



Heidegger à sa table de travail. Photo prise en 1966 par Meller Marcovicz.

Patrick SIMON

LE SACRÉ : UNITE DU MONDE ET DESTIN DU PEUPLE

Le problème posé ici est le suivant : que peut signifier la locution «unité du monde», que certains ont déjà élevée au rang de concept fondamental (1) et dans laquelle, apparemment, se trouve beaucoup plus qu'un antidote au dualisme métaphysique et chrétien ? En d'autres termes : comment *penser* l'«unité du monde» ? Pour répondre à cette question, considérons d'abord la formule grecque *panta : en*, «tout : un». C'est, pourrait-on dire, sur ces simples mots d'Héraclite d'Ephèse que s'ouvre la pensée européenne. Toute sa vie, Heidegger n'a cessé de «tourner» autour d'eux en s'en rapprochant. «tout : un» : que peut vouloir dire cela ?

«Tout» est la multiplicité changeante de ce qui est, c'est-à-dire de ce qui se manifeste, se présente à nous : tout ce qui change et devient, tout ce qui *coule*. *Panta rhei*, «tout coule», dit une autre maxime d'Héraclite. Tout coule, et pourtant tout est *un*. Comment ce qui constitue la multiplicité même peut-il être «un» ? Qu'est-ce que cette unité du divers ? «Unité» signifie-t-il ici «totalité», «globalité» ? Est-il ici seulement question de cette évidence *ensembliste* qui veut que chaque chose soit un élément de l'ensemble de toutes les choses, contribue à l'unicité de cet ensemble ? Certes non. *Panta : En* pourrait également s'énoncer : *chaque étant : un*. La question qui surgit alors est : comment ce qui à chaque instant se manifeste comme pluralité peut-il être un ?

L'unité, par ailleurs, ne saurait être conçue en tant que «principe unifiant», causal ou non. Une telle conception resterait enfermée dans le dualisme métaphysique, auquel d'ailleurs elle s'apparente, puisqu'elle ne permettrait jamais de résoudre la dualité de l'étant et du principe. La réponse souvent invoquée par la théologie chrétienne, qui postule l'unité du monde *en* Dieu, n'est en rien satisfaisante, dans la mesure où elle ne produit qu'une pseudo-unité surajoutée à la dualité fondamentale du monde *et* de Dieu.

En fait, si nous voulons véritablement saisir ce que contient le *panta : en* héraclitéen, il nous est demandé, autant que possible, de sortir du «règne» de l'essence platonicienne, de l'essence comme principe ultime constituant le «soi» de chaque étant. Une telle conception des essences fondatrices accessibles à la *ratio* pèse, on le sait, sur la plupart des modes explicatifs en usage aujourd'hui. Cependant, elle ne va pas «de soi» : elle n'est venue qu'après la pensée présocratique (qui, à l'exception du poème de Parménide, nous est parvenue sous forme de fragments) et avant celle de Heidegger, qui s'est d'ailleurs constamment appuyée sur la précédente.

Mais revenons-en au «paradoxe» évoqué plus haut : *panta : en / panta rhei*. On interprète souvent maladroitement l'image héraclitéenne du fleuve. «On ne se baigne jamais deux fois dans la même eau (du fleuve)», dit en substance Héraclite. On en déduit que le fleuve n'est qu'en tant que *devenir* — en se gardant bien de se demander ce que peut signifier ce «devenir» —, et l'on conclut que, hors du devenir, il n'y a rien (à penser). On passe alors à côté de ce que voulait dire Héraclite, et à côté de ce qui, dans ce «devenir», se présente comme question.

Tout dans le fleuve est courant, changement, devenir. Mais qu'est-ce qui *fonde* ce devenir comme *devenir-du-fleuve*, et, plus précisément, *devenir-de-ce-fleuve-ci* ? Autre formulation (qui est plus qu'une boutade) : si le fleuve est devenir, il faut bien qu'il *soit*. De fait, pour que soit pensable le devenir du fleuve, il faut qu'une

(1) Cf. notamment Alain de Benoist, *Comment peut-on être païen ?* Albin Michel, 1981.

entité rassemble en soi ce devenir, ou plutôt (pour éviter de penser à une entité «agissante») que ce devenir se rassemble en une entité : on ne se baigne *jamais* deux fois dans la même eau, mais cette eau qui coule est *toujours* celle du fleuve. Le fond de l'image du fleuve réside en ceci que le devenir voile ce qui est, dirons-nous par approximation, sa condition essentielle de possibilité : l'*unité*, celle-là même en laquelle sont assemblées les diverses et changeantes apparences (c'est-à-dire : manifestations de la présence) de l'étant.

Cette unité où sont assemblés les divers modes de l'apparaître d'un étant, Heidegger la nomme *Wesen*. Ce mot est généralement traduit par «essence». (Il n'est d'ailleurs pas une des nombreuses inventions terminologiques de Heidegger, mais appartient à la langue philosophique allemande, qui l'utilisa pour rendre le latin *essentia*). Il ne faut pas oublier néanmoins toute la distance qui sépare ce *Wesen* de l'essence platonicienne. Osons une définition : *Wesen* («essence d'un étant»), «unité rassemblante de ses modes de présence (de ses manifestations phénoménales)». *Etre* veut alors dire «déployer» son essence, apparaître de manière multiple, changeante, ambiguë, dans (et à partir de) l'unité de son essence. Il apparaît alors clairement que l'essence-unité rassemblante n'est «extérieure» ni à l'étant ni au temps, qu'elle n'induit aucune *coupure* entre un monde dit «sensible» et un monde dit «intelligible». L'essence étant unité rassemblante des apparences, elle ne saurait être «au-delà» de ces apparences. Ne pouvant être pensée hors de son «déploiement» en présence, hors de son surgissement en un devenir, elle ne saurait non plus être «au-delà» du temps.

les messagers de la «divinité»

Loin d'induire une coupure entre le «sensible» et l'«intelligible», la notion heideggérienne de *Wesen* réduit celle-ci à néant. L'essence se manifeste en présence ; elle n'est pas accessible hors de cette manifestation. Les présocratiques, d'ailleurs, étaient incapables de concevoir la moindre distinction entre le sensible et l'intelligible pour la simple raison que, pour eux, le *penser* et le *sentir* n'étaient que des modes d'un même «faire face à la présence». En allemand, «briller» et «apparaître» se disent tous deux *scheinen*. L'éclat, la lueur, l'apparence : *der Schein*. Paraître, c'est briller, laisser se déployer la totalité des signes de soi. *Etre* et (ap)paraître ne sont donc nullement antinomiques. *Etre*, c'«est» paraître, tout comme pour le soleil, être, c'«est» briller. *Panta* : *en* signifierait alors d'abord ceci : la pluralité des phénomènes est toujours rassemblée dans l'unité d'une essence (*Wesen*). La coupure entre l'«intelligible» et le «sensible» n'est qu'un sous-produit de la pensée socrato-platonicienne.

Il vaut la peine d'insister. L'essence (*Wesen*) n'«est» aucun principe, ni *actif* (l'unité est toujours, pourrait-on dire, intrinsèque et implicite) ni *explicatif* (expliquer est toujours re-présenter ; or, par l'unité, on ne re-présente rien, et l'unité elle-même est sans doute absolument non re-présentable). Heidegger a parfois utilisé l'*image* de la *coupe* pour faire sentir que cette unité n'«est» pas un *lien*, causal ou non, qui unirait en interdisant on ne sait quel éparpillement. Bien au contraire, il faut s'exercer à penser la coupe comme *recueillant en elle la multiplicité*, tout en n'étant *pas* «extérieure» au recueillement. (La coupe du *Wesen* est à la fois «recueillante» et «recueillement»).

Heidegger parlait des dieux (*die Götter*) en les appelant «les divins» (*die göttlichen*). Il voyait en eux les messagers de la «divinité» (*die Gottheit*). Maître Eckart, Angelus Silesius et d'autres ont aussi parlé de *Gott* ou de *Gottheit* en termes d'unité, de consubstantialité, de co-proprieté. En fait, *Gottheit* ne signifie rien d'autre que cette «unité du monde» au sein de l'unité-recueillante que nous venons d'évoquer. Qu'est-ce alors que le *sacré* ? Il est le *dévoilement* de cette unité, et l'homme, en tant que faisant-face-à-l'étant (*Da-sein*), en est le *dépositaire*.

Essayons maintenant d'approcher l'unité-recueillante du monde en certains de ses modes de dévoilement. L'un des modes les plus importants est constitué par le peuple (*das Volk*). Qu'est-ce qu'un *peuple* ? Ce n'est ni une somme d'individus ni une structure évoluant dans un temps linéaire. Un peuple est une entité qui rassemble les *ancêtres*, c'est-à-dire le passé-origine surgissant dans l'immédiat d'une présence-au-monde, les *présents*, c'est-à-dire ceux qui vivent aujourd'hui et qui font la présence du monde, et les *hommes-à-venir*, notion qui représente l'anticipation dans la présence au monde d'un être-en-projet.

pas d'opposition entre le sacré et le profane

L'unité-peuple est pour nous l'un des modes où se dévoile la *Gottheit*, la divinité de l'unité du monde. Nous dirons, par suite, que le sacré ne se laisse appréhender authentiquement qu'au sein d'une communauté populaire qui en constitue le «lieu de surgissement». En ce sens, il n'y a pas de médiateur entre l'homme-d'un-peuple et la divinité ; celle-ci constitue pour lui *le plus immédiat*. Autrement dit, l'homme n'a accès à l'unité-du-monde qu'à partir (et dans) l'unité-du-peuple. Bien entendu, cela ne signifie pas qu'il n'y ait d'accès au sacré que dans la «religion collective». Cela signifie que la personne individuelle ne peut s'ouvrir au sacré sans que l'ensemble du peuple soit «présent», c'est-à-dire délimite le *lieu de venue* du sacré.

Cette notion de co-proprieté de l'homme authentique et de la communauté populaire dans l'unité-recueillante de l'être est à la fois très immédiate, car elle s'adresse à une sensibilité originaire, et très difficile à saisir, car elle s'exprime difficilement au travers d'un langage bâti sur l'effectivité du concept. Heidegger la développe à partir d'un certain nombre de considérations sur l'idée de *monde*.

Pour Heidegger, un «monde» est un «existential», autrement dit un mode d'être de l'homme *historial*, c'est-à-dire de l'homme en tant qu'il est *engagé* dans le déploiement du destin de la communauté dont il relève. Qu'est-ce à dire ? Que cet homme ne vit jamais dans un «monde» qui lui serait indifférent et pré-existant, comme une boîte contenant un objet, mais qu'à proprement parler, il *fonde* sans cesse le «monde» en prenant sa *part* du destin communautaire. Heidegger dit : *der Welt ist nicht, sondern weltet*, «le monde n'est pas, il mondifie». Le monde *mondifie* : il se manifeste comme une unité rassemblant d'une manière toujours progressante l'homme d'une communauté, cette communauté elle-même, les étants qui viennent à la «rencontre» de l'homme et les modes existentiels généralement représentés comme des fonctions culturelles. Cette unité de tout ce qui *est* dans un monde et de ce qui le *fonde* (l'homme *historial*) constitue à nos yeux un mode de la divinité.

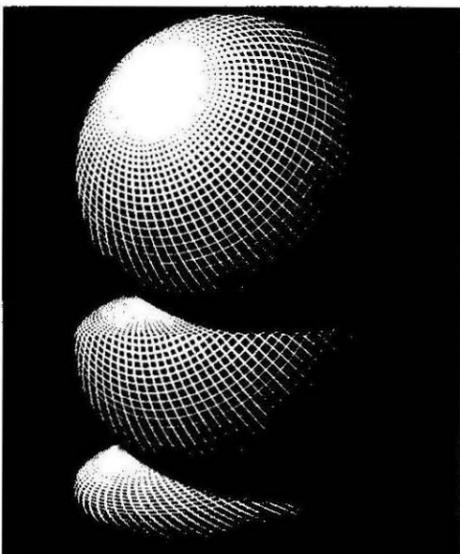
Un temple n'est sacré que dans la mesure où il est un lieu de co-appartenance de la communauté du peuple et des hommes de cette communauté. S'il est ainsi, *ainsi* est-il immédiatement perçu. Cette immédiateté est le signe de l'unité qui se manifeste dans la rencontre de l'homme et du temple, par laquelle le temple est livré à son être, et l'homme révélé au sien. Quand, au contraire, le temple devient un «médiateur» entre l'homme et le dieu, il a déjà cessé d'être sacré. (Une réflexion sur la notion d'«idole» pourrait être développée à partir de là). Que nous le voulions ou non, nous ne pourrions plus jamais voir le temple d'Apollon à Delphes ainsi que le voyait un Grec contemporain de ceux qui l'ont bâti. Pour celui-ci, la *place* du temple à l'intérieur de la *polis* allait de soi. Or, c'est précisément cet «allant de soi» qui signale l'étant *mondain* (la Chose) en opposition à l'étant *hors-du-monde* (l'Objet). On comprend, dès lors, que pour un paganisme authentique, il ne saurait y avoir de «lieux saints» en opposition à des «lieux profanes» (tout comme il ne saurait y avoir, en général, d'opposition entre le profane et le sacré). Est sacré, relève de la *Gottheit*, de l'Un, tout lieu «mondain», toute chose, toute région du monde en tant que ce dernier est sans cesse fondé et soutenu par la communauté du peuple. Tacite disait à propos des Germains : «Ils nomment Dieu le secret des bois». On pourrait traduire : «Le sacré est partout où se fonde le monde de la communauté du peuple».

Ce qui se manifeste dans la divinité, comme l'unité du monde, se *manifeste partout*, mais ne *s'institue nulle part comme pouvoir* (2). De même, la divinité *n'étant* aucun principe, elle n'est *source* également d'aucun principe, et en particulier d'aucune morale. Plutôt que d'«homme bon», il vaudrait donc mieux, dans la perspective où nous nous plaçons, parler d'homme «bien destiné», au sens que Heidegger a su retrouver chez les présocratiques. L'homme *bien destiné* est celui qui est «tout-un» avec le destin lui-même, c'est-à-dire avec l'Un de tous les tenants du peuple.

Il ne saurait pour nous y avoir de doute sur ce point : l'homme n'existe qu'en tant qu'homme-du-peuple. Le peuple en tant qu'unité à penser ne se définit pas par l'homme. Le peuple est ce dans quoi se trouve réalisée une unité essentielle, en même temps que le mode d'approche de cette unité. Comme «lieu» (*topos*) de réalisation d'un passé, d'un présent et d'un «à-venir», le peuple n'est rien qui se laisse définir par l'homme. C'est au contraire l'homme qui ne se trouve révélé comme homme que par son appartenance à un peuple. Et si l'on tient à parler de «volonté de puissance», on doit admettre que celle-ci tient son être de l'être du peuple, et non l'inverse.

(2) Là réside l'erreur de ceux qui, tel Pierre Chaunu dans *La mémoire et le sacré*, tirent argument de la non-opposition entre sacré et profane pour affirmer, de façon plutôt légère, que le paganisme est fondamentalement théocratique.

Le monde, écrit Heidegger, constitue chaque fois pour une réalité humaine la totalité de son «dessein». «Pro-duire-devant-soi-même» le monde, cela revient pour l'homme à projeter originairement toutes ses possibilités. Ci-dessous, à droite : Schopenhauer, auteur du «Monde comme volonté et comme représentation».



Mais qu'en est-il de l'être du peuple ? Notre formulation, loin de régler les problèmes, les fait au contraire surgir avec force. Certes, on peut conjecturer un lien fondamental avec ce que Heidegger appelle la temporalité de l'être, et qu'on peut appeler aussi tridimensionnalité du temps historique. Mais des interrogations surgissent, en particulier dès que l'on parle d'«auto-affirmation de la volonté de l'homme» ou d'«auto-affirmation de l'homme dans la volonté».

L'image d'un homme en pâmoison devant sa propre marche vers la puissance, c'est-à-dire finalement devant lui-même, est à la fois puérile et bien commune : le réalisme socialiste l'a multipliée à l'infini. Ce n'est pas sur une telle image que l'on peut fonder le sacré, bien au contraire. Le mot «auto-affirmation» signifie-t-il affirmation de l'homme en tant que «porteur d'une volonté» ? Supposons cela. Les difficultés auxquelles on se heurte sont tout de suite insurmontables. Définir l'homme comme «sujet voulant» n'est rien d'autre qu'utiliser un mode «moderne» de la définition métaphysique de l'homme comme «animal rationnel». Déplacer le centre de gravité de la *raison* vers la *volonté* ne change rien quant au fond (surtout si l'on pense la volonté comme projection de la raison dans un univers de pensée nominaliste). L'homme comme «animal doué de volonté» reste un fantôme métaphysique. En outre, une telle définition revient à se couper définitivement l'accès au peuple en tant que *phénomène fondateur*, et donc, à l'essence de la volonté comme pro-venant de celle du peuple. L'homme en tant que porté-par-un-peuple ne saurait donc se définir, et encore moins s'affirmer, comme «sujet voulant». Tout au plus peut-il interpréter la volonté comme *ouverture au destin du peuple* et lien à son essence. Un tel homme ne dit «je» que secondairement.

homme-du-peuple et liberté-pour-fonder-un-monde

Allons plus loin. Aussi paradoxal que cela puisse paraître, l'homme comme «animal-doué-de-volonté» ressemble à s'y méprendre à l'homme du *nihilisme achevé*, c'est-à-dire à l'homme de la technique mondiale. En effet, l'homme du nihilisme achevé se constitue comme tel en tant que, dans son «faire», il se reconnaît lui-même comme seule réalité. «Poétiquement», il est cet étant solitaire à qui l'existant dans son ensemble ne renvoie plus que sa propre image, tellement vidée de substance qu'elle n'est plus qu'un leurre. Poser l'homme comme «animal voulant», après qu'il l'eut été comme «animal rationnel», c'est-à-dire, en fin de compte, comme *individu* absolu, c'est s'enfermer à terme dans cette fatalité de l'homme seul parmi ses avatars. Or, si l'essence de la technique n'est rien de technique, l'essence de l'homme n'est rien d'humain. L'homme comme «animal voulant» est précisément celui qui a perdu tout lien avec le «non-humain en l'homme», qui a *totalemment* oublié l'être.

Nous dirons, au contraire, que le non-humain est peut-être ce en quoi résident l'essence du sacré comme celle du peuple. Nous prendrons alors le mot d'«auto-affirmation» dans le sens que lui donne Heidegger, en parlant, par exemple, de «l'auto-affirmation de l'université allemande» (*die Selbstbehauptung der deutschen Universität*). Ce sens est celui d'un retour à l'essence ou, pour employer un vocabulaire plus expressif, d'une compréhension et d'une explicitation (d'un déploiement) de ce qui appartient en propre à l'homme, de son *essentiellement-possible*. La possibilité essentielle de l'homme, dit Heidegger, est sa *liberté*. Cette liberté est *liberté-pour-fonder-*



La réflexion du philosophe «trace des sillons dans le champ de l'être» («Acheminement vers la parole»). Ci-dessous : gravure de Sluyterman van Langeweyde. Ci-contre : costumes frisons.





Les métaphores heideggériennes restituent «l'appel silencieux de la terre», sol sur lequel prend pied notre liberté. En haut, à droite : buste de Heidegger, par Hans Kock (1961). Ci-contre : gravure de Bodo Zimmermann. Au centre : dessin de R. Rother. Ci-dessus : gravure de Sluyterman van Langeweyde.

un-monde, c'est-à-dire — si l'on considère les textes que Heidegger a pu écrire «en situation» — liberté que l'homme en tant que porté-par-un-peuple reçoit de la provenance, du destin du peuple. La liberté humaine est *liberté pour la fidélité à ce destin*. Dès lors, la volonté peut être sortie du cadre métaphysique. Il suffit de la penser comme *résolution de soi dans le déploiement du destin d'un peuple*.

Cette définition peut être difficile à recevoir en tant que notion à penser. Nous sommes, de toute évidence, encore trop conditionnés à penser la volonté comme l'attribut d'un *ego* absolu. Que dans une pensée radicalement différente de la volonté, l'*ego* doive se dissoudre (au moins en apparence) dans ce qui ne saurait se ramener à aucun «je», le destin d'un peuple, voilà qui ne peut que troubler. Ceux qui, les premiers, ont reçu l'*appel d'un peuple* n'en ont-ils pourtant pas déjà fait l'expérience ? Le peuple dont nous relevons n'est pas en tant que *présence* ; il est en tant que *venant*. Nous ressentons son *appel*, et l'essence de notre action réside dans notre *réponse* à cet appel. Cette réponse n'est autre que l'expérience que nous faisons déjà de la liberté comme fidélité au destin d'un peuple. Chacun à un moment tragique de leur existence, Heidegger et René Char se sont retrouvés pour reconnaître que «toute grandeur est dans le *départ qui oblige*». Cette simple phrase dit tout. L'engagement est *fidélité résolue* au destin du peuple qui nous appelle en tant qu'«à-venir».

Quels sont les rapports existant entre le sacré et l'auto-affirmation telle que nous la concevons ? Plus précisément, quelle *expérience* du sacré avons-nous en tant que nous manifestons cette auto-affirmation ? Répondre à cette question, ce n'est pas dire *ce qu'est* le sacré aujourd'hui, tâche peut-être impossible, mais dire *où il est*. *Panta : en* : voilà Héraclite et voilà où est le sacré. *Gott ist in mir das Feuer, ich bin ihm der Schein* («Dieu est en moi le feu, je suis en lui l'éclat lumineux») : voilà Silesius et voilà où est le sacré. L'intuition que nous avons du sacré est qu'il réside dans une unité essentielle, et que c'est dans sa *lumière* que se déploie cette unité. Les textes sacrés indo-européens ne disent pas autre chose : ils *disent* la lumière dans laquelle un peuple se maintient en tant que peuple, c'est-à-dire la lumière dans laquelle se fait l'unité d'un monde. (Ainsi dans les Védas, où le sacrifice est pris comme acte de soutien du monde).

Que le sacré puisse ou non se passer de dieux, c'est là une question qui vient trop tard ou trop tôt. Quand un dieu est reconnu comme *figure*, c'est qu'il a déjà cessé d'être en tant que dieu. Qu'est-ce donc qu'un dieu ? Voilà une interrogation face à laquelle la prudence s'impose. Lorsque Friedrich Georg Jünger évoque Apollon (3), il parle d'un dieu qui n'est rien d'humain, qui ne symbolise en aucune façon quelque chose d'humain. Le seul Apollon dont il a voulu s'approcher est celui dont les Grecs de la haute époque avaient l'expérience, qui aussi le seul qui puisse nous concerner. Tout questionnement sur la «réalité effective» du dieu, questionnement nécessairement métaphysique, car refusant d'emblée de prendre en compte ce par quoi le dieu se tourne vers les hommes pour mieux pouvoir le mesurer à un seul critère d'existence «objective», nous semble oiseux. Relisons ce texte. Apollon y est délivré comme *énigme*. Cette énigme n'a rien à voir avec les mystères des religions révélées ; elle ne contient ni n'inspire aucun *credo*, et même elle rejette tout *credo* comme lui étant essentiellement étranger. Mais elle n'en a pas moins ce caractère incontournable d'inconnu, où Heidegger a cru retrouver le signe premier de la divinité. Quelle est donc l'énigme qui a nom «Apollon» ? Elle n'est pas tel ou tel caractère, tel ou tel attribut, telle ou telle apparence du dieu. L'énigme est *l'unité des aspects du dieu*, le rassemblement de ses aspects, de ses *Scheinen*, de ses «apparaître» au sein d'un même. Cette unité est le divin dans Apollon, et la divinité elle-même.

(3) Friedrich Georg Jünger, *Apollon*, in *Nouvelle école*, 35, hiver 1979-1980, 11-21.

L'unité qui a pour nom «peuple» est aussi un tel mode d'approche de la divinité. Plus précisément, elle est à la fois le mode par lequel la divinité s'approche de l'homme dans le peuple, et le chemin par lequel l'homme en tant que porté-par-un-peuple s'approche de la divinité. Cette unité — qu'encore une fois il serait absurde de penser comme «unité d'un ensemble» — est le *non-humain en l'homme*. On pourrait alors reprendre, en la modifiant à peine, la sentence de Silesius : *Das Volk ist in mir das Feuer, ich bin in ihm der Schein*. Considérant le mot *Schein* dans le sens du grec *phainestai*, sa signification deviendrait la suivante : «Le peuple est en moi le feu, la flamme» (il est ce qui m'anime, me *fait* moi, me donne accès à mon essence, ce en quoi j'ai liberté de m'affirmer en tant que l'homme que je dois être), «Je suis en lui l'éclat de l'apparaître» (en tant qu'homme, je suis un aspect, un mode de l'apparaître du peuple, et ceci, en moi, est l'énigme et aussi, peut-être d'abord, le sacré).

On dira encore : quel rapport y-a-t-il entre l'expérience que nous faisons du sacré dans la «nature», face à (et dans nos rapports avec) l'existant dans son ensemble, et l'unité ? Cette question est assez vaine. Car où donc *se réalise* l'unité du monde sinon dans une perception de l'existant dans son ensemble, qui, est, comme le dit Heidegger, une «prise en garde» ? Il nous faut en fait réapprendre à penser *le monde comme destin*, et dépasser autant qu'il est possible la perception comme «activité d'un sujet». Tant que l'homme demeure en son essence, le monde n'est jamais un «dehors» auquel l'homme aurait accès en tant que *sujet*. L'homme ne voit le monde en tant que monde qu'autant qu'il est lui-même l'apparaître d'un peuple. Unité du peuple et unité du monde sont deux modes d'un même.

Nous autres aussi, bien que vivant en une époque où règne en maître la perception «objective» propre à l'individu (c'est-à-dire à ce que Heidegger appelait le «semi-homme»), nous faisons cette expérience. Si nous trouvons du sacré dans la «nature», c'est que nous la voyons, non *en tant qu'individus*, non en «sujets-voulants-décidant-de-l'investir», mais en hommes portés-par-un-peuple, le peuple européen, qui, rassemblé sur son essence (le «passé»), nous enjoint par son appel de le *faire-venir* à une nouvelle présence. Si la «nature», pour nous, contient du sacré, ce n'est pas parce que nous y en avons mis, et pas non plus parce qu'elle nous renverrait l'image, au moins potentielle, de notre propre «volonté de puissance», mais bien *parce qu'un peuple est encore quelque peu en nous le «feu», même si nous n'en sommes encore que confusément l'«éclat*». Et c'est ce «feu» (*das Feuer*), constitutif de notre identité essentielle, de notre «hespérialité», qui est ce en quoi se dépose notre perception du monde, et donc aussi ce par quoi se réalise l'unité de *notre* monde.

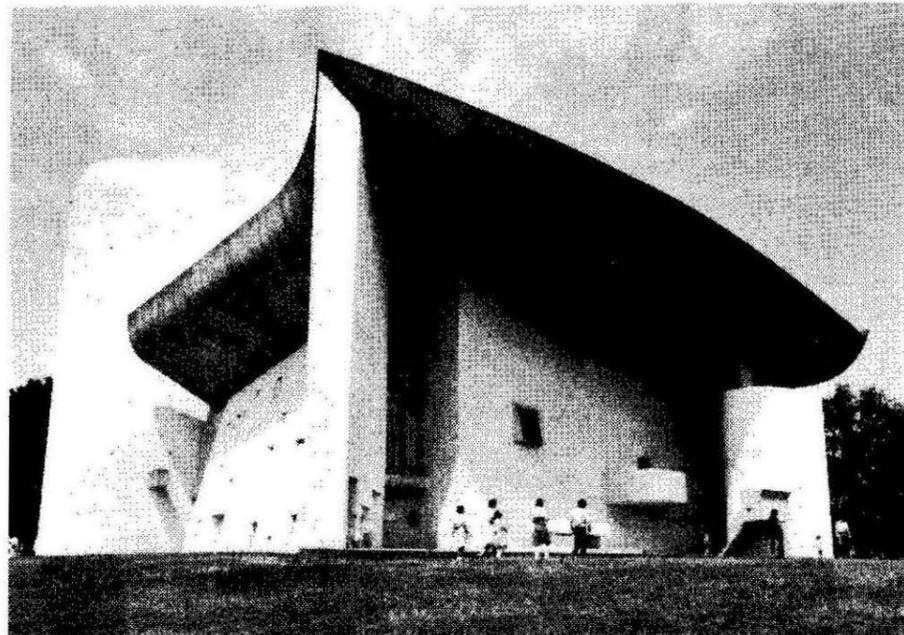
matin passé et matin venant sont les mêmes

Que le sacré ait donc beaucoup à faire avec l'auto-affirmation de l'homme en tant que mode de l'apparaître d'un peuple, c'est ce que l'on ne saurait nier. Unité du monde, unité du peuple : *le même*. Le même, mais pas «la même chose» — et, sur ce point, nous renverrons à ce que Heidegger a pu écrire dans le texte, essentiel, intitulé *Identité et différence*. En tant que le même, unité du monde et unité du peuple se trouvent dans un rapport de co-appropriation, ce qui revient à dire qu'ils s'y cherchent pour y trouver ce qui est à chacun son propre. Le point, le «nœud» autour duquel s'enroulent ces «deux» unités est proprement pour nous le plus proche et le plus lointain. Il est, au sens le plus profond, le *lieu de venue du sacré*.

Ce «nœud», qui correspond peut-être à ce que Heidegger a interrogé sous le nom d'*Ereignis*, nous apparaît, à nous aussi, comme question. Il ne s'agit pas d'une question à résoudre, mais d'une question à *déployer*. Que signifie ce terme ? Certainement pas aligner des propositions logiques ou paralogiques. Déployer la question du lieu de venue du sacré, c'est fonder *le sacré en tant que sacré*, et, du même coup, *le peuple en tant que peuple*. Heidegger en était arrivé à dire : *Ereignis ereignet* ; et il ajoutait : «c'est tout». Ce «c'est tout» ne pose pas une fin, mais ouvre un horizon, en ce sens qu'il est un ordre de «départ pour l'assaut» ; et dans ce départ, est toute grandeur. Il signifie, si l'on peut dire, laisser *Ereignis ereignen*, c'est-à-dire répondre à l'appel qui nous enjoint de prendre en notre garde la «croissance de ce qui est petit» — la venue d'un peuple que nous nommerons peut-être hespérial. *Là et là seulement est l'auto-affirmation*.

Que dire maintenant de la technique ? Pour beaucoup, aujourd'hui, la technique reste quelque chose de «mécanique», de «machinal» : un *zu-Hand*, dont l'homme aurait usage en tant que sujet, et sur lequel il pourrait agir. Une telle conception nous semble erronée. Cette apparence que prend la technique d'objet à la disposition d'un homme-sujet n'est qu'un leurre, ou plutôt un masque. (Ce qui ne veut pas dire qu'elle soit *fausse*, car il n'y a jamais d'apparence «fausse»). Quitte à tout décrire en termes de sujet et d'objet, c'est bien plutôt la technique qu'il faudrait considérer comme «sujet», et l'homme désintégré du «on» qu'il faudrait voir comme «objet». La technique n'est un outil pour le bien-être ou la puissance que pour les hommes du nihilisme achevé. En fait, elle n'est pas un *outil* du tout. Elle est ce qui nous enjoint de voir l'étant comme objet, et l'être comme efficacité. Cette injonction se confond avec la nuit où les peuples se sont perdus eux-mêmes, et le danger — ce «désert qui croît», ainsi que Nietzsche nous en a avertis — est que, dans cette nuit de la technique mondiale, l'homme finisse par perdre tout lien avec son essence.

Relisons Nietzsche. S'il y a, aujourd'hui, un «seigneur de la terre», c'est bien le «dernier homme» dont parle Zarathoustra, le «semi-homme» évoqué par Heidegger dans son texte sur le Service du Travail. C'est lui l'engance aveugle et oublieuse qui règne en maître dans la nuit de la technique mondiale. Qui règne sur quoi ? Non pas sur la terre, qui, en tant que phénomène, qu'entité ou mode du *Geviert*, lui est interdite, mais sur le désert.



Dans l'essence de son être, la réalité humaine est «configuratrice d'un monde», qui, par elle «s'historialise». L'être-dans-le-monde est l'histo-rial («Geschehen») du projet humain. Ci-dessus : l'Hôtel de Ville de Hildesheim (par Fritz Röhrs). Ci-contre : maison paysanne de l'Eiderstedt, par Horst Janssen. En haut : la chapelle de Ronchamp, par Le Corbusier.

Quel est alors le salvateur qui vient avec l'ère de la technique ? On dira : l'être, en tant que lumière du matin qui se dévoile comme telle aux hommes du soir (Jean Beaufret). C'est dire trop *et* pas assez. On dira encore : l'*Ereignis*, en tant que signalé, devancé dans notre pensée, par le *Gestell*. Cette réponse, identique en fait à la précédente, ne nous mène pas plus loin. Il faut rappeler, en effet, que l'expérience que l'homme de l'aurore grecque avait de l'être ne s'est *déployée* en un monde que pour autant que l'être a pris cet homme en tant que son *Dasein*, c'est-à-dire, finalement *en tant que peuple*. Et de même, l'*Ereignis* implique la conjonction de l'unité-peuple et de l'unité intérieure de l'homme en tant que liberté pour l'accomplissement du destin du peuple.

Que deviennent alors la *poiésis* et la *téchnè* ? En quoi sont-elles, identifiées comme au cœur de la technique, de l'ordre de ce qui sauve ? Sûrement pas dans le sens où nous aurions le pouvoir d'investir d'un «sens nouveau» la production d'objets techniques. On ne peut asseoir sur la technique la tâche «destinale» de faire-venir d'un peuple. La *poiésis* nous regarde dans la mesure seulement où elle n'est au cœur de toute production technique d'objets que parce qu'elle est au cœur de *tout* faire-venir, de *toute* éclosion à la présence. Elle nous regarde d'abord en ceci que nous savons, comme on a savoir d'une évidence secrète, que vers nous s'est tourné ce qui «est encore petit», ce qui *appelle à croître* dans le danger. Et cela qui nous «appelle», étant encore petit, pour qu'en son «faire-venir» nous trouvions notre liberté et notre destin, est un *peuple* et rien d'autre.

Le monde n'est jamais fait d'objets. Le monde est *destin* de l'homme en tant que *Dasein*, ce qui signifie : le monde est monde pour autant qu'il est demeure de l'homme, et l'homme, lui, n'est homme qu'en tant que porté-par-un-peuple. Nous ne ferons pas venir à la présence le peuple qui nous appelle en tant qu'«à-venir» en nous efforçant de donner un autre «sens» à des objets, quels qu'ils soient. Les étants ne seront rendus disponibles pour un usage *poiétique* qu'une fois *délivrés à cet usage par un peuple*. Ne confondons donc pas les racines et les derniers rameaux de l'arbre. C'est un peuple — nos racines — qui est à «pro-duire», et non pas une «nouvelle technique».

Mais comment «pro-duit»-on un peuple ? On ne peut, à cet égard, qu'envisager un horizon appelé, une fois atteint, à disparaître pour céder la place à un autre. La pro-duction d'un peuple ne saurait en effet avoir de «fin». Elle est un acte *continu*. Dans l'immédiat, il faut lutter par tous les moyens contre l'idée de l'homme-sans-peuple, du «semi-homme», de cet individu *moral* qui peut d'autant mieux se construire un «humanisme» qu'il a oublié l'être et s'est ainsi détourné de l'essence de l'homme. Sur notre chemin, nous sommes guidés par une lumière qui, n'étant aucune lueur nocturne, ne peut être que celle du matin. *Matin passé* et *matin venant* sont pour nous les mêmes. Ma certitude la plus profonde est que nous sommes voués à ce matin. ■

Patrick SIMON

