais quitté sa "province", entre Meßkirch où il est né, Konstanz où il a étudié au lycée, et Freiburg/Todtnauberg où il a travaillé et vécu.

La biographie derechef se double d'un discours épistolaire qui fustige «l'absence de sol [*die Bodenlosigkeit*]» (*Lettres*, p. 109), mais aussi et surtout d'un discours philosophique qui déprécie «l'absence de foyer [*die Heimatlosigkeit*]»⁸. Cette absence de foyer est d'une certaine manière la radicalisation destinale planétaire de ce que *Sein und Zeit* décrivait comme la dispersion (l'être-loin) du *Dasein* dans le "On", dans le mode de l'*Uneigentlichkeit*, selon un schème qui n'aura pas varié tout au long

4 *Denkerfabrungen*, GA 13, p. 9-13, traduit par N. PARFAIT et F. DASTUR, in: *Le magazine littéraire*, nov. 1986, p. 24-25.

5 Cf. D. PAYOT, *Des Villes-refuges. Témoignage et espacement*, p. 53-61.

6 «Gegend, in der (mit großstädtischem Maßstab gemessen) in kultureller, gesellschaftlicher Hinsicht im allgemeinen wenig geboten wird», *Duden, Deutsches universal Wörterbuch*.

7 Rappelons en effet qu'en 1933, Heidegger, alors recteur de l'université de Freiburg, refuse pour la deuxième fois une chaire à Berlin, ainsi qu'à Munich, et s'en explique dans une émission de radio retransmise par la radio berlinoise d'abord, puis en 1934 par une radio de Freiburg, et par la *Südfunk*. Le texte *Schöpferische Landschaft* est la transcription de l'allocution radiophonique.

8 «L'absence de foyer devient un destin mondial [*die Heimatlosigkeit wird ein Weltchicksal*]», in: «Lettre sur l'humanisme», p. 115 [GA 9, p. 339], trad. modifiée.

de l'œuvre de Heidegger⁹, ou qui encore fait de l'errance un mode de non vérité.

On se trouve ainsi face à un manichéisme qui oppose l'*Uneigentlich* à l'*Eigentlich*, la perte dans le "On" et l'être-soi-même, la *Heimatlosigkeit* et l'habitation recueillie, le *Gestell* à l'*Ereignis*, la techno-science à la pensée méditante, le discours logique et le dire poétique, la métaphysique et la pensée de l'être, etc.

Face à la perte de sol, l'absence de foyer, la dispersion et la métaphysique si facilement caractéristiques pour Heidegger de "l'esprit citadin", nous rencontrons, du côté de la pensée de l'être, des formules telles que «Le langage est la maison de l'être. Dans son abri, habite l'homme»¹⁰, la caractérisation de la poésie comme «topologie de l'être»¹¹, de la vérité comme *Lichtung*, du cœur tranquille de la *Lichtung* comme lieu du repos [*der Ort der Stille*]¹², etc.

Pour schématiser, il semble de prime abord évident que les non provinciaux, les citadins, dispersés dans le monde régi par le *Gestell* et privés de foyer, sous la figure du métaphysicien n'accèdent nullement à l'être en tant que tel, mais restent accaparés par les étants et la logique du *comput* techno-scientifique¹³, tandis que le philosophe assumé comme provincial, authentiquement inscrit dans le lieu, promeut une pensée de l'être possible comme vacance bucolique dans la clairière / *Lichtung* de la

9 «[l'être-homme (*das Mensch-sein*)] est "loin" hors de la constance du Là et tout entier seulement auprès de l'étant comme ici sous-la-main (oubli de l'être). L'homme est le *loin* [*der Mensch ist das Weg*]. Être-loin est le titre le plus originaire pour l'inappropriété du *Da-sein* [*Weg-sein ist der ursprünglichere Titel für die Uneigentlichkeit des Da-seins*] », HEIDEGGER, *Beiträge zur Philosophie*, GA65, p. 323.

10 «Lettre sur l'humanisme», p. 74 [GA 9, p. 313].

11 «L'expérience de la pensée», in *Questions III*, p. 37 [*Aus der Erfahrung des Denkens*], p. 23].

12 «Le cœur tranquille [*das ruhige Herz*] de la *Lichtung* est le lieu du repos [*der Ort der Stille*] à partir duquel il y a d'abord la même chose que la possibilité de l'appartenance réciproque de l'être et de la pensée, c'est-à-dire de la présence et de la perception [*Anwesenheit und Vernehmen*] », «La fin de la philosophie et la tâche de la pensée», p. 75, [Q. IV, p. 132].

13 De là découlerait, *tout naturellement*, étant donnée l'axiologie sous-jacente, une dépréciation par Heidegger de toute forme de nomadisme, d'errance historique, voire même de toute forme de cosmopolitisme. Conclure cela est pourtant aller vite en besogne.

vérité, repos tranquille dans la maison de la vérité. Nous sommes ainsi dans ce qu'Adorno intitule le *Jargon de l'authenticité*¹⁴.

Barbara Cassin et Alain Badiou dans leur introduction à la traduction française¹⁵ du recueil des lettres de Heidegger à sa femme Elfride, publiées par Gertrud Heidegger sous le titre «*Mein liebes Seelchen*», *Briefe Martin Heideggers an seine Frau Elfride, 1915-1970*, s'inscrivent sans retenue dans ce schéma de lecture et reprochent ainsi à Heidegger d'être resté engoncé dans «l'épaisseur du lieu».

On ne saurait reprocher à Heidegger d'être né et d'avoir grandi dans le sud de l'Allemagne. Nous sommes jetés dans un monde, délaissés dans une «situation», nous sommes en tant que pure contingence¹⁶. Ce qui est reproché à Heidegger, c'est d'avoir de toute évidence *choisi* et *librement* les

«[...] règles contraignantes de la vie sociale dans la province allemande, une participation à ce mélange de conformisme et d'aigreur qui caractérise la petite bourgeoisie de ces régions où, dans les années concernées, les religions, les rangs, les familles et les institutions régnaient sans partage»¹⁷.

Il est en effet un autre philosophe qui semble se prêter sans difficultés au parallélisme de l'habiter et du philosophe, c'est Sartre, et c'est la figure de Sartre qu'exhibent Cassin & Badiou pour l'opposer à Heidegger.

Empruntant le fil d'une comparaison du couple Martin et Elfride Heidegger avec le couple Sartre/de Beauvoir, Cassin & Badiou reprochent à Heidegger d'avoir *choisi* la *Hütte* de Todtnauberg (peut-être aurait-il dû choisir le *romanisches Café* au coin de la Tauentzienstraße, qui a pu être à Berlin dans le premier tiers du XX^e siècle, toutes choses égales par ailleurs, ce qu'a été le café de Flore à Paris?). Ils lui imputent en même temps le possible rapport de la valorisation du *Hüttendasein* avec l'idéologie national-socialiste «*Blut und Boden*», à quoi s'ajoute le désaveu des mesquines intrigues universitaires¹⁸, en même temps qu'ils

14 T. W. ADORNO, *Jargon de l'authenticité*, notamment p. 63, ou p. 76-81.

15 B. CASSIN & A. BADIOU, «De la corrélation entre le Grand et le Petit», in: *Lettres*, p. 9-24.

16 SARTRE, *L'Être et le néant*, p. 122.

17 B. CASSIN & A. BADIOU, *op. cit.*, p. 19.

18 À lire Cassin et Badiou, on pourrait croire que les intrigues universitaires sont l'apanage des universités de province.

font grief à la province d'être provinciale et à Heidegger d'assumer le tout dans une rhétorique spatiale, locale, topique, régionale, en un mot « post-romantique ».

C'est un amalgame, formidablement bien résumé par Sartre dans le rapport qu'il fait à Jean Cau de son entrevue avec Heidegger à Todtnauberg :

« Il philosophe dur, s'était écrié Sartre. Il vomit l'engagement. Je lui en ai parlé. Il me regardait avec une infinie pitié. À la fin, je parlais à son chapeau. Un chapeau de chasseur de chamois... »¹⁹.

Cet amalgame est illégitime, sur bien des points infondé.

Commençons par l'impénétrabilité des lieux, caricaturale quelle que soit la personne qui la formule.

Heidegger n'a pas de mots assez durs pour fustiger Berlin, qui en 1918 l'avait « complètement écœuré[s] » (*Lettres*, p. 108), au point qu'il formule l'espoir de « venir à bout du Berlin "intellectuel" grâce à une culture enracinée dans son terroir [*Bodenständige Kultur*] dans les universités de province [*Provinzuniversitäten*] » (p. 109). En 1930, Berlin lui inspire les mots suivants : « le manque absolu de sol de ce lieu [*die absolute Bodenlosigkeit dieses Ortes*] est monstrueux » (p. 222).

Cassin & Badiou, eux, n'ont pas de mots assez durs pour « l'épaisseur du lieu », « le lexique faisandé du *Heimat* éternel », « l'adhérence visible aux règles contraignantes de la vie sociale dans la province allemande »²⁰.

C'est une aporie territoriale : selon que l'on se trouve ici ou là, l'autre territoire est dévalorisé, soit corrompu soit sclérosé, soit superficiel soit opaque, soit trop mouvant soit trop rigide. La grande ville, c'est la bohème : on y habite partout et nulle part. La province, c'est l'enfermement : on n'en sort pas. Bohème et enfermement se comprennent autant spatialement que moralement, intellectuellement, politiquement et pour finir philosophiquement. À ce titre, la mise en opposition de Sartre comme paradigme de la « transparence cosmopolitique » et de Heidegger comme paradigme de « l'épaisseur du lieu » produit des effets conceptuels regrettables, en cela qu'elle repose sur une double identification voire confusion subreptice, et, comme c'est le plus souvent le cas, axiologiquement orientée. Cassin & Badiou assimilent en effet

19 Cité par F. de TOWARNICKI, *À la Rencontre de Heidegger*, p. 86.

20 *Op. cit.*, p. 19.

Sartre et la capitale par le biais de prédicats identiques : ouverture, engagement politique, rayonnement culturel, désincarné(e) de toute contingence matérielle, tandis que Heidegger est assimilé à la province : engoncé(e), idéologiquement inacceptable, englué(e) dans la matière du sol, des paysages et des pesanteurs sociales.

Nous adopterons plutôt une posture nietzschéenne :

« Qu'avons-nous *atteint*? constaté? 1) mes *lieux d'habitation* a) À l'Engadine je dois la *vie*, *Zarathoustra* b) À Nice, je dois l'*achèvement* du *Zarathoustra* c) Ces deux lieux font bien partie de ma tâche : Nice pour le cosmopolitique, Sils pour la montagne »²¹.

Si l'on veut bien se placer idéalement par-delà le bien et le mal de la capitale et de la province, comme le méta-locataire de deux territoires qui s'excluent en apparence, il devient possible de rétablir une certaine rectitude à la fois empirique et conceptuelle.

Nous allons donc nous efforcer de montrer que, pas plus dans la facticité de son mode d'habitation, tel que nous le livre sa biographie, que dans la conceptualité déployée dans son exercice de la philosophie, Heidegger – contre toute apparence – ne peut souffrir le reproche d'être resté englué dans l'épaisseur du lieu.

Notre analyse se déploiera en deux temps : tout d'abord la perspective biographique, empirique, pour réfuter une certaine *doxa* des lecteurs et commentateurs de Heidegger, et qui nous permettra de mettre en évidence une réelle atopicité existentielle du penseur Heidegger. Dans un deuxième temps, nous indiquerons ce qui dans la conceptualité de l'œuvre de Heidegger contredit l'interprétation d'une philosophie selon laquelle l'ontologie serait installée, sous la forme d'une « topologie de l'être », dans la tranquillité de la localité et la quiétude de l'habitation.

S'il faut en effet comparer le couple Heidegger, c'est alors, plutôt qu'à Sartre/de Beauvoir, au couple Hestia-Hermès. Elfride, bien sûr, est Hestia²², et Heidegger est Hermès.

Nous pouvons distinguer trois figures au moins possibles d'Hermès, mais c'est la figure la plus improbable qui caractérise principalement Heidegger, tandis que les deux autres en découlent.

21 NIETZSCHE, *Fragments posthumes*, 1884, § 29[4].

22 Nous verrons que cela n'est précisément pas si sûr.

Ce n'est ni l'Hermès des *Mystères d'Égypte* de Jamblique ou de *La Révélation d'Hermès Trismégiste* du révérend-père Festugière, l'Hermès de l'hermétisme, qui nous intéressera ici, pas plus que l'Hermès du *Cratyle* de Platon, interprète de la parole des dieux, et figure mythologique de l'herméneutique. Quoique ces deux figures d'Hermès puissent sans grande peine être rapprochées de Heidegger, c'est plutôt le couple Hestia-Hermès tel qu'il est décrit par Jean-Pierre Vernant²³ qui guidera notre analyse :

« ce dieu proche [...] vivant au milieu des mortels, en familiarité avec eux, [...] le fait à la façon du messager [...], comme un voyageur qui vient de loin et qui déjà s'apprête au départ. Rien en lui de fixé, de stable, de permanent, de circonscrit, ni de fermé » (p. 50).

Hermès est le « Voleur », le « Brigand », le « Rôdeur de portes », le « Guetteur nocturne », « Dieu errant, maître des routes, sur la terre et vers la terre », « présent au milieu des hommes, Hermès est en même temps insaisissable, ubiquitaire », « jamais là où il est » (*Hestia-Hermès*, p. 49-51).

De plus, « Hermès, étroitement associé aux Charites, joue aussi son rôle dans l'union des sexes et apparaît, à côté d'Aphrodite, comme le véritable maître de la *Peithô*, de cette persuasion susceptible de mouvoir les résolutions les plus fermes » (*Hestia-Hermès*, p. 55), au point que J.-P. Vernant rappelle que les Athéniens rendent un culte à Hermès-*ψιθυριστής* (qui chuchote, murmure doucement à l'oreille), associé à Aphrodite et à Eros.

Nous nous proposons donc de présenter Heidegger comme un avatar de cet Hermès-là, et de réfuter l'image que l'on a de lui comme incarnation paradigmatique du penseur enraciné dans l'épaisseur du sol natal, englué dans une province, qui serait de plus à ses yeux le dernier rempart de la décadence nihiliste de l'époque. Il faut voir en Heidegger le philosophe le plus déraciné qui soit, un philosophe errant et pas même nomade, un philosophe sans domicile fixe (*nirgends daheim*), endurant l'*Unheimischsein*, l'atopie, et décrivant le *topos* de la « topologie de l'être » comme un abîme (*Abgrund*), et l'être comme le *lieu abîmé* du monde et des étants.

23 J.-P. VERNANT, « Hestia-Hermès – sur l'expression religieuse de l'espace et du mouvement chez les Grecs », in : *La Grèce ancienne*, p. 47-99.

I. Le couple Hestia-Hermès dans la vie de Heidegger

L'analogie du couple Elfride / Martin Heidegger avec le couple Hestia-Hermès sera le fil directeur de notre analyse biographique, et nous commencerons par Elfride: qu'elle puisse s'apparenter à Hestia semble le plus évident.

«À Hestia, dit l'hymne à Aphrodite, "Zeus a accordé, au lieu de noce, de trôner au centre de la maison [*Hymne homérique à Aphrodite*, 30]", comme le foyer circulaire [...] symbole et gage de fixité, d'immuabilité, de permanence» (*Hestia-Hermès*, p. 49).

Certes, Gertrud Heidegger défend sa grand-mère de n'avoir été qu'une femme au foyer, affirmant son «émancipation»²⁴, à comprendre cependant sans anachronisme, mais en gardant à l'esprit qu'elle fut dans sa jeunesse proche des idées de Gertrud Bäumer, figure du militantisme féministe dans la première moitié du XX^e siècle, comme le rappelle R. Safranski²⁵.

C'est Elfride qui est la maîtresse de maison, jusque dans l'entreprise d'édification. C'est elle qui a l'idée de bâtir le chalet à Todtnauberg, rassemble la somme nécessaire, contacte le charpentier, dessine les plans, et qui ainsi, aux dires de sa petite-fille, a créé «pour son mari un lieu de retraite propice à la réflexion» (*Lettres*, p. 170). C'est encore Elfride qui cherche et trouve un terrain pour une maison à Freiburg, «prévoit les pièces en fonction des meubles existants, le bureau de Martin, et ébauche également les plans de l'extérieur» (p. 212), puis «surveille la construction et organise le déménagement» (*ibid.*). C'est elle encore qui est à l'origine de «la maison de leurs vieux jours au fond du jardin de la rue Rätebuck» (p. 485), qui s'occupe du jardin, ou qui file la laine du lapin angora²⁶.

24 Elfride fut par exemple une des premières femmes de Freiburg à passer, en 1933, son permis de conduire.

25 *Ein Meister aus Deutschland, Heidegger und seine Zeit*, p. 90.

26 «On doit noter en tout cas que, chez Platon [...] la figure d'Hestia, seule de toutes les divinités à demeurer immobile au logis, vient se confondre, dans le mythe final de la *République*, avec la grande déesse filandière Anankè, trônant au centre de l'univers. Sur ses genoux, Anankè tient le fuseau dont le mouvement commande toutes les rotations des sphères célestes. [...] Immobile mais maîtresse des mouvements qui gravitent autour d'elle, centrale, mais à la façon de l'axe qui traverse une machine dans toute son

« La femme est dans son domaine à la maison. C'est là qu'est sa place ; en principe, elle n'en doit pas sortir » (*Hestia-Hermès*, p. 55-56) : voilà précisément ce que J.-P. Vernant déconstruit, en mettant en évidence la structure conceptuelle spatio-temporelle, indifférente à la différence sexuelle, qui régit cette immédiate facticité.

Si notre intention est également de déconstruire ce schème appliqué au couple Heidegger, force est de reconnaître que Martin semble vouloir enfermer Elfride dans cette facticité, en critiquant sa volonté de reprendre des études d'économie politique pour soutenir une thèse :

« le fait est que telle que je t'aime et te connais, je vois en tes études quelque chose qui – sous sa forme actuelle, peut-être encore balbutiante – t'empêche d'accéder à la totalité féminine que tu peux trouver dans la vie que tu mènes avec moi et les enfants » (*Lettres*, p. 166).

Cela ressemble furieusement à un machisme bien trempé, déguisé par le vocabulaire philosophique de l'accession à la « totalité féminine », ce qui suppose que préalablement, cette totalité féminine ait été, au moins implicitement, définie. Et ce d'autant plus que tout semble indiquer que Heidegger aura vécu le mariage comme le décrit Apollodore, rapporté par le Pseudo-Démosthène :

« Les courtisanes, nous les avons pour le plaisir ; les concubines, pour les soins quotidiens qu'elles nous prodiguent ; les épouses, pour avoir des enfants légitimes et une gardienne fidèle des choses de l'intérieur de la maison »²⁷.

Elfride elle-même a défini son rôle, ou ce qu'elle conçoit que son rôle est pour Martin, dans une lettre qu'elle n'aura pas postée :

« Tu ne cesses de dire et d'écrire que tu m'es lié – par quel lien ? Ce n'est pas de l'amour, ce n'est pas de la confiance, c'est chez d'autres femmes que tu cherches un “foyer (*Heimat*)” » (*Lettres*, p. 406).

Marie-Ange Maillet, qui a traduit la correspondance, rend très malheureusement « *Heimat* » par « patrie », suivant ainsi la traduction du

étendue et en retient ensemble les éléments, telle est bien l'image d'Hestia que Platon semble avoir hérité des plus anciennes traditions religieuses de la Grèce », J.-P. VERNANT, *Hestia-Hermès*, p. 98-99.

27 PSEUDO-DEMOSTHENE, « Théomneste et Apollodore Contre Nééra », 122.

même terme par Roger Munier dans la *Lettre sur l'humanisme*²⁸. Dans ce texte, Heidegger précise pourtant que le terme *Heimat*

«est ici pensé en un sens essentiel [*in einem wesentlichen Sinn*], non patriotique [*nicht patriotisch*], non nationaliste [*nicht nationalistisch*], mais sur le plan de l'histoire de l'être [*seinsgeschichtlich*]»²⁹.

«*Heimat*» est bien plutôt le pays natal au sens de foyer. Si Heidegger nous demande de ne pas le comprendre comme «patrie», alors il faut l'entendre comme «pays», au sens particulier de la région, contrée ou ville, voire même maison³⁰ où l'on est né. C'est l'équivalent, y compris étymologiquement, du «*home*» anglais, tandis que dans le Maghreb, on dit le «bled». Nous considérerons *Heimat* comme un équivalent de l'*oikos* grec³¹. Ce que cherche ou veut Heidegger, c'est un foyer, *Heimat* ou *oikos*.

La lecture qui fait du couple Heidegger un couple traditionnel, femme au foyer s'occupant des affaires domestiques tandis que l'homme est le chef de famille et par son labeur alimente économiquement ledit foyer, cette lecture est donc possible. Mais une autre lecture est également possible, qui assimile Heidegger à Hermès, qui fait de Martin / Hermès l'élément mobile qui nécessite un point fixe: Elfride / Hestia.

Car Martin se défend de ne voir en sa femme que la servante laborieuse, lui qui lui écrit qu'il ne l'a «*jamais* considéré[e] comme une assistance extérieure et une façon de [le] décharger du quotidien»

28 «Lettre sur l'humanisme», in: *Questions III*, p. 113 [«Brief über den Humanismus», in: *Wegmarken*, GA 9, p. 338].

29 *Ibid.*

30 Dans «Sprache und Heimat», Heidegger associe «*Heimat*» à «*im Zuhause des Elternhauses*»: «Sprache ist, aus ihrem Walten und Wesen gesprochen, jeweils Sprache einer Heimat, Sprache, die einheimisch erwacht und im Zuhause des Elternhauses spricht», GA 13, p. 156. «*Heimat*» est également dans les mêmes lignes décrit comme «*das Heimische des Zuhaus*», que l'on ne peut certes pas rendre par «patrie».

31 Celui-là même qu'au début de l'*Odyssée* bien des Héros ont déjà retrouvé, tandis qu'Ulysse en reste éloigné. É. BENVENISTE (*Le Vocabulaire des institutions Européennes*, p. 308) décrit ainsi l'origine du terme *oikos*: «Le grec (*w*)*oikos* occupe une situation intermédiaire: "(grande) maison" groupant toute la descendance du chef de famille, puis substitut de *dômos* et "maison", "bâtiment" dans *oiko-dômos*, [...]». En parallèle, l'*Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, KLUGE, indique pour *Heimat*: «die Bedeutung ist ungefähr 'Stammsitz'».

(*Lettres*, p. 367). Et tout, dans les lettres, tend à l'affirmation d'une *nécessité*, en quelque sorte conceptuelle, du rôle d'Elfride qui renverse la lecture critique immédiate, légitimement produite par une posture émancipée relativement à la division des tâches selon les sexes.

Pour le dire autrement : ce n'est pas parce qu'Elfride est une femme qu'elle doit s'occuper de la maison et en faire « un havre de repos quand je rentrerai, fatigué, du lointain pays des grandes questions » (*Lettres*, p. 61), mais c'est parce qu'elle s'occupe de la maison qu'elle est Hestia, le point fixe sans lequel les pérégrinations d'Hermès ne seraient plus possibles. Conceptuellement parlant, Hestia n'est pas sexuée, et pour Heidegger, nous allons y revenir, Hestia a aussi pris la figure d'un homme, son frère Fritz.

Face à Hestia, pour le moment incarnée par Elfride, se tient Hermès incarné par Heidegger, Hermès le dieu tel que « rien en lui [ne se trouve] de fixé, de stable, de permanent, de circonscrit, ni de fermé », « Hermès [...] insaisissable, ubiquitaire », « jamais là où il est » (*Hestia-Hermès*, p. 49-51).

Ce déracinement de Heidegger est manifeste dans les *Lettres*, et se déploie à de multiples niveaux. Il y a d'abord le départ du foyer natal. Heidegger va étudier au lycée à Constance, « la seule fois où j'ai ressenti un mal du pays si profond [...] » (*Lettres*, p. 107). Et il précise dans une autre lettre : « [...] c'était pour moi mon premier séjour en un lieu étranger, et vu d'ici, il y a encore un reste de cela sur tout [*ist jetzt schon ein Rest davon über allem*] » (*Lettres*, p. 391 [trad. mod.]). Heidegger est resté marqué par ce premier séjour en un lieu étranger, première expérience dépayssante *quasi* traumatique.

Mais Heidegger s'assimile à Hermès aussi parce qu'il aura été un transfuge, social, religieux, intellectuel, éprouvé dans une mobilité spatiale incessante : « Heidegger aura été très peu là », remarquent à juste titre Cassin & Badiou (*Lettres*, p. 16).

Socialement, rien ne prédestinait le fils d'un sacristain tonnelier à « faire des études », et même à ramener un « Schiller » complet comme premier prix, et encore moins à devenir universitaire et « docteur *summa cum laude*, le journal local en parla, et pour la petite ville, ce fut une fête, de mémoire d'homme ce n'était jamais arrivé [...] » (*Lettres*, p. 47). Heidegger n'est pas né *homo academicus*, et sans doute ne l'est-il jamais vraiment devenu.

Déplacé socialement, Heidegger aura aussi été un transfuge religieux. Il lui a fallu, contre sa mère aimante, renoncer à la vocation de prêtre d'abord, à des études de théologie ensuite, pour se consacrer à la philosophie et finir par épouser une protestante. La correspondance nous le montre différant autant que faire se peut l'annonce à ses parents de ses projets de mariage, ou s'excusant, auprès de sa femme, des difficultés pour ses parents d'accepter l'union pourtant réalisée. Après avoir vu leur fils partir vers une philosophie dont ils ne savaient ce qu'elle est (il n'avait pas de réponse quand sa mère lui demandait : « dis-moi, qu'est-ce donc que la philosophie ? », *Lettres*, p. 47), partir pour un monde universitaire *a priori* inaccessible et en tout cas totalement étranger, voilà qu'il les abandonnait une nouvelle fois, infidèle à leur confession.

Le philosophe Heidegger n'aura trouvé que très problématiquement sa place dans l'histoire de la philosophie, qui de Platon à Nietzsche est l'histoire de la métaphysique, soit, pour le dire vite, de l'oubli de la question de l'être. Bien au contraire, cette philosophie doit être détruite (on trouve l'annonce programmatique de l'entreprise au §6 de *Sein und Zeit*). Si Heidegger a trouvé sa place en philosophie, alors c'est entre une tradition qu'il s'agit de détruire, et une pensée neuve (mais pensée neuve de l'aube grecque), qu'il s'agit de produire, en un *no man's land* dépayçant. Plus encore, comme nous y reviendrons, l'exercice de la pensée philosophique pour Heidegger fait de lui implicitement un philosophe socratique³², en voyage d'un monde inapproprié vers un hypothétique lieu, nouvelle figure assumée et philosophiquement revendiquée, du moins sur ce point, du Socrate de Platon.

Heidegger a pour finir été un sempiternel voyageur, parti de Meßkirch pour Constance d'abord. Il n'y a là qu'une soixantaine de kilomètres, mais le dépaysement, ou le déracinement, ne sont pas proportionnels aux kilomètres³³. En voyage, Heidegger l'aura été, quittant Meßkirch pour les villes universitaires de Marburg ou Freiburg, et constamment par la suite entre Freiburg et Meßkirch, à une époque où les déplacements

32 Voir sur ce point : F. MAKOWSKI, « Où est Socrate ? L'aporie de l'atopie chez Platon », *Revue de philosophie ancienne*, XII, N° 2, 1994, p. 131-152.

33 « Choses que, de temps en temps, on devrait faire systématiquement : [...] s'apercevoir que quelque chose qui peut ressembler à du dépaysement peut venir du fait que l'on prendra l'escalier B au lieu de l'escalier A, ou que l'on montera au 5^e alors qu'on habite au second », G. PEREC, *Espace d'espaces*, p. 62.

pendulaires (qu'ils soient quotidiens ou hebdomadaires), n'étaient ni dans les mœurs, ni facilités par les moyens de transport.

Même la *Hütte* de Tordnauberg n'était pas si facilement accessible. Gertrud Heidegger énumère les différents accès possibles, pour conclure : « tous ces chemins sont difficiles d'accès, en particulier quand les conditions météorologiques sont mauvaises » (*Lettres*, p. 174).

Il y a enfin tous ces autres déplacements de Heidegger : sa mobilisation dans les deux guerres, ses conférences, ses séjours au monastère de Beuron, sa vie chez d'autres femmes (avec tout ce que cela peut supposer de tromperie et de ruse d'abord, mais aussi de sentiment de n'être pas là où on le devrait).

Tout cela permet d'expliquer ou de comprendre d'une autre manière ce qui n'apparaît de prime abord que comme rhétorique ou murmure trompeur d'un Hermès rusé.

Elfride, c'est le point fixe, la maison, laquelle « n'a absolument rien d'une contingence extérieure... » (*Lettres*, p. 213), ce qui permet à la fois d'habiter *et* de parcourir le monde extérieur, plutôt que de se retirer dans un couvent. Du monastère de Beuron, Heidegger écrit à Elfride :

« [...] mais j'ai précisément aussi besoin du monde extérieur ; et je me rends mieux compte aujourd'hui à quel point tu as conçu notre maison dans ce but » (*Lettres*, p. 233).

Elfride, c'est le foyer [*Heimat*] :

« Sache toutefois que le foyer qui a été fondé par notre mariage demeure ce à quoi tout se rapporte dans le bon comme dans le mauvais sens » (*Lettres*, p. 369),

« ce qui – concernant le foyer – reste notre demeure et a grandi » (*Lettres*, p. 368).

Heidegger ne déguise pas un petit machisme sous la grandeur destinale et sacrée du foyer. C'est bien plutôt sa mobilité permanente qui exige un point fixe, stable, un foyer, qui se trouve être Elfride, mais pas seulement Elfride, et nous ne voulons pas parler « des femmes » de Heidegger.

Car tout est complexe chez lui, et il n'est pas seulement l'élément centrifuge rendu possible par la permanence de l'épouse, il est Hermès écartelé entre deux Hestia, deux points fixes, dont l'un est Elfride et le foyer d'Elfride et des enfants, et l'autre est Fritz, le frère et le foyer de Meßkirch :

«Meßkirch, c.-à-d. mon foyer [*Heimat*], m'appelle pour l'unique raison que j'ai besoin de cette proximité en tant qu'elle me porte et me fait avancer dans la grande solitude à venir de l'œuvre et parce que je sens de manière très vive qu'une sédentarité et un enracinement recueillis [*eine gesammelte seßhaftigkeit u. Bodenständigkeit*] feront partie de mon travail pour les années qui restent»,

et dans un même mouvement, Heidegger poursuit : «seule notre maison et le foyer des enfants sont chose durable» (*Lettres*, p. 321). Ou encore :

«La proximité de Fritz me serait elle aussi naturellement précieuse ; car je remarque ici, en étant plongé dans mon travail, à quel point j'ai besoin de cette attache» (p. 321).

Heidegger ne cesse de désirer ce qui ne cesse de lui faire défaut : «une sédentarité et un enracinement recueillis».

Ce n'est pas métaphoriquement, ni même métonymiquement (comme le proposent Cassin & Badiou), qu'il faut comprendre le motif du foyer [*Heimat*] : l'*oikos*, c'est non seulement là que retourne Hermès après ces pérégrinations, c'est non seulement là que le travail peut se déployer, c'est aussi et surtout ce que *Heidegger n'aura cessé de chercher* (y compris et surtout philosophiquement), toujours ailleurs entre deux foyers qui ne s'unissent que par l'œuvre qu'ils rendent possible, et il n'y a là aucune figure de style, mais le constat objectif d'une réalité : «mon atelier ici [à Meßkirch] s'unit sans discontinuité à celui de notre maison, que tu as contribué à bâtir pour mon travail» (*Lettres*, p. 373).

Mais deux foyers également qui menacent de le fuir ou de le rejeter. Elfride pour des motifs bien légitimes de jalousie, Meßkirch du fait du temps qui passe :

«ici, dans le lieu où je suis né, dont plus de la moitié de la population est constituée à présent d'étrangers, je dois chaque jour chercher mon foyer» (*Lettres*, p. 301).

C'est alors avec un autre regard qu'il faut relire le texte *Warum bleiben wir in der Provinz*, dont le titre initial, rappelons-le, est *schöpferische Landschaft*. Heidegger y décrit dans une pesante rhétorique, à l'inspiration singulièrement malheureuse, son monde de travail [*Arbeitswelt*], l'intime appartenance du travail en propre à la Forêt-Noire et à ses habitants, l'irremplaçable inscription séculaire dans le terroir, la solitude [*Einsamkeit*] qui n'est pas isolement, mais «jette le *Dasein* tout entier dans la vaste proximité de l'essence de toute chose», le temps de

la philosophie, qui ne vient que dans la profonde nuit d'hiver, pendant la tempête de neige, la vieille du village qui s'enquiert de Monsieur le Professeur sur son lit de mort, etc., jusqu'au paysan aux yeux clairs qui confirme le refus de la nomination à Berlin par un imperceptible mouvement de la tête.

Comment croire que Heidegger, philosophe et universitaire, aurait trouvé sa place, après à peine une ou deux, voire même trois décennies, dans un village de montagne où il est vu de temps à autre dans sa résidence secondaire, jusqu'à s'insérer au cœur de la vie et du travail des familles qui ont habité et animé ce village depuis des siècles, et ce même si, dans les faits, les rapports de Heidegger avec les autochtones furent excellents ?

Il faut lire tout cela comme lorsque Perec (« la campagne est un pays étranger [...] Je suis un homme des villes »³⁴) parle de la campagne : « je n'ai pas grand-chose à dire à propos de la campagne : la campagne n'existe pas, c'est une illusion », et de décrire ce qu'il intitule

« l'utopie villageoise : pour commencer, on aurait été à l'école avec le facteur. On saurait que le miel de l'instituteur est meilleur que celui du chef de gare. [...] On saurait s'il allait y avoir de la pluie en regardant la forme des nuages au-dessus de la colline, on connaîtrait les endroits où il y aurait encore des écrevisses [...] »³⁵.

Perec envisage ainsi l'entreprise nostalgique (et vaine) :

« façonner ses racines, arracher à l'espace le lieu qui sera vôtre, bâtir, planter, s'approprier, millimètre par millimètre, son « chez-soi » : être tout entier dans son village, se savoir cévenol, se faire poitevin » (*Ibid.*, p. 96),

on pourrait rajouter « s'identifier *alemannisch-schwäbisch* ».

L'enracinement de Heidegger dans l'épaisseur du lieu n'est pas une réalité, mais une construction heideggerienne, et à partir de là un contresens de ses lecteurs. Car voici ce qu'il en était en réalité :

« Là-dessus reste encore le projet de Todtnauberg ; mais en dépit de toute sa beauté et de sa simplicité *la vie là-bas est peut-être trop dure*

34 G. PEREC, *Espèce d'espaces*, p. 94.

35 *Ibid.*, p. 95. On peut rétorquer à Perec que « la ville » n'existe pas plus que « la campagne ».

au vu de l'effort à fournir pour le travail qui m'attend et le séjour trop proche de Freiburg» (*Lettres*, p. 321 [nous soulignons]).

Les deux arguments qui disqualifient Todtnauberg aux yeux de Martin sont importants.

Premier argument: la tempête de neige au cœur de la nuit d'hiver, c'est sans doute le grand temps de la philosophie [*die hohe Zeit der Philosophie*], comme le dit le philosophe Heidegger en 1933 dans une allocution radiophonique intitulée *Schöpferische Landschaft* et dans une posture qu'Adorno qualifie de «rebut du romantisme»³⁶, nonobstant que l'effort à fournir pour le travail est peut-être trop dur, comme l'écrit Martin à sa femme. L'ironie est facile, mais c'est que le *Hüttendasein*, tout comme le «provincialisme» de Heidegger, sont un produit de pensée, et non une réalité vécue. En réalité, si Heidegger glorifie la rudesse de la vie montagnarde, Martin a besoin de confort pour travailler.

Deuxième argument: le séjour de Todtnauberg est «trop proche de Freiburg». Il faut donc que Heidegger s'éloigne physiquement, matériellement, de Freiburg, de sa maison, de son foyer, pour produire son travail de pensée. Même à Todtnauberg, Heidegger ne travaillait pas dans la *Hütte*, mais louait une chambre dans la ferme voisine en contrebass³⁷, comme l'indique une affiche pour touristes réalisée par le *Todtnauer Ferienland*. Dès lors, ce n'est pas rhétoriquement ou métaphoriquement qu'il faut comprendre les déclarations épistolaires de Martin à sa jeune femme Elfride: «tu seras pour moi un havre de repos quand je rentrerai, fatigué, du lointain pays des grandes questions» (*Lettres*, p. 61). Il a toujours fallu que Heidegger parte, s'éloigne, se délocalise, ce qui n'est possible que relativement à un point fixe, fût-il dédoublé (Elfride/Freiburg et Fritz/Meßkirch). Ce décentrement de Heidegger apparaît au travers de ses divers lieux: ce n'est pas Freiburg, mais le Rötibuck dans le quartier de Zähringen³⁸. Ce n'est pas le Rötibuck, mais Todtnauberg. Ce n'est pas le bourg de Todtnauberg, mais un chalet en surplomb à dix ou quinze minutes de marche, ce n'est pas la *Hütte*, mais une chambre au Bühlhof, une ferme en contrebass,

36 T. W. ADORNO, *op. cit.*, p. 81.

37 Ce n'est pas dans la *Hütte* à proprement parler qu'a été rédigé *Sein und Zeit*.

38 Les collègues de l'université n'ont pas manqué d'ironiser: «La famille Heidegger se retire à la campagne», *Lettres*, p. 212 [p. 157].

ce n'est pas Breisgau, mais le pays souabe de Meßkirch, ce n'est pas Meßkirch, mais le monastère de Beuron, etc.

Heidegger enraciné dans sa province?

Heidegger n'a jamais été inscrit, sinon que sans domicile fixe, dans un terroir séculaire, et l'apparente délimitation géographique de ses pérégrinations (le triangle Meßkirch, Konstanz, Freiburg/Todtnauberg) ne doit pas cacher le fait que le lieu, ce n'est pas l'espace, que le dépaysement n'est pas proportionnel aux kilomètres, et que tout au contraire il s'éprouve dans tous les espaces (géographique, social, religieux, politique, philosophique).

Sur le plan de l'existence quotidienne, l'attachement revendiqué de Heidegger à sa province, rejoignant celui d'un Socrate³⁹ ou d'un Kant⁴⁰, apparaît manifeste et constitue un lieu commun des commentateurs. Certes, Freiburg i. Br., le Königsberg de Kant ou l'Athènes de Socrate n'avaient pas le statut de petite ville de province engoncée et ennuyeuse, mais elles constituaient pour ces philosophes, avec la région immédiatement environnante, des villes-refuges⁴¹.

Ce provincialisme de Heidegger est un leurre si l'on en reste à l'acception courante du terme. La conceptualité heideggerienne (cela constitue la deuxième partie de notre étude) permet en effet d'élaborer un concept philosophique de province: non pas l'envers de la capitale (Paris était la province de Sartre), mais le territoire auquel nous sommes liés, avec sa familiarité, sa quotidienneté, ses habitudes, là où nous habitons tout en sachant ou éprouvant, philosophiquement, que cette habitation n'est qu'errance.

39 «[...] tu fais l'effet d'un étranger qu'on guide, et non pas d'un indigène. Le fait est que tu ne quittes la ville, ni pour voyager au-delà des frontières, ni tout compte fait, si je m'en crois, pour sortir hors les murs» (PLATON, *Phèdre*, 230cd). L'ironie est certaine, mais la même idée d'un attachement de Socrate à sa cité, à sa province, se trouve dans le *Criton* (52 b).

40 L. E. BOROWSKI, l'un des auteurs des trois biographies parues à Königsberg peu après la mort du philosophe, énumère, tout en précisant qu'«il n'est jamais sorti de la province», certains lieux hors de Königsberg dans lesquels Kant a pu séjourner, avec une mention particulière pour cette *maison forestière* du conservateur en chef des eaux et forêts Wobser, «l'endroit où il se rendait le plus souvent et où il séjournait le plus longtemps», in: J. MISTLER, *Kant intime*, p. 19.

41 Pour reprendre le titre de l'ouvrage déjà cité de D. PAYOT.

Heidegger est Hermès-voyageur, et en tant que tel, il a nécessairement besoin d'Hestia, qu'elle soit Elfride ou Fritz, à la fois dans la quotidienneté de la vie de tous les jours et dans l'exercice de la philosophie.

II. Le couple Hestia-Hermès dans l'œuvre de Heidegger

Il n'est donc pas étonnant qu'Hestia apparaisse dans le texte *Aufenthalte*⁴², offert en manuscrit par Martin à sa femme lors du voyage en Grèce qu'elle-même lui avait offert en 1962. Ce récit est celui d'un parcours d'abord plutôt ennuyeux de simples touristes. Ce parcours s'illumine à Délos, c'est là qu'il prend son sens :

« Grâce à l'expérience de Délos et à elle seule, le voyage en Grèce se transforma en séjour et s'établit à demeure dans la lumière de ce qu'est l'*alètheia* » (*Aufenthalte*, p. 55).

Que s'est-il passé à Délos? Délos est l'île sacrée ou sainte [*die heilige Insel*] qui dévoile ou manifeste [*offenbart*] en tant qu'elle dissimule [*verbirgt*]. C'est à Délos que Heidegger fait en Grèce l'expérience de l'*alètheia*, qu'il articule d'abord avec la « plaine de la vérité » du *Phèdre* de Platon (248b), puis avec Hestia et enfin avec son interprétation d'Héraclite :

« si l'Ἀλήθεια est même nommée Ἑστία τοῦ κόσμου, alors la tentative d'élucidation du mot κόσμος chez Héraclite en tant que πῦρ ne trouve son plein sens que si le nom de Ἑστία revient à l'Ἀλήθεια » (*Aufenthalte*, p. 53).

L'Ἀλήθεια chez Heidegger est donc le “cœur du foyer”, ainsi pourrait-on traduire Hestia lorsque le terme en vient à désigner la pièce principale de la maison grecque antique en même temps que le feu sacré qui jamais ne devait s'éteindre, car « si le feu s'éteignait, c'était un dieu qui cessait d'être »⁴³.

La vérité, nommée le “cœur du foyer” du monde, nous mène à l'élucidation du κόσμος chez Héraclite en tant que feu [πῦρ], qui a fait l'objet, un quart de siècle environ avant le récit par Heidegger de son voyage en Grèce, du cours des semestres d'été 1943 et 1944 (GA 55).

42 HEIDEGGER, *Séjours / Aufenthalt*, éd. Bilingue, trad. F. VEZIN.

43 Cf. N. D. FUSTEL DE COULANGES, *La Cité antique. Étude sur le culte, le droit, les institutions de la Grèce et de Rome*, Chap. III : le feu sacré, p. 21-33.

Cette interprétation d'Héraclite, pour la résumer sommairement⁴⁴, s'enquiert de l'essence de la φύσις qui est comprise par Heidegger comme l'inapparente [*die Unscheinbare*] (GA 55, p. 142), qui permet toute apparition tout en disparaissant derrière toutes les apparitions. Elle ne peut se manifester sans apparaître qu'en étant l'horizon phénoménal de tous les phénomènes, c'est-à-dire de tout ce qui apparaît.

Heidegger la compare à l'espace dans une pièce, dont on ne voit toujours et de prime abord que l'aménagement et les objets [*die Einrichtung, und anderes, was innerhalb des Raumes als Gegenstand vorkommt*»] (GA 55, p. 143). Derrière cette comparaison se profile le motif du *topos*, mixte indissociable de l'espace et du lieu. Si en effet nous sommes toujours déjà dans un lieu comme unité refermée sur elle-même et centrée sur le sujet percevant et pensant que nous sommes, ce lieu est transi d'un espace imperceptible en soi (nous ne le percevons que relativement aux objets, comme le vide qui sépare les objets entre eux et s'inscrit entre eux et nous), et difficilement pensable : si la pensée est forme, idée ou concept, elle est délimitation. Mais si l'espace est le vide entre les étants, il est un néant indifférencié, homogène, dirait Bergson, essentiellement *partes extra partes*, et à ce titre a-noétique.

Ainsi, l'espace permet aux étants d'être, et notamment d'être là, de constituer ensemble avec le sujet percevant un lieu. Le lieu et l'espace renvoient ainsi à une même unité paradoxale et indissociable, comme celle d'un anneau de Möbius, unité que nous appelons *topos*. Ce *topos* unit l'espace et le lieu en quelque chose de fermé et d'ouvert, à la fois intérieur et extérieur, contenant dans sa finitude irréductible l'infinité de tous les possibles qui le font être. L'espace serait pour Heidegger l'extérieur de l'anneau de Möbius, tandis que l'intérieur du même anneau serait le lieu, à ceci près qu'il faut, pour en emprunter la formulation à MerleauPonty, «partir de ceci : il n'y a pas identité, ni non-identité, ou non-coïncidence, il y a dedans et dehors tournant l'un autour de l'autre»⁴⁵. Espace et lieu, extérieur et intérieur, ouvert et fermé, de cela le *topos* est la réalité.

44 Pour une analyse plus détaillée de l'interprétation heideggerienne de la *Physis* d'Héraclite, voir l'article de M. LEQUAN, «La lecture heideggerienne de la *physis* selon Héraclite ou la philosophie comme philosophie de la nature», p. 111 à 142 du présent ouvrage.

45 M. MERLEAU-PONTY, *Le visible et l'invisible*, p. 317.

À ce titre, la φύσις est ἀρμονία, que Heidegger traduit par *die Fügung*, au sens de l'ajointement, de l'ajustement, à la manière dont l'espace fait le joint entre des objets qui apparaissent à part les uns des autres tout en s'inscrivant dans un même lieu.

Ce que l'espace réalise, le feu l'accomplit également. Le feu flambe [*die Feuer flammt*⁴⁶], il est flammes, et tout à la fois dans ce flamboiement il est et / ou fait être la différence entre la lumière et les ténèbres, ce qui les distingue et en même temps les réunit dans une même vision, autrement dit une même apparition. Il y a là le schème conceptuel de la différence ontologique, qui distingue l'être, les étants et la différence entre l'être et l'étant. Pour le dire schématiquement, l'être serait ce *topos* qui permet le lieu instauré par les étants en leur offrant l'espace qui leur donne la place d'être.

Dans la lumière du feu apparaît le κόσμος comme bijou [*die Zier*], lequel est «l'apparaître en lumière, la tenue dans l'ouvert de la gloire et de l'éclat [*das Erscheinen im Lichte, das Stehen im Offenen des Ruhmes und Glanzes*]» (GA 55, p. 163-164). Heidegger dans son texte «*Alètheia*» dit la même chose avec d'autres mots : «le monde est un feu qui dure, une émergence durable au plein sens de la φύσις»⁴⁷.

En tant que bijou, le monde est μέτρον, que Heidegger ne comprend pas comme mesure, mais comme le «vaste, l'ouvert, la clairière qui s'étend vaste [*die Weite, das Offene, die sich erstreckende, weitende Lichtung*]» (GA 55, p. 170). Ainsi la φύσις comme κόσμος est un «s'ouvrir [*Sichöffnen*], un ne-pas-se-fermer [*Sichnichtverschließen*], un ne-pas-se-cacher [*Sichnichtverbergen*]» (GA 55, p. 173), en un mot : Ἀλήθεια, sur fond de *Lichtung*⁴⁸.

Lorsque Heidegger écrit à ou pour sa femme qu'*Hestia* est *alètheia*, c'est parce qu'*Hestia* est le foyer : *der Herd* (*Séjours*, p. 53), où le mot *Herd* ne doit pas être compris selon l'acception première de fourneau, cuisinière (on parle de nos jours de plaques!), mais au sens figuré mais tout aussi fréquent de foyer, en témoigne le proverbe «*eigener Herd ist*

46 «Die Feuer flammt und ist im Entflammen die Scheidung zwischen dem Lichten und dem Dunkle gegen- und ineinander», GA 55, p. 161.

47 HEIDEGGER, «*Alètheia*», in : *Essais et conférences*, p. 332 [*Vorträge u. Aufsätze*, p. 267].

48 Sur l'articulation de l'*alètheia* et de la *Lichtung*, nous renvoyons aux très fines analyses de M. ZARADER, *Heidegger et les paroles de l'origine*, p. 62-69 notamment.

Goldes wert [un foyer à soi a valeur d'or] ». Comme le dit J.-P. Vernant, « Hestia n'est pas le feu, mais l'autel-foyer » (*Hestia-Hermès*, p. 53). L'articulation *phusis*, *kosmos*, *metron*, *alêtheia* repose sur le « cœur du foyer »⁴⁹, la pièce de la maison et l'autel-foyer sur lequel veille la déesse, ce cœur du foyer qui est l'être même: « *das Sein ist der Herd* », comme l'écrit Heidegger dans le cours du semestre d'été de l'année 1942 (*Hölderlins Hymne « der Ister »*, GA 53, p. 140)⁵⁰.

Il importe alors de bien élucider à la fois le concept d'être à l'œuvre chez Heidegger, et l'exercice du philosophe qui doit permettre au penseur d'atteindre la proximité de cet être, d'ailleurs également noté, notamment dans les *Beiträge*, *Seyn*, voire même, dans les écrits tardifs, barré: *Sein*.

Dans son cours sur Parménide, Heidegger désigne ainsi le « ce-vers-quoi le penseur originel est en chemin [*wohin der anfängliche Denker unterwegs ist*] » :

« C'est la maison de la déesse Ἀλήθεια. C'est de cette maison qu'alors l'excursus approprié de l'exercice [du penseur] reçoit aussi enfin sa directive [*Von diesem Haus her empfängt dann auch die eigentliche Fahrt seines Erfahrens erst die Wegweisung*]. La même maison est le point de départ pour l'excursion de la pensée, qui règle tous les rapports avec l'étant [*Dasselbe Haus ist der Ausgang für die Ausfahrt des Denkens, das alle Bezüge zum Seienden austrägt*] »⁵¹.

49 L. DERROY, dans une recherche étymologique parue en 1950 que n'eût pas désavouée le Heidegger commentant Héraclite en 1943-1944, retrouve dans le mot Ἑστία « un thème indo-européen *əw-es- signifiant briller (véd. *Vāsali* « il brille », gr. ἑσπερος, lat. *vesper* « étoile du matin, soir », [...]) et aussi « flamber, brûler » », in: « Le culte du foyer dans la Grèce mycénienne », *Revue de l'histoire des religions*, 1950, vol. 137, p. 33.

50 Il ne faut pas confondre le « cœur du foyer » qu'est Hestia, et la cuisine dans laquelle se trouve Héraclite, lorsque, selon Aristote dans les *Parties des animaux* (I, 5, 645a17), il invite des visiteurs à entrer alors qu'il se réchauffe auprès d'un four avec cette formule: « ici aussi [dans la cuisine, près du four] se trouvent les dieux ». Ce four se dit ἥνός et Heidegger le traduit par *Backofen*, « Lettre sur l'humanisme », p. 139 [*Brief über den Humanismus*, p. 355].

« Ἑστία est un lieu sacré; tout n'y est que sacré. [...] Au contraire, ἥνός est utilitaire; on y fait la cuisine, on n'y célèbre point les rites », L. ROBERT, « Héraclite au fourneau », p. 68.

51 *Parmenides*, GA 54, p. 242 (« austragen », que nous traduisons par « régler », signifie également « porter à son terme », mais aussi « liquider »).

On pourrait croire ici retrouver dans la conceptualité heideggerienne l'expression tant décriée par Cassin & Badiou de la facticité empirique de l'homme Heidegger. Il n'en est rien.

C'est, en ce qui concerne le philosophe Heidegger, précisément tout l'inverse, et il nous faut pour l'attester nous attarder sur l'interprétation que livre Heidegger d'Hestia lorsqu'il commente Hölderlin et propose sa traduction du chœur de l'*Antigone* de Sophocle (332-375).

C'est dans la deuxième antistrophe (374) qu'apparaît le foyer [μήτ' ἐμοί παρέστιος], que Heidegger traduit par «*Herd*» pour y retrouver la figure d'Hestia.

Le foyer se voit décrit comme l'être lui-même :

« Le foyer, l'asyle de celui qui est chez soi [*die Heimstatt des Heimischen*], est l'être même [*ist das Sein Selbst*], dans la lumière et la brillance, la braise et la chaleur duquel tout étant s'est toujours déjà rassemblé » (GA 53, p. 143),

ou encore : « *das ist der Grund des Heimischseins, der Herd* » (GA 53, p. 147).

L'être-chez-soi [*das Heimischsein*], voilà ce qu'aura cherché Martin dans sa vie, et Heidegger dans l'exercice de la philosophie. Il convient de s'interroger sur ce concept, notamment parce qu'il apparaît dans le commentaire d'un chœur de l'*Antigone* de Sophocle qui commence ainsi (dans la traduction de Heidegger) :

« divers est l'atopique, rien pourtant de plus atopique ne point, se dressant au-dessus de l'homme [*vielfältig das Unheimliche, nichts doch über den Menschen hinaus Unheimlicheres ragend sich regt*] » (GA 53, p. 65).

C'est parce que l'homme est le plus atopique que sa destinée est la recherche d'un chez-soi. La nécessité de la tâche n'implique pas sa possibilité. Heidegger en effet met en évidence l'opposition entre « l'atopie au sens de l'agitation sans issue au sein de l'étant et l'atopie comme apprendre à habiter⁵² à partir de l'appartenance à l'être [*Unheimischsein im Sinne des ausweglosen Umtriebes im Seienden und [dem] Unheimischsein als dem Heimischwerden aus der Zugehörigkeit zum Sein*] » (GA 53, p. 147).

52 Nous traduisons « *heimischwerden* » par « apprendre à habiter » : « L'habiter même [*das Wohnen selbst*], être à la maison chez soi [*das Heimischsein*], est le *heimischwerden* d'un atopique [*eines Unheimischseins*] », (GA 53, p. 171).

L'opposition de ces deux atopicités est fondée sur l'opposition entre *eigentlich* et *uneigentlich* :

« Le mot de la fin [du chœur] dissimule en lui le signe vers le risque, replié et encore non accompli, mais qui s'étend sur toute la tragédie, de distinguer et de décider entre atopie appropriée et inappropriée de l'homme »⁵³.

Il faut, dit Heidegger, « apprendre à habiter dans l'atopie [*heimischwerden im Unheimischsein*] » (GA 53, p. 151), parce que l'être est « l'atopie dans l'apprendre à habiter [*das Unheimischsein im Heimischwerden*] » (GA 53, p. 150), et cela est possible quelle que soit la configuration du monde dans lequel nous choisissons d'habiter, province, ville ou monde global, pour autant que l'on puisse habiter (poétiquement?) le village planétaire.

Il n'y a donc pas d'un côté le penseur de l'être capable d'habiter, et de l'autre tous ceux qui n'en seraient pas capables. *L'atopie est le lot commun de tous*, elle est simplement éprouvée ou endurée de manière appropriée [*eigentlich*] ou inappropriée [*uneigentlich*], et il faut ici rappeler que lorsque Heidegger introduit dans *Sein und Zeit* ces deux concepts, il le fait pour caractériser le *comprendre* du *Dasein* :

« Le comprendre est l'être existentiel du pouvoir-être propre du Dasein lui-même, de telle sorte que cet être ouvre en lui-même "où" il en est avec lui-même » (*Sein und Zeit*, § 31, p. 128 [p. 146]),

étant bien entendu que « le comprendre authentique aussi bien qu'inauthentique *peuvent* derechef être véridiques ou fallacieux » (*ibid.*, p. 129 [p. 146]).

Il est donc possible d'être de manière inappropriée dans le vrai, tout comme on peut être de manière appropriée dans l'erreur. Chez Heidegger, cela se nomme errance :

« l'errance n'est en rien habituelle, et encore moins chose négative ; c'est la possibilité essentielle de la vérité comme dévoilement. Quand il y a voilement, il y a errance, (comme d[ans] ma conf[é]rence) sur la vérité », (*Lettres*, p. 319).

53 « Das Schlußwort verbirgt in sich den Wink auf die unentfaltete und noch unvollzogene, aber im Ganzen der Tragödie sich vollziehende Wagnis, zwischen dem eigentlichen Unheimischsein des Menschen und dem uneigentlichen zu scheiden und zu entscheiden », GA 53, p. 146.

Heidegger distingue deux modes de la non-vérité, le voilement [*die Verborgenheit*] et l'errance [*die Irre*]. C'est le voilement qui provoque l'errance. L'homme, dit Heidegger, «est tourné vers ce qu'il y a de plus courant dans l'étant»⁵⁴, à tel point qu'il prend l'étant pour mesure, et ce faisant se détourne de la dissimulation en tant que telle, qui ainsi reste elle-même dissimulée, ce que Heidegger appelle le mystère [*das Geheimnis*].

Le comportement inapproprié («l'agitation [*die Umgetriebenheit*]») est celui qui «fuit le mystère», le comportement approprié endure et habite le mystère, c'est-à-dire affronte la dissimulation, le recouvrement de l'être. C'est le schème platonicien de la caverne que reprend Heidegger : le prisonnier dans la caverne reste attaché aux ombres, aux étants, tandis que le philosophe se détourne de l'aveuglement de la caverne vers le risque d'un autre aveuglement, plus approprié, celui de la nature [*physis*] et de la vraie lumière du soleil. La lumière produite par le feu du soleil est l'image du bien qui donne aux objets connaissables l'existence et l'essence, quand bien même le bien lui-même est dit au-delà des essences (*République*, VI, 509b), de la même façon que l'être n'est rien d'étant.

Le bien chez Platon peut ainsi, à la suite de Heidegger, et même si l'on n'en trouve nulle trace explicite, à notre connaissance, dans l'interprétation heideggerienne de Platon, être pensé comme le *topos* des idées, à la fois l'espace qui donne aux idées la place d'être, et l'unité rassemblée de ces idées ou formes qui permettent chez Platon l'existence des étants et l'effectivité de la pensée. Mais si le bien est le *topos* des idées, alors nous ne le percevons jamais tel quel (comment percevoir une place dans laquelle rien, absolument rien, pas même une délimitation, ne se trouverait?), mais toujours par l'intermédiaire des idées (chez Heidegger par l'intermédiaire des étants), pour autant que nous sachions ne pas nous focaliser sur les idées ou les étants, pour percevoir l'«entre» qui leur donne lieu d'être.

L'exercice de la philosophie pour Heidegger est donc à l'opposé d'une promenade de santé qui conduirait le penseur dans ses pénates, *i. e.* dans la proximité reposante de l'être. Si c'est bien d'habitation et de rien d'autre qu'il s'agit, celle-ci est à penser comme une *mise en demeure*,

54 *Wegmarken*, «Vom Wesen der Wahrheit», p. 91 [p. 186].

dynamique, exigeante, éprouvante, inquiétante même, tant il est vrai que pour Heidegger toujours, *il y a péril en la demeure*.

Si Hestia est une figure centrale de la pensée de Heidegger, ce n'est donc pas parce qu'elle veille en déesse sur l'être vrai qui se trouverait chez Platon dans le *topos noëtos*, mais parce que l'être tout comme le *topos* sur lesquels veille Hestia ne cessent de se dérober dans leur manifestation, laquelle pourtant permet l'apparition des étants, et s'ils ne cessent de se dérober, c'est parce qu'ils sont tous deux le gouffre, l'abîme [*die Kluft, der Abgrund*], que décrivent les commentaires de Hölderlin⁵⁵, ou encore et notamment cet autre ouvrage majeur après *Sein und Zeit*, et comme ce dernier essentiellement rédigé à Todtnauberg, les *Beiträge zur Philosophie* (GA 65).

On peut alors, en conclusion, fusionner en la personne de Heidegger les trois figures d'Hermès (Hermès des mystères et de l'hermétisme, Hermès de l'herméneutique et Hermès-voyageur) mentionnées en introduction.

Les formulations certes *hermétiques* de *Seyn*, ou d'*Ereignis*, de la conception de l'être comme ce qui se dérobe toujours, qui se donne tout en se retirant, qui n'est présent que dans son absence, qui est l'abîme fondé par le *Da-sein* («*Das Da-sein ist die Gründung des Abgrundes des Seyns*», *Beiträge*, GA 65, p. 490), et qui fait de l'homme celui qui ek-siste au-dessus de l'abîme, et qui se tient même «comme un pont dans l'«entre» [*brückenständig im Zwischen*]» (*Beiträge*, p. 488), ces formulations hermétiques sont rendues possibles par l'*herméneutique* heideggerienne des «paroles de l'origine», la lecture patiente des premiers philosophes.

Cette herméneutique est elle-même tendue, organisée et rendue possible par un Heidegger endurant l'*Unheimischsein*, Hermès «jamais là où il est», un Heidegger-Hermès qui, comme Socrate dans le monde sensible, n'a fait que chercher en un autre lieu un autre être que celui, illusoire, de la tradition métaphysique.

Heidegger nous dévoile ainsi l'illusion de cette métaphysique qui voudrait qu'il se trouvât, en ce bas-monde (et il n'y en pas d'autre), sous la figure d'Hestia ou autre, ces trois choses en réalité toutes également et

55 «L'abîme est ce qui renferme tout, ce qui est porté par la terre maternelle» (GA 4, p. 60-61 [p. 79]).

chacune l'une pour l'autre *nécessairement* car *ontologiquement* impossibles, à savoir la garde éternelle d'un être immuable en un lieu assuré.

Bibliographie

(Pour les œuvres de Heidegger éditées en langue originale chez V. Klostermann, voir la bibliographie à la fin de la *Présentation* dans ce volume, p. 36-37.)

ADORNO Theodor W., *Jargon de l'authenticité*, Paris: Éd. Payot, coll. Critique de la politique Payot, 1989.

BENVENISTE Émile, *Le Vocabulaire des institutions Européennes*, Paris: Les éditions de Minuit, 1969.

BOROWSKI Louis Ernest, in: MISTLER Jean, *Kant intime*, Paris: Grasset, 1985.

BEISSNER Friedrich, *Hölderlins Übersetzungen aus dem Griechischen*, Stuttgart: Metzler, 1933.

CASSIN Barbara & BADIOU Alain, «De la corrélation entre le Grand et le Petit», in: «*Ma chère petite Âme*», *Lettres à sa femme Elfride, 1915-1970*, Paris: Seuil, 2007, p. 9-24.

DEROY Louis, «Le culte du foyer dans la Grèce mycénienne», *Revue de l'histoire des religions*, 1950, vol. 137, p. 26-43.

DUDEN, *Deutsches universal Wörterbuch*, Mannheim, Leipzig, Wien, Zürich: Dudenverlag, 1989.

FESTUGIÈRE André-Jean, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, I, Paris: Les Belles-Lettres, 1981.

FUSTEL DE COULANGES Numa Denis, *La cité antique. Etude sur le culte, le droit, les institutions de la Grèce et de Rome*, chap. III: Le feu sacré, Paris: Durand, 1864.

HEIDEGGER Martin, «Brief über den Humanismus», in: *Wegmarken*, GA9, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2. Durchgelesene Auflage, 1996; trad. fr. MUNIER Roger, «Lettre sur l'humanisme», in: *Questions III*, Paris: Gallimard, nrf, 1966, p. 73-154.

HEIDEGGER Martin, «*Mein liebes Seelchen*», *Briefe Martin Heideggers an seine Frau Elfride, 1915-1970*, München: Deutsche Verlags-Anstalt, 2005.

HEIDEGGER Martin, *Séjours/Aufenthalte*, éd. Bilingue, trad. VEZIN François, Éditions du Rocher, 1992, *Zu Hölderlin – Griechenlandreisen*, GA 75, p. 213-245.

- HEIDEGGER Martin, «La fin de la philosophie et la tâche de la pensée», in: *Questions IV*, Paris: Gallimard, 1976.
- HEIDEGGER Martin, *Aus der Erfahrung des Denkens*, Pfullingen: Gunther Neske, 1954.
- HEIDEGGER Martin, «Alèthéia», in: *Essais et conférences*, trad. PRÉAU André, Paris: Gallimard, 1958 [*Vorträge u. Aufsätze*, Pfullingen: Gunther Neske, 1954].
- JAMBLIQUE, *Les Mystères d'Égypte*, Paris: Les Belles-Lettres, 1993.
- KLUGE Friedrich, *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, bearbeitet von SEEBOLD Elmar, Berlin, New-York: Walter de Gruyter, 1995.
- MAKOWSKI François, «Où est Socrate? L'aporie de l'atopie chez Platon», *Revue de philosophie ancienne*, XII, N° 2, 1994.
- MERLEAU-PONTY Maurice, *Le visible et l'invisible*, Paris: «tel» Gallimard, 1964.
- NIETZSCHE Friedrich, *Ecce Homo*, 1888, Giorgio COLLI et Mazzino MONTINARI (éd.), Berlin: éd. de Gruyter, 1967.
- NIETZSCHE Friedrich, *Fragments posthumes*, 1884, § 29[4], Giorgio COLLI et Mazzino MONTINARI (éd.), Berlin: éd. de Gruyter, 1967.
- PAYOT Daniel, *Des Villes-refuges. Témoignage et espacement*, La Tour d'Aigues: Les Éditions de l'aube, 1992.
- PLATON, *Phèdre*, trad. ROBIN Léon, Paris: Les Belles Lettres, 1947.
- PLATON, *Criton*, trad. CROISSET Maurice, Paris: Les Belles Lettres, 1925.
- PEREC Georges, *Espace d'espaces*, Paris: Galilée, coll. L'espace critique, 1974.
- PSEUDO-Démosthène, *Les plaidoyers civils*, tome II, «Théomneste et Apollodore Contre Nééra», trad. DARESTE Rodolphe, E. Plon et Cie, Paris: 1875.
- ROBERT Louis, «Héraclite à son fourneau», in: *Annuaire 1965-1966*, École pratique des hautes études, 4^e section, Sciences historiques et philologiques, 1965.
- SAFRANSKI Rüdiger, *Ein Meister aus Deutschland, Heidegger und seine Zeit*, München Wien: Carl Hanser Verlag, 1994.
- SARTRE Jean-Paul, *L'être et le néant*, Paris: Gallimard, 1943.
- TOWARNICKI Frédéric de, *À la rencontre de Heidegger*, Paris: Arcades Gallimard, 1993.
- VERNANT Jean-Pierre, «Hestia-Hermès – sur l'expression religieuse de l'espace et du mouvement chez les Grecs», in: *La Grèce ancienne 2. L'espace et le temps* (en coll. avec VIDAL-NAQUET Pierre), Paris: Seuil Points, 1991.
- ZARADER Marlène, *Heidegger et les paroles de l'origine*, Paris: Vrin, 1986.