

Destinos cruzados da fenomenologia e da hermenêutica em Heidegger¹²

Sophie-Jan Arrien (Université Laval)

Resumo: O artigo tematiza de modo crítico a relação que Heidegger estabelece entre fenomenologia e hermenêutica ao longo de sua obra tendo em vista a defesa da riqueza filosófica de sua inseparabilidade para além da obra de Heidegger. Para tanto propõe uma leitura da obra de Heidegger em dois momentos, os quais podem ser pensados com base em dois conceitos de destruição: os anos vinte são compreendidos à luz da destruição fenomenológica e os anos trinta da destruição poética. O objetivo consiste em compreender as continuidades e as rupturas ao longo das etapas constitutivas dessa passagem dos anos vinte para os anos trinta da obra de Heidegger, o que é apresentado por meio de uma explicitação da abordagem fenomenológica em voga na década de vinte e da abordagem onto-(teo)-poética dos anos trinta. A hipótese com que trabalha é que o estudo contrastivo dessas duas “fases” da obra heideggeriana revela um descolamento da hermenêutica em relação à fenomenologia, o que em termos filosóficos seria uma perda, não de algo meramente acidental, mas uma perda da “coisa mesma” à qual tanto a fenomenologia quanto a hermenêutica se reportariam conjuntamente.

Palavras-chave: Heidegger; fenomenologia; hermenêutica; destruição.

Abstract: The paper critically approaches the connections established by Heidegger between phenomenology and hermeneutics throughout his work in view of the defense of the philosophical richness of its inseparability beyond Heidegger's works. To do so the paper proposes a consideration of Heidegger's works in two parts, considering two concepts of destruction: the 20's is considered under the concept of phenomenological destruction and the 30's under the concept of poetical destruction. The aim is to understand the continuities and ruptures through the different stages of Heidegger's works from the 20's to the 30's, which is presented by analyses of the phenomenological approach in the 20's and the onto-(theo)-poetical of the 30's. The hypothesis is that the contrasting analysis of this two moments of Heidegger's work reveals a change from hermeneutics to phenomenology, which in philosophical terms would be a loss, not of something merely accidental, but the loss of “the thing itself” to which both phenomenology and hermeneutics refer to.

Keywords: Heidegger; phenomenology; hermeneutics; destruction.

¹ Esse artigo é a versão traduzida e modificada de um texto intitulado “De la destruction phénoménologique à la destruction poétique. Pensée de l'événement et transformation de l'herméneutique chez Heidegger”, in Sophie-Jan Arrien e Christian Sommer (dir.), Heidegger aujourd'hui. Actualité et postérité de sa pensée de l'événement, Paris, Hermann, 2021, pp.21-40.

² Tradução de Benjamim Brum Neto. Esta tradução contou com o financiamento da Fundação Carlos Chagas Filho de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro, no âmbito do Programa Pós-Doutorado Nota 10 – 2021, da FAPERJ. Nº DO PROCESSO E26/204.406/2021. Nº DE MATRÍCULA 2021.01576.3



É importante dizer, no início deste artigo, algumas palavras sobre o sentido que ele recobre no meu percurso na fenomenologia. Esse último esteve sempre integrado aos meus trabalhos sobre o pensamento de Heidegger, em particular aos seus inícios, na medida que o filósofo desenvolve uma fenomenologia hermenêutica da vida desprovida da abordagem epistemológica e transcendental da fenomenologia husserliana. Tentei assim mostrar que a integração dos gestos fenomenológicos e hermenêuticos pelo jovem Heidegger deu lugar, muito antes de *Ser e tempo*, a um programa filosófico original e autônomo, resultando em um enriquecimento inédito de ambas as perspectivas³. Na presente contribuição, gostaria de dar um passo além e mostrar que essas perspectivas, fenomenologia e hermenêutica, só podem ser separadas, em geral e em Heidegger em particular, em detrimento da “coisa mesma”. Para tanto, recorrerei ao pensamento de Heidegger dos anos trinta, onde a questão do ser se entrelaça à da linguagem e à da história no horizonte de um outro começo do pensamento. Seguindo um certo uso da hermenêutica em Heidegger, meu objetivo será, primeiro, compreender o que se mantém em seu pensamento dos anos vinte até os anos trinta, mas acima de tudo o que, de um ponto de vista filosófico, parece-me ter se perdido a partir do momento em que a ideia de hermenêutica perde sua ancoragem propriamente fenomenológica.

É seguindo, então, o destino da hermenêutica em Heidegger que chegarei ao da fenomenologia. A noção de hermenêutica que estará no centro da minha proposta não será, contudo, aquela à qual esse termo é habitualmente associado em sua obra. A rigor, de fato, o termo “hermenêutica” é identificado em Heidegger em dois momentos do seu pensamento. Primeiro, em sua “hermenêutica da vida fática (ou facticidade)”, elaborada entre 1919 e 1923. Essa hermenêutica remete às nossas possibilidades de autocompreensão e de autointerpretação. Ela descreve de que modo a vida (nossa à cada vez), em sua mobilidade inquieta, pode se apropriar de sua possibilidade de regressar, à contracorrente, em um contramovimento (*Gegenbewegung*), de sua tendência espontânea à ruína (*Ruinanz*), isto é, à sua tendência a se dispersar, a se perder no mundo, a ser inautêntica. Em seguida, de 1924 até *Ser e tempo* (1927), o próprio sentido inaugural dessa hermenêutica inicial é retomado no horizonte de um questionamento ontológico fundamental, no qual a questão do ser é elaborada por meio de uma “hermenêutica do *Dasein*” (ou hermenêutica da existência). Retornar em direção ao sentido do ser em geral a partir de uma interpretação da existência cotidiana, tal é o sentido explícito do qual Heidegger investe a hermenêutica em *Ser e tempo*, antes que o termo desapareça quase inteiramente de seu vocabulário.

Essa hermenêutica da vida e a seguir da existência é crucial, como se sabe, não apenas na perspectiva da obra filosófica formidável que constitui *Ser e tempo*, mas também, do mesmo modo, na história mais geral da hermenêutica, na medida em que resultou, como insistiram em seus trabalhos Gadamer e Ricoeur, numa inflexão ontológica da disciplina hermenêutica, tradicionalmente consagrada às questões metodológicas da interpretação de textos, inclusive, com Dilthey, das produções culturais como um todo. Todavia, não é disso que pretendo tratar nessas páginas referindo-me à ideia de hermenêutica, mas antes do trabalho interpretativo próprio ao pensamento de Heidegger com respeito aos textos da tradição. Em outros termos, trata-se aqui de retornar a um sentido pré-heideggeriano da hermenêutica por assim dizer, isto é, ao seu sentido inicial enquanto método interpretativo especificamente voltado para os textos – método que realmente existe nele, apesar dele não trazer precisamente o título de hermenêutica, mas antes de “destruição”.

É então esse conceito de “destruição”, na medida em que designa o momento propriamente hermenêutico do pensamento heideggeriano no sentido de uma interpretação crítica dos textos, que estará no coração da minha proposta. Reconhecendo que a “destruição (dos textos e dos conceitos)” e a “hermenêutica (da facticidade ou da existência)” estão intimamente ligadas (nos anos 1920), irei separá-las deliberadamente, de

³ É o que defendo na minha obra *L'inquiétude de la pensée. L'herméneutique de la vie du jeune Heidegger (1919-1923)*, Paris: Puf (Épiméthée), 2014.

modo a poder melhor identificar o gesto interpretativo transversal que caracteriza o trabalho de Heidegger da destruição propriamente fenomenológica dos anos 1920 em relação ao que chamarei de “destruição poética” nos anos 1930. Tratar-se-á, de um lado, de colocar em relevo os elementos de continuidade do trabalho interpretativo de Heidegger no que diz respeito aos textos da tradição, trabalho que representa a meus olhos o gesto matricial de seu pensamento naquilo que ele teria tido de mais original, e isso até o fim; tratar-se-á, por outro lado, de lembrar as diferenças essenciais em termos de abordagem e de implicações que intervêm a partir dos anos 1930 nesse trabalho de destruição fenomenológica ao qual Heidegger submete a tradição nos anos 1920, é *perdida* na destruição poética dos anos 1930, conduzindo, em razão disso, seu pensamento a uma forma de *húbris* ou de desmedida em que a ideia mesma de hermenêutica perde seu sentido. Concretamente, a questão inicial será a do sentido e do “como” da destruição fenomenológica dos anos 1920, em seguida da especificidade da abordagem e das questões da “destruição poética” nos anos 1930, e finalmente da *húbris* na qual se afunda esse gesto filosófico no momento em que ele é desligado dos fenômenos como “positividades”, para retomar aqui o termo de Ricoeur⁴.

Destruição Fenomenológica

A ideia de destruição nos é familiar pelo menos desde *Ser e tempo*, onde Heidegger introduz o termo para indicar a tarefa designada à segunda parte da obra que é

reanimar a tradição endurecida e livrar-se dos sedimentos depositados por ela. Essa tarefa, ele continua, nós a compreendemos como a destruição, realizando-se *no fio condutor da questão do ser*, do fundo tradicional da ontologia antiga, [que a reconduz] às experiências originais em que as primeiras determinações do ser, diretoras a partir de então, foram conquistadas (RICOEUR, 2017, p. 24)

Voltada especificamente, nessa passagem, para a história da ontologia com vistas a recuperar o sentido matricial (isto é, temporal) da questão do ser, a destruição é, contudo, tematizada por Heidegger muito antes de *Ser e tempo*, antes mesmo de ele imprimir, a partir de 1924, uma orientação ontológica fundamental ao seu pensamento. O termo aparece assim já na recensão crítica consagrada ao livro de Karl Jaspers sobre a psicologia das visões de mundo, onde Heidegger afirma que a destruição fenomenológica-crítica, consiste na “explicação das situações originárias doadoras das motivações das quais nascem as experiências filosóficas originárias [...assim] como suas formas teóricas⁵”.

Neste texto consagrado a Jaspers, Heidegger está em busca de um método filosófico rigoroso (a saber, mais rigoroso que aquele que sustenta a obra de Jaspers) para dar conta dos fenômenos originários constitutivos de toda experiência fática, como os fenômenos de vida e de vividos, de sujeito e de si, de mundo e da história, etc. Para Heidegger, nunca é o caso de uma “invenção” de um novo programa filosófico, mas de um questionamento radical, orientado para os próprios fenômenos. Oras, esses fenômenos, longe de ser puros objetos de pensamento, tornaram-se acessíveis conceitualmente a nós, em sua positividade, por uma história que exige ser considerado de maneira propriamente filosófica. Tais fenômenos exigem então ser primeiramente separados do amontoado teórico tradicional na qual eles nos foram transmitidos ao longo da história dos conceitos. É aqui que intervém verdadeiramente a ideia de destruição, que consiste em reconduzir esses conceitos à experiência concreta dos fenômenos que os motivaram e isso, não de modo puramente filológico ou histórico, mas por um trabalho de (sobre)interpretação crítica dos textos filosóficos onde essa conceitualização se manifesta. Esse trabalho interpretativo, nele mesmo inventivo e

⁴ Cf. Paul Ricoeur, *Philosophie, politique et éthique*, Paris: 2017, Seuil, p. 24.

⁵ Heidegger, *Anmerkungen zu Karl Jaspers Psychologie der Weltanschauungen* (1919-21), GA 9 (*Wegmarken*), p. 3-4 Remarques sur la *Psychologie der Weltanschauungen* de Karl Jaspers, tr. française P. Collombey, in *Philosophie*, n° 11 / 12, 1986, p. 3-24 / p. 3-21. Essa citação bem do começo dos anos vinte a qual a passagem citada mais acima faz eco do § 6 de *Ser e tempo* é apenas a primeira de muitas ocorrências em que será explicitada a abordagem da destruição fenomenológica-crítica à título de hermenêutica verdadeiramente filosófica do arquivo metafísico.

produtivo, é no mais das vezes concomitante em Heidegger a um trabalho de tradução sobre determinado ou “sobre-tradução”⁶. Através desse gesto, ao mesmo tempo sobre-interpretativo e sobre-tradutivo, a destruição se compromete a cada vez com uma repetição (*Wiederholung*), que para Heidegger representa uma necessidade e “um princípio hermenêutico geral” (*ein allgemeiner hermeneutischer Grundsatz*) na hora que se trata de “revelar o que não está mais lá” (*die Herausstellung Essen, was nicht mehr da steht*)⁷. Certamente não uma repetição idêntica, mas antes uma reiteração onde se faça, precisamente na interpretação crítica, uma renovação que é do mesmo modo uma mutação das possibilidades latentes do texto com relação ao que guia a destruição fenomenológica e a preserva do arbitrário, a saber, o próprio fenômeno.

Evidentemente que não se trata, com essa referência ao fenômeno, de fazer do primeiro Heidegger um fenomenólogo no sentido husserliano, o que ele *stricto sensu* jamais foi, isso pelo simples fato que seu retorno à coisa mesma sempre foi mediado pelos textos e pelo reconhecimento da historicidade dos conceitos. Uma tal mediação, largamente estranha a Husserl, longe de ser uma simples transição até a coisa mesma para Heidegger, é, ao contrário, o que permite, justamente graças ao caráter ao mesmo tempo reiterativo e (sobre)interpretativo da destruição, liberar, ou melhor, suscitar as novas possibilidades de apropriação do fenômeno⁸. É assim que se assiste no jovem Heidegger à destruição de Aristóteles e de seu conceito de *phronêsis*, o qual compromete o fenômeno da vida ativa e de sua mobilidade própria⁹, ou ainda, à destruição dos textos de Paulo e de Agostinho, que visa destacar o sentido próprio da experiência de si a partir da experiência paradigmática da vida religiosa protocristã¹⁰, ou ainda à interpretação crítica do conceito de vivido em Natorp e Dilthey com vistas a dar conta da ancoragem pré-teórica e fática do conhecimento teórico¹¹. O objetivo de tal gesto crítico não é nunca destituir uma doutrina para substituí-la por uma outra mais adequada, mas suscitar as possibilidades em reserva nos textos, a fim de tornar novamente visível, em sua mutabilidade própria, o fenômeno inicial.

De onde a ideia, no sentido heideggeriano, de uma destruição crítica propriamente *fenomenológica*. O caráter “positivo” dessa destruição aparece a cada vez na possibilidade de se apropriar de modo renovado o vivido de um fenômeno dado em sua positividade. Não se trata de encontrar sua essência imutável como se se encontrasse um tesouro enterrado. Não se trata tampouco de buscar uma apresentação conceitualmente ou historicamente “mais pura”, mas de retirar, a partir dos textos mesmos, indicações formais (para retomar o vocabulário do jovem Heidegger), cujo sentido, contrariamente ao conteúdo enrijecido pelos conceitos da tradição, poderá e deverá ser efetuado, reativado e apropriado faticamente em suas potencialidades inéditas pelo próprio intérprete, em função de sua *própria situação hermenêutica*, necessariamente nova.

⁶ Cf. Christian Sommer, “Traduire la *lingua heideggeriana*. Remarque sur la traduction selon Heidegger, suivie d’une note sur la situation de la traduction de Heidegger en France depuis 1985”, *Studia Phaenomenologica*, 5 (2005), p. 305-316.

⁷ Heidegger, *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* (1924), GA 18, p. 270: É “um princípio hermenêutico geral que toda interpretação tenha propriamente lugar apenas na repetição (*jede Interpretation ersteigentlich ist in der Wiederholung*). Apenas assim ela obtém êxito em revelar o que não está mais lá”.

⁸ Cf. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (1927), GA 24, p. 31; trad. J.-F. Courtine, *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*: “A construção filosófica é necessariamente destruição, isto é, des-construção, realizada por meio de um retorno histórico à tradição, do que é transmitido; isso não significa de modo algum negação da tradição nem sua flagrante condenação à nulidade, mas ao contrário apropriação positiva dessa tradição”. Cf também, *idem*: “a interpretação conceitual do ser e de suas estruturas, isto é, a construção redutora do ser, implica necessariamente uma *destruição* (*Destruktion*), dito de outro modo, de uma des-construção (*Abbau*) crítica dos conceitos recebidos, que estão inicialmente em uso, a fim de remontar às fontes em que eles foram hauridos. [...] Porque a destruição pertence à construção, o conhecimento filosófico é do mesmo modo, pela sua essência, conhecimento histórico em um certo sentido”.

⁹ Cf. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung* (1921-22), GA 61 e *Interprétations phénoménologiques d’Aristote (Natorp-Bericht 1922)*, trad. J.-F. Courtine, édition bilingue, Mauvezin, T.E.R.

¹⁰ Cf. Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens* (1918-21), GA 60.

¹¹ Cf. Heidegger, *Zur Bestimmung der Philosophie* (1919), GA 56/57 e *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung* (1920), GA 59.

Tocamos, ademais, com essa última dimensão em um ponto essencial da destruição fenomenológica, a saber, que para Heidegger o texto está sempre a ser interpretado com base na situação hermenêutica do leitor-intérprete, isto é, à luz das possibilidades de compreensão, de interpretação e de apropriação inerentes à sua situação concreta diante do texto. Não são então apenas as possibilidades latentes de um texto que visa a liberar a destruição fenomenológica em Heidegger, mas igualmente, deste modo, as do fenômeno ele mesmo, assim como as do leitor/intérprete. O próprio texto, o de Aristóteles, de Paulo ou de Agostinho é um lugar onde acontece algo do fenômeno, o qual só pode ser restituído na medida em que um leitor se presta e se mede ao texto. Há assim um círculo hermenêutico entre o texto e o intérprete, no qual este aqui sobredetermina o texto por sua interpretação ao mesmo tempo que deixa o que assim se revela no texto se inscrever em sua própria situação presente e a modificar.

Heidegger pensa sempre o texto filosófico, tanto seus próprios textos como os da tradição, tendo em vista o fato de que esses textos *chamam e incluem* um leitor. Numa só palavra, todo texto verdadeiramente filosófico deve encontrar sua eficácia, seu ponto de impacto, na dimensão de um “fazer” ou de uma performatividade na qual o que será pensado na destruição emerge na medida da situação fática daquele que interpreta o texto. Essa dimensão, que chamei em outra ocasião de dimensão prática e performativa da filosofia¹², é uma constante na relação hermenêutica de Heidegger aos textos da tradição, exceto que a partir dos anos 1930 deve a ela ser acrescentada, retornarei a isso, uma dimensão propriamente poética e criadora. De modo concreto, no primeiro Heidegger, antes e em *Ser e tempo*, trata-se assim de chamar o estudioso ou o *Dasein*-leitor à vida autêntica, a saber, à vida filosófica – a filosofia sendo ela mesma concebida por Heidegger em sua reiteração de Aristóteles como a *práxis* por excelência¹³ – não de início como *teoria*, mas como recurso prático da vida em sua possibilidade de se apropriar autenticamente e de contrariar sua tendência à vida “ruinosa” (como Heidegger o diz em suas interpretações de Aristóteles em 1921 e 1922) ou à inautenticidade (para utilizar o vocabulário de *Ser e tempo*).

Tanto quanto eu saiba, é em seu curso e 1928, consagrado à destruição da doutrina do julgamento de Leibniz tendo em vista liberar o fundo metafísico da lógica que Heidegger procede pela última vez explicitamente a uma destruição fenomenológica crítica. De modo geral, depois de 1928 pode-se dizer que o termo “destruição” como tal reaparece apenas pontualmente¹⁴, não para ser reinvestido de modo sistemático ou metódico e reatualizado, não para, em outras palavras, retomar seu serviço, mas apenas para lembrar que a destruição (como praticada por Heidegger em *Ser e tempo*) permanece o único gesto interpretativo válido em relação ao corpus da metafísica, a partir do momento que a consideramos o reservatório por excelência dos problemas fundamentais da filosofia. Mas, afinal de contas, qual é o gesto transversal ou contínuo na destruição que evoquei no início e que legitima a manutenção do termo para caracterizar o tipo de hermenêutica textual que funda a filosofia heideggeriana? Essa continuidade é, ao meu ver, tripla:

¹² Cf. Sophie-Jan Arrien, *L'inquiétude de la pensée. Op. Cit.*, pp. 11-12, 22, 51, 60, 104, 171, 217, 269, 341-342, 354, 359-361.

¹³ *Ibid.*, pp. 342-354.

¹⁴ Cf. por exemplo, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (1936-38), GA 65, p. 221 (minha tradução): “O que se manifesta em *Ser e tempo* como “Destruição” (*Destruktion*) não significa uma des-construção (*Abbau*) como *demolição* (*Zerstörung*), mas a purificação (*Reinigung*) com vistas à exposição de posições metafísicas fundamentais”: *Besinnung* (1939), GA 66, p. 66; trad. A. Boutot (modificada): “A ‘destruição’ não é aqui ‘destrutiva’ no sentido em que ela destruiria por simples prazer de destruir; ela pretende ao contrário ‘libertar’ (*Freilegung*) o começo para restituir sua inicialidade primeira (*erste Anfänglichkeit*) em uma plenitude intacta e uma perplexidade ainda raramente experimentada”. Ou ainda, mais tardiamente, em *Was ist das - die Philosophie?* (1956), in *Identität und Differenz*, GA 11, p. 20; trad. K. Axelos e J. Beaufret *Qu'est-ce que la philosophie*, in *Questions I et II*, p. 335 (modificado): “Destruição não significa aniquilação, mas desobstrução e afastamento dos enunciados puramente historicizantes da história da filosofia”; *Zeit und Sein* (1962), in *Zur Sache des Denkens*, GA 14, p. 13 (minha tradução): “Somente a des-construção desses recobrimentos – é isso que significa a ‘desconstrução’ – fornece ao pensamento um primeiro panorama do que se revela então como o destino do ser”.



1) Ela repousa sobre a mediação pelo arquivo filosófico ocidental sobre o qual continua a se apoiar massivamente o pensamento heideggeriano nos anos 1930, quer se trate dos gregos (pré-socráticos, Parmênides, Platão, etc.) ou dos pensadores alemães (Kant, Hegel, Schelling, Hölderlin, Nietzsche etc.).

2) Ela repousa sobre a dimensão radicalmente inventiva ou criadora da (sobre)interpretação, que constantemente produz um excedente do texto em relação da questão em jogo, mesmo se de uma forma diferente daquela dos anos 1920.

3) Ela repousa sobre a performatividade do gesto interpretativo que encontra seu sentido no lugar de impacto que é o leitor ou o ouvinte. (Isso é particularmente notável nos cursos de meados dos anos 1930 no quais os estudantes são frequentemente interpelados *in situ* e exortados à decisão ou até mesmo à resolução historial que este ou aquele texto de Hölderlin pede)¹⁵.

É no abandono de sua abordagem propriamente fenomenológica, todavia, que o gesto da destruição a partir dos anos 1930 se distingue radicalmente daquele dos anos 1920. Pois, caso se possa continuar a falar, como acabei de lembrar, de destruição, para nomear o trabalho hermenêutico realizado por Heidegger sobre o arquivo metafísico, não se pode certamente mais falar em destruição *fenomenológica*, mas antes, num sentido que eu gostaria agora de esclarecer, de “destruição *poiética*”. Para ser breve: meu objetivo é compreender, uma vez admitido que há realmente nos anos 1930 uma continuidade do gesto hermenêutico destrutivo em relação aos textos da tradição, o que resta desse gesto hermenêutico se não se trata mais da destruição *fenomenológica*. Já é sabido que nos anos 1930 é a ideia de um ultrapassamento da metafísica, e não mais o des-velamento de suas experiências originais, que representa o horizonte do pensamento heideggeriano. Para além da questão, amplamente debatida, para não dizer banalizada, da legitimidade da concepção onínglobante da metafísica como história do ser em Heidegger, meu propósito é compreender o que é ainda buscado por essa interpretação dos textos da tradição se não se trata mais de um des-velamento fenomenológico. É aí que intervém a dimensão do poiético.

Destruição poiética: a fala de Hölderlin e outro começo

Sabe-se que o termo “poiético” remete por sua etimologia grega (*poïen*, *poiësis*) à ideia de um produzir, de um criar e, de modo geral, de um fazer que precisa desde o início ser distinguido do fazer (*Machen*) da “fabricação” (*Machenschaft*) e da técnica – criticada massivamente por Heidegger. Quanto ao sintagma “destruição poiética”, apesar de não aparecer em lugar nenhum em Heidegger, parece-me ser apto para traduzir o registro no qual se inscreve seu pensamento nos anos 1930, a partir de quando, mais precisamente, Hölderlin, o “poeta do poeta¹⁶” se torna, a partir dos cursos de 1934-1935, seu interlocutor privilegiado, à fala de quem ele mensurará agora a sua, inclusive quando se tratará de interpretar o texto da metafísica. Se, mais precisamente, o dizer de Hölderlin representa para Heidegger o texto do qual é preciso se impregnar com vistas a avançar na interpretação dos textos filosóficos, é porque nele se manifesta a essência da “língua originária (*ursprüngliche Sprache*)”¹⁷. É a esse título que ele fornecerá a Heidegger a *medida* da interpretação ou da destruição dos textos que esse último discute. Oras, essa língua, diz Heidegger no curso de 1934, “advém [precisamente] como faculdade produtora de mundo (*weltbildende Macht*), ou seja, [ela] pré-forma

¹⁵ Cf. Por exemplo Heidegger, *Hölderlins Hymnen "Germanien" und "Der Rhein"* (1934-1935), GA 39, pp. 41, 56-58; *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache* (1934), GA 38, p. 63, 72-76.

¹⁶ Heidegger, *Hölderlins Hymnen "Germanien" und "Der Rhein"* (1934-1935), GA 39, p. 30; *Les hymnes de Hölderlin: La Germanie et Le Rhin*, trad. F. Fédier et J. Hervier, Paris, Gallimard, 1988.

¹⁷ Heidegger, *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache* (1934), GA 38, p. 170.

(*vorbildet*) de início e de por antecipação o ser do ente e o conduz à ordem (*Gefüge*). A língua original (*ursprüngliche Sprache*) é a língua do poema (*Sprache der Dichtung*)”¹⁸.

Essa passagem indica bem a natureza eminentemente poiética da língua originária: ela é cosmo-poiética¹⁹ na medida em que é língua criadora de mundo (*eine weltbildende Macht*), e ela é onto-poiética (na medida em que a língua pré-forma por antecipação o ser). É a essa dupla medida poiética que Heidegger irá agora relacionar o conjunto do trabalho do pensamento. Trabalho que, aliás, pode ser perfeitamente conduzido tanto pelo poeta quanto pelo filósofo se, como afirma Heidegger, o “pensador, [...] se aparenta ao poeta por aquilo que ele tem de mais íntimo”²⁰. Sem que poetizar (*dichten*) e pensar (*denken*) sejam confundidos, eles devem agora ser pensados juntos em sua proximidade. Pois “o que se passa com o dizer poético corresponde – sem ser idêntico a ele – ao que se passa com do pensamento filosófico”²¹; essa correspondência entre o que poeta e pensador tem em comum, “de mais íntimo”, sendo devida aqui à dimensão inventiva e criativa, poiética precisamente, do seu dizer relativamente ao ser.

É então de um dizer propriamente criador que deverá provir o pensamento do ser. Heidegger fala nesse sentido nos *Beiträge zur Philosophie* da necessidade de um “pensamento inventivo e criativo com relação ao ser” (*das Erdenkendes Seins*)²² que, mais uma vez, concerne tanto a poesia quanto a filosofia ela mesma, visto que essa última encarna o “saber essencial”²³ (destaco) desse pensamento inventivo do ser. Heidegger precisa que esse saber “se realiza unicamente de maneira criativa na verdade (*nuralsschaffendes in der Wahrheit steht*). A criação (*Schaffen*) – no sentido amplo do termo – significa aqui todo abrigar da verdade no ente”²⁴. Nessa perspectiva poiética (inventiva, criativa), não é em vão que seja antes de tudo como “criador” (*Schaffender*) que Heidegger qualifica o pensador (poeta ou filósofo): “A questão do ser é o salto no seer, salto que o homem efetua enquanto aquele que busca o seer se ele é de fato um criador pensante (*sofern ere in dekerisch Schaffender ist*). Quem busca o seer, é o poeta, ele que “suscita” (*stiftet*) o seer no excesso mais próprio de seu poder de buscar”²⁵ ou ainda nos cursos de 1934-1935 sobre Hölderlin, onde Heidegger afirma que “os criadores, e então também os poetas, sabem que para eles não há objeto, eles devem de início suscitar [ou instituir] o seer [estre] (*sie müssen das Seynerstiften*)”²⁶.

Caso se leve a sério essa necessidade de suscitar ou de instituir o ser, é preciso reconhecer que o verdadeiro “pensamento pensante” (*das denkerische Denken*) ou “mediação pensante” (*die denkerische Besinnung*) que, manifestando-se como “dizer pensante” (*das denkerische Sagen*)²⁷, inclui o trabalho de

¹⁸ *Ibid.* Cito aqui essa passagem retomando a tradução (ligeiramente modificada) que Christian Sommer propõe dela em *Mythologie de l'événement*, Paris, Puf, 2017, p. 77.

¹⁹ Empréstimo de Christian Sommer o termo “cosmo-poiético” e, mais afrente, o de “teo-poiético”. Cf. *Mythologie de l'événement*, p. 77 et 86.

²⁰ Heidegger, *Hölderlins Hymnen “Germanien” und “Der Rhein”* (1934-1935), GA 39, p. 30.

²¹ *Ibid.*, p. 41. Sobre a proximidade essencial e a não-identidade do pensamento filosófico (*das philosophische Denken*) e da dimensão poética (*das Poetische*), ver também *Nietzsches metaphysische Grundstellung im abendländischen Denken: Die ewige Wiederkehr des Gleichen* (1937), GA 44, p. 77.

²² *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (1936-1938), GA 65, p. 71.

²³ *Ibid.*

²⁴ *Ibid.*, p. 24: “Algo se realiza à distância da indecidibilidade com respeito à fuga ou à chegada do deus – cuja manifestação essencial (*Wesung*) vem, no entanto, do modo mais íntimo à experiência, para um saber que, certamente, se realiza unicamente de modo criativo na verdade (*nuralsschaffendes in der Wahrheit steht*). A criação (*Schaffen*) – no sentido mais amplo do termo – significa aqui todo abrigar da verdade no ente”.

²⁵ Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (1936-1938), GA 65, p. 11.

²⁶ Heidegger, *Hölderlins Hymnen. “Germanien” und “Der Rhein”* (1934-1935), GA 39, p. 251. Ao que Heidegger acrescenta (*ibid.*): “Eis porque a questão de saber o que é realmente objeto da arte, da poesia, da filosofia é já, desde a base, uma questão distorcida e fonte de confusões sem fim”.

²⁷ Cf. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (1936-1938), GA 65, p. 4, 7, 19, 128, 242, 415; *Besinnung* (1939), GA 66, p. 24, 41, 55, 62, 97, 208, 272, 348; *Das Ereignis* (1941-42), GA 71 43, 44, 255, 327, 341, etc.

interpretação dos textos filosóficos e poéticos, o é precisamente apenas (verdadeiramente pensante) *porque* ele é poiético. Não apenas onto-poiético na medida em que institui o ser, não apenas cosmo-poiético na medida em que é produtora de mundo, mas também teo-poiético, pois cabe a ele suscitar a conexão (*Rückbindung*) dos novos deuses ao povo, dimensão que deixo aqui de lado²⁸.

O importante é, antes, insistir no fato de que em todos esses registros do poiético se encontra em jogo, no e pelo pensamento e dizer pensantes, fazer-advir a possibilidade, de um tornar-possível do totalmente outro (*das ganze Andere*), o qual se anuncia o mais frequentemente em Heidegger na ideia, notadamente nos *Cadernos negros*, de um “outro começo de possibilidades para nossa história, que ninguém é capaz de medir²⁹”. A ideia de um outro começo da história é aqui capital, pois ela indica o regime temporal próprio ao registro poiético (do qual se começa a perceber a ambição desmedida), a saber, aquele que está por-vir e do qual ninguém, à exemplo do que acontece com uma obra de arte, é capaz de antecipar conceitualmente o advento. Mas em razão de não ser antecipado, esse advento de uma outra história cuja medida nos escapa pode ao menos ser preparado. É nesse sentido que, por mais lembrado e meditado que seja, o pensamento poiético deve também sempre ser um pensamento antecipado sobre seu tempo (*ein Vordenken*) que prepara e compromete o devir historial do ser.

É nessa preparação, aliás, que reside(irá) a eficácia eventual do pensamento poiético, tenha ela em vista o acontecimento-apropriador (*Ereignis*) do ser ou ainda, no registro metapolítico que caracteriza os anos 1930, a ascensão do povo à sua existência histórica própria: “a existência histórica do povo, seu caminho, sua altura e seu declínio, nasce da poesia e a partir dela nasce o saber verdadeiro no sentido da filosofia. É a partir desses dois [poesia e filosofia] que se encontra realizada a existência do povo enquanto povo por meio do Estado – a política³⁰”. Isso significa que a existência de um povo, sua capacidade de estar à altura de suas possibilidades históricas e então à altura de uma reviravolta no ser, tudo isso depende *também* de uma preparação que surge de uma relação ao dizer originário dos poetas e dos pensadores sobre os textos dos quais a destruição poiética extraias indicações com vistas a um “saber verdadeiro³¹”. Não se trata então mais, como era o caso nos anos 1920, de fazer emergir, a partir de uma nova situação hermenêutica, as possíveis latências desses textos em relação ao fenômeno em jogo, da “coisa mesma”, mas de excedê-las poieticamente em vista de novos possíveis ainda por vir, possíveis impossíveis, para dizer com as palavras de Derrida, cuja medida não é mais a positividade do fenômeno, mas o dizer (poiético) do próprio Hölderlin.

Húbris de Heidegger: o esquecimento do fenômeno

Essas considerações destinadas a precisar o caráter propriamente poiético do gesto interpretativo heideggeriano nos anos 1930 são o suficiente, por mais gerais e indicativas que elas sejam, para manifestar a natureza da *oposição* entre a destruição fenomenológica e a destruição poiética. Tendo em vista o que acabei de lembrar, de fato torna-se claro que é *porque* ela deve suscitar o ser, isto é, ser historial, criadora e antecipada sobre seu tempo que a destruição poiética *não é mais*, essencialmente, fenomenológica.

Nos anos 1920, recordemos, o objeto da destruição interpretativa era claro: tratava de fenômenos (vida, vivido, história, existência, mundo do si) onde o trabalho de destruição deve recuperara experiência originária através das camadas de conceitualização da metafísica de modo a liberá-las, para nós leitores, às possibilidades renovadas de efetuação e de apropriação. Concretamente, quando o jovem Heidegger

²⁸ Cf. sobre isso: Christian Sommer, *Mythologie de l'événement*, op. cit.

²⁹ Heidegger, *Überlegungen II-VI (Schwarze Hefte 1931-1938)*, GA 94, p. 314.

³⁰ Heidegger, *Hölderlins Hymnen “Germanien” und “Der Rhein” (1934-1935)*, GA 39, p. 51 (minha tradução).

³¹ Cf. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (1936-1938), GA 65, p. 22, 368; *Überlegungen II-VI (Schwarze Hefte 1931-1938)*, GA 94, p. 33, 99; *Überlegungen VII – XI (Schwarze Hefte 1938-39)*, GA 95, p. 409; *Leitgedanken zur Entstehung der Metaphysik, der neuzeitlichen Wissenschaft und der modernen Technik*, GA 76, p. 81, 82, 134, 256.

lê os textos de Aristóteles sobre as virtudes intelectuais, a deliberação e a decisão *phronética*, ou ainda as cartas de Paulo sobre a experiência da fé dos protocristãos, ou as *Confissões* de Agostinho, que analisam as dificuldades de uma existência voltada a Deus no mundo, ele o faz enquanto fenomenólogo. Isso significa que o que ele encontra e interpreta em Aristóteles, Paulo ou Agostinho não remete inicialmente a posições teóricas ou dogmáticas, mas a descrições de experiências vividas, aquelas da vida prática ou da vida religiosa, e os fenômenos que lhe dizem respeito, os da deliberação e da decisão ou o da fé e da vida religiosa. O que ele retira disto em termos de categorias auto-interpretativas de existência bem como em termos de categorias filosóficas interpretativas, ou seja, o excedente que a destruição produz em relação ao fenômeno original da vida fática, tudo isso pretende ser o mais concreto possível, desde que o trabalho de interpretação venha imediatamente se inscrever na própria facticidade do intérprete. É aí que a destruição encontra sua significação e seu impacto. É aí que se atestam, em sua eventual apropriação, as possibilidades renovadas dos textos, isso tanto por Heidegger quanto por seus leitores e ouvintes.

Esses últimos, certamente guiados por Heidegger, podem e devem por sua vez se apropriar do excedente da destruição e experimentar seu impacto em sua própria existência. A dimensão performativa da destruição é assim potencialmente ativada por cada indivíduo que se compromete e que desse modo *pode medir à luz de sua própria existência sua própria experiência*, o impacto de sua confrontação com os textos da tradição e com as experiências originárias que as motivaram. Para dizer de outro modo, a destruição fenomenológica encontra seu ponto de apoio na *coisa mesma*, no fenômeno cujo sentido se encontra liberado em suas possibilidades de efetuação e de apropriação por uma interpretação indicativa formal. Ou melhor, seria preciso falar em dois fins que marcam a finitude intrínseca da interpretação: de um lado o *fenômeno* e do outro lado o *intérprete* cujos recursos interpretativos são eles mesmos tributários da situação fática.

Mas nos anos 1930, vimos, as coisas se complicam. De certa forma, caso se defina prioritariamente o gesto da destruição como um gesto de (sobre)interpretação inventiva e “produtora”, pode-se certamente considerar que esse gesto continua em operação nos anos 1930, notadamente sobre os textos de Parmênides, Nietzsche ou Hölderlin, contudo, pode-se dizer que o princípio de um retorno à coisa mesma é aí vagamente operante? Qual seria então, se for o caso, a “coisa mesma” que a sobreinterpretação de Parmênides, de Hölderlin ou de Nietzsche deveria permitir recuperar e reinvestir? Seria ela o começo grego do qual Heidegger questiona o impensado? Seria ela a vinda de novos deuses dos quais o filósofo, interpretando o poeta, se faz de arauto? Não, pois as promessas que tanto o impensado grego quanto a eventualidade de novos deuses trazem aparecem apenas através do retro-esclarecimento de um outro começo que, inacessível a toda experiência, resta ele mesmo a ser pensado. Esse outro começo, para ir diretamente ao cerne da questão, diz respeito acima de tudo ao povo (alemão) e depende do regime historial do por-vir; ele concerne um acontecimento-apropriador (*Ereignis*) ou retorno ao ser que não se pode antecipar ou conceber antecipadamente nem provocar e ainda menos reativar pela interpretação, mas somente, na melhor das hipóteses, pressentir (*ahnen*) e preparar poiéticamente por meio de um pensamento “antecipativo sobre seu tempo”³². Desse modo, parece, é a positividade mesma da experiência e do fenômeno como ponto de apoio da destruição que parece desqualificada nos anos 1930.

Por contraste, no jovem Heidegger, a coisa mesma submetida à destruição era a vida ou a existência em sua mobilidade, em sua mutabilidade (*Bewegtheit*) e sua inquietude nativa (*Unruhe*). É a essa mobilidade inquieta que as categorias da hermenêutica da facticidade, obtidas a partir de uma tradução sobreinterpretativa de Aristóteles, de Paulo e de Agostinho tentam ser fiéis. Havia aí um fundo fenomenológico, isto é, um

³² Assim toma forma o que se pode chamar de, com prudência, o pensamento do evento em Heidegger. Com prudência, pois não se trata precisamente de falar de um “evento”, mesmo que ele seja insignificante, mas sim de preparar e de antecipar as condições da manifestação de um totalmente outro (*das ganze Andere*) a partir todo advento (do ente no ser) se reconfigurará. Ver notadamente Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (1936-1938), ga 65, 28, 34, 51, 73, 229, etc.; *Überlegungen II-VI (Schwarze Hefte 1931-1938)*, GA 94, p. 322, 324, 333, 352, 423, 43, etc.

●
●

solo de experiências de que se tratava de dar conta e que *cada um podia de uma maneira ou outra obter e fazer sua a partir de sua própria vida*. Nos anos 1930, quando é a mutabilidade do *ser* como evento não advindo e história a por vir que está em jogo, qual fenômeno positivo saberia guiar a destruição e em vista de qual experiência? Em sua interpretação de Hölderlin, Heidegger recorre, por exemplo, à “experiência unitária original” de uma conexão (*Rückbindung*) do povo alemão a seus deuses³³. Mas essa experiência é de que natureza? Ou antes, o que é que faz as vezes do solo de experiência para sua interpretação, senão a única “escuta” do dizer de Hölderlin? Para o Heidegger intérprete de Hölderlin, a conexão aos deuses seria a experiência própria e original do povo alemão para que esse último pudesse aceder à sua verdade historial. Mas um “povo”, um “nós”³⁴, pode ele conquistar uma experiência original própria? Não somente Heidegger reconhece que o “povo” não saberia iniciar uma tal experiência, mas não está claro que saberia se guardar na *Grundstimmung* (tonalidade fundamental) que essa experiência pressupõe. Por quê? Porque essa *Grundstimmung* deve primeiro ser nomeada e despertada a partir da experiência solitária e instauradora do poeta³⁵, ou até mesmo de alguns raros indivíduos (*die Wenigen*), singularizados por sua potência poética: os criadores (*die Schaffenden*).

Assim, mesmo se a interpretação poética de Hölderlin por Heidegger liberar o *saber* de uma experiência unitária original de conexão do povo a seus deuses, essa experiência como tal será percebida, ou melhor, pressentida, visto que ainda não advinda, no máximo, nomeada e mediatizada por alguns indivíduos cuja “singularização [...] na solidão, pode ter de modo único (*ein zigarziger Weise*) uma eficácia sobre o todo do povo”³⁶. Dito de outro modo, diferentemente, por exemplo, da experiência originária da vida fática que cada um pode retomar por uma subida à contracorrente de sua tendência à ruína, a eventual experiência da conexão do povo alemão a seus deuses não poderá ser conquistada, de sua parte, senão por intermédio de alguns raros eleitos ou representantes, a saber, aqueles poucos verdadeiros criadores pensantes (*ein gentliche Schaffender, denkerisch Schaffender*) dentre os quais deve-se contar Hölderlin e o próprio Heidegger, para não nomear, até a metade dos anos trinta, Hitler, o *Staatsschöpfer*³⁷.

Torna-se claro aqui que a abordagem fenomenológica operante na destruição dos anos 1920 não pode ser aquela dos anos 1930. À essa abordagem se substitui ao invés disso uma abordagem onto-(teo)-poética cujo papel, inclusive em sua dimensão metapolítica, permanece voltada para a preparação, a partir do fundo próprio ao dizer poético holderliano, de um ainda não advindo e de um ainda não pensável, de uma história totalmente outra e de um começo totalmente outro, abstendo-se assim de todo retorno em direção à positividade de um solo de experiência fenomenológica. Desse modo, parece-me, o problema é que o pensamento originado da destruição poética parece escapar a toda medida, é que ele ultrapassa toda medida, não apenas a do conceito tradicional, ao qual já a destruição fenomenológica dos anos 1920 queria subtrair o pensamento filosófico, mas também doravante à medida da coisa mesma. Lá onde o pensamento em sua abordagem poética pretende suscitar o *ser* e preparar a possibilidade de uma história totalmente outra e do próprio pensamento, ela também se dá por tarefa criar a medida para o que está por vire inventar simultaneamente sua própria medida.

³³ Cf. Heidegger, *Hölderlins Hymnen “Germanien” und “Der Rhein”* (1934-1935), GA 39, p. 147; trad. F. Fédier et J. Hervier.

³⁴ Mas “quem é o povo”, “quem somos nós”? Essa é a questão prévia, e inevitável, que Heidegger coloca em 1934-1935. Cf. Heidegger, *Hölderlins Hymnen “Germanien” und “Der Rhein”* (1934-1935), GA 39, §§ 5-6.

³⁵ Cf. *ibid.*, p. 144 (trad. F. Fédier et J. Hervier, modificada): “a tonalidade fundamental, que dizer, a verdade do *Dasein* de um povo, é instaurada originalmente pelo poeta”.

³⁶ Heidegger, *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache* (1934), GA 38, p. 157; trad. F. Bernard (modificada).

³⁷ Cf. Heidegger, *Hölderlins Hymnen “Germanien” und “Der Rhein”* (1934-1935), GA 39, p. 51 (trad. F. Fédier et J. Hervier, modificada): “esse tempo original e histórico dos povos é então a época do poeta, do pensador e do criador do Estado (*Dichter, Denker und Staatsschöpfer*), isto é, aqueles que fundam (*gründen*) e justificam (*begründen*) realmente a existência histórica de um povo. Esses são os verdadeiros criadores (*Sie sind die eigentlich Schaffenden*).” Cf. também *ibid.*, p. 144.



Se Heidegger, em 1920, podia assim anunciar querer fazer “explodir o conjunto do sistema tradicional das categorias³⁸”, ele fala em 1934, em *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache* de “inverter a lógica como tal a partir de seu começo e a partir de seu fundamento³⁹”, isto é, a partir da língua (alemã) em sua manifestação poética essencial. Trata-se agora de *criar* a lógica, de “despertá-la (*erwecken*) à título de tarefa originária e tangível⁴⁰” para um pensamento totalmente outro: “somente o alemão pode poetizar e dizer novamente o ser originalmente – somente ele reconquistará a essência da *teoria*, e criará (*schaffen*) enfim a *lógica*⁴¹”. Disso é preciso entender que não é suficiente explodir a antiga lógica, mas, de modo muito mais radical, suscitar e deixar advir uma lógica nova, inédita, que sozinha estará na medida do dizer novo do ser e da história por vir, e que nenhuma experiência pode por definição fazer parte, encontrar ou atestar. Lá, então, onde com seu “pensamento do evento” Heidegger inscreve seu gesto poético em um registro resolutamente pós-metafísico, ele o faz destacando-se simultaneamente da positividade dos fenômenos que, nos anos 1920, conectava ainda a destruição à dupla finitude do pensamento e do pensador. Reside aí, ao meu ver, a expressão mais direta de *húbris* ou desmedida que afeta o gesto filosófico de Heidegger, desde o momento que para sair da metafísica e de sua história, a destruição, tornada poética e voltada para uma história por vir, ultrapassa o princípio de finitude constitutivo de toda hermenêutica e, para finalizar, de toda fenomenologia digna desse nome.

Referências

ARRIEN, S.J. (2014). *L'inquiétude de la pensée: L'herméneutique de la vie facticielle chez le jeune Heidegger (1919-1923)*. Paris: Puf.

ARRIEN, S.J. e SOMMER, C. (2021). *Heidegger aujourd'hui: Actualité et postérité de sa pensée de l'événement*. Paris: Hermann.

HEIDEGGER, M. (1992). *Interprétations phénoménologiques d'Aristote (Natorp-Bericht 1922)*, édition bilingue, trad. J.-F. Courtine. Mauvezin: Trans-Europ-Repress.

HEIDEGGER, M. (1927). *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer; trad. E. Martineau (HC). (1985) *Être et temps*. Paris: Authentica.

HEIDEGGER, M. (1929). “Kant und das Problem der Metaphysik”. In: GA 3, Francfort/M.: Klostermann.

HEIDEGGER, M. (1976). Anmerkungen zu Karl Jaspers “Psychologie der Weltanschauungen” (1919-21). In: GA 9 (*Wegmarken*), Francfort/M.: Klostermann, p. 3-4; [tr. française P. Collomby. (1986) *Remarques sur la Psychologie der Weltanschauungen* de Karl Jaspers”. In: *Philosophie*, n^{os} 11 / 12, été / automne, p. 3-24 / p. 3-21.]

HEIDEGGER, M. (1956). “Was ist das – die Philosophie?”. In: (2006) *Identität und Differenz*, GA 11, Francfort/M.: Klostermann; [trad. K. Axelos e J. Beaufret. (1956) *Qu'est-ce que la philosophie?*, in *Ques-*

³⁸ Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens* (1918-21), GA 60, p. 54.

³⁹ Heidegger, *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache* (1934), GA 38, p. 8 (destacamos): “Wir wollen die Logik als solche von ihrem Anfang an aus ihrem Grund erschüttern, eine ursprüngliche Aufgabe unter dieser Titel erwecken und greifbar machen”.

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ Heidegger, *Überlegungen II-VI (Schwarze Hefte 1931-1938)*, GA 94, p. 27.



tions I et II, p. 315-346.]

HEIDEGGER, M. (2007). *Zeit und Sein* (1962). In: *Zur Sache des Denkens*. GA 14, Francfort/M.: Klostermann.

HEIDEGGER, M. (2002). *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* (1924). In: GA 18, Francfort/M.: Klostermann.

HEIDEGGER, M. (1975). *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (1927). In: GA 24, Francfort/M.: Klostermann; [trad. J.-F. Courtine. (1985) *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, Paris: Gallimard.]

HEIDEGGER, M. (1997). *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (1928). In: GA 28, Francfort/M.: Klostermann.

HEIDEGGER, M. (1982). *Vom Wesen der Freiheit. Einleitung in die Philosophie* (1930). In: GA 31, Francfort/M.: Klostermann; [trad. E. Martineau. (1987) *De l'essence de la liberté humaine. Introduction à la philosophie*, Paris: Gallimard.]

HEIDEGGER, M. (1998). *Logik als die Fragen nach dem Wesen der Sprache* (1934). In: GA 38, Francfort/M.: Klostermann.

HEIDEGGER, M. (1980). *Hölderlins Hymnen. "Germanien" und "Der Rhein"* (1934-1935). In: GA 39, Francfort/M.: Klostermann.

HEIDEGGER, M. (1986). *Nietzsches metaphysische Grundstellung im abendländischen Denken: Die ewige Wiederkehr des Gleichen* (1937). In: GA 44, Francfort/M.: Klostermann.

HEIDEGGER, M. (1987). *Zur Bestimmung der Philosophie* (1919). In: GA 56/57, Francfort/M.: Klostermann; [trad. S.-J. Arrien e S. Camilleri. (2017) *Vers une définition de la philosophie*, Paris: Seuil.]

HEIDEGGER, M. (1992). *Grundprobleme der Phänomenologie* (semestre de inverno 1919-20). In: GA 58, Francfort/M.: Klostermann.

HEIDEGGER, M. (1993). *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung* (semestre de verão 1920). In: GA 59, Francfort/M.: Klostermann; [trad. G. Fagniez. (2014) *Phénoménologie de l'intuition et de l'expression*, Paris: Gallimard.]

HEIDEGGER, M. (1995). *Phänomenologie des religiösen Lebens* (1918-21). In: GA 60, Francfort/M.: Klostermann; [trad. J. Greisch. (2012) *Phénoménologie de la vie religieuse*, Paris: Gallimard.]

HEIDEGGER, M. (1985). *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung* (semestre de verão 1921-22). In: GA 61, Francfort/M.: Klostermann.

HEIDEGGER, M. (1989). *Beiträge zur Philosophie* (1936-38). In: GA 65, Francfort/M.: Klostermann.

HEIDEGGER, M. (1997). *Besinnung* (1939). In: 66, Francfort/M.: Klostermann; [trad. A. Boutot. (2019) *Méditation*, Paris: Gallimard.]

HEIDEGGER, M. (2009). *Das Ereignis* (1941-42). In: GA 71, Francfort/M.: Klostermann.

HEIDEGGER, M. (2009). *Leitgedanken zur Entstehung der Metaphysik, der neuzeitlichen Wissenschaft und der modernen Technik*. In. GA 76, Francfort/M.:Klostermann; [trad. D. Pradelle, J.-F. Courtine, F. Dastur et M. de Launay. (2019). *Pensées directrices. Sur la genèse de la métaphysique, de la science et de la technique modernes*, Paris: Seuil.]

HEIDEGGER, M. (2014). *Überlegungen II-VI (SchwarzeHefte 1931-1938)*. In.GA 94, Francfort/M.: Klostermann.

HEIDEGGER, M. (2014). *Überlegungen VII – XI (SchwarzeHefte 1938-39)*. In.GA 95, Francfort/M.:Klostermann.

PRADELLE, D. (2019). “Remarques sur la traduction de certains termes heideggeriens. En marge du tome 76 de la *Gesamtausgabe*”. In. *Philosophie*, no 140, vol. 1, p. 73-92.

RICOEUR, P. (2017). *Philosophie, politique et éthique*. Paris: Seuil.

SOMMER, C. (2017). *Mythologie de l'événement. Heidegger avec Hölderlin*. Paris: Puf.

SOMMER, C. (2005). “Traduire la *lingua heideggeriana*. Remarque sur la traduction selon Heidegger, suivie d’une note sur la situation de la traduction de Heidegger en France depuis 1985”, In: *Studia Phaenomenologica*, volume 5, pp. 305-316.