

La première partie de la recension se trouve [à cette adresse](#).

TROISIEME PARTIE (p. 213 à 282)

L'ESTRE COMME L'AUTRE POSSIBLE OU L'IM-POSSIBLE

La conception finale de l'*Ereignis* abandonne tout « possible », même compris dans la structure alternative possibilisation / impossibilisation. Sylvaine Gourdain convoque Deleuze (p. 211) pour comparer l'horizontalité des dimensions plurielles du Possible, au « plan d'immanence » qui se construit dans l'expérience (la phénoménalité) :

L'*Ereignis* n'est pas préalablement aux dimensions qui le « composent » mais il advient dans la cooriginarité de ses dimensions. Paradoxalement, c'est parce que l'*Ereignis* est ce plan unique qu'il s'ouvre en son sein même à une altérité essentielle. L'*Ereignis* est par excellence l'ouvert, parce qu'il est en son cœur même brisé. (p. 211)

Ce qui revient à rappeler, derechef, Derrida : l'être advient comme Altérité absolue, ce que Derrida nommait l'événement « im-possible ».

(p. 215) chapitre I. LA DISSIMULATION, LA FERMETURE ET LE VOILEMENT

Sylvaine Gourdain voit dans la φύσις, « Nature », le ciment qui joint les deux conflits (de la Vérité avec l'étant - et du Monde avec la Terre). C'est la φύσις qui lie la dualité du déploiement (leçon apprise de la philosophie de la Nature de Schelling). D'où le retour à Aristote (p. 216) et au principe de ladite φύσις : le mouvement, la κίνησις, « *Bewegtheit* ». Le maintien dans l'être est mobilité, métamorphose, μεταβολή, d'un état caché en une venue en présence, tout en puisant dans le secret de ses racines.

L'ouverture de la plante est tout à la fois un retour à son origine et un ancrage dans son lieu de provenance (elle consolide ses racines en poussant dans l'ouvert). C'est chez Schelling que Heidegger a trouvé cette dualité entre ce qui ex-siste, se montre en venant dans l'ouvert - et le fond, qui reste à couvert.

C'est là (p. 220) une dynamisation du concept de Différence ontologique : le visible est diaphane, l'estre est le processus même de la phénoménalisation. Comme chez Schelling, le « *Wesen* », le déploiement essentiel, se divise en fond (force de retrait qui porte) et existence (force d'ouverture qui phénoménalise). Et comme chez Schelling, le maintien dans la phénoménalité dépend d'une « *Entscheidung* », d'une décision de l'homme de ne pas seulement vivre, mais d'exister (d'avoir une relation au fond de l'être et à sa manifestation). La φύσις (p. 222) n'est pas matière, mais forme : rassemblement en un mode unifié. La μορφή se rapproche de l'ένέργεια désormais

interprétée comme déploiement de l'οὐσία (constance de l'apparaître en une singularité). Mais la forme (p. 224) est elle-même le site duel du produire et de l'émergence - mêmeté entre provenance et destination, mêmeté qui n'est pas répétition mais dynamique. La conjonction du retrait et de l'ouverture (p. 226) se sent dans le rapport entre privation et révélation de la présence. C'est le manque qui révèle : la privation se déploie. Telle est l'unité de déploiement de la Nature, de la φύσις.

Il n'est pas étonnant que Heidegger remonte ainsi (p. 227) non seulement de Schelling à Aristote, mais d'Aristote à Héraclite, qui proclame que la Nature aime à se cacher (Φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ). L'être affermit son déploiement dans la dissimulation : le terme de Φύσις unit les deux mouvements d'ouverture et de retrait, de secret terrestre et de monde ouvert. Elle est le Nom unique du dévoilement qui (se) dissimule dans son dévoilement même. Il eût été amusant de convoquer ici la célèbre description hégélienne de la dialectique par l'exemple de l'abolition de la fleur par le fruit. Mais Schelling convie Heidegger à ne pas instrumentaliser le non-être, et à préférer le contrepoint des opposés à leur inféodation à un ordre qui efface la dualité rythmée entre ordre et désordre. Est-ce à dire que la Dialectique sort du transcendantal, mais mal ? Toujours est-il que Heidegger (p. 230 à 232) revient à l'implication réciproque entre être et étant à travers la lecture de l'étant comme ἀλήθεια - étantité diaphane à l'être, par immanence : φύσις.

Schelling a donc amené Heidegger à ne plus définir la vérité comme simple Dévoilement (*entfaltendes Aufgehen*) - mais aussi comme Retrait (*Verschliessen*). Et surtout, à penser l'être comme Nature, ce qui implique de penser la terre comme faisant partie constitutive de l'être. Au *Deus sive Natura*, qui inspire encore Schelling, se substitue un *Grund als Natur*. Le « *als* » permet d'identifier la Nature comme Terre, sans avoir besoin de désigner un phénomène précis : il s'agit de penser le retrait qui a lieu au sein du phénoménal, retrait que les phénomènes terrestres indiquent comme « autre chose », comme le Mystère. La Terre est Signe (*Wink*). C'est pourquoi elle est dite sacrée : car l'essence du sacré est justement d'être signe. Et le fait de rapporter l'homme au sacré est plus originaire que de le rapporter à l'être : c'est ce que rappelle ce mot si ambigu de φύσις. Plus loin, Sylvaine Gourdain écrit :

Notre hypothèse : Heidegger voit non seulement, à travers l'idée schellingienne d'un unique *Wesen* se partageant entre deux forces, celles du fond et de l'existence, une description du conflit entre terre et monde, mais aussi une image du litige originaire constituant la vérité elle-même comme dissimulation et éclaircie. (p. 248)

Cela renforce la Différence entre la dualité interne, ontologique, du déploiement d'être

comme Tout ouvert – et la distinction, ontique, entre le monde humain, historiquement clos en périodes, et la Terre, prise dans sa circularité d'ouverture et de fermeture. Mais on aura compris que « différence », loin de suggérer une opposition, indique la racine de toutes les analogies. Autrement dit, que la fameuse « différence ontologique », encore trop oppositionnelle, est réformée par le schisme d'avec le transcendantal : désormais, l'étant, intimement structuré en relations réciproques, peut tout aussi bien se révéler comme « ontologique », et l'être, inapparent dans le phénomène, devenir – en particulier grâce à la création artistique – tout aussi bien « être » qu'étant. Ce qui rassemble ces pôles n'est autre que l'être conçu comme l'être lui-même. Car lorsqu'on insiste sur le « lui-même » de l'être (c'est le geste du Tournant), « le même » (*das Selbe*) devient l'étoile polaire de la pensée, à savoir le Nom de la Jonction entre les deux moments du rythme du déploiement d'être, l'un de désabritement (ou plutôt d'abritement dans le non-retrait), l'autre d'abritement dans l'obscur (ou plutôt d'exposition au refus).

Mais si « différence » n'implique plus opposition logique, elle n'en pointe que mieux le méridien qui passe à travers la carte de l'être, qu'on l'appelle Nature ou Essence.

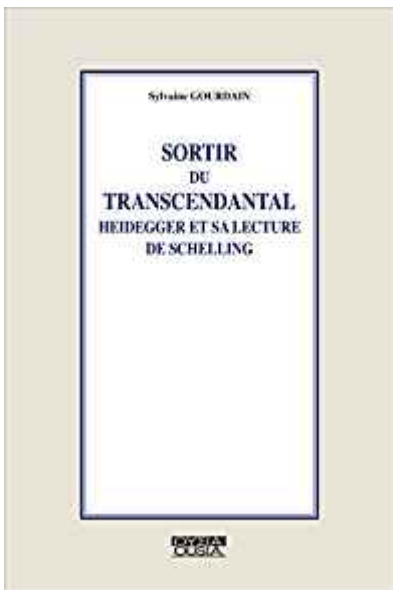
(p. 235) chapitre II. LA FAILLE, LA DECHIRURE ET LA FISSURATION

Sylvaine Gourdain rapproche en effet la φύσις, ciment des deux conflits, du concept de *Zerklüftung* développé dans les mêmes années en divers traités sur l'*Ereignis*. Il s'agit d'une fissuration dans l'intimité de l'être, entre refus et retournement du refus. Faille qui empêche toute fondation transcendantale par un sujet, celui-ci exigeant une unité séparée et fixe (l'unité de l'aperception). Heidegger s'oppose donc (p. 237) aux modalités du donné empirique, pensées par Kant (réel, possible, nécessaire). Certes, Kant ne détermine plus l'être à partir de la pensée (c'est le propos de la Réfutation de l'Idéalisme, qui a tant marqué Heidegger). Certes, la pensée ne peut se saisir de l'estre comme s'il émanait d'elle et il faut une extase du Moi sortant de la raison pour découvrir l'existence, nécessité qui fonde avant toute fondation (l'auteur le précise plus loin, p. 242 et 249). Mais ces précautions ne suffisent pas pour penser le déploiement d'être. Car Kant juge les modalités liées aux conditions subjectives de l'expérience – et c'est précisément du subjectif et du transcendantal qu'il faut sortir pour penser l'être en tant que déploiement, en tant que « vérité ». Vérité immédiate. Heidegger remonte donc (p. 240) jusqu'au sens ontologique du possible, le domaine de l'étant ne s'identifiant ni au pensé ni à l'effectif. De là, il s'élève jusqu'à l'être en tant que déploiement, et non plus seulement comme étantité en son tout (*Sein des Seienden*). Il couple alors le concept de déploiement d'être à celui de « fissuration » (*Zerklüftung*). Dès la racine (p. 243) est induit un retrait, une dissimulation qui se

présente comme une faille, un clivage. Ce qui remet en question l'idée même de possibilisation (*Ermöglichung*). Car celle-ci présuppose une hiérarchie entre ce qui possibilise et ce qui est possibilisé, hiérarchie actif / passif que l'*Ereignis* ignore. La structuration hiérarchique suppose une préséance de l'effectivité comme machination - ce qui est à l'opposé de la φύσις, qui ne délibère ni ne fabrique, mais produit, déployant ce que Schelling appelait encore la « Création », « poésie » dont Heidegger sait pertinemment qu'elle n'est pas « technique ».

Il faut donc comprendre (p. 245) la modalité de nécessité comme enracinée dans la détresse propre à la vérité de l'estre lui-même, son danger et sa précarité, son caractère terrible de néant initial d'où nous provenons et en lequel nous nous expérimentons comme *toujours déjà* jetés. Il faut donc penser le possible à partir non de l'effectif, mais du nécessaire lui-même compris comme fissuré, comme Faille. Le Logos en tant qu'il cache ce qu'il révèle (il le recouvre de mots) est donc le lien au possible en tant que provenant du Retrait. Voilà le Langage abrité dans l'ontologie, ce qu'interdisait le transcendantal, qui en faisait l'instrument d'une pensée elle-même conditionnant, comme activité du sujet, l'accès à l'être.

La tâche - langagière - de révéler le Caché comme Caché (p. 247) renonce donc à l'illusion de le dévoiler absolument. Notre auteur rappellera plus loin que les travaux pratiques qui concrétisent cette découverte, ce seront les commentaires des Hymnes de Hölderlin, car c'est là précisément le propos de la poésie, abriter le Révélé dans l'énigme du Mot). Là est en effet le véritable ethos : se maintenir dans l'entre-deux : elle retient le possible dans son essence propre, au centre des deux autres modalités. Comme les trois extases du Temps, possibilité, réalité et nécessité *Möglichkeit, Wirklichkeit, Notwendigkeit* sont les trois extases d'une même fissuration interne du développement de l'être éprouvé dans la liberté. Le « *Wesen* » de Schelling repose sur cette faille du « *Grund* ». L'extase tremblante devant la naissance d'un phénomène, chez Heidegger, depuis un néant et une faille tous deux originaires, fait pendant à la lecture de la Genèse par Schelling comme naissance de l'être (*Seinsgeburt*), naissance qui conforte l'Unité en abritant l'étant dans l'Ouvert. Tremblement et angoisse, car plane la menace d'une brisure définitive, dès la naissance : « Le déploiement de l'estre s'érige sur un retrait qui perdure toujours au fond de lui » (p. 250).



La pensée d'une telle « *schize* » ontologique oblige à renoncer à la destination modale pour ouvrir la liberté propre à la finitude contrastée du là humain (ouvert à la profondeur). La possibilité (élément de la liberté) s'avère confrontée ontologiquement à l'absence de toute possibilité qui habite l'être comme Nécessité (*immer schon da*). Mais ce « *da* » renvoie à l'homme, lui aussi toujours déjà impliqué, par sa participation consciente au litige, dans l'entre-deux entre Adaptation et Inadaptation (*Fuge, Unfuge*) de l'être.

(p. 253) *chapitre III. L'ADVENIR TREMBLANT ET PRECAIRE DE LA VERITE*

Remplaçant la « *Differenz* » entre être et étant, concept encore marqué par le transcendantal et le sujet, l'« *Unterschied* » annonce donc la vérité de l'être comme habitée d'une Fissure (*Zerklüftung, Spalte*). La Différence ne passe plus entre l'être et l'étant, mais au mitan du déploiement d'être lui-même, et de manière inévitable. Certes, à l'époque existentielle,

Heidegger se trouvait sans cesse écartelé entre son objectif d'interroger l'être sans le penser comme un étant, et sa vocation de phénoménologue, en vertu de laquelle il lui fallait faire voir et dévoiler en se tournant vers ce qui est, c'est-à-dire vers l'étant. (p. 254)

Mais, à partir de 1930, l'être cesse d'être identifié (p. 256) à la plénitude et l'unité de son « est », qui constitue sa différence d'avec l'étant, et advient au cœur de l'étant en tant que Scission. Il prend le nom d'« estre » (*Seyn*), et se devine aussi bien comme un

« c'est » que comme un « ce n'est pas » : il se « déploie » dans un mouvement dont la négativité préserve l'identité (« *das Sein ist, das Seyn west* » : *l'être est, le déploiement d'être se déploie*).

L'estre est alors le Même (*das Selbe*) qui contient le principe de la Différence : l'Un différencie. Il approprie en certains modes, en certains sens, distinguant des mondes historiques. La Différence en tant qu'Adieu à l'époque de la métaphysique laisse entrevoir un ad-venir de la vérité DE l'être, et non plus SUR l'être.

Mais ce vers quoi va l'Histoire (p. 258), c'est vers l'absence d'être (*Seinlosigkeit*), et ce processus de refoulement de l'avènement du nouveau commencement est dû à l'estre lui-même, qui se déploie *en tant qu'* Esprit de la Technique. Ce refoulement *diffère* l'avènement, au point que l'on peut, comme Derrida, l'écrire « Différance » : fait de différer, processus non seulement structurel, mais temporel. L'unité de l'estre oblige en effet à considérer l'*Ereignung* espérée, et l'*Enteignung* expérimentée, comme le Même. Cette tension (*Austrag*) est aussi accord (p. 260), non à la mode hégélienne, qui pense par moments enchaînés, mais à la mode schellingienne d'une dualité entre le Fond se mettant en réserve et l'existence qui s'en détache pour entrer dans l'ouvert. En ce sens, l'Histoire n'en finit pas d'inaugurer le retrait de l'être ! Ainsi (p. 268), entre révélation et dissimulation, nous lisons les signes (« Winke »), par essence obscurs, en acceptant l'impossibilité d'une transparence sans heurt, en accueillant le Secret, l'imprévisibilité, l'énigme : cet abandon-là est le propre de l'homme. Mais qu'attendons-nous ?

Nous guettons (p. 270), dans le déploiement d'être, non seulement un changement de manière d'advenir, mais aussi de mode de révélation directe, spirituelle. A savoir l'apparition d'un dieu historique. Que la vérité se fasse Médiation (*Mitte*) pour que le Déploiement se fasse divin Passage ! Car le dieu est la figure émanant de l'Imprévisible. Dans les *Contributions à la Philosophie*, Heidegger l'appelle « dernier venu » (*letzter Gott*), « qui vient de sortir » ou va le faire incessamment, le « tout dernier ». Sylvaine Gourdain déclare :

Nous soutenons que Heidegger a recours à la figure du dernier dieu pour signaler l'avènement de l'*Ereignis* comme *Ereignis*, dans son sens « fort », la vérité de l'estre, à savoir l'ouverture de l'ouvert dans l'inépuisabilité de ses possibilités. (p. 273).

Tant est grande la résistance du possible (lié au réel et au nécessaire) envers le transcendantal (qui se perd dans le fantasme de possibilités humaine infinies) ! Heidegger oppose les potentialités mesurables au Possible incommensurable du

dernier dieu caché dans la fissure la plus profonde de l'estre. Car l'estre, COMME (*wie*) le dieu, et non comme dieu (*als*), se révèle dans le clair-obscur du possible. Le concept derridien d'im-possible rappelle que l'événement ne s'inscrit dans aucun horizon. Car l'estre ne *rend* pas possible : il se donne, comme ça.

Nous retrouvons là le refus schellingien du transcendant à la base du transcendantal. Sauf qu'aux machinations de l'Etat dénoncées par Schelling, succèdent chez Heidegger celles du Réseau technique mondial (le « *Gestell* »), qui « diffère » l'advenue de la vérité de l'être au profit des vérités sur l'étant. Mais c'est précisément là le destin de la vérité de l'estre, son « *may be* », son « *viel-leicht* » : la « légèreté de l'être » se retire abondamment dans son don, « se dérochant à tout usage et à toute instrumentalisation et se dressant ainsi au seuil même de l'impossible » (p. 277). Même le dieu, quand il se déploie, le fait dans l'entre-deux, non dans une manifestation sans voiles.

CONCLUSION (p. 283)

LE BRIS DE L'ÊTRE OU LES PREMICES D'UN ETHOS DE L'IM-POSSIBLE

« *Zerklüftung* » est donc un mot essentiel : il rend compte de la Jonction dynamique, cet espace de Liberté entre étantité et estre d'où vient l'Événement - mieux que « *Differenz* », qui est purement topique. Cette nouvelle conception de la phénoménalisation destitue le sujet, et réhausse l'homme qui a à préserver les dimensions de l'étant (le monde, la terre, les dieux). Ainsi advient le Sens : historique, imprévisible. Im-possibilité signifie im-probabilité d'une venue qui pourtant, quand elle adviendra, « sera ».

Le concept phare de cette démarche, tant de Schelling que de Heidegger, est la δύναμις aristotélicienne conçue dans sa plénitude, dans son « énergie », que Schelling avait reconnue dans le « conatus » spinoziste et que Heidegger traduira par « *Wesung* ». Concept qui dépasse l'être-présent, le « réel », et fait signe vers une nécessité qui, loin d'être le prolongement du réel, vise au contraire le caractère inéluctable de la grosseur du possible. La phénoménalité est dès lors le théâtre d'un litige.

Cette dimension ontologique du Possible (p. 285) fonde l'ethos sur le pouvoir de décider du bien ET du mal en vertu d'un acte intelligible qui est toujours menacé par la tentation d'une accapARATION égoïste des ressources du Fond de l'être au profit de l'existence individuée. L'éthique réduit cette fascination envers l'être enfoui, dissimulé, originel, en montrant son caractère nécessaire, ainsi que l'inéluctabilité de la tentation. Il revient à notre auteur que lutter contre la prétention du monde humain à

dissimuler le Reste qu'est la Terre pour le transformer en réserve, est le défi éthique de notre temps. Ce faisant, elle montre (p. 289) que Heidegger garde tout Schelling, sauf la notion d'un monde du Bien qui aurait précédé le litige entre le bien et le mal. Son ethos de la responsabilité est celui d'une réponse au don de la Fissuration de l'être. « Faire » la vérité, c'est lutter sans cesse contre la non-vérité, en connaissant la nécessité des deux temps du même rythme.

Savoir le refus propre à l'être se déployant (p. 291), c'est connaître l'impuissance de la pensée à s'identifier avec l'être : elle ne peut que méditer les signes dans le silence et, ensuite, en parler le mieux possible, en signalant l'occultation de ce qui apparaît - la nuit derrière le soleil, et le soleil derrière la lune. Cette « nuit spirituelle », pour parler comme Trakl ou Hebel, prépare une conversion du regard, et surtout un abandon des structures volontaristes, synonymes d'une auto-attribution du pouvoir. En ce sens, bien que Schelling ait usé du concept de « volonté », il est clair que c'est paradoxalement comme prophète de l'abandon du vouloir personnel qu'il est un des ancêtres du « non-vouloir » et de l'Abandonnement. Doctrine mystique que Heidegger tient aussi de Maître Eckhart et qu'il redécouvre d'abord chez Schelling, puis dans la sphère orientale du Tao.

Cette « *Gelassenheit* » (p. 293) permettra à Heidegger, dès les années 1940, de donner à « *Ereignis* » le sens fort de la Révélation schellingienne (ouverture de la dissimulation) comme énigme du Quadrat, où la terre est expressément nommée. De là, il reformulera un nouvel ethos : entente du Possible défini comme constellation de nombreuses dimensions mobiles dont chacune peut engendrer l'effondrement du tout. « Peut ». Mais peut aussi accueillir l'homme, qui vient depuis si longtemps à notre rencontre. Car « essence » signifie à nouveau « propriété », et événement essentiel veut dire « appropriation ». Or l'être (p. 296), en tant que ce procès du Possible, *enjoint* une appropriation. Il est la loi la plus simple et la plus douce, car il ouvre chaque étant à la possibilité de son identité, de son être propre, non pas isolément, mais en relation avec les autres - et, réciproquement, non pas uniformément, mais singulièrement.

Or, pour en arriver là, il fallait penser la Loi comme Amour, la laisser se déployer en rencontrant l'altérité du Sauf, du Reste, du « saint » (« *das Heilige* » fait signe vers « #das Heile »). Le Possible « est » amour - c'est-à-dire : exerce son pouvoir-être comme amour. Son « *Können* » est un « *Mögen* » - parce qu'en avisant la Relation, il avise toujours aussi le Singulier. Sylvaine Gourdain peut ainsi écrire :

La sortie du transcendantal est motivée par la recherche du rapport de l'homme au

monde qui soit intrinsèquement sous-tendu par un ethos fondamental. [...] L'estre est, de par sa constellation, comme *Fuge*, intrinsèquement éthique, et une pensée de l'estre appropriée ne signifie rien d'autre qu'une pensée de l'ethos juste. (p. 294 & 295)

Ces mots rappellent l'effort gigantesque que Schelling souffla à un Heidegger parti d'une quasi-dévotion à Kant, et guidé par le maintien du transcendantal jusque dans les moindres replis de ses analyses husserliennes de l'époque existentielle !

Nous aimerions ajouter à ce compte-rendu d'une part quelques remarques critiques (moins par désaccord, que pour suggérer des liens avec les thèses des deux livres) - et d'autre part des considérations allant dans le sens de ces thèses et nées de leur lecture.

A. QUELQUES REMARQUES CRITIQUES

I. SCHELLING AIDE HEIDEGGER A RENOUVELER LA LOGIQUE POUR SORTIR NON SEULEMENT DU TRANSCENDANTAL, MAIS DU TRANSCENDANT

Pour Schelling déjà, l'abandon du transcendantal passait par une réforme de ce qui sous-tend l'appareil de démonstration de conditions de possibilité : la Logique. D'où l'intérêt de Heidegger pour l'interprétation schellingienne du Principe d'identité. Certes, Heidegger rend compte de la théorie schellingienne de « l'acte irrévocable » du péché originel en le rapportant à la lignée d'une δύναμις μετὰ λόγου, et, en compagnie de Schelling, sort du Sujet par la théologie. Mais il examine de près l'*Organon* qu'esquisse Schelling, qui ne se sert plus du principe d'identité pour installer le Sujet sur le trône de la Proposition (et avec lui son prédicat, tout cela en réduisant l'être à la copule) - mais pour penser la Scission de l'être et la coappartenance des moments scindés.

Dans l'identité de type aristotélicien, le sujet est identique au prédicat : « Dieu est Dieu », « l'homme est l'homme ». Schelling brouille les pistes en osant des propositions telles que « Dieu est l'homme ». « Est » y indique un mouvement : Dieu « est » l'homme car Dieu « est à » l'homme en le laissant être qui il est. Il fonde certes son existence, non son être propre. Il ne fallait pas négliger ces passages où, dans son Cours de 1936, Heidegger assume la nouvelle Logique de l'Identité de Schelling. Dans toute l'œuvre de Heidegger, « *Identität* » prépare la coappartenance, la récollection, la « rassemblement » *Versammlung*, unité du Déploiement qui laisse être la diversité de chaque étant et la constellation de leurs rapports.

La doctrine de Schelling, qui explicite le rapport entre immanence divine et liberté humaine, définit donc déjà, pour Heidegger, non une « dépendance » au sens d'une inféodation (c'est la théologie transcendante qui fait cela), mais au sens d'une « suite » musicale, temporelle, comme le fils du père, le disciple du maître - et comme l'étant de l'être. « Von » remplace le génitif, et la suite temporelle la conséquence causale. Il n'est plus question de l'être « de » l'étant (*das Sein des Seienden*) mais du sens qui provient de l'être (*der Sinn vom Sein*), celui-ci étant, comme dit Sylvaine Gourdain, « dynamisé ». Voilà la « différance » vivante qui porte d'époque en époque (*trägt aus*) l'exigence de « se tenir » pour s'approprier le Mouvement de l'estre. Nous lisons en effet dans le Cours de 1936 :

« Dieu est l'homme » signifie donc : Dieu fait être l'homme en tant que suite, c'est-à-dire que l'homme, s'il doit être en général et véritablement suite, doit nécessairement être quelqu'un qui se tient en soi-même. („*Gott ist der Mensch“ sagt : Gott läßt den Menschen als Folge sein, d.h. der Mensch muß, soll er überhaupt wahrhaft Folge sein, ein Insichstehendes sein*). (GA 42, S. 150, traduction modifiée, p.153.)

Le modèle logique n'a plus ni sujet ni prédicat ni copule, ce qui interdit à la « suite » vivante qu'est l'existant de se couler dans un sujet transcendantal. Que temporalité et possibilité soient ainsi liées par la transmission ontologique change le sens de la $\delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\varsigma \mu\epsilon\tau\grave{\alpha} \lambda\omicron\gamma\omicron\upsilon$: $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ indique désormais non la fatale connaissance oppositionnelle, mais la Rassemblance individualisante et appropriante, la « *Versammlung* ». Heidegger le traduit ainsi :

La thèse du panthéisme bien compris, s'exprime ainsi : Dieu est l'homme. “Bien compris”, cela veut dire que le “est” doit être compris comme une identité effective (*Das „ist“ muß als wirkliche Identität verstanden werden*). Le fondement créateur doit poser un être dépendant indépendant de lui (*Der schöpferische Grund muß ein von ihm unabhängiges Abhängiges setzen*). La dépendance concerne le “que”, le quod ; mais le quid, la quiddité, est tel que l'être dépendant peut également être posé comme in-dépendant. Il doit même être ainsi posé. (*Abhängigkeit betrifft das Daß; das Was kann so sein, daß das Abhängige als Un-abhängiges gesetzt ist. Es muß sogar so gesetzt sein*) (S. 153, trad. p.155).

C'est là l'origine de la responsabilité : l'antériorité (les parents, Dieu) ne peut causer une identité, car l'identité est « incausable » : elle est la marque que l'individu s'imprime à lui-même. C'est en tant qu'être in-dépendant que Dieu fait de l'homme sa suite. L'homme ne se tient en Dieu que dans la mesure où il se tient en lui-même. Sinon il serait absorbé dans l'identité divine. Ce que Dieu manifeste dans l'homme,

c'est sa propre vie créatrice, autrement dit le fait de se tenir en soi-même, et c'est pourquoi l'homme se tient aussi en lui-même : sans cela ce que Dieu créerait ne serait pas *de* lui, ce serait lui, ce qui n'a aucun sens.

En cette réforme ontologique, la liberté exclut que l'appartenance au déploiement d'être devienne sujétion. Or le sujet transcendantal dont l'unité d'aperception censure l'expérience spirituelle directe, l'intuition intellectuelle – est le même que le sujet soumis (*Untertan*). Certes, notre auteur montre que le lien aristotélicien entre liberté et mouvement détruit le fantasme d'une entéléchie engloutissant la force du possible dans le Fait, dans l'étant subsistant. Mais elle aurait dû montrer à quel point la liberté est, chez Schelling comme chez Heidegger, étrangère à la facticité d'une toute-puissance. Heidegger puise dans la négativité et l'équivoque du déploiement d'être une invalidation du concept de « *Herrschaften* », d'*imperium*. Or toute filiation schellingienne demande de choisir expressément entre deux traditions d'interprétation : accord ou désaccord avec Spinoza. Seule la première rend compte du fait que Schelling fut le premier – après Fichte, et avant Hegel – à détacher la philosophie du « surmoi » kantien, à savoir du Sujet transcendantal.

Heidegger, qui se délivrait du rejeton phénoménologique dudit Sujet, invoque, grâce à Schelling, la négativité propre au possible non seulement contre le transcendantal, mais contre le transcendant d'une Puissance suprême de mèche avec la tyrannie étatique et technologique. S'il faisait de Schelling le lecteur assidu de la *Monadologie*, il n'en reconnaissait pas moins son attachement à Spinoza (dont Schelling combat le système, non l'immanence). Faisant écho au refus de Schelling d'un Être Suprême transcendant, Heidegger ajoute à sa déclaration : « La causalité absolue située en un Être unique ne laisse à tous les autres qu'une passivité inconditionnée » (*Absolute Kausalität in Einem Wesen läßt allen anderen nur unbedingte Passivität übrig.*) une formule de son cru : « Un Être premier et suprême est-il posé, maîtrise et servitude sont aussitôt décidées » (*Ist ein höchstes Urwesen gesetzt, dann ist damit auch über Herrschaft und Knechtschaft entschieden* (GA 42, p. 121.) ».

Précédant la philosophie transcendantale et « détruisant » la théologie transcendantale, Spinoza réveillait les idéalistes allemands de leur sommeil phénoménal. Heidegger insiste sur la brèche que son panthéisme faisait dans le mur ontothéologique de l'Occident : insister sur cette insistance eût été utile. La fin du *transcendantal* est donc aussi du *transcendant* : « l'estre » n'est plus l'être DE l'étant (il n'y a plus de « génitif »). L'être est Mise en Relation (« *Bezogenheit* »). Le mouvement du Tréfonds de l'estre fait écho à la gigantomachie de l'éthique spinoziste contre les valeurs morales issues du monde, de la « *societas* »...

II. DIRE PENSANT, PROBLEMATIQUE, & DIT POÉTIQUE, PROPHÉTIQUE

Notre auteur pose une question essentielle : si le possible se dérobe à l'énumération de conditions de possibilités, comment alors (p. 279) accueillir dans la parole cette oscillation de la vérité ? Comment *dire* le Possible ? Car la vérité de l'estre ne se déploie que dans la mesure où elle est dite ! Notre auteur aurait pu répondre à cette question en sondant les commentaires de Hölderlin : si l'aporie est réservée au philosophe, le poète a le pouvoir de dire : « que le sacré soit ma parole ! » (« *das Heilige sei mein Wort* !) et de devenir ainsi l'étoile qui conduit le penseur... Car elle a bien raison de montrer l'échec de la réforme heideggérienne de la conceptualisation, qui renforce l'abstraction - et de juger plus prometteuse son annonce du dernier dieu. Mais cette parole de l'im-possible est celle du Destin, et si elle ouvre au possible (comme liberté humaine), ce n'est jamais sans poètes.

La familiarité extrême - presque l'identification ! - de Heidegger avec Hölderlin aurait donc éclairé le rapprochement si judicieux que fait Sylvaine Gourdain entre les divers écrits des années 1930, et surtout l'analogie entre *Dissimulation / Désoccultation* - et *Terre / Monde*, renseignée par la lecture minutieuse et de la *Conférence sur l'Origine de l'œuvre d'Art*, et des *Contributions à la Philosophie*. La pieuse lecture de Hölderlin qui accompagne les méditations heideggériennes sur l'art rappelle que le thème de la Terre apparaît avec ce que certains auteurs appellent la « différence théologique », ontique, entre profane et sacré, donc entre discours philosophique (*Denken*) et Dit poétique (*Sage, Dichtung*), le « poétique » incluant tout « trait » artistique. Nous le répétons : cette possibilité de l'art de révéler la dimension du Secret advient dans la sphère sacrée (« car la Terre est divine », écrit-il dans son commentaire de l'Hymne de Hölderlin, « *der Ister* », GA 53 p. 36 : « *weil die Erde götlich ist* »). Heidegger ne pense pas poésie et art comme deux domaines séparés : il les « fugue » dans l'unique concept de « *dichterisch* », poétique, cette manière que l'homme a d'habiter la Terre au sein de son Monde. Le poétique se déployant temporellement, les arts dits « plastiques » ne s'installent pas plus dans la matérialité que l'amour dans la pulsion sexuelle générique ou le chant dans le bois du violon. L'unique patronage du litige entre Terre et Monde est donc l'invisible « Musique » (μουσική), dont Heidegger dit à maints endroits que son harmonie est inapparente : c'est en tant que telle qu'elle porte le son qui charme l'oreille.

Certes, Sylvaine Gourdain rapproche ses réflexions sur les *Contributions à la Philosophie* du commentaire de « *Andenken* », de Hölderlin : le saut de la pensée est comparable à la grâce du sacré. Mais nous ne dirions pas comme elle que la poésie puise à ce qui est pour le reconfigurer en un autre possible (p. 166). Ce serait la

calquer sur un art représentatif, ce que refuse Heidegger. Le poétique « lit » directement les signes (*Winke*). Finalement, c'est en tant que poétique que l'art aide la pensée à sortir du transcendantal. Dommage que soit absente la notion de prophétisme dégagée dans les Commentaires de Hölderlin. Car le poète a l'*Eräugnis* (l'advision, la vision) sur l'*Ereignis* grâce à son accès aux « rêves d'or », qui placent le Possible au-dessus du Réel sans passer par le transcendantal - et cela lorsque la Parole est devenue Pays.

Toutefois, il est bien vrai que le parallèle (p. 154) entre la théologie schellingienne de la Création comme genèse de la phénoménalité grâce à l'Ex-sistence de Dieu hors de son propre Abîme - et l'*Ereignis* heideggerien qui est avènement de la non-occultation de l'inconceptualisabilité de la réalité -, il est bien vrai que ce parallèle, purement ontologique, suppose que le « divin » quitte sa sphère sacrée et poétique pour entrer dans la sphère profane d'un discours conceptuel sur l'estre. Et il est vrai en retour, que le dire de la vérité de l'être devient, s'il se maintient dans le questionnement, la nouvelle forme de piété dont notre temps a besoin. Cette resacralisation de la pensée du déploiement temporel de l'être est suggérée par Schelling lui-même, qui observe que le Nom même de Dieu, le Tétragramme (□□□□) ne signifie que cela, à savoir : « il sera (□□□□), il est (□□□□), il fut(□□□□)) ». La méditation sur l'être comme identité entre « estre » et « vérité » retrouve ainsi le « *sacer esto* » propre au divin, quand et seulement quand la Terre recouvre sa dimension attractive de Fond aux yeux des peuples de l'Histoire. Sauver le monde, ce sera donc sauver la terre - sauver la vérité de l'être, ce sera méditer l'obscurité concomitante de son déploiement.

Ainsi, notre auteur a finalement bien raison : si Schelling n'avait pas montré à Heidegger la route difficile qui mène hors du labyrinthe transcendantal, il n'aurait jamais tiré de sa fervente lecture des Grands Hymnes de Hölderlin la lumière philosophique qui l'éclairera jusqu'à la fin. Et il n'aurait même pas aperçu la signification de l'art pour la vérité de l'estre. C'est d'un même mouvement que, dans ces années de remise en question de « l'existential », Heidegger a pris pour ethos la « fugue » qui lie l'Etranger et le Natif, le Loin et le Près, la conscience simultanée d'une Obscurité inhérente à l'Eclair et d'une sainteté du Chaos, capable de faire à nouveau résonner le chant d'Antigone.

REMARQUE ADDITIONNELLE : POURQUOI CE LIVRE ECLAIRCIT LE CONCEPT HEIDEGGERIEN DE DESTIN, CARACTERISTIQUE DU « TOURNANT »

Cela m'amène à mon second genre de remarque : les concepts développés dans ce livre (imprévisible, im-possible, etc.) permettent d'éclairer le concept qui va grandir avec

la lecture conjointe de Schelling et de Hölderlin, celui d'Envoi de l'être et par l'être, de Destinée (*Geschick*), si important pour redéfinir un ethos à la mesure des temps qui succèdent aux « Temps Modernes » - notre temps. A l'époque où Heidegger commente Schelling, ce concept de Destin, d'Envoi (*Geschick, Schickung*) prouve qu'il cesse de penser en termes de faute humaine. Mais le problème du mal mis en connexion avec le fait de la liberté humaine lui permet de ne pas non plus tomber dans le fatalisme, chose qui serait arrivée s'il n'avait remplacé le concept de sujet par celui d'existence propre (*das Eigene*), responsabilité non ponctuelle, globale - ce qu'on appelle un choix de vie, une attitude.

Certes, le concept de création, qui unit liberté et nature, théologique chez Schelling, est haussé par Heidegger à la hauteur de la philosophie, pour ainsi dire sécularisé et intégré à la mesure humaine (*Daseinsmäßigkeit*). Fond et existence, coappartenants (*gehören zusammen*), ne concernent plus Dieu, même immanent à l'être de l'homme, mais expriment deux dimensions de la « constitution ontologique de l'étant » :

- 1) la temporalité originaire du Devenir (*die ursprüngliche Zeitlichkeit des Werdens*) ;
- 2) le dépassement de soi, la chute en deçà de soi-même (*die notwendig mitgesetzte Dimension des Sichüberhöhens bzw. unter sich Herabfallens*) (GA 42, p. 198, trad. p. 198).

La mobilité de l'Être, sur laquelle insiste tant notre auteur - et qui proscrit un Soi « encapsulé », comme disait Heidegger - est le flux inhérent au déploiement essentiel de l'être, qui n'est plus l'essence métaphysique de « l'Être », mais ce « *Vermögen* », ce pouvoir aimant, *benevolens*, ce pouvoir-pour l'altérité qui maintient l'étant individué dans son être propre en lui faisant place.

Sylvaine Gourdain, dans son premier ouvrage, soulignait qu'en sortant du cadre temporel de la conscience morale, Heidegger avait retrouvé le caractère éthique du concept d'extériorité, et redonné au « *da* » son sens de « site » (*Stätte*) du Jointement des forces antithétiques de l'estre. Ainsi pouvait-il reprendre le « *ex* » de l'Ex-sistence conçue par Schelling, et qui convient d'abord au mouvement originel du pouvoir comme pouvoir-pour-l'autre. Chez Schelling, ce pouvoir puissant et aimant à la fois, ayant fait le vide dans son propre chaos pour devenir le donateur d'être, c'était Dieu. Ce qui, dans la pensée heideggérienne, remplace cette donation première, est la naissance, cette sortie hors de l'indifférencié d'une identité singulière déchirée entre l'ouverture à l'altérité et le maintien de soi : c'est pourquoi elle n'est pas sujet (unité d'aperception), mais site de litige, réception de la Fissure de l'être. Et c'est pourquoi l'ethos consiste en une conciliation. Non une « *Versöhnung* », comme chez Hegel, mais un « *Austrag* », contrat ontologique répondant à la nécessité d'un rythme bien cadencé

entre le créé (*geschöpft*) et le Fond qu'il épuise (*erschöpft*). Les développements schellingiens sur la maladie du moi (*Eigensüchtigkeit*) sont repris par Heidegger, qui n'a cessé d'affirmer la motivation éthique du refus de la subjectivité occidentale.

Et de fait, la catastrophe que déclenche l'homme - il est l'unique Catastrophe - en refusant d'assumer l'aspect dissimulé de l'estre ainsi que la nature secrète de la terre, est explicitement mise en parallèle avec la description schellingienne d'une humanité qui laisse parler l'Abîme en elle. Les variations de vocabulaire que signale Sylvaine Gourdain, entre « *un* » et « *ab* » - *Ungrund* chez Schelling, *Abgrund* chez Heidegger - ne sont précisément que des variations : pour Schelling, quand l'homme épuise (*erschöpft*) le Fond (*Grund*), celui-ci cesse de se donner comme site abyssal de paysage créateur (*Abgrund der Schöpfung*), et s'impose comme pur et simple Sans-fond (*Ungrund*). Plus tard, Heidegger parlera d'*Umwelt*, d'im-monde, pour caractériser le non-monde généré par l'événement de la Terre, là où Schelling aurait invoqué le mauvais penchant (*das Bösertige*).

Car le problème schellingien du mal consiste finalement, pour Heidegger, en un problème d'identité - non au sens courant d'un rapport gêné avec sa propre singularité, mais au sens théologique d'un rapport à la fois nécessaire et impossible à la singularité divine, qui « est » l'Identité Absolue. Le méchant, le cruel, est étranger à l'Unité du Dieu qui est à dessein de soi-même et s'identifie au Dieu qui n'est pas encore une Séité, et n'a pas encore son Nom, car il se déploie encore comme Abîme sur lequel plane l'Esprit avant tout vide de soi, tout don de soi, toute extériorisation, toute expression.

Heidegger montre ainsi que Schelling modifie son explication de l'origine du mal : *au fond*, le Mal ne vient pas d'un surplus d'individualisme, d'identité singulière, d'égoïsme, comme on pourrait le croire et comme Schelling le présente d'abord, mais au contraire d'un appel dangereux envoyé par l'Identité Absolue sous sa forme primitive, divine certes, mais ignorant encore la Séparation. Un Dieu qui n'existe pas, qui est obstinément abyssal et qui constitue la plus grande tentation pour l'homme - celle d'une puissance infinie. Ces références précises au Cours sur Schelling justifient le concept de Fissure - d'aucuns disaient de Béance de l'Être - et ôtent toute apparence d'arbitraire au recours à Derrida et Deleuze. Car ils vont tous deux, pour des raisons qui sont les leurs (politiques et psychanalytiques, notamment) jusqu'au bout de ce modèle « féminin » de la *Schize* de l'Être.

En outre, ils font parfaitement écho, d'une part à la source kabbalistique de Schelling (où la Divinité est matricielle) - et d'autre part au détachement progressif de

Heidegger envers tout modèle « viril » décisionnaire, projectif, au profit d'une neutralité « en creux », tendant vers le Féminin plus que vers le Masculin, contrairement aux langues occidentales dont le Neutre glisse vers le masculin quand il désigne tant l'être que le divin. Le sens logique du terme schellingien, « *Indifferenz* », indique « Cela » qui possibilise toute différence (ontologique) et toute diversité (ontique). Cette affection heideggérienne pour le Neutre renforce la référence au concept d'im-possible, qui tire le concept d'imprévisible vers une ontologie parallèle - sans hostilité ni communication - avec l'inventivité exégétique.

Enfin, l'immanence du déploiement d'être (*die Inständigkeit*) suppose que celui-ci soit pensé pour lui-même. Le modèle de Schelling venait à point nommé : pour lui, Dieu étant le Libre, l'être dépendant devait être nécessairement un être agissant librement en soi (*Das Abhängige muß selbst ein in sich frei handelndes Wesen sein, eben weil es von Gott abhängt.* (GA 42, S. 150-151, trad. p. 153-154). Heidegger usera de plus en plus de ces adjectifs substantivés (le Libre, l'Ouvert) pour désigner « Cela » en quoi l'homme est accueilli pour s'approprier non pas l'être en général, mais son être propre (*sein Eigenes*) en partant du Toi, qu'il s'agisse du Toi qui est en soi ou du Toi qui est en autrui. Sylvaine Gourdain a tout à fait raison d'insister, dans ses deux livres, sur la centralité de l'Amour, qu'il doit à Schelling, lequel l'a reçue, en amont, de la Cinquième Partie de l'*Ethique*. Sur ce point, Heidegger fait d'ailleurs preuve d'un étrange refoulement. Il lui faut, pour comprendre l'immanence spinoziste qui rejette le transcendant et ignore le transcendantal, la médiation de Schelling et, notre auteur le montre bien, celle d'Aristote. Mais après tout, ne fallait-il pas à Schelling lui-même la médiation de Leibniz et de sa « monade » pour entrer dans le système spinoziste ?

Il faut pourtant reconnaître que Heidegger rejette l'idée de Création pour les mêmes raisons que Spinoza (le modèle technique), et que s'il cherche à comprendre l'interprétation de Schelling, c'est qu'elle n'est justement pas inspirée par le concept d'un Suprême Ouvrier. « *Schöpfung* » fait entendre le Puits de l'Existence, l'Origine de la phénoménalisation - laquelle est toujours contrepoint entre singularisation et attachement. Le maintien des concepts de Fond et d'Existence, sous divers vocables, dans la pensée de Martin Heidegger, s'explique donc sans aucun doute par la fréquentation idéale qu'un penseur peut faire d'un autre penseur : ni trop près (ce qui fut son cas avec Kant, Husserl et peut-être Nietzsche), ni trop loin (ce qui lui arriva avec Spinoza et les sages post-aristotéliennes).

Pour résumer, le rapport conflictuel de toute la métaphysique occidentale à Spinoza aurait pu éclairer le désir, non moins conflictuel, de dépasser la tradition du sujet transcendantal, et expliquer que, dans les deux cas, le fin mot de toute la philosophie

ne soit autre que celui-ci : « Éthique ».

NOTRE CONCLUSION

Sylvaine Gourdain, en « attrapant » le problème heideggérien du Tournant par cette anse conceptuelle - la fonction du transcendantal en métaphysique - a évité les apories qui guettent habituellement la quête d'une éthique chez Heidegger, lui qui prétendait n'en pouvoir écrire aucune. Nous avons tenté de rendre compte des lacets où elle nous a menés pour gravir cette montagne qui, loin d'être magique, est simplement - mais quel travail derrière ce Simple ! - morale.

Le Réseau Technologique Mondial, le « *Gestell* » eut besoin de la négation de la réalité du mal - qui est ravalé à un manque dès Platon - pour répandre dans l'Histoire l'Esprit qu'on connaît. Pour dépasser une telle métaphysique servante de la Technique, il faut donc repenser le mal. Il ne s'agit certes pas d'accepter « tout de go » le mal, mais de considérer de manière ontologique la liberté humaine - qui est à prendre comme liberté pour le mal. Aucune justice ne règne là où on prétend éradiquer le mal : Heidegger loue Schelling d'avoir montré que liberté et mal forment un « système » qui ne dépend pas d'une décision humaine concernant son existence, mais du fait que l'homme est « élu », choisi, comme l'Elis de Trakl, pour être miroir d'une duplicité ontologique. Celle-ci, en son origine, est don et bienfait, mais, chez l'être qui s'arrogue la compréhension de l'être comme un bien égoïste, elle rend l'unilatéralité du bien impossible et la croyance que le bien et le mal dépendent de l'homme, catastrophique. Dès lors, l'ethos se définit comme une sagesse de l'attente - attente que le déploiement d'être se métamorphose, qu'il nous arrive « autre chose ». Car la temporalisation du Dasein rend absurde le concept de conditions a priori de connaissance de la vérité, comme de la pratique du bien dans une échelle de valeurs certifiées conformes. Les possibilités viennent ou ne viennent pas, en un temps qui est le même mais qui révèle au fur et à mesure le « là » à l'homme qui s'ouvre à l'être ; non seulement dans son monde, mais sur terre.

L'essence de l'existence n'est donc pas la subjectivité, mais l'amour, qui nous entraîne vers l'extériorité : « s'amener », cela signifie se porter vers l'autre, qui est toujours là *avant*. L'amour est là avant que ne se produise la scission entre le fond et l'existence, dit Schelling. Heidegger en a appris quelque chose : l'amour se donne inconditionnellement. Selon Schelling, « l'essence » (*das Wesen*) se scinde en devenir du Fond et devenir de l'Existence, se retire de soi pour que naissent les « âges du monde ». Et le néant que pressent l'esprit dans son expérience directe de ce qui précède toute connaissance transcendantale, est la preuve de l'amour universel.

Heidegger aime à citer cette déclaration de Schelling, que la foi historique est révolue au profit de la connaissance immédiate de l'Essence, la Nature. Connaissance que Kant, l'homme du transcendantal, aurait jugée fanatique, mais que Heidegger reprend à son compte en la repensant comme « Jonction » (*Fuge*). « L'être » n'est pas le fond de l'affaire : c'est le Déploiement (*Seyn*) qui, portant le Vide qu'il fit en lui, se veut néant (ce qu'il est) afin qu'il y ait quelque chose. Là est le « sens de l'être », question que Heidegger est fier d'assumer comme unilatérale.

Sylvaine Gourdain s'installe dans cette époque heideggérienne qui n'a pas encore quitté le champ de l'apprentissage des concepts, et qui ne regarde pas encore en arrière pour protéger jalousement son « *Sein und Zeit* » de toute réception non-conforme à ses attendus. Entre 1930 et 1938, il aspire encore à un autre commencement de la philosophie qui se dégage de la quête de l'être de l'étant pour aller vers la vérité du déploiement lui-même, à la fois dans sa spontanéité et son ambiguïté - en tant qu'il SE donne ET en tant qu'il SE refuse. Notre auteur laisse deviner la sagesse qui naîtrait de l'expérience de cette révélation que l'homme appartient à l'Histoire de l'être - s'il se mettait seulement à y penser. En prolongeant par l'analogie entre terre et monde, l'analogie schellingienne entre Fondement / Existence ET pesanteur / lumière, elle met Heidegger au nombre de ceux qui méditent, par l'étant et en l'étant, l'amour premier qui laisse libre.

On passe alors du champ du Même à celui du Semblable. Ce lieu de passage est à la fois l'Art et l'Éthique. Pas plus que la Création, ils ne sont ni l'un ni l'autre de l'ordre du faire au sens du « produire » - Luther l'avait déjà amplement prouvé - mais du laisser-advénir ce qui témoigne de la vérité. L'apercevant s'aperçoit aperçu dans l'éternel pouvoir-vouloir-aimer (« *Mögen* ») du Devenir, bien-vouloir - plutôt que vouloir - qui ouvre à toutes les configurations. En recourant aux analyses de *l'Origine de l'œuvre d'art*, notre auteur ne veut pas dire que le modèle de l'ethos devrait se caler sur un modèle esthétique, mais que, comme l'ouvrier, le comportement humain doit laisser agir le Fond pour que, dans l'étant qui s'y loge, naisse une possibilité de réunion, où personne ne veuille quelque chose pour lui-même, tout en se voulant soi-même. Ce vocabulaire de la volonté disparaîtra peu à peu chez Heidegger, mais non le mouvement de pensée que ces mots mettent en branle, pensée qui prône l'acceptation de l'occultation tout en luttant pour la désoccultation - sans crispation. Éviter l'abandon de l'étant en évitant l'abandon de l'être, ou plutôt (car l'être est seigneur de l'être) contourner l'abandon de l'être en sachant que c'est ainsi - voilà le bon conseil. Sachant le mal, l'âme fait sortir le bien des nuages. La liberté crée la liaison au cœur de la discorde.

Schelling, délivrant l'esprit de l'aliénation transcendante, religieuse et politique (de tous les idéalistes, ce fut lui qui tira le meilleur de Spinoza), servait de modèle à un penseur soucieux du danger de notre époque : le solipsisme technologique d'un monde refusant la confrontation avec la Terre. C'est donc un mérite remarquable de Sylvaine Gourdain d'avoir ajouté, à son premier ouvrage axé sur les problèmes conceptuels qui se posaient à un Heidegger puisant chez Schelling de quoi penser son propre Tournant, un second volet qui exposerait son traitement éthique des concepts hérités de la tradition : le possible, l'essence, la puissance, l'existence, le fond originel, la singularité, le monde, la terre - et surtout : la vérité. Métamorphose de l'ethos encouragée par deux aînés amoureux de la liberté, dans l'énigme d'une immanence où l'Obscur et la Terre ont à nouveau, au sens littéral, droit de cité.

Pour cela, il fallait déjà penser ce qui précède la pensée, dire les premiers Silences, dans une « existence » qui, naguère « Dasein » saurait se faire « *Inständigkeit* ». L'ethos commence donc par l'installation dans le nomadisme d'une nouvelle quête, non celle de l'être de l'étant, mais de « Cela » qui précède « tout ». La vérité. Non celle des conditions de connaissance, ni des présupposés de l'acte juste, mais le rythme binaire de dévoilement et d'occultation de ce que signifie « possible », dans l'expression : « être possible ». Cette exigence morale d'accepter le courant alternatif de l'être, les deux livres de Sylvaine Gourdain la confirment l'un par l'autre, nous offrant une telle richesse d'aperçus qu'on ne peut que souhaiter à leur auteur de continuer à cheminer vers son étoile.

Qu'on nous permette enfin de citer une parole de l'Ecclésiaste, qui inspira Schelling et dont le sens philosophique, censuré par l'ontothéologie et la religion, peut encore faire méditer sur « l'imprévisible » autant que sur la « fugue » du Déploiement d'être en son rythme duel :

□□□-□□□□□□□□ □□□-□□□□ □□□□ □□□□□ □□□□□ □□□□□□□□□□ ,□□□□□□ □□□□□ □□□□□□□□□□□□
□□□□□□□□ □□□□□□□□ □□□□□□□□ □□□□□□□□ □□□□□□□□□□□□□□□□□□ □□□□□□□□□□□□□□

14: 7. Au jour du bonheur, sois content ; et au jour du malheur, vois : celui-ci, Dieu l'a fait correspondre à celui-là, de façon à ce que l'homme ne trouve rien à récriminer contre lui.