



HAL
open science

Histoire et métaphysique d'après Heidegger

Arthur Cebal

► **To cite this version:**

| Arthur Cebal. Histoire et métaphysique d'après Heidegger. Philosophie. 2017. dumas-01706771

HAL Id: dumas-01706771

<https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-01706771>

Submitted on 12 Feb 2018

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Université Paris 1 Sorbonne
UFR 10 – Philosophie
Philosophie contemporaine
2016-2017

Histoire et métaphysique d'après Heidegger

Mémoire de Master 2
Présenté par Arthur CEBAL
Sous la direction de M. Jocelyn BENOIST

Introduction

Inactualité de Heidegger

Au thème hégélien de la fin de l'Histoire et de la Philosophie par l'auto-accomplissement du Savoir absolu a succédé au XXe siècle le philosophème heideggerien de l'achèvement de la métaphysique. « Que signifie “fin de la métaphysique” ? », se demande Heidegger dans le deuxième volume de son *Nietzsche*. « C'est le moment historique où les possibilités essentielles de la métaphysique sont épuisées. »¹ L'achèvement de la métaphysique n'est rien moins que l'extinction régionale d'un secteur de la philosophie, encore moins une libération de la pensée qui pourrait désormais se détourner des sphères éthérées où la métaphysique, dans une accusation bien sommaire, est censée se réfugier. Avec la métaphysique, c'est une possibilité essentielle de faire de la philosophie et de penser l'Histoire qui s'achève. L'Histoire de la philosophie est l'histoire de ses époques, ponctuées par les grands noms que chacun connaît : l'époque de Platon, d'Aristote, de Thomas, de Descartes, de Spinoza, etc. A chaque époque, l'être, essentiellement temporel, se donne ou se dispense dans un envoi ou un destin (*Geschick*), il « fait halte » et se « retient » dans une *epochè* qui détermine l'être en tant que (*als*) tel ou tel, en tant qu'*eidos* ou Substance, en tant que Dieu ou volonté de puissance. Se donnant, l'être également se retire, se dispensant dans l'ouverture d'un « en tant que » il se rend toujours plus opaque dans la dimension de son retrait. A chaque époque correspondent ainsi à la fois une *structure* qui fixe l'être de l'étant dans un système conceptuel singulier et un certain *oubli de l'être* en ce qu'il excède toute structure et toute époque. A cet

¹ Martin Heidegger, *Nietzsche II*, Paris, Gallimard, trad. P. Klossowski, 1971, p. 201.

oubli *époqual* de l'être, Heidegger attache le nom de métaphysique. L'Histoire de l'être est l'histoire de l'oubli de l'être, l'Histoire de l'être est l'histoire de la métaphysique comme oubli de l'être. La fin de la métaphysique, loin d'être marginale ou émancipatoire, signifie alors la fin de l'Histoire de l'être : « L'Histoire de l'être est terminée », proclame le Protocole de la conférence « Temps et être »². Ce n'est pas un espoir qui s'élève d'abord des ruines de la métaphysique achevée, mais, bien plutôt, la désespérante éventualité du nihilisme.

Mais comment comprendre que les possibilités de la métaphysique sont épuisées ? Que signifie cette fin de l'Histoire et de ses époques ? L'ère inaugurée par *Sein und Zeit* n'est-elle pas une *nouvelle* époque, prenant place dans la grande histoire de la philosophie ? Si un tel épuisement est possible, c'est d'abord parce que la métaphysique a une « constitution » fondamentale que le texte « Identité et différence » nomme « onto-théologique », et c'est, ensuite, parce que cette constitution s'est *réalisée* dans l'Histoire comme sa *clôture*. La métaphysique est une onto-théologie, c'est-à-dire qu'elle détermine l'être comme l'étant le plus universel (fonction ontologique : tout est être, tout est) et la plus suprême (fonction théologique : l'être est (comme) Dieu) : l'être est *fondation absolue et définitive* de l'étant. Or nul philosophe ne peut plus, après Hegel et Nietzsche, fonder plus absolument le savoir et son objet qu'ils ne le firent. Cette intention de fondation, il reviendra à la Technique moderne, dont l'essence est le *Gestell*, l'Arraînement ou le Dispositif, de l'avoir réalisée. Le paradoxe est alors qu'avec la fin de la métaphysique rien ne s'achève : « L'époque de la métaphysique achevée est sur le point de commencer. »³ Avec l'achèvement de la métaphysique commencent le nivellement de tout étant sur un unique plan aux fins de mieux le fonder, sa réduction à une pure *ratio* et à une pure calculabilité, son intrication dans une « computation universelle et suprême » qui n'admet aucun dehors. *Tout* est fabricable, explicable, rationalisable, *tout* est organisable, planifiable ou

² Martin Heidegger, « Protocole de la conférence "Temps et être" » (trad. J. Beaufret et F. Fédier), dans *Questions III et IV*, Paris, Gallimard, 1990, p. 248.

³ Martin Heidegger, « Dépassement de la métaphysique », dans *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, trad. A. Préau, 1973, p. 92.

calculable. Le principe de raison, « principe de tous les principes » dit Heidegger, domine le monde et accomplit silencieusement tous les principes philosophiques que la tradition a conduits jusqu'à nous et condensés dans les pensées hégélienne et nietzschéenne : le langage devient information et communication, l'art industrie culturelle, le Rhin chanté par Hölderlin centrale électrique, la politique gestion économique, la pensée calcul, la philosophie cybernétique et l'homme lui-même un « matériau » offert aux manipulations génétiques indéfinies. Le *Gestell* rassemble – le préfixe « Ge- » exprime en allemand le rassemblement – l'intégralité des possibilités passées et fonde d'une manière absolue la raison assignée à tout étant par l'Arraînement/Dispositif. Il constitue la *dernière* époque, l'époque qui résume toutes les autres et semble ôter à l'histoire toute perspective d'avenir.

Dans un très beau livre que nous aurons l'occasion de citer abondamment, Michel Haar, plutôt que de parler unilatéralement d'une fin de l'Histoire transcendantale de l'être, évoque l'idée d'une « fracture » : « Il y a *fracture* surtout parce que nous assistons à ce prodigieux bouleversement qu'est la rupture ou le désamarrage de deux Histoires autrefois distinctes, mais rigoureusement coordonnées, comme le furent le sensible et l'intelligible : d'un côté l'histoire empirique, l'enchevêtrement des faits ; de l'autre l'Histoire époquale, le développement des principes d'intelligibilité, l' "Histoire universelle" en termes hégéliens, l' "Histoire de l'être" suivant Heidegger. (...) L'événementiel et l'historigial, *Historie* et *Geschichte*, se scindent, se dissocient. L'historigial s'efface ; l'événementiel perd son guide transcendantal et tend à se disperser. »⁴ Aucune de ces deux histoires ne disparaît à proprement parler, car la fin de l'histoire dans tous les sens du terme ne signifierait rien d'autre que la destruction de l'humanité et de la planète. Mais qui cherche désormais à développer, au sens traditionnel du terme, une « philosophie de l'Histoire », semble condamné à répéter sans grande originalité les

⁴ Michel Haar, *La fracture de l'Histoire*, Grenoble, Jérôme Millon, collection « *Krisis* », 1994, p. 9-10. Suivant Michel Haar, l' « Histoire » avec une majuscule renverra systématiquement dans notre travail à l'histoire dite historique ou époquale, tandis que l' « histoire » avec une minuscule désignera soit l'histoire prenant en compte le « non-historigial » (cf *infra*), soit l'histoire en un sens indéterminé.

constructions philosophiques passées. Inversement, celui qui prend exclusivement en vue l'histoire événementielle se heurtera au constat suivant : rien d'*essentiellement* nouveau n'advient plus aujourd'hui et ne vient perturber le banal et tragique cortège des innovations techniques, des désastres écologiques et des guerres qui accompagnent le désordre du monde. Le sentiment d'être « hors histoire » ou de venir après elle (après la « grande » histoire, fût-elle tragique et parsemée de cadavres) est d'ailleurs le sentiment le mieux partagé par l'homme du XXI^e siècle : l'histoire ne lui ouvre plus aucune perspective et ne lui offre plus aucun « grand récit » auquel accrocher son espoir et remettre le sens de son existence. C'est ce que nous avons appelé la *clôture de l'époque*. Se tourner vers l'Histoire, ce serait perpétuer une vision du monde qui n'a plus lieu d'être ; s'en tenir aux événements factuels scandés aujourd'hui par le rythme des innovations successives, ce serait s'affairer dans un monde qu'aucune Perspective ne peut plus unifier et doter de sens. La petite histoire condamne la grande à n'être que pure chimère, la grande histoire dénie à la petite toute réalité. La clôture de l'époque, c'est d'abord *le temps des fausses alternatives et des impasses*.

Ne trouve-t-on pas dans la situation contemporaine une *attestation* (*Bezeugung*), pour reprendre un terme de *Sein und Zeit*, une confirmation (« ontique ») du verrouillage de l'Histoire par la clôture de l'époque ? Citons ici trois exemples, le premier socio-culturel, le second politique, le troisième proprement philosophique. – Le premier exemple établit une corrélation paradoxale entre l'accélération du temps et le sentiment de fin de l'histoire. Dans son imposant ouvrage *Accélération* sous-titré « Une critique sociale du temps », Hartmut Rosa, dernier représentant de l'École de Francfort, a montré que l'accélération technique, sociale et culturelle qui caractérise la « modernité tardive », conduisant en réalité à une détemporalisation de l'existence et à une dévalorisation de la valeur temporelle, se présente sous la forme d'« un immobilisme structurel et culturel profond, une pétrification de l'histoire, dans laquelle plus

rien d'*essentiel* ne changerait, quelle que soit la rapidité des changements en surface »⁵. L'accélération impulsée par les innovations technologiques contracte l'histoire et ne permet plus de discerner des ruptures majeures ou des changements d'époque. – Le second exemple concerne le plus récent théoricien de la fin de l'Histoire, Francis Fukuyama. Pour Fukuyama, l'Histoire s'achève avec la fin de la Guerre froide et le triomphe de la démocratie libérale. Son constat repose tout entier sur la distinction entre idéalité et empiricité : du point de vue de l'Histoire idéale, sur le plan des principes, la démocratie libérale l'a *définitivement* emporté, et tout événement empirique (une guerre anti-occidentale ou une contestation interne en Europe ou aux Etats-Unis) s'avère incapable de contredire sa victoire idéale. Ce tour de passe-passe conceptuel, déjà hautement suspect, vire à l'inconséquence lorsque Fukuyama affirme que la fin de l'Histoire est *effectivement arrivée*, comme l'a bien remarqué Jacques Derrida dans *Spectres de Marx* : « D'une part, l'évangile du libéralisme politico-économique a besoin de l'événement de la bonne nouvelle qui consiste en ce qui se serait *effectivement* passé, (...) mais comme, d'autre part, l'histoire effective et tant d'autres réalités d'apparence empirique contredisent cet avènement de la démocratie libérale parfaite, il faut en même temps poser cette perfection comme un simple idéal régulateur et transhistorique. Selon que cela l'avantage et sert sa thèse, Fukuyama définit la démocratie libérale tantôt comme réalité effective, tantôt comme un simple idéal. »⁶ Le second moment du raisonnement tortueux de Fukuyama constitue sans doute la tentative la plus philosophiquement pathétique et la plus idéologiquement marquée de sortir de la clôture de l'époque et de son relativisme, dont la distinction idéalité/empiricité témoigne de son appartenance. – Le troisième exemple, enfin, nous serait donné par la philosophie contemporaine dont nous ne dresserons pas le (trop complexe) tableau mais dont on peut dire qu'elle semble avoir renoncé à élaborer un Système complet et exhaustif

⁵ Hartmut Rosa, *Accélération*, Paris, La Découverte, 2010, p. 12.

⁶ Jacques Derrida, *Spectres de Marx*, Paris, Galilée, 1993, p. 107-108.

du savoir et une « grande » et définitive philosophie de l'histoire. On pourrait, par exemple, distinguer très schématiquement et *à l'extrême* – c'est-à-dire en dégageant des possibilités extrémistes auxquelles *aucun* philosophe ne se résout mais qui accompagneraient les différentes tendances de la philosophie comme une menace interne à conjurer – une phénoménologie qui prolonge son propre *télos* historique sans grande remise en question ou rupture, une philosophie analytique qui s'enferme dans l'an-historicisme et s'avère incapable de penser l'histoire, une philosophie post-moderne qui prend au sérieux la clôture de l'époque mais s'empêtre dans le relativisme et un courant réaliste qui tend, fût-ce par son nom, à répéter des schémas ancestraux sans se poser la question de sa nouveauté.

Il va de soi qu'aucune des philosophies précédentes n'*existent* comme telle et que subsiste à travers elles ce « problème de l'histoire » dont Patocka, dans ses *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, nous disait qu'il devait, précisément, rester un problème. Mais une impasse comme celle que nous avons décrite n'est pas l'équivalent d'un problème, elle serait plutôt le renoncement forcé à tout problème, et nous nous efforcerons de nous frayer un chemin pour en sortir, dût-il ne mener nulle part.

L'irruption du non-historial

« L'Histoire de l'être est terminée », nous dit ainsi Heidegger. Ce constat fort nous oblige à poser clairement la question d'une possible sortie de la clôture de la métaphysique achevée. Celle-ci contient-elle en germe les ressources de son propre dépassement ? Que nous est-il permis d'espérer à l'époque du *Gestell*, parfois renommée « âge atomique » ? Sans affirmer que la métaphysique comprend en elle le principe de son *Aufhebung*, Heidegger reconnaît que la fin de l'Histoire de l'être n'est pas sans nous révéler l'être autrement que ne le pensait la métaphysique. Non seulement elle nous laisse voir la solidarité jusque là inaperçue

de la métaphysique et de l'Histoire, de l'Histoire de la métaphysique et de la métaphysique de l'Histoire, mais dans sa fracture surgit la figure du *non-historial* (*ungesichtlich*). Le nom ou le pré-nom de l'être an-historial est pour Heidegger l'*Ereignis*, qui ne se laisse penser qu'à partir de la clôture de l'époque. Ce terme qui, indépendamment des *Beiträge zur Philosophie*, non publiées du vivant de Heidegger, sera disséminé dans la dernière partie de son oeuvre et ne sera jamais le thème exclusif d'un texte déterminé – il est certes longuement abordé dans la conférence « Temps et être » mais n'apparaît que dans la deuxième partie du texte -, ce terme désigne le pur mouvement de dispensation de l'être en son retrait et la co-proprietation (*Er-eignis*) originaire de l'être et du temps et de l'être et de la pensée. C'est pourquoi il est dit également *geschicklos*, sans destin, plus « vieux » que tout envoi (*Geschick*) et que toute époque, Événement pur et singulier – *singulare tantum* dit parfois Heidegger -, à la fois découverte et recouvrement de l'être dans le retrait ou l'oubli duquel nulle métaphysique ne peut s'installer. « L'*Ereignis*, commente M. Haar, est le retour de l'Histoire au non-historial d'où elle a surgi et auquel elle revient à la fin, et qui n'a peut-être jamais cessé de la sous-tendre. »⁷ Il ne faut donc surtout pas confondre le non-historial avec l'empirique d'une part, avec une nature soi-disant éternelle d'autre part ; il s'identifierait plutôt avec un *immémorial* qui se manifeste dans une Histoire sans s'y réduire, un « passé qui n'a jamais été présent » pour reprendre la fameuse formule de Lévinas, une co-appartenance archi-ancienne difficile à nommer en ce qu'elle se dérobe par définition à toute tradition clairement délimitée. Le Protocole dit d'ailleurs : l'Histoire de l'être est terminée... « pour la pensée qui entre dans l'*Ereignis* ». Ce que révèle en dernier ressort la fracture de l'Histoire, c'est l'*altérité inappropriable* du non-historial qui toujours sourd dans une époque en en dessinant les *limites*.

Selon la formule des *Beiträge*, l'*Ereignis* non- ou trans-époqual constitue l'*Histoire secrète* de l'être. *L'être n'a jamais été intégralement historial* et de cette an-historialité doit

⁷ *La fracture de l'Histoire, op. cit.*, p. 12.

surgir un « autre commencement » échappant à la clôture de l'époque sans ignorer ses enseignements et ses impossibilités. Mais sous quelle forme se présentera cet *autre* commencement, cette *autre* histoire ? Heidegger n'a jamais su, et n'a jamais pu, décrire cet autre commencement et montrer comment il en pourrait résulter, d'une manière un tant soit peu précise et cohérente, une *histoire*. Et ce pour plusieurs raisons que nous examinerons mais qu'on peut d'ores et déjà schématiser comme suit : a) Heidegger n'a jamais thématiqué comme tel le non-historial, excepté l'*Ereignis*. Seul ce dernier mériterait d'être pleinement pensé, seul ce dernier pourrait être à l'origine d'un autre commencement. Alors même qu'il consacre plusieurs textes à la « chose » ou à la « terre » dans lesquels M. Haar voit à juste titre des figures du non-historial, Heidegger a tendance à réserver pour l'être les vertus de l'an-historialité. b) Heidegger reste, au moins lexicalement, tributaire de la thématique de l'*appropriation*. *Das Ereignis ereignet*, écrit-il dans plusieurs textes, « l'événement appropriant approprie ». L'*Ereignis* prend le relais de l'authenticité (*Eigentlichkeit*) omniprésente dans *Sein und Zeit* et donne à Heidegger les moyens de déceler, sous la *Differenz* de la différence ontologique, le Même de la co-appartenance. Or le non-historial est radicalement *autre* que l'historial. c) Dernière raison enfin qui embrasse en quelque sorte les deux précédents, Heidegger accordera jusqu'à la fin de sa vie une *aura* particulière au mot « être » dont il peinera à se défaire. Cette aura n'est pas anecdotique car elle est une attache indiscutable à la tradition. Peut-on penser une histoire *de l'être* qui ne soit pas historique ? Le mot « être » n'appartient-il pas tout entier à la clôture de la métaphysique achevée ? On a bien du mal à imaginer ce que serait une histoire non-historiale de l'être, et Heidegger au reste ne parvient jamais à l'esquisser. On aurait alors le choix entre la perpétuation contraignante de l'Histoire (de la métaphysique) et la discutabile échappatoire d'une ontologie négative sans histoire. Surtout, la non-remise en cause du privilège de l'être pour la pensée, confirmé par la figure de l'*Ereignis*, entraîne, quoi qu'en ait Heidegger, le renforcement de la perspective *ontologique* qui dévalorise et écarte du regard tout ce qui est de l'ordre de

l' « ontique ». Et on voit mal là encore comment une histoire non-historiale, comment une autre histoire serait possible sans un certain retour à la culture, à la technique, à l'éthique, à la politique, etc, à chaque fois comprises en un sens anthropologique et non exclusivement ontologique.

(Ouvrons ici une brève parenthèse. Si la métaphysique s'achève, non théoriquement mais pratiquement dans la réalisation concrète de ses principes par la Technique moderne, n'est-ce pas sur le terrain *politique* (au sens large, incluant aussi bien le que la politique) qu'elle peut être défaite ? Il y aurait là un élément d'explication certes insuffisant mais néanmoins important du ralliement de Heidegger au nazisme et de l'espoir, perceptible dans le *Discours du rectorat*, d'un *changement* complet et rapide *d'époque*. Que Heidegger cependant n'envisage jamais en tant que telle une réponse politique à l'achèvement de la métaphysique est le signe qu'il reste empêtré dans un idéalisme qu'on lui reproche souvent sommairement mais qui n'est pas sans fondement. Les analyses socio-politiques de la technique sont chez lui *quasi* inexistantes et Marx, qu'invoque de temps à autre Heidegger – toujours, c'est à noter, de manière élogieuse – ne fait jamais l'objet d'un examen précis ou même d'une citation textuelle (on peut se demander s'il l'a lu) ; et il considère, de manière générale, que l'action humaine ne saurait avoir d'influence sur l'histoire de l'être, à l'inverse du langage du poète. Mais ne peut-on pas voir par exemple dans l'*écologie politique* une contestation de l' « arraisonement » sans limite de la nature *et* de la culture – car l'écologie est loin de se réduire à la protection de l'environnement -, une critique de la concentration des moyens de production et du productivisme ainsi que la volonté de changer *d'ère* (l'ère dite aujourd'hui de l' « anthropocène ») en transformant nos manières de produire et de consommer ? Fermons ici cette parenthèse qui nous mènerait trop loin.)

Penser l'histoire *d'après* Heidegger comme nous essaierons de le faire dans la deuxième partie de notre travail, c'est donc la penser à la fois *après* lui et *depuis* les questions qu'il nous

a laissées sans les avoir pensées jusqu'au bout. Cela supposera de ne pas céder à la tentation elle-même métaphysique d'un simple et définitif dépassement de la métaphysique, mais plutôt de faire droit au concept de *limite* : la limite désigne aussi bien la *fin* qui rassemble en un moment des possibilités extrêmes (l'« achèvement » de la métaphysique) que sa *limitation* interne par une altérité qu'on cherche à exclure mais qui toujours revient hanter une pensée. Comme l'écrit Derrida dans *Positions* : « La transgression implique que la limite soit toujours à l'oeuvre. »⁸ Or *les limites de la métaphysique sont les limites de l'Histoire*. Le non-historial ne surgit pas de nulle part et n'initie aucune histoire radicalement nouvelle, il est toujours *dans* l'Histoire comme son *autre*, comme la manifestation-limite d'une altérité ou d'une différence que l'Histoire cherche à réprimer. L'*altération* du concept métaphysique d'histoire nous conduira également à remettre en question ses composantes eschatologiques et téléologiques ainsi que la conception d'une transmission linéaire et transparente du sens.

Que l'an-historial soit au fondement de l'Histoire, de toute histoire, et que cela soit précisément ce que méconnaît la pensée aveuglée par la fin de l'Histoire, suppose enfin que soit mise en exergue une nouvelle forme d'oubli. Il suffira pour s'en rendre compte de juxtaposer deux formules décisives de Heidegger : d'un côté, l'Histoire de l'être est histoire de l'oubli de l'être ; de l'autre, l'Histoire de l'être est terminée. Est-ce à dire, si l'on synthétise, que l'histoire de l'oubli de l'être est terminée et que cette fin vaut libération ? C'est bien sûr le contraire. Avec l'achèvement de la métaphysique est franchie une nouvelle étape où l'oubli ne se fait plus sentir, où l'oubli s'oublie et se redouble. Or l'oubli (l'oubli de *l'oubli*) appartient à l'être en vertu de son retrait. La différence ontologique elle-même est décrite dans *La parole d'Anaximandre* comme la trace (*Spur*) de l'oubli de l'être, cela même qui permet de ne pas oublier le retrait. C'est sur ce concept de *trace* que fait fond Derrida dans *De la grammatologie* : pour lui, la trace est toujours inscrite *dans* le texte métaphysique comme le non-historial *dans*

⁸ Jacques Derrida, *Positions*, Paris, Ed. De Minuit, 1972, p. 21.

l'Histoire. L'une et l'autre sont porteurs d'une dimension d'altérité et d'absence, l'une et l'autre, permettant la *répétition* de la métaphysique et de l'Histoire à leur *limite*, résistent à l'appropriation et sont *inappropriables*. Les concepts de trace et de répétition conditionnent alors ce que Heidegger appelait la *Verwindung*, le dépassement-acceptation de la métaphysique et de l'Histoire. Ce sont eux qui nous serviront de fil conducteur pour mieux circonscrire l'an-historialité que rend visible la fracture de l'Histoire, et dont nous donnerons trois exemples : l'an-historialité de la Terre chez Michel Haar, celle de la folie chez Jacques Derrida, et celle de la « vérité historique » du délire dans la relecture que Jocelyn Benoist a proposé du *Moïse* de Freud.

Chapitre premier

L'ontologie temporelle de *Sein und Zeit*

En 1927, au moment où *Sein und Zeit* est publié, la solidarité de l'Histoire (*Geschichte*), au sens historial du terme, et de la métaphysique, n'est pas encore prise en vue ; aussi Heidegger esquissera-t-il dans *Kant et le problème de la métaphysique* le projet d'une « métaphysique du *Dasein* ». Si l'Histoire de l'être, non encore thématifiée comme telle, apparaît à Heidegger comme unifiée et rassemblée par le fautif oubli de la question de l'être, il semble toujours possible d'en infléchir le cours et de lui donner une nouvelle impulsion. Autrement dit, l'Histoire, qui est toujours histoire de et en définitive histoire de l'être, n'est pas remise en cause en tant que telle, *a contrario* de ce que Heidegger affirmera par la suite. *Sein und Zeit* peut être alors perçu comme une tentative de sauvetage de cette Histoire, tout autant qu'un essai de réhabilitation d'une métaphysique authentique : l'une et l'autre – l'Histoire et la métaphysique, que nous verrons progressivement converger, s'unir et faire l'objet d'un rejet similaire – seront reconduites à leur origine et sciemment prolongées. La rupture introduite par *Sein und Zeit* n'est donc pas du même ordre que celle que consacra le Tournant. La continuité entre Heidegger et ses prédécesseurs y est plus sensible, la subversion peut être moins radicale, la dépendance plus marquée.

Deux raisons complémentaires, schématiquement isolées, nous engagent à dissocier cette rupture de la fracture précédemment évoquée : d'une part, la métaphysique n'est pas thématiquement identifiée à ce que le cours du semestre d'hiver 30/31 sur la *Phénoménologie de l'esprit* appellera pour la première fois sa « constitution onto-théologique ». Constitution qui est, comme il sera sans cesse répété, *structurelle*, c'est-à-dire en un sens indépassable. D'autre part, et sans qu'on puisse déduire une raison de l'autre, il n'est nulle part affirmé que l'Histoire de l'être est terminée, que l'idée même d'Histoire doive être sinon abandonnée du moins

déconstruite. A la métaphysique de la subjectivité que portent à son paroxysme les Temps modernes, Heidegger substitue, à la fin des années 1920, sa métaphysique du *Dasein* ; au constat de l'oubli de la question de l'être, il oppose la nécessité d'une nouvelle époque *de l'Histoire*. Les thèmes de la fin et de l'achèvement – de la métaphysique, de l'Histoire et de la philosophie – sont encore absents.

Pour autant, *Sein und Zeit* ouvre un certain nombre de questions que Heidegger ne refermera pas par la suite, bien que la perspective ait changée, et sans lesquelles on ne comprendrait pas l'orientation future de sa pensée. Le lien entre temps et être y est affirmé, et c'est de l'impuissance avouée à pensée leur co-appartenance que surgira la *Kehre* – le passage de l'analytique du *Dasein* à la pensée de la différence ontologique.

L'être et le temps

La thèse inaugurale de *Sein und Zeit*, énoncée dès la première phrase de l'ouvrage, est l'oubli de la question du sens de l'être : « La question [de l'être] est aujourd'hui tombée dans l'oubli quand bien même notre temps considère comme un progrès de réaffirmer la “métaphysique”. »⁹ L'oubli de la question du sens de l'être est, premièrement, l'oubli *de la question* : nul philosophe ne se demande plus ce qu'est l'être, ne pose la question, ne prend l'être pour « thème d'une recherche véritable ». Répéter « expressément » (*ausdrücklich*) la question de l'être suppose toutefois de prendre en considération ce que le §2 nomme « la structure formelle de la question de l'être ». Or, rappelle Heidegger à plusieurs reprises, la question nécessite d'être *posée* : « Nous ne *savons* pas ce qu'“être” signifie. Mais pour peu que nous nous demandions : “Qu'est-ce que l'“être” ? ”, nous nous tenons dans une compréhension

⁹ Martin Heidegger, *Être et temps*, ed. Authentica (hors commerce), trad. E. Martineau, 1985, p. 25.

du “est” sans que nous puissions fixer conceptuellement ce que le “est” signifie. »¹⁰ Pour en éclaircir la signification le *Dasein* devra être identifié comme cet étant insigne qui a pour privilège la possibilité de poser la question du sens de l’être, et plus généralement devra être élaborée une « analytique du *Dasein* » sur la primauté de laquelle nous reviendrons.

Mais que signifie, deuxièmement, l’oubli *du sens de l’être* ? Sommes-nous même autorisés à poser la question et ne faudrait-il pas, pour y répondre, savoir d’abord ce qu’est l’être ? Peut-on caractériser l’oubli de l’être sans avoir appris au préalable ce qu’il en est de l’être ? N’est-il pas plus prudent de commencer par élucider l’oubli de la question, c’est-à-dire l’émission de l’étant insigne qui pose la question, avant de s’attaquer à l’oubli de ce à quoi cette question se rapporte ? Loin d’être un défaut ou une précipitation, la question de l’oubli du sens de l’être – solidaire de l’oubli de la question – obéit à la structure formelle de la question. Laquelle, dit le §2 anticipant le §32 sur le « cercle » de la compréhension, contient nécessairement un « présupposer » faisant circuler du questionnant au questionné, du *Befragte* (le *Dasein*) au *Gefragte* (l’être), et inversement. – Comment comprendre alors l’oubli du sens de l’être ? Toute l’entreprise de *Sein und Zeit* consistera à identifier l’oubli du sens de l’être avec celui de sa temporalité authentique. Citons le §5 : le temps « doit être mis en lumière et originairement conçu comme l’horizon de toute compréhension et explicitation de l’être. Et pour faire apercevoir cela, il est besoin d’une *explicitation originelle du temps comme horizon de la compréhension de l’être à partir de la temporalité comme être du Dasein qui comprend l’être.* »¹¹ Si d’un côté l’histoire de la philosophie repose sur l’oubli de l’être et que, de l’autre, l’être est de part en part temporel (*zeitlich*), ou plutôt temporel (*temporal*) – s’il est vrai que « *zeitlich* » en allemand a trop souvent le sens d’une temporalité empirique et inessentielle -,

¹⁰ *Ibid.*, p. 27.

¹¹ *Ibid.*, p. 35-36.

alors l'oubli (de la question) du sens de l'être se traduit en dernière instance par l'oubli de la temporalité inhérente à l'être.

Sein und Zeit se signale ainsi d'emblée par l'affirmation du lien indissociable de l'être et du temps, ce lien, ce « et » exigeant bien sûr d'être explicité. Une telle affirmation ne saurait être sous-évaluée sinon dans sa forme, du moins dans son intention de rupture avec l'histoire de la philosophie. Elle entend rompre avec les trois grands préjugés issus de l'ontologie antique qu'énumère le §1, à savoir a) que l'être est le concept le plus général et que sa généralité vaut transcendance, b) que le concept d'être est indéfinissable de par sa généralité, c) que l'être est un concept qui va de soi. C'est pourquoi du reste Heidegger ne parle jamais d'un *concept* de l'être que la philosophie aurait pour tâche d'élaborer et de raffiner *ad infinitum*, mais d'une *pensée* de l'être devant se tenir au plus près de ses modes de temporalisation. Dire que l'être se définit essentiellement par sa temporalité, ce n'est donc nullement situer un concept ou un fondement stable de l'être à un autre, au sens où Nietzsche, dans *Par-delà bien et mal*, estimait que la volonté de puissance propre aux philosophes se manifestait dans la volonté d'instaurer la *causa prima*, la cause première et éternelle à partir de laquelle sont déduits tous les autres principes. L'éternité de l'être relève au contraire de ce que *Sein und Zeit* appelle la « compréhension vulgaire du temps » qui distingue les étants temporels des étants intemporels et détermine par là même les différentes régions de l'être. Bien qu'une telle conception ne nous aide guère à comprendre l'être comme temporel, elle nous révèle malgré elle ce qu'elle cherche précisément à recouvrir et à figer : que le temps est le véritable critère ontologique et que c'est dans le temps que doit prendre racine toute ontologie.

Ne surestime-t-on pas ici la nouveauté de la démarche heideggerienne ? Hegel, par exemple, n'a-t-il pas fait du devenir un moment essentiel de la phénoménologie de l'Esprit et de la marche vers lui-même du Savoir absolu ? De l'originalité des analyses inaugurales de *Sein*

und Zeit, on se fera un meilleur aperçu une fois examiné le projet de « destruction de l'histoire de l'ontologie » (*Destruktion der Geschichte der Ontologie*).

Le projet de la destruction

Pourvue d'une intention positive, la destruction ou dé-construction de l'histoire de l'ontologie ressemble à s'y méprendre au geste de la *Crise des sciences européennes* par lequel Husserl, retraçant l'histoire de la philosophie de Descartes à la phénoménologie, entendait se ressaisir des évidences originaires que le rationalisme galiléo-cartésien avait recouvertes. L'enjeu n'est cependant plus, comme avec la question-en-retour (*Rückfrage*) husserlienne, de revenir à Descartes et à sa découverte immédiatement recouverte de la subjectivité transcendante, mais d'opérer la « destruction, s'accomplissant *au fil conducteur de la question de l'être*, du fonds traditionnel de l'ontologie antique, [qui reconduit celle-ci] aux expériences originelles où les premières déterminations de l'être, par la suite régissantes, furent conquises. »¹² Mais ce changement d'époque suffit-il à singulariser la démarche heideggerienne ? Tout philosophe ne fait-il pas retour sur la tradition et l'histoire de la philosophie afin de s'approcher davantage que ses prédécesseurs de la vérité ? Les formulations heideggeriennes sont ici ambiguës, et ambiguës en un sens essentiel qui trahit sans l'y réduire l'appartenance de Heidegger au langage (rétrospectivement nommé métaphysique) qu'il rejette. Car si l'être est par essence temporel, ne doit-on pas considérer qu'il n'existe rien comme des « expériences originelles » (*ursprüngliche Erfahrungen*) ? Cette dernière expression le rattache sans conteste à l'histoire de la philosophie voire à la métaphysique de la subjectivité dont il cherche à se distinguer. Et la question de l'origine, sur laquelle nous reviendrons plus tard, paraît *a priori* en contradiction avec l'idée d'une temporalité radicale de l'être, d'autant plus

¹² *Ibid.*, p. 39.

qu'elle se présente ici comme expérimentable, à l'instar des évidences originaires husserliennes. Que l'oubli du sens de l'être soit oubli de sa temporalité authentique signifie rien moins qu'un oubli de l'origine, sauf à redéfinir la notion d'origine, ce que ne fera jamais *Sein und Zeit*. Il ne suffit donc pas de proclamer l'intention positive de la destruction, il faut encore montrer en quoi elle s'accorde avec l'avancée précédente d'une détermination du sens de l'être à partir de sa temporalité.

Les formulations heideggeriennes sont ambiguës, à la limite de ce qui sera appelé métaphysique : elles opèrent néanmoins en dépit et peut-être grâce à cette ambiguïté une percée remarquable. Elles laissent entrevoir la nécessité de penser les limites (*Grenzen*) de l'époque dans laquelle nous sommes pris plutôt que d'aspirer vainement sinon à une refondation *ex nihilo* du moins à un recommencement radical et maintes fois rejoué de l'histoire de la philosophie. Dans l'esprit de Heidegger et malgré l'ambiguïté que nous avons relevée, la *Destruktion* n'est ni refondation, ni, conjointement, réfutation. C'est ce que remarque très justement Derrida dans son cours de 1964-65 intitulé « Heidegger : la question de l'Être et l'Histoire » : « Le concept de réfutation appartient – implicitement – à une métaphysique anti-historique de la vérité. Si on peut réfuter, c'est que la vérité peut être établie une fois pour toutes comme un objet et que n'appartiennent à l'histoire que les conceptions de la vérité, les approximations plus ou moins valables de cette vérité anhistorique. Seule la connaissance, et non la vérité, serait historique. »¹³ Ce qu'on serait tenté d'interpréter, au regard de la destruction, comme erreur passée, provient en réalité sur une d'une *errance* fondamentale qui a trait à l'histoire de l'être et non pas à celle des philosophes. Ce que confirme un passage de la *Lettre sur l'humanisme*, où il est dit : « La détermination hégélienne de l'histoire comme développement de l' "Esprit" n'est pas fausse. Elle n'est pas non plus en partie juste et en partie fausse. Elle est vraie comme est vraie la

¹³ Jacques Derrida, *Heidegger : la question de l'Être et l'Histoire (cours de l'ENS-Ulm 1964-1965)*, Paris, Galilée, 2013, p. 24-25.

métaphysique qui pour la première fois, chez Hegel, porte au langage dans le système son essence pensée absolument. La métaphysique absolue, avec les renversements que lui ont faits subir Marx et Nietzsche, appartient à l'histoire de la vérité de l'Être. Ce qui procède d'elle ne saurait être abordé et encore moins éliminé par des réfutations. (...) Dans le champ de la pensée essentielle toute réfutation est un non-sens. »¹⁴ Si la métaphysique pourtant combattue n'est pas fautive, si même elle peut être qualifiée de « vraie », c'est qu'assurément, comme l'approfondira le §44, la vérité ne peut plus être maintenue comme *adaequatio*, mais est à comprendre comme *alètheia*, dés-occultation. La vérité, comme l'être, est temporelle, et c'est ce qu'aurait méconnu Hegel dans sa tentative de rapporter la réfutation de l'histoire de la philosophie à la négativité et d'inscrire cette dernière dans la manifestation d'un Concept absolu et éternel. À l'inverse du développement de l'Esprit dans la phénoménologie hégélienne, l'explicitation ou le dé-plier de l'histoire de l'ontologie par la destruction heideggerienne n'a pas pour finalité de totaliser l'histoire passée de l'ontologie mais de restituer la temporalité et l'historialité de l'être comme telles.

Sein und Zeit ne risque-t-il pas dès lors de céder au relativisme ? L'ouvrage de 1927 ne serait-il pas « vrai » comme l'est la *Critique de la raison pure* ou la *Phénoménologie de l'esprit* ? La revalorisation de l'Histoire de l'être ne se paye-t-elle pas au prix fort de la dissolution de la vérité dans ses époques historiques ? Dans ce cas, *Sein und Zeit* serait aussi imposant que vain. Inversement, dire que la métaphysique du *Dasein* n'ouvre pas une nouvelle époque de la tradition philosophique mais la ressaisit originellement en son être, n'est-ce pas reconduire la totalisation hégélienne de l'Histoire à partir d'un point de vue qui lui serait extérieur ? Ces interrogations qui deviendront essentielles par la suite sont déjà présentes dans le §6. Elles posent la question du statut de la pensée de l'être et de l'avenir de cette pensée. La métaphysique du *Dasein* apporte-t-elle une *réponse* à la question du sens de l'être ? Si oui, une

¹⁴ Martin Heidegger, « Lettre sur l'humanisme » (trad. R. Munier), dans *Questions III et IV, op. cit.*, p. 94.

telle réponse aurait pour conséquence de *clore* la tradition – comme chez Hegel. Faut-il au contraire s’abstenir de toute réponse et séjourner avant même toute réponse et toute question, au plus près de la co-appartenance du temps et de l’être ? Ici, la tradition exige également, en définitive, d’être abandonnée, car elle vient toujours trop tard. Au moment, à l’époque de *Sein und Zeit*, Heidegger nourrit encore l’espoir d’élaborer une métaphysique du *Dasein*, donc d’une certaine manière d’apporter une réponse, sa propre réponse, à la question du sens de l’être : il ne le fera cependant jamais et y renoncera par la suite. La métaphysique pourrait alors être définie rétrospectivement comme la *tentation de la réponse*. On voit en tout cas se profiler, dès l’Introduction de *Sein und Zeit*, le thème de la fin de l’Histoire auquel aboutira, de même que chez Hegel mais en un sens différent, la pensée heideggerienne de l’être.

Laissons pour le moment ces interrogations en suspens et contentons-nous d’annoncer que les « limites » dans lesquelles la destruction doit circonscrire les « possibilités positives » de la tradition ontologique, ces limites sont les limites mêmes de l’Histoire. Ne pas les thématiser reviendrait à faire de l’Histoire un « cadre » ou un « réceptacle » dans lequel tomberait la vérité, et ce faisant à arracher l’ontologie à l’historicité et à la temporalité. Ce que Heidegger entend déconstruire, c’est au préalable le divorce de l’être et du temps, l’incapacité à penser le « et » qui les relie. Après Hegel, estime-t-il, les philosophes ayant cherché à penser l’histoire ont dû renoncer à penser l’être, et inversement.

Les ressources de la destruction

Après avoir évoqué le projet de destruction de l’histoire de l’ontologie et ses multiples implications, il nous faut nous demander quelles en sont les « ressources ». Car la destruction n’est pas une simple relecture à l’aveugle de l’histoire de la philosophie, elle doit être menée dans un horizon déterminé, à l’aide d’un fil conducteur spécifique. Celui-ci ne peut être que la

temporalité. Mais s'agit-il de la temporalité de l'être ou de celle du *Dasein* ? *Sein und Zeit* est ici explicite : ce qui est visé, c'est, dans le passage cité, la compréhension de l'être *à partir de la temporalité comme être du Dasein* qui comprend l'être. Heidegger a d'abord en vue l'oubli de la question, et la tradition historique qu'évoquera le §6 est avant tout traditionalité et historialité du *Dasein* : « Le *Dasein* a non seulement l'inclination à buter sur le monde où il est, et à s'interpréter réflexivement à partir de lui, mais encore et du même coup le *Dasein* bute alors sur sa tradition plus ou moins expressément saisie. Celle-ci le dépossède de la charge de se conduire, de questionner, de choisir. (...) La tradition déracine à tel point l'historialité du *Dasein* qu'il ne se meut plus que dans l'intérêt porté à mille formes de types, de courants, de points de vue philosophiques. »¹⁵ L'analytique existentielle reste prioritaire et la question du sens de l'être est placée à l'horizon de ses conclusions. Le cercle herméneutique qui conjoint le *Befragte* et le *Gefragte* est donc pourvu d'un sens, orienté unilatéralement vers l'historicité du *Dasein*. Comme le remarque Derrida, c'est au *Da* du *Dasein* qu'il revient d'ouvrir le cercle : « La circularité est l'historicité, c'est-à-dire la gravité d'un déjà là alourdissant et donnant son lieu, son centre, à la question de l'être qui a toujours déjà commencé à nous provoquer. »¹⁶ La facticité du *Dasein* sera par suite de moins en moins interrogée, et la direction du cercle inversée. Mais, dans l'ouvrage de 1927, c'est incontestablement l'historicité du *Dasein*, et non l'être, qui est privilégiée.

Déjà dans sa conférence de 1924 sur *Le concept de temps*, Heidegger avait insisté sur le fait que la question à poser n'était pas : « Qu'est-ce que le temps ? », mais : « Qui est le temps ? ». Poser le temps comme extérieur au *Dasein*, c'est prendre le risque de le substantialiser pour l'appliquer *a posteriori* à l'étant insigne que nous sommes, c'est donc contrevenir au principe même de la méthode phénoménologique. Dès lors, *l'histoire de l'être*,

¹⁵ *Être et temps, op. cit.*, p. 38.

¹⁶ Heidegger : *la question de l'Être et l'Histoire, op. cit.*, p. 142.

que nous avons vu poindre au §6, ne saurait être thématiquement envisagée comme telle dans *Sein und Zeit*. Les analyses de la constitution temporelle du *Dasein*, en particulier eu égard à la finitude, resteront valables encore qu'incomplètes. Et c'est de cette incomplétude, mentionnée à la fin du dernier chapitre et à nouveau soulignée dans la *Lettre sur l'humanisme*, que jaillira la nécessité du Tournant et de l'abandon de la métaphysique du *Dasein*.

La description de la temporalité comme sens d'être du souci

La première section de *Sein und Zeit* est qualifiée par Heidegger lui-même d'analyse préparatoire en vue d'une interprétation plus originale du sens d'être du *Dasein*. Rappelons en brièvement les acquis. La constitution fondamentale du *Dasein* est l'être-au-monde (*In-der-Welt-Sein*) comme ouverture à l'être de l'étant. Son essence réside dans son existence, c'est-à-dire que le *Dasein*, en tant que pouvoir-être-compréhensif, est l'étant pour lequel en son être il y va de cet être. L'analyse de l'angoisse a révélé le souci (*Sorge*) comme sens d'être du *Dasein*. C'est par le souci que peut être dégagée une totalité structurelle unifiant les différents existentiels comme autant de moments structurels du *Dasein*, à savoir principalement l'existentialité, la facticité et la l'échéance. La première section, néanmoins, s'en est tenue à la description de sa quotidienneté non authentique dans laquelle il se rapporte au monde et aux étants-à-portée-de-la-main (*Zuhandene*) de manière utilitaire¹⁷. Dans le monde de la

¹⁷ Rappelons également que tout le début de *Sein und Zeit* est marqué par la description du monde quotidien ou « monde ambiant » (*Umwelt*) et par la distinction entre la *Zuhandenheit* et la *Vorhandenheit*. Dans le monde quotidien, le *Dasein* dit « primitif » se caractérise par la préoccupation (*Besorgen*) par laquelle il se rapporte à l'étant intramondain. Dans la mesure où celui-ci ne se comprend qu'à partir de l'ouverture du *Dasein* (encore inauthentique ou « échéant »), l'étant n'est pas un étant-sous-la-main (trad. Martineau) ou un étant-subsistant (trad. Boehm-Wahlens), un *Vorhandenes*, mais un étant-à-portée-de-la-main (trad. Martineau), un *Zuhandenes*. Tandis que la *Vorhandenheit* induit une compréhension naturaliste et objectiviste de l'étant, la *Zuhandenheit* révèle le monde quotidien comme un « complexe d'outils » où chaque étant est compris d'après l'usage ou le non-usage qu'en fait le *Dasein* et se définit par une structure de « renvoi » d'outil à outil, c'est-à-dire d'étant à étant. L'ensemble de ses renvois forme le monde quotidien dans son unité, à laquelle se rapporte le *Dasein* par la circonspection (*Umsicht*).

quotidienneté, le *Dasein* se disperse (*zertreuet sich*), s'affaire et se comprend inauthentiquement comme On (*Man*). C'est pourquoi la deuxième section pose d'emblée la question du « pouvoir-être-tout » (*Ganzseinkönnen*) authentique du *Dasein* par lequel il coïncide avec ses possibilités les plus propres. Ce pouvoir-être-tout une fois déterminé, il devra être replacé dans l'horizon de la temporalité, s'il est vrai que le *Dasein* a essentiellement une constitution temporelle.

L'étape décisive qui ouvre la deuxième section est le phénomène de l'être pour la mort (*Sein zum Tode*). En tant qu'être-déjà-là, en tant qu'il est le « là » (*Da*) de l'être, le *Dasein* est toujours déjà jeté dans la facticité, indissociable de l'être-au-monde. Il lui appartient également la faculté essentielle de se pro-jeter dans l'ensemble de ses possibilités d'être, y compris les plus extrêmes. Il est, à ce titre, un être-pour-la-fin (*Sein zum Ende*) qui a à être ce qu'il n'est pas encore mais vers quoi toujours il se pro-jette : tel est le sens de l'existence comme projet (*Projekt*). Quelle est alors la possibilité la plus extrême que le *Dasein* a à être et qui seule peut lui permettre d'unifier authentiquement l'ensemble des existentiels ? Non le « périr », qui est un événement de la vie, mais la mort, qui appartient à l'existence. La mort est une possibilité d'être que le *Dasein* doit à chaque fois assumer (*übernehmen*) comme possibilité du ne-plus-être-là, possibilité extrême qui constitue la fin et la limite du pouvoir-être du *Dasein*. Elle est la possibilité qui rassemble, la limite étant pour les Grecs, à suivre Heidegger, ce à partir de quoi est possible une unité. Ainsi, « en tant que pouvoir-être, le *Dasein* ne peut jamais dépasser (*überholen*) la possibilité de la mort. La mort est la possibilité de la pure et simple impossibilité. »¹⁸ Non seulement le *Dasein* est toujours déjà jeté dans cette possibilité en tant qu'être-au-monde, mais c'est elle, révélée par l'angoisse, qui lui permet de sortir de la torpeur de la quotidienneté et le conduit à prendre conscience de sa finitude. Car si la mort est une possibilité indépassable (dépasser : *überholen*), le *Dasein* a néanmoins à l'assumer

¹⁸ *Être et temps, op. cit.*, p. 201.

(*übernehmen*). Le *Dasein* doit assumer l'indépassable, être en vue de la mort, pour prétendre à l'authenticité.

Comme existencial, l'être pour la mort se décline toutefois selon les modes de l'authenticité et de l'inauthenticité. L'être pour la mort inauthentique consiste dans la certitude anonyme et biaisée de la mort : « On meurt un jour » certes, mais « On » n'est personne, ce n'est jamais moi qui meurs ; la mort, c'est « un jour mais pas tout de suite ». Au contraire, l'être pour la mort authentique réside dans l'assomption de son être-en-dette (*Schuldigsein*). Le *Dasein* est en-dette dans la mesure où, à chaque fois jeté dans la facticité, il se détermine par un ne-pas. Choisisant une possibilité, il en délaisse une autre qu'il n'a pas pu ne pas choisir et voit son projet frappé de néantité (*Nichtheit*) : « Il n'est jamais existant avant son fondement, mais toujours seulement à partir de lui et comme tel. Être-fondement (*Grundsein*) signifie par conséquent fondamentalement, n'être jamais en possession de son être le plus propre. Ce ne-pas appartient au sens existencial de l'être-jeté. Etant-fondement, il est lui-même une nullité (*Nichtigkeit*) de lui-même. »¹⁹ L'assomption de l'être-en-dette se présente alors comme la « résolution » (*Entschlossenheit*) par laquelle le *Dasein* se comprend, à partir de son être-en-dette, comme être pour la mort. Dans la résolution, il se saisit authentiquement du point de vue de son pouvoir-être le plus propre, lequel avait été nommé l' « anticipation » ou le « devancement » (*Verlaufen*) de la mort. Heidegger résume ce qui précède en une formule : le souci se comprend authentiquement, c'est-à-dire quant à ses possibilités les plus propres, à partir du phénomène de la « résolution devançante » (*vorlaufende Entschlossenheit*).

Nous sommes désormais en mesure d'identifier la temporalité originaire du souci, autrement dit du *Dasein* lui-même : « La temporalité est expérimentée de manière phénoménalement originaire dans l'être-tout originaire du *Dasein* – dans le phénomène de la

¹⁹ *Ibid.*, p. 223.

résolution devançante. »²⁰ D'un côté, la temporalité se temporalise de diverses manières, de l'autre les structures existentielles jusque là dégagées sont en réalité des modes de temporalisation de la temporalité. En vertu de la résolution devançante, l'existentialité a cependant un privilège sur la facticité et l'échéance, car c'est en tant qu'il existe que le *Dasein* peut se rapporter à sa mort comme à sa possibilité la plus propre. L'accès le plus assuré à la temporalité authentique du souci est ainsi l'*avenir (Zukunft)*, savoir « la venue en laquelle le *Dasein* advient à soi en son pouvoir-être le plus propre. »²¹ Le *Dasein* se comprenant lui-même est essentiellement *avenant (zukünftig)*. Est-ce à dire que le passé et le présent sont nécessairement vécus comme inauthentiques et inessentiels pour l'être du *Dasein* ? Non pas, mais ils doivent être envisagés à partir du phénomène originaire de l'avenir. A la facticité de l'être-jeté correspond primièrement le passé. L'être-jeté veut dire : être le *Dasein* tel qu'il était déjà à chaque fois, être le *Dasein* en son « été » (*Gewesen*), l'« été » de l'« avoir été » (*gewesen sein*). C'est à partir de cet « été » qu'il peut ad-venir en « re-venant » à lui-même à partir du *Dasein* qu'il était : « Authentiquement avenant, le *Dasein* a authentiquement été (*Eigentlich zukünftig ist das Dasein eigentlich gewesen*) »²². – A l'échéance, enfin, correspond primièrement le présent de la préoccupation des étants-à-portée-de-la-main. Et de même, ad-venant à partir de son avoir-été, le *Dasein* se rapporte authentiquement aux étants présents par l'ouverture du « là », dans le « clin d'oeil de l'instant » (*Augenblick*).

Détailler davantage ces analyses certes complexes nous emmènerait trop loin. Attachons nous plutôt à la structure générale de la temporalité du *Dasein*, laquelle se laisse ainsi résumer : la temporalité rend possible l'unité de l'existentialité, de la facticité et de l'échéance qui forment la structure articulée du souci, et temporalise les possibilités d'être du *Dasein* en donnant à l'avenir un privilège ontologique : « La temporalité originaire et authentique se temporalise à

²⁰ *Ibid.*, p. 227.

²¹ *Ibid.*, p. 251.

²² *Idem.*

partir de l'avenir authentique, et cela de telle manière que, ayant-été de manière avenante, elle éveille pour la première fois le présent » ; elle n'est pas un étant qui ensuite sort de soi mais un *ekstatikon*, une extase, c'est-à-dire « le "hors-de-soi" originaire en et pour soi-même. »²³ Se temporalisant, la temporalité unifie les trois extases que sont le présent, le passé et le futur.

La thèse principale de Heidegger est la finitude de la temporalité. Si celle-ci est originairement révélée dans l'ekstase de l'avenir par lequel le *Dasein* se rapporte authentiquement à lui-même, alors elle doit nécessairement être finie, la structure existentielle dans laquelle elle se temporalise et s'ekstasie étant elle-même finie. Comme nous allons le voir, l'infinité ou l'éternité du temps est en fait dérivée et ressortit à la « compréhension vulgaire du temps ».

Dans *Sein und Zeit*, la temporalité se décline en définitive en quatre thèses, que rassemble Heidegger à la fin du §65 : « Le temps est originairement comme temporalisation de la temporalité en tant que laquelle il possibilise la constitution de la structure du souci. La temporalité est essentiellement ekstatique. La temporalité se temporalise originairement à partir de l'avenir. Le temps originaire est fini. »²⁴

Historialité du Dasein, répétition et compréhension vulgaire du temps

Pourquoi Heidegger n'arrête-t-il pas ici *Sein und Zeit* ? Présenté dans l'Introduction comme l'horizon transcendantal de la question de l'être, le temps n'a-t-il pas été élucidé quant à son authenticité propre ? Nous verrons que le cinquième chapitre de la deuxième section, intitulé « Temporalité et historialité », s'inscrit dans le droit fil des explicitations de la temporalité comme sens ontologique du souci et des concepts qui y sont mobilisés. Néanmoins,

²³ *Ibid.*, p. 253.

²⁴ *Ibid.*, p. 254.

Heidegger estime à la fin du chapitre 3 que la structure de temporalisation de la temporalité se dévoile comme historialité (*Geschichtlichkeit*) : le *Dasein* est historial. Pour quelles raisons ?

La temporalité originellement finie du *Dasein* ayant été mise en lumière, l'avancée est jugée incomplète. En effet, seule la mort comme « fin » du pouvoir-être du *Dasein* a été envisagée, et non pas la naissance, ni surtout l'« extension » (*Erstreckung*) qui s'étend de l'une à l'autre. Comment le *Dasein*, de par la facticité de son « là », pourrait-il être sans histoire ? Et ne doit-il pas s'inscrire dans une histoire qui le précède et pour partie le détermine ? Après l'ouverture de l'essence ekstatique de la temporalité, répondre négativement à cette dernière question serait signe de régression. L'enjeu est donc pour Heidegger de ne pas fermer l'horizon ouvert par la temporalité à cause d'une analyse déficiente de l'historialité, et ce d'autant plus qu'il souhaite se distinguer radicalement de l'*ego cogito* husserlien qu'il considère enfermé en lui-même et dépourvu d'être-au-monde.

La tâche qui se présente alors est la détermination du « provenir » (*Geschehen*) du *Dasein* à partir duquel il puisse se pro-jeter. En tant qu'être-jeté, le *Dasein* ne produit pas librement les possibilités qu'il a à être mais les emprunte à une histoire qui le précède. Et s'il a une histoire, ce n'est pas parce qu'il « rencontre » des événements dans le monde mais parce qu'il est lui-même historial, parce que l'historialité a été nommée la structure de temporalisation de la temporalité. Mais comment le *Dasein* se détermine-t-il historialement ? Ici, dans un geste sur lequel nous reviendrons, Heidegger fait retour aux acquis issus de l'analyse de la temporalité : « La résolution où le *Dasein* revient vers lui-même ouvre les possibilités à chaque fois factices d'exister authentique à partir de l'héritage (*Erbe*) qu'elle assume en tant que jetée. »²⁵ Il est donc nécessaire, pour que l'héritage assumé permette l'ouverture du *Dasein* à sa propre histoire, que celui-ci se soit déjà placé dans une compréhension authentique de sa temporalité. C'est à cette seule condition qu'il pourra s'emparer de, ou plutôt être, son « destin »

²⁵ *Ibid.*, p. 289.

(*Schicksal*) où, « libre pour la mort, il se délivre à lui-même en une possibilité héritée et néanmoins choisie. »²⁶ Et parce qu'il a été montré que le *Dasein* est existentiellement un *Mitsein*, un être-avec, son destin se double par ailleurs d'un « co-destin » comme provenir de la communauté et du peuple. Enfin, il est à noter qu'il n'est pas d'histoire du monde ou d'histoire universelle indépendante de l'historialité du *Dasein*. Heidegger prend ici pour exemple une antiquité observable dans un musée : à quoi renvoie précisément le passé de cette antiquité qui nous est parvenue ? Qu'est-ce qui, de cet objet actuellement présent devant moi, est passé ? « Rien d'autre que le monde à l'intérieur duquel, appartenant à un complexe d'outils, [les antiquités] faisaient encontre en tant qu'à-portée-de-la-main et étaient utilisées par un *Dasein* préoccupé, étant-au-monde. Le monde n'est plus. Mais l'intramondain qui appartenait à ce monde, lui, est encore sous-la-main. »²⁷ Aussi le *Dasein* observant l'objet, faisant retour sur le *Dasein* préoccupé ayant-été-là, peut-il ressaisir le sens du monde ayant-été-là dans lequel l'objet prenait place, que Heidegger nomme « mondo-historial ». La théorie du mondo-historial – historial en un sens secondaire car subordonné à l'historialité du *Dasein* – pourrait constituer, peut-on faire remarquer en passant, l'équivalent ontologique de ce que l'Ecole des Annales a décrit « ontiquement » comme l'« histoire des mentalités ».

Avant de passer à la question du rapport entre temporalité et historialité du *Dasein* dans *Sein und Zeit* – question qui nous servira de fil conducteur pour mieux saisir le retournement de la *Kehre* -, deux points doivent être soulignés et précisés.

Premièrement, la prise en charge de l'héritage par la résolution qui choisit des possibilités héritées se fait sur le mode de la *répétition* (*Wiederholung*) : « La répétition authentique d'une possibilité d'existence passée – le fait que le *Dasein* se choisit ses héros – se fonde existentiellement dans la résolution devançante. »²⁸ La répétition n'est pas une restitution

²⁶ *Idem*.

²⁷ *Ibid.*, p. 287.

²⁸ *Ibid.*, p. 290.

à l'identique du passé mais une possibilité transmise d'existence. En elle le *Dasein* rencontre une existence ayant-été-là, non pas de manière transparente, comme si le passé apparaissait clairement et distinctement et s'exposait à une simple reprise par le présent, mais précisément à partir de la résolution devançante, c'est-à-dire de l'avenir : la répétition est répétition présente d'un passé à partir de l'avenir depuis lequel se projette le *Dasein*. Elle touche ce faisant à la structure intime de la temporalité comme unité ekstatique des différents modes de temporalisation. « Le *Dasein* se choisit ses héros » : cela veut dire que la répétition médite et assume les possibilités ontologiques du passé en vue de l'avenir. On reconnaît ici l'affinité de Heidegger avec le Nietzsche de la deuxième *Considération intempestive*, lequel sera cité au §77.

Or, le terme de *Wiederholung* a déjà été utilisé par Heidegger au §1 s'agissant de la « répétition expresse de la question de l'être ». Le §74 justifie ainsi rétrospectivement – car elle n'est jamais thématifiée comme telle dans l'Introduction – l'entreprise même de *Sein und Zeit* : la répétition de la question du sens de l'être et de son oubli d'après l'histoire de la tradition. Répétition certes des questions qui furent jadis posées – par exemple : « Pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien ? » au début de l'*Introduction de la métaphysique* – mais également des questions omises, évitées, dissimulées, im-pensées, aussi bien que des *limites* qui déterminent l'époque dans laquelle éclôt une pensée. Répétition patiente, méticuleuse, prudente qui répète une pensée pour éviter que réapparaissent ses errances et ses oublis, pour mieux conjurer ses « spectres » dirait Derrida. C'est, on le sait, la méthode même à laquelle Heidegger aura recours jusqu'à la fin de sa vie pour tenir à distance la métaphysique. Nous aurons l'occasion de retrouver plus tard la répétition, y compris dans la conférence « Temps et être » où Heidegger se répète lui-même et ré-accomplit le passage de l'analytique du *Dasein* à la pensée de l'être. La répétition n'est autre que la modalité historique de la destruction.

Deuxièmement, la répétition des possibilités d'être enfouies dans la tradition par la résolution devançante n'est pas le tout de l'historialité du *Dasein* mais sa modalité authentique. Dans le §73, Heidegger voit dans le privilège accordé au passé le propre de la compréhension vulgaire de l'histoire. Dans le §75 au contraire, il écrit : « Perdu dans la présentification de l'aujourd'hui, le On comprend le "passé" à partir du "présent". »²⁹ L'historialité du *Dasein* dépendant toujours de sa temporalité, c'est dans la compréhension vulgaire *du temps* qu'il faut chercher les raisons profondes de l'historialité inauthentique et de la mésinterprétation du *Dasein* qui le coupe de l'ouverture à l'Histoire.

On touche là au thème bien connu de la détermination du sens de l'être comme *ousia* ou *parousia*, comme présence, qui procède de la dérivation de la conception du temps à partir de l'*Innerzeitigkeit*, de l'intratemporalité.. Dans la préoccupation de l'échéance, le On présentifie les étants selon une structure de « databilité » (*Datierbarkeit*) qui lui permet de comprendre tout événement intramondain comme passé, présent ou futur. La databilité, qui a pour centre ou point de repère le présent, s'énonce ainsi : quand on dit : « il fait froid », on sous-entend : « maintenant qu'il fait froid ». Par la databilité, le *Dasein* quotidien décompte le temps, le calcule et le rend public par l'usage d' « horloges » lui permettant de dire le temps sous la forme « maintenant et maintenant et maintenant etc ». L'intratemporalité, située en deçà de l'ouverture ekstatique propre à la temporalité authentique, se présente comme une pure suite de mainteneurs, où le passé est un maintenant qui n'est plus et le futur un maintenant qui n'est pas encore.

Autrement dit, le passé est présent passé et le futur présent futur. Cette compréhension vulgaire, c'est-à-dire quotidienne du temps, est selon Heidegger entrée en philosophie par l'intermédiaire de la *Physique* d'Aristote : « Car tel est le temps : le décompté du mouvement qui fait encontre dans l'horizon du plus tôt et du plus tard ». Le temps du monde est le *temps*

²⁹ *Ibid.*, p. 294.

du maintenant, un flux de mainteneants, il « sautille » (*durchhüpft*) de maintenant en maintenant : « En chaque maintenant le maintenant est maintenant, donc il est constamment présent comme même. »³⁰ L'étant se comprend prioritairement à partir d'un mode déterminé du temps, le présent (*Gegenwart*) comme présence pleine d'un étant-subsistant (*Vorhandenes*) qui se manifeste.

Que retenir de ce rappel (trop rapide) de la compréhension vulgaire du temps ? D'abord que le privilège du présent comme présence pleine va de pair avec l'affirmation de l'éternité comme fondement atemporel du temps, à l'instar de Platon qui, dans le *Timée*, voyait dans le temps l'image de l'éternité : le temps est une suite infinie de mainteneants. Cette solidarité conceptuelle s'exprimerait par exemple dans le paragraphe 6.4311 du *Tractatus logico-philosophicus*, où Wittgenstein écrit : « Si l'on entend par éternité non la durée infinie mais l'intemporalité, alors il a la vie éternelle celui qui vit dans le présent. » Et Wittgenstein d'ajouter : « Notre vie n'a pas de fin, comme notre champ de vision est sans frontière. »³¹ L'absolutisation du présent rend possible son extraction hors du temps : on aurait alors le choix, selon Wittgenstein, entre la durée infinie et l'in-temporalité, celle-ci étant conçue par opposition et donc solidairement avec celle-là. La raison en serait, selon Heidegger, l'oubli de la finitude, évoquée dans la deuxième partie du paragraphe 6.4311. – Le second acquis de l'analyse heideggerienne est que la définition de l'être comme présence équivaut au refoulement de l'historialité authentique. Le passé et le futur sont rassemblés, résumés, totalisés dans le présent. Ce mouvement de totalisation constitue le point culminant de la philosophie hégélienne, palpable dans ce passage de l'*Encyclopédie* : « Seul le présent est, l'avant et l'après n'est pas ; mais le présent concret est le résultat du passé et il est gros de l'avenir. Le présent véritable est ainsi l'éternité. » On retombe ici sur les mêmes présupposés anhistoriques que nous avons

³⁰ *Ibid.*, p. 316.

³¹ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Paris, Gallimard, trad. G-G Granger, 2001, p. 111.

constatés lorsque nous avons opposé la destruction heideggerienne et la réfutation hégélienne. La réfutation *présente* récupère les erreurs passées et restreint l'horizon du futur, tandis que la destruction se prépare à l'avenir en répétant le passé et en ménageant l'*altérité* de l'un et l'autre. La conception hégélienne du temps serait ainsi « l'élaboration conceptuelle la plus radicale de la compréhension vulgaire du temps »³², laquelle, réduisant l'Histoire au présent et le présent à l'éternité, fait du temps un cadre extérieur à l'Esprit qui y « tombe » et neutralise toute temporalité et toute historicité véritables.

Le rapport entre temporalité et historicité dans Sein und Zeit

Le rapport entre temporalité et historicité du *Dasein*, déjà esquissé, joue un rôle décisif dans le Tournant qui conduira Heidegger à dépasser la perspective de *Sein und Zeit*. Il est marqué par une subordination explicite de l'historicité à la temporalité, ce dont témoignent très clairement les citations suivantes : « Seul un étant qui est essentiellement avenant en son être, de telle manière que, libre pour sa mort et se brisant sur elle, il puisse se laisser re-jeter vers son là factice, autrement dit seul un étant qui, en tant qu'avenant, est en même temps ayant-été, peut, en se délivrant à lui-même la possibilité héritée, assumer son être-jeté propre et être instantané pour "son temps". Seule la temporalité authentique, qui est en même temps finie, rend possible quelque chose comme un destin, c'est-à-dire une historicité authentique. » Et, plus lapidairement, au début du §74 : « L'interprétation de l'historicité du *Dasein* se révèle n'être au fond qu'une élaboration plus concrète de la temporalité. »³³ Les déterminations conceptuelles mobilisées pour caractériser l'historicité sont en réalité presque toutes empruntées aux chapitres précédents afférents à la temporalité : le « provenir » se comprend à

³² *Être et temps, op. cit.*, p. 319.

³³ *Ibid.*, p. 290 et 288.

partir de l'avenir, le « destin » à partir du re-venir du *Dasein* vers son ayant-été, etc. Surtout, l'historialité se fonde tout entière dans la finitude du *Dasein* : « L'être authentique pour la mort, c'est-à-dire la finitude de la temporalité, est le fondement retiré de l'historialité du *Dasein*. »³⁴ Dès lors, l'analyse de l'historialité ne peut prétendre à la même originalité (et originarité) que celle de la temporalité.

Dans son cours de 64-65, Jacques Derrida a vu à juste titre dans la subordination de l'historialité à la temporalité le symptôme de l'*essoufflement* du projet même de *Sein und Zeit*. Formellement d'abord, puisque le seul chapitre consacré à l'histoire s'avère être l'avant-dernier chapitre de l'ouvrage – dont on sait qu'il est resté inachevé –, encadré par deux chapitres portant sur la temporalité. Le dernier chapitre, au reste, expose la genèse de la compréhension vulgaire du temps et n'ajoute rien aux analyses de la temporalité authentique. On peut en conclure, comme le remarque certes abruptement Derrida, qu'« il n'est jamais question d'historicité [ou d'historialité] au sens propre dans *Sein und Zeit* »³⁵. L'Histoire de l'être, d'une part, n'est jamais envisagée comme telle mais placée à l'horizon de la question de l'être. L'historialité du *Dasein*, d'autre part, est tout entière contenue dans sa temporalité et n'autorise aucune percée supplémentaire dans la direction de la question du sens de l'être. De même que l'histoire n'apparaît réellement dans la phénoménologie qu'avec la *Crise des sciences européennes* – par nécessité d'une crise –, l'Histoire ne fera son entrée dans la pensée heideggerienne qu'une fois abandonné le projet d'analytique existentielle – par nécessité d'un inachèvement et d'un tournant.

Par ailleurs, la temporalité, qui enveloppe l'historialité, ne permet pas davantage de se frayer un chemin vers le sens de l'être. On se souvient que, dans l'esprit de Heidegger, le dégagement des structures de la temporalité, et *Sein und Zeit* tout entier, n'a qu'une visée

³⁴ *Ibid.*, p. 291.

³⁵ Heidegger : *la question de l'Être et l'Histoire*, op. cit., p. 244.

préparatoire : celle de poser la question du sens de l'être. C'est cette question que repose le tout dernier paragraphe de l'ouvrage : « Le dégagement de la constitution d'être du *Dasein* demeure seulement un chemin. Le but est l'élaboration de la question de l'être en général. (...) Un chemin conduit-il du temps originaire au sens de l'être ? Le temps lui-même se manifeste-t-il comme horizon de l'être ? »³⁶ On ne saurait répondre simplement par la négative à ces deux dernières questions. La prise en charge de la temporalité originaire et plus généralement du temps comme horizon transcendantal de la question de l'être, est bien un chemin et un chemin nécessaire. Mais c'est un chemin insuffisant qui ne permet pas à lui seul d'accéder au sens de l'être. Et s'il est vrai que la temporalité dont il s'agit dans *Sein und Zeit* est et n'est que la temporalité *du Dasein*, alors c'est l'analytique existentielle elle-même qui révèle ses limites. Limites que Heidegger qualifiera rétrospectivement de *métaphysiques*.

Tournant, métaphysique et Histoire

L'essoufflement de l'analyse de l'historialité n'est que le reflet de l'essoufflement de l'analyse de la temporalité. Ce qui pose problème à Heidegger, malgré les justifications formulées dans l'Introduction, c'est la centralité de la position du *Dasein* : le cercle, pour être vertueux, doit aller et venir du *Dasein* à l'être *et* de l'être au *Dasein*, c'est-à-dire être précisément un cercle et non une simple ligne droite. Sans cela, sans ce va-et-vient permanent, la métaphysique de la subjectivité qui pose un étant comme le *sub-jektum* à partir duquel l'être est exclusivement compris, menace de resurgir. Heidegger, comme on sait, s'en expliquera dans un passage de la *Lettre sur l'humanisme* : « Un achèvement et un accomplissement suffisant de cette pensée autre qui abandonne la subjectivité sont assurément rendus difficiles du fait que lors de la parution de *Sein und Zeit*, la troisième section de la première partie : *Zeit und Sein* ne

³⁶ *Être et temps, op. cit.*, p. 324-325.

fut pas publiée (voir *Sein und Zeit*, p. 39). C'est en ce point que tout se renverse. Cette section ne fut pas publiée parce que la pensée ne parvint pas à exprimer de manière suffisante ce renversement (*Umkehrung*) et n'en vint pas à bout avec l'aide de la langue de la métaphysique. »³⁷ Le *Dasein* ne saurait être confondu avec les figures du sujet que rejette Heidegger mais le langage utilisé pour le décrire précipite l'échec de l'entreprise. Et ce langage est nommé explicitement langage métaphysique. Dire que le *Dasein* et l'être sont temporels ne suffit pas, il faut encore pouvoir dire comment ils le *sont*, penser plus originairement le « et » de l'être et du temps.

Si l'analytique existentielle reste prise dans les rets de la métaphysique, c'est aussi, sans doute, parce que la métaphysique n'a pas été nommée et pensée sous ce nom. Le §1 déclarait que « la question de l'être est aujourd'hui tombée dans l'oubli, quand bien même notre temps considère comme un progrès de réaffirmer la "métaphysique". Néanmoins (*Gleichwohl*)... », ajoute Heidegger, l'on se tient dispensé de poser à nouveaux frais la question de l'être. La métaphysique mise entre guillemets, la question de sa réhabilitation ou non n'intéresse pas Heidegger. En 1929 au contraire, dans *Kant et le problème de la métaphysique*, il annoncera dans la continuité de *Sein und Zeit* le projet d'une « métaphysique du *Dasein* » centrée sur la question de la finitude.

Mais que veut dire que l'inachèvement de l'ouvrage de 1927 tient à son langage métaphysique ? Comment comprendre que la métaphysique en soit la *limite* ? C'est ici que se joue le rapport entre temporalité, historicité et métaphysique et que prend racine le retournement. *Tout d'abord*, dans *Sein und Zeit*, l'historicité est subordonnée à la temporalité, ce qui permet de neutraliser la métaphysique : car si le *Dasein* se trouve dans la résolution (*Entschlossenheit*), dans la temporalité authentique, comment la métaphysique pourrait-elle l'atteindre ? Mais l'entreprise échoue, la métaphysique revient par la fenêtre. *Ensuite*, après

³⁷ « Lettre sur l'humanisme », *op. cit.*, p. 84-85.

Sein und Zeit, l'historialité sera libérée de la temporalité et de l'analytique existentielle. Mais le retour de l'Histoire marquera également le retour de la possibilité passée de la métaphysique. Dans les deux cas, la métaphysique guette, et le Tournant signifie alors un *nouveau positionnement vis-à-vis de la métaphysique* : à *Sein und Zeit* correspond un *refoulement de la métaphysique par la temporalité* ; au Tournant correspond un *retour explicite de la métaphysique par l'Histoire*. La métaphysique ne sera plus évitée mais pensée à ses limites.

A la temporalité privilégiée du *Dasein*, la *Kehre* substitue ainsi l'Histoire de l'être. A l'Histoire de l'être appartient l'histoire de la métaphysique. Déconstruire la métaphysique consistera alors à penser ses limites et à mettre en évidence le lien entre l'Histoire de l'être et la métaphysique de l'Histoire : l'Histoire et la métaphysique marcheront désormais du même pas. Le paradoxe en est qu'aussitôt l'Histoire de l'être est prise en considération, aussitôt il convient de l'abandonner.

Deuxième chapitre

Fin de l'Histoire de l'être et achèvement de la métaphysique

Nous nous intéresserons ici au rapport entre l'Histoire (*Geschichte*) et la métaphysique dans la dernière période de Heidegger. Par Histoire, nous entendons Histoire de l'être, c'est-à-dire histoire des différentes « époques » qu'a connu l'être en un sens que nous préciserons. Et, à la métaphysique, nous attachons une détermination de la pensée qui prend pour objet l'être de l'étant, l'étantité, et en vient à oublier l'être. La *Lettre sur l'humanisme* dira de la seconde qu'elle est oubli de l'être, et de la première qu'elle est l'Histoire de l'oubli croissant de l'être. Croisant les deux formules, on obtient : l'Histoire de l'être est l'histoire de la métaphysique. On voit d'emblée ce qui relie l'une à l'autre : l'oubli de l'être. Mais pourquoi parler d'oubli *croissant* de l'être ? S'il en va ainsi, c'est que non seulement l'Histoire de l'être est, de Platon à *Sein und Zeit*, histoire de la métaphysique, mais encore que la métaphysique est aujourd'hui « achevée » par le règne de la Technique moderne.

Ces affirmations, encore imprécises, ne pouvaient voir le jour à l'époque de *Sein und Zeit*. L'Histoire de l'être se présentait encore sous les atours de l'histoire de l'ontologie, c'est-à-dire des différentes conceptions de l'être et non de l'être lui-même. Quant à la métaphysique, son sens était encore incertain, et nous avons vu que Heidegger préférait la mettre entre guillemets, ou entre parenthèses.

La proposition synthétique : « L'Histoire de l'être est l'Histoire de la métaphysique comme oubli croissant de l'être », conduira Heidegger à mettre hors jeu et la métaphysique, et l'Histoire de l'être. Dès lors, c'est la question de l'avenir de la pensée de l'être *et* de l'histoire qu'il conviendra de se poser.

« Pensée de l'être » : la formule est rien moins qu'évidente. Si nous voulons entrevoir la signification de l'Histoire *de l'être* et de la métaphysique comme oubli *de l'être*, nous devons toutefois en avoir un aperçu.

La première question que nous sommes tentés de poser est celle que le §2 de *Sein und Zeit* appelait la « question de l'être », à savoir : « Qu'est-ce que l'être ? ». A une telle question, la *Lettre sur l'humanisme* apporte une réponse (ou plutôt une non-réponse) qui peut sembler décevante : « L'être est ce qu'il est. Voilà ce que la pensée future doit apprendre à expérimenter et à dire. »³⁸ De fait, Heidegger ne donnera jamais de définition simple de l'être. Cela tient à ce que toute dé-finition dé-limite et enferme dans une essence stable ce qu'elle prend pour objet. L'être se refuse à toute définition, à toute détermination (*omnis determinatio est negatio*) définitive. Or la question : « Qu'est-ce que... » vise précisément à une telle fixation d'essence. L'être, cependant, n'est-il pas essentiellement temporel ?

L'être, affirme Heidegger après Aristote, s'entend et se dit de plusieurs façons. Il n'a pas de nom propre, d'essence nommable et désignable. On peut néanmoins partir de la conférence de janvier 1962 intitulée « Temps et être » où il est dit que le temps est le « pré-nom » de l'être. Dans la mesure où « Temps et être » (*Zeit und Sein*) est le titre que Heidegger prévoyait de donner à la troisième section de *Sein und Zeit*, la conférence constitue en quelque sorte le contre-point et la répétition de l'ouvrage de 1927. De l'être, il n'est jamais demandé : « Qu'est-ce que c'est ? », mais il est dit : « il y a », *es gibt*. L'être est un donner (*geben*), un « ça donne ». A proprement parler, l'être n'« est » pas comme on dit d'un étant qu'il est : « De l'être il y a, en tant que libération (hors du retrait) d'un déploiement en

³⁸ *Ibid.*, p. 88.

présence. »³⁹ On perçoit déjà toute la distance qui sépare la pensée de l'être de l'analytique existentielle. Tandis que la temporalité authentique y était définie à partir du phénomène originaire de l'avenir, la conférence met en avant le sens de l'être comme donation en présence. Le mot ici employé n'est pas *Gegenwärtigkeit* (présent) mais *Anwesenheit*, formé à partir de « an- » qui exprime un mouvement d'approche et de « -wesen », se déployer en son être. Dire que l'être est un donner, un don, signifie qu'il s'approche et se déploie sans jamais interrompre le don. L'*Anwesenheit* n'est donc jamais une présence pleine et absolue et se distingue radicalement de l'étant entièrement sous-la-main (*Vorhandenheit*). C'est pourquoi à l'être appartient aussi bien un se-déployer-en-présence qu'une dimension d'absence, et à la vérité de l'être comme *alètheia* aussi bien le dé-couvrement que le re-couvrement. Héraclite ne disait pas autre chose dans son fameux fragment : « La nature aime à se cacher » : la nature se montre toujours comme telle ou telle, comme tel arbre ou telle fleur, mais en se montrant elle se cache. Les étants ne sont que des produits du « *es gibt* », de la donation d'être en présence ; le « il y a » comme tel se tient toujours en retrait. Si énigmatique soit-il, c'est lui qu'il faut penser.

Peut-on décrire plus précisément ce donner de l'être et, ce faisant, circonscrire ce que Heidegger appelle l'Histoire de l'être ? « Un donner qui ne donne que sa donation, mais qui, se donnant ainsi, pourtant se retient et se soustrait, un tel donner, nous le nommons : destiner (*schicken*). »⁴⁰ L'être se donne et, se donnant, se refuse, le don ne s'arrête jamais. Mais le « *es gibt* » ne doit pas être confondu, d'une part, avec l'écoulement temporel indéterminé de l'empirisme, et, d'autre part, avec le provenir (*Geschehen*) du *Dasein* que *Sein und Zeit* plaçait à l'origine de l'historialité. Ces deux conceptions révèlent rétrospectivement des accointances avec les différentes variantes de la compréhension vulgaire de l'histoire, où celle-ci est pensée à partir d'un sujet et non de l'être lui-même ; et nous avons vu qu'ainsi comprise, l'historialité

³⁹ Martin Heidegger, « Temps et être » (trad. F. Fédier), dans *Questions III et IV*, *op. cit.*, p. 199.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 203.

ne parvenait pas à son plein accomplissement. Avec le Tournant, l'initiative de l'Histoire n'appartient plus au *Dasein* mais à l'être : « L'histoire, dit la *Lettre sur l'humanisme*, n'a pas lieu d'abord comme avoir-lieu (*Geschehen*), et l'avoir-lieu n'est pas l'écoulement temporel. L'avoir-lieu de l'histoire déploie son essence comme le destin de la vérité de l'être à partir de celui-ci. »⁴¹ L'Histoire de l'être advient donc comme histoire du destin de l'être, ou de la vérité de l'être. On mesure ici le retournement précédemment évoqué. Dans l'ouvrage de 1927, le destin désigne le provenir historial du *Dasein* qui, faisant retour vers son passé à partir de l'avenir, se délivre à lui-même des possibilités héritées et choisies. Quant à la vérité-*alètheia*, elle apparaît au §44 comme *existential* : la vérité est l'ouverture du *Dasein* à l'étant intramondain et à l'étant insigne qu'il est lui-même. Désormais, le destin et la vérité seront des caractérisations de l'ouverture de l'être, Ouvert dans lequel l'homme sera appelé à se tenir.

Mais comment l'être se donne-t-il ? Pourquoi ce don donne-t-il lieu à une histoire ? Le donner du « *es gibt* », saisi historiquement, est un « destiner ». Destin se dit en allemand *Schicksal*, mais aussi *Geschick*, envoi, dispensation. Or si l'être est historique et se dit de plusieurs façons, c'est que, se donnant, il se destine à chaque fois à travers un *Geschick* déterminé. L'Histoire de l'être est histoire des envois successifs : « Histoire de l'être veut dire destination de l'être – et dans ces destinations, aussi bien le destiner que le Il, qui destine, font halte, *i.e.* contiennent et retiennent leur propre manifestation. Faire halte se dit en grec : *epochè*. D'où la locution d'époques de la destination de l'être. Epoque ne veut pas dire ici une période de temps dans le cours de ce qui arrive, mais bien le trait fondamental du destiner, à savoir : chaque fois faire halte et se retenir en faveur de la perceptibilité de la donation, c'est-à-dire en faveur de l'être – dans le regard dirigé sur la fondation de l'étant. »⁴² On a là la définition la plus générale de l'Histoire de l'être d'après Heidegger : *l'Histoire de l'être est l'histoire de ses*

⁴¹ « Lettre sur l'humanisme », *op. cit.*, p. 94.

⁴² « Temps et être », *op. cit.*, p. 203.

époques. Une époque est déterminée par un envoi (*Geschick*) de l'être qui destine et dessine une configuration stable et spécifique de la vérité de l'être : c'est pourquoi la métaphysique est dite « vraie » dans la *Lettre sur l'humanisme*. Néanmoins, l'être, de par son retrait, ne se donne jamais entièrement dans un époque. L'époque n'est donc pas seulement configuration de la vérité de l'être, elle est, également et surtout, configuration du retrait de l'être. Heidegger décrit ici une chaîne d'implications qui se laisse résumer ainsi : l'Histoire de l'être est histoire époquale ; or l'époque, en orientant le regard vers le *donné* du don, tend à occulter la donation même en sa dimension de retrait. Si, en somme, la métaphysique est oubli de l'être, alors c'est l'Histoire de l'être elle-même comme dispensation époquale de l'être qui nécessairement est métaphysique. Toute époque est métaphysique et l'oubli est le moteur de l'Histoire.

Pour bien comprendre le lien entre l'époqualité et la métaphysique, encore faut-il saisir ce qui fait l'unité d'une époque et comment cette unité, qui a valeur de *clôture*, et empêche de remonter à la donation comme telle de l'être. L'envoi se dit *Geschick*, où le « Ge- » indique un rassemblement. Qu'est-ce qui est proprement envoyé dans l'envoi de l'époque ? Non pas des étants, incapables de faire époque, mais l'être de l'étant, l'étantité de l'étant. Chaque époque tend à *fonder* l'étant, à lui donner un fond, à répondre à la question : « Qu'est-ce que l'être ? » en assignant à l'être une essence fixe. Dans *Le principe de raison*, Heidegger opposera explicitement pensée de l'être et pensée de la fondation. Cette dernière rabaisse l'être « au niveau de ce qui est », c'est-à-dire de son étantité : « L'être en tant qu'être demeure sans fond (*Grund*). (...) L'être : le sans-fond, le sans-raison, l'abîme (*Ab-grund*). »⁴³ La métaphysique comme oubli de l'être consiste alors à traiter ce dernier comme « fond qui fonde », à se servir de l'être pour fonder l'étant et à élaborer une ontologie imperméable à la temporalité de l'être. Ce faisant, elle occulte le jeu (*Spiel*) de l'être, autre nom de sa donation en retrait : « L'être en

⁴³ Martin Heidegger, *Le principe de raison*, Paris, Gallimard, trad. A. Préau, 1983, p. 239.

tant qu'il fonde, n'a pas de fond. C'est comme sans-fond qu'il joue ce Jeu qui nous dispense, en jouant, l'être et la raison. »⁴⁴

Toute époque de l'être est sous-tendue et unifiée par une pensée fondamentale, une *epistemè* au sens formel de condition historique de toute pensée que lui donne Foucault. Ce fondement de l'époque est lui-même en retrait, il ne se manifeste pas dans cet étant-ci ou cet étant-là mais constitue ce par quoi tout étant est appréhendé *en tant qu'étant*, d'après sa structure d'apparaître. Il n'y a pas d'apparition possible sans cet « en tant que » (*als*). Or, comme le note Patočka dans ses *Essais hérétiques* : « L'apparition est elle-même historique, et ce de deux manières : comme découverte des étants et surgissement des structures d'être qui elles-mêmes ne peuvent s'ouvrir que dans une histoire. »⁴⁵ Une telle perspective fait écho au §7 de *Sein und Zeit* sur la « méthode phénoménologique de la recherche », où Heidegger fait du retrait une propriété de l'apparaître : ce qui demeure en retrait n'est pas un étant particulier mais l'être de l'étant. Dans les années 1920, Heidegger forme encore le projet de fonder cet être de l'étant, projet qu'il nomme très explicitement « ontologie fondamentale » (*Fundamentalontologie*), ou encore « ontologie phénoménologique » : « La philosophie est une ontologie phénoménologique universelle, partant de l'herméneutique du *Dasein*, laquelle, en tant qu'analytique de l'existence, a fixé le terme du fil conducteur de tout questionner là où il jaillit et où il re-jaillit. »⁴⁶ Certes le *Dasein* étant par essence existence et se comprenant à partir de sa temporalité originaire, il ne comporte nullement un « fond » réduisant *a priori* le sens de l'être. Mais en cherchant à cerner ce dernier à partir d'un étant particulier, le *Dasein*, et non à partir de l'être même, *Sein und Zeit*, aux dires mêmes de Heidegger, resterait pris dans l'époque de l'Histoire de l'être qu'est la métaphysique de la subjectivité. A l'inverse, la pensée de l'être se donne pour but de « penser l'être sans l'étant », sans les déterminations qui caractérisent

⁴⁴ *Ibid.*, p. 243.

⁴⁵ Jan Patočka, *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, Lagrasse, Verdier, trad. E. Abrams, 2007, p. 33.

⁴⁶ *Être et temps*, *op. cit.*, p. 49.

l'étant en tant qu'étant, c'est-à-dire de penser en deçà de toute époque et de revenir, pour reprendre la citation de « Temps et être », du « regard dirigé sur la fondation de l'étant » à la donation même de l'être.

Dès lors, la destruction de l'histoire de l'ontologie devient destruction de l'ontologie même. Toute ontologie est époquale, limitée de l'intérieur par la structure d'un envoi déterminé. Ce que *Sein und Zeit* nommait maladroitement « expériences originelles » n'est autre que la pensée du retrait de l'être et sa venue à la présence, retrait sans cesse re-joué qui ruine toute volonté de fondation.

Que reste-t-il alors de la pensée de l'être ? Peut-on « penser l'être sans l'étant » ? L'être ne devient-il pas un concept vide et abstrait, une pure transcendance détachée de toute cette facticité que l'ouvrage de 1927 avait eu le mérite de thématiser ? La pensée de l'être n'est-elle pas, à mesure que l'être se retire, une ontologie négative ? Le Protocole de la conférence « Temps et être » nuancera la formule « penser l'être sans l'étant » : « “Penser l'être sans l'étant” ne signifie donc pas que le rapport à l'étant serait inessentiel à l'être et qu'il faudrait ne pas tenir compte de ce rapport ; l'expression signifie bien plutôt que être est à penser autrement qu'à la manière dont pense la métaphysique. »⁴⁷ Penser autrement que la métaphysique – ne pas laisser la pensée enfermée dans la clôture de l'époque – sera pour Heidegger penser la *différence ontologique* que menace l'*onto-théologie*. Ce sont ces deux notions que nous devons envisager avant d'en venir à la thèse de l'achèvement de la métaphysique.

La constitution onto-théologique de la métaphysique et l'oubli de la différence ontologique

Penser l'être « sans » l'étant veut dire en réalité penser l'être dans sa différence avec lui, dans la différence ontologique qui sépare l'être de l'étant – et de l'étantité comme structure de

⁴⁷ « Protocole de la conférence “Temps et être” », *op. cit.*, p. 239.

fondation de l'étant. Le terme qu'emploie Heidegger dans le texte de 1957 intitulé « Identité et Différence » n'est pas *Unterscheidung* mais *Differenz*, qui vient du latin *differentia*, substantif du verbe *dif-ferre* où le préfixe « di- » signifie une séparation et le radical « ferre » veut dire « porter ». Par la *Differenz*, l'être et l'étant ne sont donc pas seulement « scindés » (scission se dit en allemand *Scheidung*) mais plutôt dis-persés et dis-joints en même temps que portés et référés l'un à l'autre. Le *Dasein* s'avérant le seul étant ouvert au sens de l'être, la différence ontologique manifeste la co-appartenance et la co-appropriation (*Er-eignis*) de l'homme et de l'être étant entendu que si l'homme en tant qu'étant prend place dans le tout de l'être, « l'être est lui-même dans notre appartenance : car c'est seulement près de nous qu'il peut se déployer comme être, c'est-à-dire être présent ».⁴⁸ Heidegger reproche à Hegel de placer l'être dans la perspective à l'intérieur de laquelle l'étant est pensé au sein de la Pensée absolue et comme cette dernière, alors que toute pensée authentique devrait s'attacher à « la différence *en tant que* différence »⁴⁹ - et non comme dans la structure épouale, l'étant en tant qu'étant.

Ainsi, l'essence de la métaphysique ne réside pas seulement dans l'oubli de l'être, mais dans l'oubli de la différence ontologique. Il convient d'effectuer ici ce que Heidegger nomme un « pas en arrière (*Schritt zurück*) » qui nous déporte de la différence à l'oubli de la différence, de l'« impensé » à l'origine de la métaphysique à son essence indépassable : « La différence de l'étant et de l'être définit la région à l'intérieur de laquelle la métaphysique, la pensée occidentale dans la totalité de son essence, peut être ce qu'elle est. Le pas en arrière part ainsi de la métaphysique pour atteindre à l'essence de la métaphysique. »⁵⁰ Comment se traduit cet oubli originaire et ce ravalement de l'être à l'étantité (*Seiendheit*) ? Comment passe-t-on de la pensée de la différence à la pensée de l'étant en tant qu'étant ? Ou, comme se le demande

⁴⁸ Martin Heidegger, « Identité et différence », trad. A. Préau, dans *Questions I*, Paris, Gallimard, 1968, p. 266.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 282.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 285.

Heidegger, « d'où procède la constitution onto-théologique de la de la métaphysique ? ». Ce qui revient à poser la question suivante : « Comment Dieu entre dans la philosophie ? »⁵¹

L'oubli de l'être dont se rend coupable la métaphysique consiste à substituer systématiquement à l'être en tant qu'être un Êtant fondamental et fondatif, fondant et auto-fondé, savoir : Dieu. Elle représente d'une double manière l'étantité de l'étant, « d'abord la totalité de l'étant comme tel, au sens de ses traits les plus généraux, mais, en même, temps, la totalité comme tel au sens de l'étant le plus haut, et, partant, divin ».⁵² A l'étant en tant qu'étant *universel* correspond la dimension ontologique de la métaphysique, tandis qu'à l'étant en tant qu'étant *suprême* correspond sa dimension théologique ; dans *Kant et le problème de la métaphysique*, Heidegger avait identifié *metaphysica generalis* et ontologie en tant qu'elles portent sur l' « *ens commune* », et *metaphysica specialis* et théologie en tant qu'elles affèrent au « *summum ens* ». C'est dire que Dieu n'entre pas par hasard dans la philosophie main en vertu de la nécessité interne de fonder l'étantité de l'étant dans son universalité et sa primauté, d'instaurer une *causa prima* et une *causa sui*. Or cette fondation n'est possible que si la métaphysique est simultanément ontologie et théologie : « La -logia désigne chaque fois un ensemble de rapports relationnels de fondation par lesquels les objets des sciences sont représentés, c'est-à-dire compris, dans la perspective de leur fond. Mais l'ontologie et la théologie sont des « logies » pour autant qu'elles approfondissent l'étant comme tel et qu'elles le fondent en raison dans le Tout. Elles rendent compte de l'être entendu comme le fond, la raison, de l'étant. »⁵³ L'être travesti en Dieu par la métaphysique n'est pas pensé comme tel mais a pour fonction d'apporter à l'étant un fondement premier et logique d'où l'étantité peut

⁵¹ *Ibid.*, p. 290.

⁵² Martin Heidegger, « Introduction : le retour au fondement de la métaphysique ? » (1949) dans *Questions I*, *op. cit.*, p. 40. Cette introduction de 1949 à la conférence de 1929 intitulée « Qu'est-ce que la métaphysique ? » est le premier texte publié dans lequel apparaît le vocable d'onto-théologie.

⁵³ « Identité et différence », *op. cit.*, p. 293.

être déduite. Ainsi s'accomplit l'oubli de la différence ontologique dans laquelle la métaphysique est toujours déjà engagée mais qu'elle s'efforce d'occulter.

Pourquoi l'achèvement de la métaphysique signifie la fin de l'Histoire de l'être

Avant de dégager la constitution onto-théologique de la métaphysique, nous avons montré que, selon Heidegger, la métaphysique s'installait dans le retrait époqual de l'être, lequel, se dé-couvrant, se re-couvre et ne se laisse jamais saisir dans une présence pleine et fondative. Cette première détermination ne permettait cependant pas d'appréhender le philosophème heideggerien d'un « achèvement » de la métaphysique. En effet, pour quelles raisons la métaphysique prendrait-elle fin ? Pourquoi ne se succèderaient pas indéfiniment de nouvelles époques métaphysiques ? La pensée heideggerienne de l'être n'est-elle pas à cet égard une *nouvelle* époque de l'être ? On sait que pour Heidegger il n'en est rien. S'il peut annoncer que la métaphysique est achevée et que, corrélativement, l'Histoire de l'être est terminée, c'est parce que la métaphysique dispose d'une constitution *structurelle*. On ne peut pas dire ce qu'est l'être, mais on peut dire ce qu'est la métaphysique : onto-théologie. Dès lors qu'est assignée à la métaphysique une essence, et non plus seulement une définition formelle, quelque chose comme un achèvement devient possible.

La notion heideggerienne d'achèvement ou de fin est directement ou non empruntée à la caractérisation nietzschéenne du nihilisme : « Fin, dit Heidegger dans « La fin de la philosophie et la tâche de la pensée », signifie en tant qu'achèvement, rassemblement sur les possibilités les plus extrêmes. »⁵⁴ L'achèvement n'est pas la fin au sens de la disparition, ni non plus le simple dépassement, mais l'épuisement des possibilités structurelles d'un processus.

⁵⁴ Martin Heidegger, « La fin de la philosophie et la tâche de la pensée » (trad. J. Beaufret et F. Fédier), dans *Questions III et IV, op. cit.*, p. 284.

Comme le nihilisme chez Nietzsche, ce qui est achevé n'a plus d'*avenir* ; il peut, pour autant, dominer et régner au *présent*, un présent qui peut durer bien longtemps (le nihilisme durera deux siècles selon Nietzsche).

Heidegger écrit ainsi dans « Dépassement de la métaphysique » : « L'époque de la métaphysique achevée est sur le point de commencer. »⁵⁵ Comment ce qui est achevé peut-il commencer ou être sur le point de commencer ? Ce ne peut être qu'en vertu de ce que nous avons appelé avec Michel Haar la « fracture de l'Histoire ». La métaphysique ayant progressivement épuisé ses possibilités, c'est-à-dire *accompli* son projet de fondation absolue, aucune configuration historique, aucun horizon époqual, aucun *Geschick* ne peut plus réellement advenir. La métaphysique est l'oubli de l'être, l'oubli du retrait dans lequel l'époque s'installe et cherche à fonder l'étant : une fois la métaphysique achevée, l'être certes ne cesse pas de se dispenser mais cette dispensation se coule dans des configurations époquales déjà existantes. L'Histoire se répète, non au sens de la *Wiederholung*, de la répétition comme transmission de possibilités d'être ouvrant un avenir – puisque toutes les options métaphysiques ont été essayées et épuisées -, mais de la *Repetition*, d'une simple réplique fermée sur le passé.

On peut condenser ainsi le raisonnement. Premièrement, l'Histoire de l'être est l'histoire de ses époques. Deuxièmement, l'époque a été définie comme *epochè*, arrêt de la dispensation de l'être qui se retire. Troisièmement, la métaphysique est l'oubli du retrait de l'être, corrélat de l'instanciation époquale. Quatrièmement, la métaphysique tend structurellement à se constituer en onto-théologie. Cinquièmement, la métaphysique étant achevée, l'Histoire se répète et s'avère incapable de créer de nouvelles époques. La conclusion logique que tire le Protocole de la conférence « Temps et être » est alors la suivante : l'Histoire de l'être est terminée.

⁵⁵ « Dépassement de la métaphysique », *op. cit.*, p. 92.

Répétons la question posée plus haut : pourquoi la métaphysique achevée est-elle sur le point de commencer ? Que se passe-t-il *après* l'achèvement de la métaphysique ? La métaphysique ne disparaît pas mais *se réalise*. Comme l'écrit Michel Haar : « L'aptitude constitutive de l'Histoire à produire des "époques", c'est-à-dire des configurations du retrait (oublié et occulté) de l'être, disparaît. Le développement des mutations de la vérité cesse. L'ultime époque, celle de la Technique, ne fait plus d'apparaître de principes nouveaux, mais combine, recompose et met en oeuvre les principes acquis qui ne sont plus pensés comme tels, mais présumés et reçus comme des évidences. (...) C'est le règne d'un *temps historique sans Histoire*, où la prolifération inessentielle des événements cache une stagnation d'ensemble : il n'y a plus d'événement "fondateur" qui pourrait produire un virage du temps. L'Histoire s'est immobilisée. »⁵⁶ Comme nous allons le voir, la métaphysique connaît *deux* achèvements. Le premier a lieu sur le plan des principes : on ne peut plus, après Hegel et Nietzsche, fonder un principe absolu de tout ce qui est, car Hegel et Nietzsche l'*ont fait*. Le second, qui redouble et amplifie le premier, a lieu par la réalisation des principes métaphysiques sous la forme de la « volonté de volonté » de la Technique moderne. Celle-ci accomplit l'achèvement ultime de la métaphysique et atteint le point culminant de l'indifférence ontologique. Avec elle, l'Histoire s'arrête, fait halte une dernière fois et s'immobilise dans ce qui semble être sa *dernière* époque.

La Verwindung de la métaphysique et son achèvement philosophique

L'achèvement de la métaphysique signifie son rassemblement en sa possibilité la plus extrême, le moment ou le lieu où l'Histoire de l'être comme histoire de l'oubli *croissant* de l'être arrive à son terme. C'est dire que la métaphysique achevée fait époque, et qu'elle est même la dernière époque d'une longue Histoire. Cette époque serait encore *la nôtre*, et c'est de

⁵⁶ *La fracture de l'Histoire, op. cit.*, p. 12.

cette époque qu'il nous faut d'abord repartir. Si ses successeurs l'ont parfois oublié, Heidegger n'a jamais cessé de mettre en garde contre l'idée d'un *simple dépassement* de la métaphysique : « On ne peut se défaire de la métaphysique comme on se défait d'une opinion. On ne peut aucunement la faire passer derrière soi, telle une doctrine à laquelle on ne croît plus et qu'on ne défend plus. »⁵⁷ C'est pourquoi l'attitude de pensée à adopter est moins le « dépassement » (*Überwindung*), qui donne pourtant leur titre aux notes prises entre 1936 et 1946 (« Dépassement de la métaphysique »), que l'acceptation-retournement (*Verwindung*), la méditation patiente de la métaphysique comme limite de l'Histoire. Ne pas « accepter » la métaphysique achevée, ce serait oublier qu'elle appartient comme oubli *de l'être* (génitif aussi bien objectif que subjectif) à l'être même, qu'elle manifeste une vérité de l'être qui est celle de son oubli et de son retrait ; ce serait, en outre, ne pas comprendre qu'il est vain de prolonger l'Histoire de l'être et de continuer à philosopher comme si rien ne s'était passé, comme si on pouvait indéfiniment construire des systèmes philosophiques destinés à figer l'être et à l'arracher à son embarrassante et insaisissable dispensation. « Toute tentative de pensée philosophique, avertit Heidegger, ne peut plus aboutir aujourd'hui qu'à un jeu varié de renaissances épigonales »⁵⁸, qu'à une plate répétition des possibilités antérieures de la métaphysique – en somme à un bricolage conceptuel et inessentiel. Il y a alors deux manières de faire face à l'achèvement de la métaphysique : soit chercher à la liquider franchement et définitivement ; mais alors on risque d'oublier la vérité de la métaphysique comme expérience du retrait de l'être. Soit l'assumer (*verwinden*) et la répéter (*wiederholen*) aux fins de renouer avec une pensée plus originaire de l'être dont la métaphysique constitue une limite intrinsèque et structurelle. Nous verrons que *c'est la Technique moderne, qui, précisément en voulant s'en débarrasser, réalise l'achèvement de la métaphysique*⁵⁹. La pensée qui assume comme son

⁵⁷ « Dépassement de la métaphysique », *op. cit.*, p. 81.

⁵⁸ « La fin de la philosophie et la tâche de la pensée », *op. cit.*, p. 283-284.

⁵⁹ « Car la métaphysique, même surmontée, ne disparaît point. Elle revient sous une autre forme et conserve sa suprématie. » « Dépassement de la métaphysique », *op. cit.*, p. 82.

héritage la *Verwindung* pense l'oubli de l'être ; la Technique, au contraire, oublie l'oubli de l'être vers lequel fait signe la métaphysique et, partant, le redouble.

L'achèvement *philosophique* de la métaphysique - qui conduit en une formule emphatique Heidegger à proclamer la fin de la philosophie – est décrit dans « Dépassement de la métaphysique » comme triomphe de la « volonté de volonté ». Dans ce dernier syntagme (*Wille zum Willen*), le « *zum* » est à entendre comme le « *zur* » de la *Wille zur Macht* nietzschéenne : la volonté de volonté est volonté *pour* la volonté, la volonté de saisir tout étant en vue du renforcement de sa propre certitude. C'est donc par la métaphysique moderne de la subjectivité que s'accomplit le projet métaphysique de fondation absolue de l'étant d'après sa constitution onto-théologique. Dans le cours du semestre d'hiver 30/31 sur Hegel, Heidegger écrit ainsi qu' « à partir de Descartes, l'orientation de la question onto-théo-logique se fait en outre égologique, l'*ego* n'étant pas alors l'élément central pour le *logos*, mais tout aussi bien pour le déploiement du concept de *theos*. (...) La question de l'être est alors *en son tout* onto-théo-égo-logique. »⁶⁰ L'être se déploie comme fond de différentes manières, aussi bien *logos*, *hupokheimenon*, substance que sujet, et la métaphysique de la subjectivité elle aussi pense l'être à partir de l'étantité d'un étant fondamental et fondateur.

L'achèvement de la métaphysique commence ainsi avec Hegel et se poursuit avec Nietzsche. Pour Heidegger – que sa lecture de Nietzsche soit discutable n'entre pas ici en ligne de compte, nous y reviendrons dans le dernier chapitre -, la volonté de puissance est en son essence volonté de volonté, c'est-à-dire un absolu qui se veut lui-même et se pose comme fondement universel de tout étant et de toute étantité. Tout étant est certes nié en tant qu'étant, mais cette négation est rapportée à un pur vouloir qui n'est pas rien et s'affirme à travers la négation de toutes choses. L'être devient, selon le mot de Nietzsche, une « fiction vide » ou une « vapeur » qu'il n'est plus utile de penser dans sa différence avec l'étant, car tout est voulu par

⁶⁰ Cité par J-F Courtine dans *Inventio analogiae. Métaphysique et onto-théologie*, Paris, Vrin, 2005, p. 51.

la volonté de puissance comme auto-affirmation d'elle-même. En renversant l'opposition du « monde vrai » et du « monde des apparences », Nietzsche aurait réalisé malgré lui et en négatif (« Dieu est mort ») le projet onto-théologique de fondation suprême et universelle à partir d'un principe absolu. Heidegger écrit ainsi : « Avec la métaphysique de Nietzsche, la philosophie est achevée. Ceci veut dire qu'elle a fait le tour des possibilités qui lui étaient assignées. »⁶¹ Que la philosophie soit achevée ne signifie pas cependant que la métaphysique le soit. Nietzsche, est-il dit deux pages auparavant, n'est que l'*avant-dernière* étape par laquelle se déploie la volonté de volonté. Il revient à la Technique d'achever définitivement la métaphysique, c'est-à-dire de l'accomplir.

L'achèvement technique de la métaphysique et l'essence du Gestell

Les textes de Heidegger ne laissent là-dessus aucun doute : l'achèvement de la métaphysique *est* le règne de l'essence de la Technique moderne. Ce règne ne vient pas *après* l'achèvement mais en constitue la modalité époquale. L'époque de la Technique appartient donc à l'Histoire de l'être dont elle marque le terme, elle est l'époque qui achève – autrement dit rassemble en leurs plus extrêmes possibilités – les époques antérieures. A ce titre, l'essence de la Technique moderne – le *Gestell* – est un « envoi » (*Geschick*) de l'être et fait partie de sa destination. « Le *Gestell*, déclare sans ambages « La question de la technique », comme tout mode de dévoilement, est un envoi du destin. » Et, quelques pages plus loin : « Le sens modifié du mot *Ge-stell* (« l'Arraisonement ») nous deviendra peut-être un peu plus familier, si nous pensons *Ge-stell* au sens du *Geschick* (destin) et de *Gefahr* (danger). »⁶² Le *Gestell* est un destin,

⁶¹ « Dépassement de la métaphysique », *op. cit.*, p. 95.

⁶² Martin Heidegger, « La question de la technique », dans *Essais et conférences*, *op. cit.*, p. 33 et 37.

mais le destin de tous les dangers, celui où la menace de l'oubli de l'être est la plus forte, où la volonté de volonté est la plus impérieuse, où la mise à disposition de l'étant est la plus étendue.

L'époque de la métaphysique achevée est donc l'époque de sa réalisation effective. Le destin de la philosophie s'achève dans et par la technique, et ses principes sont mis en oeuvre dans l'effectivité des moyens modernes d'exploitation de la nature. A la forme philosophique suprême de la métaphysique qu'est la volonté de volonté succède sa réalisation pratique, le *Gestell*, dont le texte « Le Tournant » donne la définition suivante : « L'essence du *Gestell* est de rassembler en lui toutes les possibilités de la mise en demeure (*Stellen*). Celle-ci traque (*nachstellt*) d'oubli la vérité de sa propre essence ; cette traque (*Nachstellen*) en effet se dissimule (*verstellt*), en ceci qu'elle se déploie dans la mise à disposition (*Bestellen*) de la totalité de l'étant réduit à être fonds disponible (*Bestand*), qu'elle installe et domine en tant que tel. »⁶³ En quoi cette définition du *Gestell* le rattache-t-il à la métaphysique achevée ? Comment constitue-t-il la forme concrète de la volonté de volonté ? A travers le Dispositif, traduction possible du *Gestell*, règne ce que l'ouvrage *Der Satz von Grund* nommait le principe de tous les principes, le principe de raison. Le principe de raison est *le* principe, c'est-à-dire le moyen par lequel la raison exige de tout étant qu'il « rende raison », qu'il se présente dans une présence pleine et sans reste, qu'il se montre tout entier tel un fond (*Grund*) disponible et appropriable par la raison. Or nous avons vu que l'être en son retrait était à l'inverse un abîme, un *Ab-grund*, une présence non-pleine sur « fond » d'absence. Avec l'effectivité du principe de raison (*Grundsatz*), tout étant est uniformisé, nivelé, arraché à la différence ontologique. La pensée elle-même s'y entend comme *ratio*, calcul, volonté de domination intégrant tout étant à une « computation universelle et totale », le réduisant à une quantité strictement calculable. C'est pourquoi André Préau avait traduit dans l'édition Gallimard le *Gestell* par « arraisonement » : « La technique, commente-t-il dans une note de bas de page, arraisonne la

⁶³ Martin Heidegger, « Le Tournant », dans *Questions III et IV, op. cit.*, p. 309.

nature, elle l'arrête et l'inspecte, et elle l'ar-raisonne, c'est-à-dire la met à la raison, en la mettant au régime de la raison, qui exige de toute chose qu'elle rende raison, qu'elle donne sa raison. »⁶⁴

La raison qui fonde et cherche à penser l'étant dans la perspective d'un fond stable et constamment présent, devient alors pensée calculante et rationnelle. Et la technique, adossée à la science, n'est-elle pas, comme le suggérait « Dépassement de la métaphysique », la forme suprême de la conscience rationnelle ?

La technique paraît au premier abord le contraire même de la métaphysique. La première serait de l'ordre de l'effectivité et de la pratique, la seconde de la spéculation abstraite et de l'histoire de l'être. C'est là précisément que réside le « danger » de la métaphysique achevée, son ultime dissimulation. Alors que la technique semble n'obéir qu'aux directives des hommes, elle réalise en fait l'intention fondamentale de la métaphysique, l'oubli de la différence ontologique et du retrait de l'être, afin de mieux fonder l'étant. « L'Histoire, remarque M. Haar, morte en son principe, règne de façon d'autant plus tyrannique qu'elle accomplit, exécute, dans la Technique, de façon totalement oublieuse, les anciennes prescriptions de sens. »⁶⁵ Comme Dieu chez Nietzsche ou le Père chez Lacan, la métaphysique n'est jamais aussi dominatrice que lorsqu'elle semble avoir trépassé. Mais comment se dissimule-t-elle dans la Technique ? Pourquoi le projet métaphysique reste-t-il celé dans son déploiement effectif ? C'est que non seulement la question de l'être est tombée dans l'oubli, comme le déplorait déjà *Sein und Zeit*, mais le questionnement comme tel, qui est pour Heidegger la « piété de la pensée », est délaissé. Et en se dispensant de *poser* la question de l'essence de la technique, on s'ôte toute chance d'apercevoir que *l'anthropologie est le masque derrière lequel la métaphysique achevée se dissimule dans la technique*⁶⁶. Dès les premières pages de « La question de la technique » en

⁶⁴ « La question de la technique », *op. cit.*, note du traducteur, p. 26.

⁶⁵ *La fracture de l'Histoire*, *op. cit.*, p. 13.

⁶⁶ Cf « Dépassement de la métaphysique », p. 99-100 : « La philosophie qui a cours à l'époque de la métaphysique achevée est l'anthropologie. (...) Devenue anthropologie, la philosophie elle-même périt du fait de la métaphysique. »

effet, Heidegger dénonce comme impropre et trompeuse la conception « anthropologique » qui réduit la technique à un moyen et à une activité humaine ; conception qu'on pourrait qualifier, par homologie avec l'analyse de la temporalité, de conception « vulgaire », c'est-à-dire non pas fautive mais restrictive, ne laissant pas le phénomène de la technique atteindre à sa pleine ouverture. Heidegger rappelle ainsi que, chez les Grecs, la *technè* était conçue comme faire-apparaître. Elle était un mode de la *poiésis*, une production et en définitive un faire-venir-à-la-présence (*An-wesen*), au sens de l'*Anwesenheit*. Elle se distinguait en outre de la *physis*, qui est également *poiésis*, en ce que la *physis* admet en elle-même le principe de sa production, tandis que, dans la *technè*, ce qui est produit l'est depuis une « cause » extérieure, l'artisan ou l'artiste. La technique n'en est pas moins un mode du « dévoilement », une *alètheia* : « C'est comme dévoilement, non comme fabrication, que la *technè* est une production. » Or la technique moderne, dont l'essence est le *Gestell*, n'est pas moins un mode du dévoilement que la *technè* antique : « Quand l'homme [moderne] à l'intérieur de la non-occultation dévoile à sa manière ce qui est présent, il ne fait que répondre à l'appel de la non-occultation, là même où il le contredit. »⁶⁷ Le dévoilement de la technique moderne, qui est pro-vocation (*Heraus-fordern*) par laquelle la nature est mise en demeure de délivrer une énergie accumule et consommable, se distingue radicalement du « laisser-être » (*Gelassenheit*) de la technique des Grecs, mais elle constitue néanmoins un pro-duire (*Heraus-bringen*). La technique moderne n'est pas seulement un moyen, une activité humaine, en elle l'homme répond à un appel (*Ruf*), l'appel du *Gestell*. C'est cela qu'occulte la conception anthropologique de la technique : elle oublie que le *Gestell* est un *Geschick* qui appartient à l'Histoire de l'être, et, en l'occurrence, à l'époque de la métaphysique achevée. Dans la technique moderne, la métaphysique achevée se fait oublier comme destin.

⁶⁷ « La question de la technique », *op. cit.*, p. 19 et 25.

Ainsi compris, le *Gestell*, loin de n'être qu'oubli de l'être à la manière des autres époques, est danger, péril (*Gefahr*). Il dissimule sa propre essence, escamote le fait qu'il constitue la clôture de la métaphysique et de l'Histoire de l'être, et de cet oubli, qui rend tout permis – comme le nihilisme chez Nietzsche –, naît une violence sans précédent. La célèbre phrase de Gramsci s'applique fort bien à la fin de l'Histoire : « Le vieux monde se meurt, le nouveau monde tarde à apparaître, et dans ce clair-obscur surgissent les monstres. » On pourrait la transposer ainsi : la vieille philosophie se meurt, la nouvelle pensée tarde à apparaître, et dans ce clair-obscur surgissent les monstres. Quels sont ces monstres qui naissent au moment où la métaphysique s'achève ? Les descriptions abondent dans les textes déjà cités. La nature, la culture, la politique, tout est planifié, organisé, calculé, rationalisé et inséré dans le Dispositif qui assigne à chacun une place et une raison. Non seulement, sans aucun égard pour le retrait – la « pudeur » dirait Nietzsche – de la nature et de la production, tout étant est réduit à une simple causalité, mais tout devient productible et déterminable comme un stock exploitable, jusqu'à l'homme : « L'homme étant la plus importante des matières premières, on peut compter qu'un jour, sur la base des recherches des chimistes contemporains, on édifiera des fabriques pour la production artificielle de cette matière première. »⁶⁸ Avec l'homme, ce sont ses repères qui sont menacés, les conditions dans lesquelles il « séjourne » sur la terre auprès des choses et dans un monde (voir à ce sujet les trois conférences « Bâtir habiter penser », « ...l'homme habite e poète... » et « La chose » dans *Essais et conférences*). L'homme « déraciné » ne peut plus « bâtir » pour aménager la terre en ménageant des singularités locales, des « lieux » familiers et rassembleurs ; il ne peut plus s'ouvrir à un « monde » qui tend de plus en plus à l'uniformisation planétaire et détruit la terre dans sa dimension de retrait (nous reviendrons sur ces thèmes dans le dernier chapitre). L'époque perd son ancrage terrestre, tandis que le monde, qui désigne depuis *Sein und Zeit* l'ouverture de l'étant en sa totalité, s'efface devant le

⁶⁸ « Dépassement de la métaphysique », *op. cit.*, p. 110.

nivellement général que produit la progression de la technique à l'échelle mondiale. Si l'homme est arraché à sa facticité, ne risque-t-il pas de devenir un être sans terre ni monde, tout entier dominé par la volonté de puissance de la technique comme l'animal l'est par son instinct ? A l'homme qui se tient *passivement* dans la clôture de la métaphysique achevée appartient une errance nihiliste qui frappe de non-sens tout agir et toute pensée humaine : « La terre apparaît comme le non-monde (*Unwelt*) de l'errance. Du point de vue de l'histoire de l'être, elle est l'astre errant. »⁶⁹

A l'implacable domination de la métaphysique dans l'achèvement du *Gestell*, peut-on imaginer une fin ? Peut-on espérer une fin de la fin ? Et que serait cette fin ? Serait-ce une nouvelle époque prolongeant l'Histoire de l'être et la relançant ? Une histoire radicalement neuve ? Les conférences de Heidegger sur l'essence de la technique témoignent d'une remarquable similitude. Elle se terminent à chaque fois, après la sombre description de la métaphysique achevée, par la formulation d'un espoir et l'espérance d'une pensée autre, comme si l'éclair de l'être pouvait fendre d'un trait ou d'une brèche le clair-obscur qui nimbe la clôture. Elles finissent à chaque fois, en tout cas « La question de la technique » et « Le Tournant », par ces vers de Hölderlin : « *Mais là où il y a danger, là aussi/ Croît ce qui sauve* ». Comment, là où l'être s'expose le plus à l'oubli, dans le rassemblement des possibilités extrêmes de la métaphysique, pourrait émerger une pensée autre, une pensée salvatrice ? « La question de la technique » affirmait : dans le *Gestell*, « l'homme est exposé à une menace partant du destin. »⁷⁰ Dès lors, ce qui sauve devra être situé hors-destin, hors de la clôture époquale de la métaphysique, *non-historial*. Il s'agit de ce que Heidegger nomme : *Ereignis*.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 113.

⁷⁰ « La question de la technique », *op. cit.*, p. 35.

L'Ereignis et la fin de l'Histoire de l'être

Bien que tout les oppose, l'*Ereignis* entretient avec le *Gestell* une relation spécifique, une articulation singulière. A bien des égards, la pensée de l'*Ereignis* ne peut survenir qu'une fois la métaphysique achevée. L'Histoire rassemble à sa clôture toutes les époques antérieures, elle y exprime, mieux qu'à une autre époque, le lien essentiel qui l'enchaîne à la métaphysique, la solidarité indépassable de l'Histoire et de la métaphysique. Certes, exprimant ce lien, elle le dissimule et laisse accroire que la technique n'est rien de plus qu'une activité anthropologique, et tel est son suprême danger. Mais la pensée n'est pas pour autant condamnée à subir passivement la violence du destin : s'ouvrir en propre à l'essence de la technique, affirmait « La question de la technique », c'est se trouver pris dans un « appel libérateur ». Entendre cet appel libérateur – qui se fait entendre à travers l'appel du *Gestell* pour qui veut bien tendre l'oreille – , c'est comprendre que le *Gestell* est un « envoi » de l'être et, qu'à ce titre, il procède d'une ouverture et d'une donation préalables de l'être lui-même, il est, comme le dit Heidegger, un mode du dévoilement. Ne peut-on alors rétrocéder du donné de la Technique à la donation même de l'être et au mouvement premier de sa dispensation *avant toute formation d'époque* ? « Là où il y a danger, là aussi croît ce qui sauve », cela signifie : là où se déchaîne la violence époquale du *Gestell*, là s'accroît la nécessité de faire retour vers le non-époqual et le non-historial, vers le retrait de l'être qui précède et conditionne toute l'Histoire de l'être.

Nous devons ici nous reporter à nouveau à la conférence de 1962 intitulée « Temps et être ». Au début de ce chapitre, nous avons vu que, pour échapper à la réduction métaphysique de l'être à l'étantité, nous devons cesser de poser la question : « Qu'est-ce que l'être ? », et dire : il y a être. Il y a être (*Es gibt Sein*), de même qu'il y a temp (*Es gibt Zeit*), et le « donner » (*geben*) exprime le mouvement par lequel l'être s'ouvre et se dispense tout en se retirant, sans s'épuiser dans cette donation. Mais, poursuit Heidegger, qu'est-ce que le « Il » du « il y a » ?

Le « Il » indique la co-appartenance de l'être et du temps, la co-appropriation de l'être comme venue-en-présence (*An-wesen*) et du temps comme région de l'Oouvert (*das Offene*), et s'atteste comme *Ereignis*, « événement » en allemand courant mais qu'il faut entendre à partir du verbe « *eignen* », approprier, et du fréquentatif « *Er-* », qui renforce l'appropriation. Dans l'*Ereignis* se jouent un mouvement et une temporalité originaires de l'être comme pure dispensation et pur retrait, appropriation inappropriable de l'être même. Ainsi, pas plus que nous ne demandons : « Qu'est-ce que l'être ? », nous ne devons demander : « Qu'est-ce que l'*Ereignis* ? » Et nous ne devons pas davantage dire : « il y a *Ereignis* », la bonne formule étant plutôt : il y a être et il y a temps *par l'Ereignis*. L'*Ereignis*, l'Événement pur, l'avènement appropriant, est ce qui amène l'être à sa propriété dans son lien essentiel au temps.

Nous comprendrons mieux l'*Ereignis* si nous le plaçons en contraste avec l'Histoire de l'être que clôt la métaphysique. Citons « Temps et être » : « Être comme (*als*) l'*Ereignis* – autrefois la philosophie pensait, partant de l'étant, l'être comme (*als*) *idea*, comme *actualitas*, comme volonté ; et maintenant – pourrait-on croire – comme (*als*) *Ereignis*. Ainsi entendu, *Ereignis* signifie une déclinaison nouvelle dans la suite des interprétations de l'être – déclinaison qui, au cas où elle tient debout, représente une continuation de la métaphysique. »⁷¹ L'*Ereignis* ne se soumet pas à la structure de l'« en tant que » (*als*) que nous avons reconnu comme la structure époquale de l'étantité. Il n'est pas un nouveau nom de l'être, une nouvelle époque de son Histoire mais la donation de l'être en son retrait, laquelle ne se laisse figer en aucune configuration historique, en aucune structure d'être. Avec l'*Ereignis*, l'histoire revient au non-historial d'où elle a surgi : c'est pourquoi il est dit sans-destin (*geschicklos*). C'est ce qui rend si difficile, et doit rendre si patiente, la pensée de l'*Ereignis* : bien qu'essentiel à l'être, il ne permet pas de le nommer, de le poser, de le penser même en tant qu'être, car tout nom, toute dé-finition, toute fixation et toute structure appartiennent en propre à l'Histoire et à

⁷¹ « Temps et être », *op. cit.*, p. 221.

chacune de ses époques. *L'Ereignis est la face cachée de l'Histoire*, le lien immémorial de l'être et du temps qui précède toute détermination dé-finitoire de l'être : « Que l'avènement (*Ereignis*) soit sans destin ne dit donc pas que lui fait défaut toute mobilité, cela dit bien plutôt que c'est avant tout la manière la plus propre à l'avènement de se mouvoir – qui est de se tourner dans le retrait – qui se montre à la pensée comme ce qui est à penser. »⁷² Aux antipodes de la pleine présence et de la pure disponibilité de l'étant dans le *Gestell*, l'*Ereignis* amorce un retour au retrait de l'être que la philosophie est incapable de penser sans le figer, sans l'historialiser. Il est donc également un *Enteignis*, un voilement ou une *lèthè*, et nullement pure *a-lètheia*, pure révélation donnant le *fin mot* de l'être.

L'*Ereignis* est difficile à penser, menacé sans cesse d'être compris comme une nouvelle interprétation de l'être et une nouvelle époque de l'Histoire. Mais c'est néanmoins grâce à lui si, au moment où advient la fin de l'Histoire, une pensée autre et détachée de l'époque devient possible - du moins pour la pensée qui comprend, par-delà les ruses de la métaphysique, que l'Histoire destinale du retrait de l'être est terminée, que la philosophie comme métaphysique est sans avenir, qu'aucune pensée nouvelle se maintenant dans la clôture de l'époque n'est plus possible. « L'Histoire de l'être est terminée..., annonce Heidegger, ...pour la pensée qui entre dans l'*Ereignis* » - non pour celle qui prolonge ou croît liquider à bon compte la métaphysique en faisant de la technique moderne une activité humaine. Citons en son entier ce fameux passage du Protocole de la conférence de 1962 : « Si l'avènement (*Ereignis*) n'est pas une nouvelle marque de l'être appartenant à l'histoire de l'être, mais si au contraire l'être appartient à l'avènement où il y est retiré (de quelque manière que ce soit), alors pour la pensée dans l'avènement, c'est-à-dire pour la pensée qui entre dans l'avènement, l'histoire de l'être est terminée, et ce dans la mesure où ainsi, l'être qui repose dans le destin n'est plus ce qui est à penser en propre. La pensée se tient alors dans et devant ce qui a destiné les différentes figures

⁷² « Protocole de la conférence "Temps et être" », *op. cit.*, p. 249.

de l'être comme époque. Mais ceci, ce qui destine comme avènement, est soi-même sans histoire, mieux : sans destin. »⁷³ L'être destinal n'est plus à penser en propre, cela signifie, et c'est dans cet écart qu'il faudra séjourner, que *l'être n'est pas et n'a jamais été intégralement historial*. Nous avons besoin, pour nous en apercevoir, que l'Histoire se rassemble dans sa dernière époque et qu'elle épuise définitivement ses possibilités structurelles. La conférence « Temps et être » se révèle alors comme la *répétition* de *Sein und Zeit* en direction de l'ahistorialité du « et » (être « et » temps), là où l'ouvrage de 1927, dont la *Lettre sur l'humanisme* pointait le langage métaphysique, se trouvait encore pris dans la clôture de l'Histoire époquale. Ce qui est à penser est l'*Ereignis* non disjoint de l'*Enteignis*, le mouvement de retrait avant toute histoire. On ne pensera pas le non-historial sans l'être, pas plus qu'on ne pensera l'être sans le non-historial.

Un dernier point mérite d'être souligné, qui fait écho à l'errance fondamentale à laquelle le *Gestell* semblait condamner l'espèce humaine. L'*Ereignis* n'est pas seulement la co-appartenance de l'être et du temps, il est aussi celle, hors Histoire, de l'homme et de l'être. Par lui, l'être vient à nous, se déploie vers nous, saisit dans la vue (*er-äugnet*) l'homme, s'il est vrai qu'*ereignen* dérive d'*eräugnen*, saisir du regard, ap-proprier. Dans l'*Ereignis* (ou *Eräugnis*) se manifeste la dépendance réciproque de l'être et de l'homme sous le signe de leur co-proprieté (*Er-eignis*). Ce faisant, l'homme est porté à son propre et à sa place et peut à nouveau « habiter la terre en poète » par-delà le règne époqual du *Gestell*. C'est ce que Heidegger appelle la « sérénité » (*Gelassenheit*, littéralement laisser-être), qui caractérise le mode d'être de l'homme qui dé-laisse l'époque de la Technique et laisse-advenir l'Événement : « L'égalité d'âme devant les choses et l'esprit ouvert au secret sont inséparables. Elles nous rendent possibles de séjourner parmi les choses d'une manière toute nouvelle. Elles nous promettent une autre terre, un autre sol, sur lequel, tout en restant dans le monde technique, mais à l'abri de sa menace,

⁷³ *Ibid.*, p. 248.

nous puissions nous tenir et subsister. »⁷⁴ Le non-historial réfrène la violence de l'historial, sauve l'homme et l'être en les remettant l'un à l'autre.

Ainsi, l'*Ereignis* ne signifie pas le début d'un nouveau règne mais annonce ce qui excède tout règne et toute époque. L'Histoire n'a pas d'avenir, et l'*Ereignis* se veut la promesse d'une pensée nouvelle indépendante de la métaphysique et d'une histoire neuve libérée de la clôture de l'Histoire. L'enjeu de la fin de l'Histoire de l'être et de l'achèvement de la métaphysique est alors le suivant : quelle sera cette pensée à venir ? *Mais aussi* : quel est l'avenir de l'histoire ? Peut-on penser une histoire non-historiale, une histoire qui ne serait pas entièrement déterminée par l'Histoire et qui ne se confondrait pas davantage avec cette histoire événementielle sans relief qui, à l'âge de la Technique, n'est que la pâle ombre de la mort de l'Histoire ? Pour cela, il ne faudra pas perdre de vue que, de même qu'on ne saurait penser l'*Ereignis* sans naïveté sans penser en même temps les *limites* de la métaphysique, de même le non-historial ne pourra être pensé indépendamment de (la fin de) l'Histoire sous peine d'assimiler le non-historial à de l'éternel ou à de l'empirique.

⁷⁴ « Sérénité », dans *Questions III et IV, op. cit.*, p. 146.

Troisième chapitre

Trace et histoire

L'achèvement de la métaphysique marque l'avènement du règne du *Gestell* et la découverte corrélative et inespérée d'une possible pensée de l'*Ereignis* : là où domine la Technique moderne, l'être ne cesse pas de se dispenser et de se retirer, de venir à la présence et de retourner dans l'absence. Mais la philosophie étant pour Heidegger dépassée, qu'est-ce qui viendra s'y substituer ? Quelle sera précisément cette pensée de l'Événement ? Cette question, dont nous repartirons, Heidegger semble bien souvent en peine d'y répondre clairement. Tantôt il annonce, à la manière de Nietzsche, une pensée à venir mais encore indéterminée et dont les descriptions sont très vagues, comme dans la « La fin de la philosophie et la tâche de la pensée » : « Mais avant tout cette pensée, fût-elle seulement possible, demeure bien peu, car sa tâche n'a que le caractère d'une préparation et nullement d'une fondation. Il lui suffit de provoquer l'éveil d'une disponibilité de l'homme pour un possible dont le contour demeure obscur, et l'avènement incertain. Ce qui demeure, pour la pensée, gardé en réserve, savoir s'y engager, voilà ce que la pensée doit d'abord apprendre : en tel apprentissage elle prépare sa propre transformation. »⁷⁵ Tantôt, s'efforçant de parer à toute contamination éventuelle de l'*Ereignis* par la métaphysique, il se réfugie dans des propositions d'apparence tautologique destinées à échapper à la logique, comme dans « Temps et être » : « Que reste-t-il à dire ? Rien que ceci : l'*Ereignis* – l'appropriement approprié (*das Ereignis ereignet*). »⁷⁶ Peut-on se contenter de ces formules évasives ? La pensée de l'être ne se révèle-t-elle pas à bout de souffle,

⁷⁵ « La fin de la philosophie et la tâche de la pensée », *op. cit.*, p. 288.

⁷⁶ « Temps et être », *op. cit.*, p. 225.

incapable de se renouveler et de se dégager entièrement du spectre métaphysique, condamné à ne jamais disparaître ? L'absolue singularité et le pur mouvement découvrant-recouvrant que Heidegger souhaite préserver dans l'Événement le conduiront, dans certains textes, à renoncer à l'idée même d'une pensée *de l'être*. Dire *l'être*, *l'enchaîner* à un article qui *le* « définit » et *le* délimite, c'est déjà penser sur le modèle de l'étant, chercher à lui assigner une place, un lieu, lui ménager une retraite. Dans « Contribution à la question de l'être » (*Zur Seinsfrage*) il ira jusqu'à raturer et marquer d'une croix le mot « être ».

L'Histoire de l'être est terminée, la métaphysique achevée, mais il faut bien continuer à penser si nous ne voulons pas rester enfermer dans la clôture de l'époque – car la mort, non seulement de la philosophie, mais de la pensée, est ce que vise le nihilisme. La pensée de l'être ne semble pas à même de relever ce défi et la question que nous voudrions poser est la suivante : plutôt que de s'accrocher vaille que vaille à l'idée d'une pensée future de l'*Ereignis*, qui pourrait bien ne jamais advenir, ne faut-il pas plutôt, s'installant dans la brèche an-historiale qu'il a ouverte, commencer par repenser l'histoire ? Une histoire qui ne serait pas une Histoire transcendante (de l'être), ni une simple histoire factuelle (laquelle n'est que le négatif de la première) ? Nous chercherons dans ce chapitre à poser les bases nécessaires à une nouvelle conception de l'histoire pensée à partir de la *trace*, telle que Derrida l'a exhumée et extraite du texte heideggerien. Car Heidegger, raturant le mot « être », le trace : en l'effaçant il le trace, en le traçant il l'efface. La trace n'est pas extérieure à la métaphysique, mais toujours inscrite dans son texte ; de même que le non-historial n'est rien d'empirique ou d'éternel, mais une force ou un réel qui se fraye un passage dans l'historial. C'est à partir de cet *entrelacs* de métaphysique et d'extra-métaphysique, d'historial et d'an-historial – entrelacs qui forme la trame sur laquelle peut s'appuyer la déconstruction -, que devient possible quelque chose comme une *autre* histoire. La métaphysique sera ainsi réenvisagée comme tentative ou tentation de résorption de

la trace, comme le refus de répéter sa propre histoire et de faire droit à l'altérité du non-historial en elle.

L'Ereignis entre nouveau et autre commencement

Heidegger est parfaitement conscient des innombrables difficultés que soulève la pensée encore im-pensée de l'Événement, dans laquelle il place tous ses espoirs. En témoigne la fin du Protocole : « La limite de la pensée préparatoire (...) réside dans le fait que la métaphysique, dans la situation terminale de son histoire, reste peut-être telle que l'autre pensée ne peut absolument pas apparaître – et pourtant *est*. »⁷⁷ Si l'Histoire de l'être est terminée et si la violence du *Gestell* impose de sortir de sa clôture, alors devient nécessaire un autre ou un nouveau commencement qui prendrait racine, sans le travestir ou le figer, dans l'*Ereignis* ; une histoire en un sens encore instable, un devenir en son innocence prendrait alors inéluctablement la suite de ce commencement. Mais comment se peut-il imaginer indépendamment de l'époque à laquelle, de fait, il succède ? Et l'*Ereignis*, dans le texte déjà cité du Protocole, n'est-il pas dit « sans histoire » ? Il est vrai que la suite est plus nuancée : « sans histoire, mieux : sans destin ». Heidegger envisagera deux possibilités : ou bien l'*Ereignis* prolonge l'Histoire (historiale) de l'être, ouvre une nouvelle époque tout en se distinguant radicalement des époques anciennes et laisse derrière lui la métaphysique achevée ; l'histoire de l'être ne serait plus alors histoire de la métaphysique, la solidarité de ces deux histoires ayant été brisée par la fracture de l'Histoire. Ou bien l'*Ereignis* institue une « histoire secrète » et parallèle à l'histoire de la métaphysique qui se prolonge et se perpétue par ailleurs dans la Technique, histoire qui serait alors sinon intégralement an-historiale, du moins hors de la clôture de l'époque. Ces deux

⁷⁷ « Protocole de la conférence "Temps et être" », *op. cit.*, p. 265.

possibilités que nous allons examiner nous les nommerons respectivement *nouveau* et *autre* commencement.

La première hypothèse, des deux la plus improbable mais commandée par la hantise d'une perpétuation indéfinie et oppressante de la métaphysique achevée, est aussi la moins développée. Si sa présence se fait sentir de manière diffuse dans plusieurs textes, elle n'apparaît comme telle que dans « Dépassement de la métaphysique », néanmoins assez explicitement pour que nous ne la passions pas sous silence : « Avant que l'être puisse se montrer [à nouveau] dans sa vérité initiale, il faut que l'être comme volonté soit brisé, que le monde soit renversé, la terre livrée à la dévastation et l'homme contraint à ce qui n'est que travail. C'est seulement après ce déclin que devient sensible (*ereignet sich*), au cours d'un long intervalle, la durée abrupte du commencement. Dans le déclin tout prend fin : tout, c'est-à-dire l'étant dans l'horizon entier de la vérité de la métaphysique. »⁷⁸ Cette hypothèse que l'on peut qualifier de catastrophiste, de décliniste (le mot est deux fois invoqué) voire de « maximaliste », est rien moins qu'évidente : elle implique que la métaphysique aille si loin dans son achèvement qu'elle en vienne à s'auto-détruire et qu'elle disparaisse définitivement. Mais alors, n'est-ce pas, avec la métaphysique, la terre, le monde, l'homme et l'être lui-même qui disparaîtraient ? Et cela n'équivaudrait-il pas, écologiquement et ontiquement, à une destruction totale de la planète plutôt qu'à l'aube d'un nouveau commencement radical de l'Histoire de l'être lavée de ses fourvoiements passés ? Plus encore que le catastrophisme à peine contenu, c'est la notion de fin qui pose ici problème. Car Heidegger n'a eu de cesse de répéter que la « fin » ou l'« achèvement » de la métaphysique et de l'Histoire ne devait pas être comprise comme disparition effective (« Tout prend fin » et définitivement, sans résurgence possible), mais comme rassemblement des possibilités extrêmes. Et il a toujours affirmé que la volonté de liquidation sans reste de la métaphysique était elle-même métaphysique, que son simple

⁷⁸ « Dépassement de la métaphysique », *op. cit.*, p. 82-83.

renversement ou dépassement n'était qu'un miroir aux alouettes tendu par la métaphysique elle-même. L'hypothèse du nouveau commencement radical doit donc être rejetée.

Survient alors la seconde hypothèse, bien plus élaborée, celle de l'autre commencement. Elle apparaît notamment dans le texte, rédigé par Heidegger entre 1936 et 1938, intitulé *Beiträge zur Philosophie (Contributions à la philosophie)*, non encore traduit en français moderne⁷⁹. Dans les *Beiträge* se profile une « histoire secrète » parallèlement à laquelle se prolongerait l'histoire de la métaphysique achevée. En apparence, tout fonctionnerait, tout serait normal, plus aucun événement essentiel n'advierait dans la clôture de l'Histoire. L'être cependant continuerait à se manifester dans son retrait, à hanter l'étant dominateur et à se faire silencieusement entendre. Une telle histoire relèverait non pas d'une liquidation définitive de la métaphysique mais d'un jeu (*Spiel*) de renvois réciproques entre l'histoire de la métaphysique et ce qui, de l'*Ereignis*, s'y annonce (s'y trace dirait Derrida) – relèverait donc d'une *Verwindung* de la métaphysique pensée à ses limites. Cette seconde hypothèse est beaucoup plus cohérente que la première, notamment en ce qu'elle inclut à son principe la nécessité de la *répétition* de l'histoire de la métaphysique qui n'est pas rejetée d'un bloc mais intégrée à la nature mouvementée et processuelle de l'*Ereignis* : « Le saut dans l'autre commencement est le retour au premier, et inversement. »⁸⁰ A la structure de répétition fait d'ailleurs écho l'organisation même des *Beiträge*, réparties dans la deuxième partie de l'ouvrage en six « fugues » (*Fugen*), en six développements contrapuntiques s'entremêlant les uns avec les autres. C'est pourquoi Heidegger parle le plus souvent, plutôt que de « nouveau » commencement, d'« autre » commencement : « L'autre commencement n'est pas le contre-mouvement du premier, mais se situe *comme autre* en dehors du contre et de toute possibilité de comparaison immédiate. »⁸¹ Il serait donc exagéré de dire que l'histoire autre de l'*Ereignis*

⁷⁹ Il fut en revanche savamment traduit en ancien et moyen français chez Gallimard, par François Fédier.

⁸⁰ *Beiträge zur Philosophie*, cité par M. Haar dans *La fracture de l'Histoire*, *op. cit.*, p. 281.

⁸¹ *Ibid.*, cité p. 282.

se situe radicalement hors de l'Histoire et de l'époque, dans un grand Dehors ; il est plutôt, au sein de l'Histoire ou à ses limites, *la manifestation du non-historial dans l'historial*, cela même qui répète la métaphysique et cherche à déceler son sens caché.

L'autre commencement prôné par Heidegger, pour ne pas être pris – complètement – dans la clôture de l'Histoire, conduit ainsi à envisager un nécessaire entrelacement du non-historial (l'Événement) et de l'historial (l'époque présente). Comme le remarque justement Michel Haar : « C'est l'*altérité radicale* du non-historial que laisse paraître la fracture béante de l'Histoire. Ce non-historial est difficile à définir et à cerner, car il renvoie par essence à ce qui se dérobe à la tradition [sous-entendu : historique] et à la mémoire. »⁸² Et, de fait, Heidegger ne parviendra jamais à décrire ce non-historial, il ne pourra que l'indiquer en reségmentant le terme traditionnel d'« événement ». Il n'y parviendra jamais, parce qu'il pensera toujours dans l'horizon de la pensée de l'être et qu'il cherchera à faire de l'être seul, re-nommé ou plutôt pré-nommé *Ereignis*, ce non-historial qui permet de sortir de la clôture de l'époque. Mais le simple mot d'« être » (*l'être*) n'appartient-il pas inexorablement à l'histoire de la métaphysique ? L'*Ereignis*, se soustrayant par nécessité à toute définition, à toute description, à toute diction, ne réduit-il pas le non-historial à une ontologie négative là où d'autres figures non-historiales – le corps, la terre, la vie, propose par exemple M. Haar – pourraient émerger et devenir ? Que signifierait le « devenir de l'*Ereignis* », l'histoire de l'*Ereignis*, promise mais tout à la fois esquivée par Heidegger ? Ne doit-on pas, pour repenser l'histoire *autrement*, réhabiliter ce qu'il qualifie dédaigneusement d'« ontique » - la culture, l'éthique, la religion, l'art, à chaque fois compris en un sens anthropologique ? Heidegger se demandera jusqu'à la fin de sa vie si la métaphysique est dépassable, si le mot « être » peut encore avoir un sens aujourd'hui, si en penser fût-ce les limites n'est pas en rester prisonnier. Il avait néanmoins, dans *Zur Seinsfrage*, décidé de raturer le mot « être », et ce geste, arraché par Heidegger à sa tendance de pensée la

⁸² *La fracture de l'Histoire, op. cit.*, p. 18.

plus intime, arraché à son obsession pour l'être et la métaphysique, est peut-être le plus *conséquent* qu'il ait effectué. C'est de la rature de l'être, de sa trace, que, dans la brèche ouverte par l'*Ereignis*, sortira la possibilité d'une nouvelle problématique de l'histoire.

La rature de l'être et l'apparition de la trace

Ce n'est pas un hasard si l'effacement partiel de l'être, de l'être en tant qu'être et pensé comme tel, ou du moins la tentation d'un tel effacement, se laisse entrevoir au moment même où apparaît l'*Ereignis*, comme si ce dernier, déconstruisant la métaphysique, éradiquait du même coup l'idée d'une future pensée de l'être. « Que reste-t-il à dire ? », demandait « Temps et être » : *das Ereignis ereignet*. Dans cette formule dont on sait l'importance que Heidegger lui attachait, l'être n'est pas présent, n'est pas dit ou situé, pas même dans le verbe puisque l'*Ereignis* n'« est » pas. Nous avons vu en outre que, dans la pensée de l'Événement, la conception de l'être « en tant que » être contenait en germe, ne serait-ce que grammaticalement, le risque de penser l'être sur le modèle de l'étant. Certes l'*Ereignis* peut être qualifié comme le temps de prénom de l'être, mais alors nous nous heurtons à nouveau à l'idée quasiment inconcevable d'un devenir de l'*Ereignis* qui, sans renier le pur mouvement de dispensation découvrant-recouvrant, ferait histoire, se sédimenterait, se concrétiserait d'une manière ou d'une autre.

L'effacement de l'être même, donc, est une hypothèse indissociable de l'avènement de l'*Ereignis*, effacement qu'on peut dès lors entr'apercevoir dans la conférence « Temps et être ». Il s'y présente soit sous la forme d'une affirmation ambiguë, soit à travers un questionnement direct mais laissé en suspens. Heidegger écrit d'abord : « Il fut dit d'autre part qu'il s'agit précisément de voir que dans le même temps que l'être arrive au regard en tant que l'avènement

(*Ereignis*), il disparaît en tant qu'être. »⁸³ Formulation ambiguë car il est bien dit que l'être disparaît *en tant qu'être*. Est-ce à dire que, sous un autre point de vue, autrement que comme « en tant que », il ne disparaisse pas ? Comment doit-il alors se nommer, dans quelle structure grammaticale doit-il s'enchaîner ? Le texte n'en dit pas plus, mais, quelques dix pages plus loin, le thème de l'effacement de l'être, de l'effacement du mot « être » refait surface : « Mais il reste cependant à méditer s'il peut encore être parlé d'être et ainsi d'histoire de l'être, après l'entrée dans l'avènement, s'il est vrai du moins que l'histoire de l'être est comprise comme l'histoire des donations dans lesquelles l'avènement se tient en retrait. »⁸⁴ Peut-il être encore parlé d'être si l'Événement se tient précisément dans le retrait de l'ouverture ? L'être n'est-il pas tout entier du côté de la métaphysique, de l'Histoire *de l'être*, et l'être peut-il être sans histoire ? L'*Ereignis* ne prend-il pas la place de l'être comme source originaire de dispensation ? Dans ce cas, on voit mal à quoi pourrait encore servir le mot « être », sauf à en faire un doublon de l'*Ereignis*. Si nous disons le « mot » être, c'est bien parce que les possibilités du langage et de la grammaire sont au cœur de la question. Le recours au « mot » *Ereignis*, mot courant dans la langue allemande mais philosophiquement peu connoté – à l'« événement » la tradition de la philosophie allemande a toujours préféré le « phénomène », *Erscheinung* -, constitue à cet égard un moyen stratégique destiné à contourner la langue de la métaphysique, dont ferait partie le mot être.

L'être peut-il encore être *parlé et nommé* ? Heidegger, plutôt que de chercher à répondre à cette question, plutôt que de multiplier inutilement les formules et varier indéfiniment les structures grammaticales, va, dans le texte « Contribution à la question de l'être » adressé à Ernst Jünger, raturer le mot « être » d'une croix « dans un effort, dit-il dans l'Avant-propos,

⁸³ « Protocole de la conférence "Temps et être" », *op. cit.*, p. 251.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 260.

pour situer l'être en tant qu'~~être~~. »⁸⁵ Le mot raturé réapparaîtra ensuite dans la deuxième partie du texte, après une réflexion sur la langage et sa capacité de dire l'être, de l'accueillir dans sa demeure. S'il faut raturer le mot « être », c'est, selon Heidegger, parce que nous ne disposons pas aujourd'hui d'un langage adapté, parce que le langage lui aussi – et avant tout le mot « être » – est pris dans la clôture de la métaphysique. « Conformément à quoi, poursuit-il, le pré-regard de la pensée sur ce domaine ne peut écrire l'« Être » encore qu'en l'écrivant ainsi : l'~~Être~~. Cette biffure en croix (*kreuzweise Durchstreichung*) ne fait d'abord que défendre en repoussant, à savoir : elle repousse cette habitude presque inextirpable, de représenter l'« Être » comme un En-face qui se tient en soi, et ensuite seulement qui advient parfois à l'homme. »⁸⁶ Ce qui est ici remarquable, c'est que, en vertu de la co-proprieté originare de l'homme et de l'être, c'est-à-dire de l'être et de son langage, *le langage se trouve très exactement dans la même situation précédemment envisagée s'agissant de l'histoire* : la pensée à venir aura-t-elle besoin d'un nouveau langage ou d'un autre langage ? Le calcul algorithmique, les équations mathématiques ou la cybernétique ne sauraient convenir, car ils appartiennent au règne du *Gestell*, ils sont le langage de la Technique. Quel serait alors ce nouveau ou cet autre langage ? La pensée, dit Heidegger, ne peut écrire l'être *encore* qu'en l'écrivant sous forme raturée. Le paradoxe est alors que Heidegger, tout en espérant encore ce qu'il appelle un peu avant une « mutation du Dire », s'en remet néanmoins à l'écriture, au tracé d'une biffure dont il s'empresse de préciser qu'elle n'est pas « simplement négative ». Ce n'est pas la première fois qu'il a recours à une telle méthode. Dans les *Beiträge*, là encore pour se préserver contre une interprétation de l'être à partir de l'étantité, Heidegger écrivait « être » non pas *Sein* mais *Seyn*, s'inspirant du vieil-haut allemand, dans un écart scripturaire censé en protéger la signification.

⁸⁵ Martin Heidegger, « Contribution à la question de l'être », 1955, trad. G. Granel, dans *Questions I*, Paris, Gallimard, 1968, p. 197. Le mot être est dans le texte de Heidegger raturé d'une croix, d'un « X », mais nous sommes contraints de le barrer pour des raisons de possibilité typographique.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 232.

On pourrait objecter que, pour Heidegger, si la rature n'est pas « simplement négative », c'est parce qu'elle indique et marque le rassemblement du Quadri-parti (*Ge-viert*) – de la terre, du ciel, des mortels et des dieux – dans le croisement de la croix. Certes. Mais, à nouveau, cette croix est bel et bien tracée, et sa fonction est de garder intact ce que le Dire semble incapable de protéger du langage métaphysique.

Qu'est-ce qui, en fin de compte, se devine et se dessine dans cette rature, dans cette échappatoire qu'offre l'écriture dans *Zur Seinsfrage* ? Nous devons ici nous appuyer sur Jacques Derrida qui a commenté la *kreuzweise Durchstreichung* heideggerienne dans *De la grammatologie*. Voici le passage : « Interroger l'origine de la domination [de l'être comme présence] ne revient pas à hypostasier un signifié transcendantal mais à questionner sur ce qui constitue notre histoire et sur ce qui a produit la transcendantalité elle-même. Heidegger le rappelle aussi lorsque dans *Zur Seinsfrage*, pour la même raison, il ne laisse dire le mot « être » que sous une croix (*kreuzweise Durchstreichung*). (...) Cette rature est la dernière écriture d'une époque. Sous ses traits s'efface en restant lisible la présence d'un signifié transcendantal. »⁸⁷

Procédons méthodiquement. Pourquoi Derrida qualifie-t-il le mot être de « signifié transcendantal » ? C'est que l'être a été considéré jusqu'à la fin de sa vie (non encore achevée lorsque Derrida écrit *De la grammatologie*) par Heidegger comme le mot absolu, indépassable, transcendantal de la pensée. Heidegger aurait très bien pu raturer l'ensemble des mots susceptibles d'être récupérés par la métaphysique : homme, donation, présence (*Anwesenheit*, *Ereignis* même. Le simple mot être a donc pour lui une importance décisive. Par ailleurs, Heidegger admet qu'il ne parvient plus à le *dire*, que dire : « l'être », c'est prendre le risque de se faire rattraper par la métaphysique, et que substituer un autre mot au mot être serait un vain artifice. La question est alors : comment continuer à penser l'être en dehors de la clôture de la métaphysique achevée ? Comment « sauver » l'être s'il est vrai, comme le dit Derrida dans une

⁸⁷ *De la grammatologie*, Paris, Ed. de Minuit, 1967, p. 36-37.

veine heideggerienne, qu' « une époque historico-métaphysique *doit* déterminer enfin comme langage la totalité de son horizon problématique »⁸⁸ ? La solution adoptée par Heidegger est la suivante : inscrire, tracer à même le texte métaphysique le mot « être » en le raturant. Ce faisant, l'être « s'efface en restant lisible », se réfugie dans une trace qui barre le chemin au langage métaphysique, se montre tout en se retirant ; ce que Heidegger exprimera en une formule synthétique : « L'Être ne disparaît pas. »⁸⁹

On l'a dit, Heidegger espère qu'une mutation du Dire permettra un jour de ré-approprier le mot « être ». *Il choisit s'agissant du langage le chemin inverse à celui qu'il avait choisi s'agissant de l'histoire. C'est précisément ce que critique Derrida : l'espoir heideggerien qu'un jour l'être pourra à nouveau se dire et se montrer en présence (ou en majesté), que la rature sera effacée ou gommée et qu'un nouveau langage sera donné à l'homme. Et si Heidegger nourrit un tel espoir, c'est, selon Derrida, parce qu'il attache encore à l'être des caractéristiques héritées de la métaphysique du propre, à savoir la parole, la présence et l'origine. Nous y reviendrons.*

Heidegger, néanmoins, rature *de fait* le mot « être » et inscrit dans le langage métaphysique la ressource de sa déconstruction. La rature de l'être commandée par l'*Ereignis* est l'apparition de la *trace*. Donnons de la trace, dont nous préciserons les implications, une première caractérisation. La trace est inscrite dans le texte métaphysique, dans son langage, mais elle ne saurait nullement signifier de manière univoque et transparente ce qui e elle excède le langage métaphysique ; elle est toujours, à l'image de la rature heideggerienne, s'effaçant et se dissimulant. Derrida écrit ainsi dans son essai « *Ousia et grammè* » : « Le mode d'inscription d'une telle trace dans le texte métaphysique est si impensable qu'il faut la décrire comme un effacement de la trace elle-même. La trace s'y produit comme son propre effacement. Et il appartient à la trace de s'effacer elle-même, de dérober elle-même ce qui pourrait la maintenir

⁸⁸ *Ibid.*, p. 15.

⁸⁹ « Contribution à la question de l'être », *op. cit.*, p. 237.

en présence. »⁹⁰ La trace se trace dans la traînée que laisse derrière lui l'*Ereignis* : car s'il était pur retrait, si, se dispensant sans relâche, il ne laissait pas de traces et si ces traces n'apparaissaient pas dans les interstices du texte métaphysique, comment quelque chose comme une autre histoire pourrait commencer ? Quelles seraient ses assises et ses ressorts ? Quelles traces attesteraient que cette histoire a bien eu lieu ? Peut-il y avoir une histoire sans traces, une histoire sans répétition et une répétition sans traces ? Autant de questions que Heidegger, raturant le mot être tout en le laissant à lire, inscrivant une trace en en espérant l'effacement futur, aura contribué à ouvrir.

Ainsi la trace est-elle au texte métaphysique – autrement dit à la tradition philosophique – et à son réseau conceptuel ce que l'an-historial est à l'Histoire ; trace inscrite *dans* le texte métaphysique, an-historial se frayant un passage *dans* la clôture de l'Histoire, par-delà la chimère d'un recommencement radical. Cet autre langage que Heidegger n'aura pas pensé comme tel mais dont il aura marqué son texte, ce langage serait alors, à suivre Jacques Derrida, l'écriture de la trace.

Être, trace et « métaphysique du propre »

Méditant sur les possibilités et les limites internes à la clôture de l'Histoire, réfléchissant sur les modalités d'une nécessaire *Verwindung* de la métaphysique, nous en sommes venus à retenir l'hypothèse prudente d'une histoire autre s'entremêlant avec l'Histoire héritée de l'époque de la métaphysique achevée. La question que nous avons alors posée était la suivante : cette autre histoire peut-elle être encore histoire *de l'être* ? Ou même, histoire *de l'Ereignis* ? L'être nous a semblé trop empêtré dans les rets de la métaphysique achevée, l'*Ereignis* trop

⁹⁰ Jacques Derrida, « *Ousia et grammè*. Note sur une note de *Sein und Zeit* », dans *Marges de la philosophie*, Paris, Ed. De Minuit, 1972, p. 76.

mobile et délié, pour que l'un ou l'autre nous aide à entrevoir une autre histoire, une autre historicité. Par ailleurs, Heidegger nous a paru moins conséquent avec lui-même sur la question du langage que sur celle de l'histoire. Tout en appelant de ses vœux un langage futur à même de correspondre à l'autre commencement, l'abandon *de l'être*, de la question *de l'être*, de la pensée *de l'être*, lui a paru impossible. Aussi a-t-il préféré en sceller la secrète signification dans une trace et sous rature. Pour Heidegger, c'est encore et toujours l'être, fût-il raturé, qui est à penser, et c'est pourquoi il s'identifie à un « signifié transcendantal » dans l'horizon duquel toute parole et toute pensée doivent se mouvoir.

Nous nous sommes alors orientés vers la problématique de la trace mise au jour par Jacques Derrida, problématique qui, comme le reconnaît aisément Derrida, a été rendue possible par l'ouverture des questions heideggeriennes.

De fait, le couple derridien différence/trace fonctionne à *première vue* comme le couple heideggerien *Ereignis*/être et semble même le redoubler, comme maintes formules de la conférence « La différence » en témoignent⁹¹. L'*Ereignis* ne se soumet pas à la question d'essence « Qu'est-ce que... ? », qui manifeste la structure de l'étantité ; de même, demander « ce qu'est » la différence serait « admettre que la différence est dérivée, survenue, maîtrisée et commandée à partir du point d'un étant-présent » (p. 15). L'*Ereignis*, comme la différence, n'« est » donc pas, et, partant, « n'a ni existence ni essence » (p. 6). Faire de l'un ou l'autre une essence ou une existence, ce serait leur assigner un point fixe, une définition stable, un fond à partir duquel ils se projetteraient ensuite dans l'histoire, ce serait rater leur lien essentiel au temps et à la « temporisation » (p. 8). « Temporiser » (ou différer) consiste non pas à se donner tout entier dans la temporalisation, mais à prendre des détours et à se tenir en retrait de la pleine lumière de l'époque : la différence elle aussi est « hors époque », « le concept d'époqualité

⁹¹ Jacques Derrida, « La différence », dans *Marges de la philosophie, op. cit.*. Pour ne pas multiplier inutilement les notes, nous indiquerons entre parenthèses les pages auxquelles renvoient les citations de ce paragraphe.

appartenant au dedans de l'histoire comme histoire de l'être » (p. 23). Dès lors, *Ereignis* et différence sont à comprendre comme un pur jeu (*Spiel*) irréductible à une conceptualité déterminée, et comme « la possibilité de la conceptualité, du procès et du système conceptuel en général » (p. 11), s'il est vrai que les concepts, abstraits du mouvement de l'*Ereignis* et de la différence, isolés et interprétés comme ab-solus, signifient le règne de la logique et de la grammaire.

Qu'en est-il maintenant du rapport entre l'être et la trace ? Dans *Zur Seinsfrage*, on pourrait dire, en un sens, qu'ils coïncident. L'être est raturé, c'est-à-dire tracé, marqué scripturairement plutôt que dit. L'un et l'autre sont *produits* par le mouvement de la différence/ de l'*Ereignis* : il y a être par l'*Ereignis*, la différence produit des différences qui sont autant de traces. L'être et la trace sont des effets ou des marques issues d'un mouvement plus ancien et plus « originaire » sans lequel on ne pourrait dire : il y a être, il y a trace ; l'un et l'autre sont *déjà là*. « Là », ils ne le sont pas dans la modalité d'une présence pleine, dans une pleine lumière qui les découvrirait intégralement, mais sur « fond » d'absence ou de retrait. Et de même que l'être n'est ni idéal ni empirique, dualité conceptuelle dérivée et provenant de la clôture de l'Histoire, la trace n'est, dit Derrida, « ni perceptible, ni imperceptible »⁹².

Comment alors dé-marquer le couple différence/trace du couple Événement/être ? Le mot « trace » ne serait-il pas un simple substitut au mot « être », procédé de substitution dont Heidegger a dénoncé la vanité ? La trace assurément provient « philosophiquement » de l'être, sans pour autant s'y réduire. Si les deux couples conceptuels ne sont pas superposables, c'est parce que Derrida voit dans l'usage heideggerien de l'être et de l'*Ereignis* le signe d'une appartenance cachée à ce qu'il appelle, dans *De la grammatologie*, la « métaphysique du propre » - thème qui sans conteste parcourt le texte heideggerien, de l'*Eigentlichkeit* (authenticité) de *Sein und Zeit* à l'*Ereignis* du Tournant. Il y revient dans une note de bas de

⁹² « *Ousia et grammè* », *op. cit.*, p. 76.

page d' « *Ousia et grammè* » : « L'originaire, l'authentique est déterminé comme le *propre* (*eigentlich*), c'est-à-dire le *proche* (*propre, proprius*), le présent dans la proximité de la présence à soi. On pourrait montrer comment cette valeur de proximité et de présence à soi intervient, au début de *Sein und Zeit* et ailleurs, dans la décision de poser la question du sens de l'être à partir d'une analytique existentielle du *Dasein*. Et l'on pourrait montrer le poids de la métaphysique dans une telle décision et dans le crédit ici accordé à la valeur de présence à soi. Cette question peut propager son mouvement jusqu'à tous les concepts impliquant la valeur de "propre" (*Eigen, eigens, ereignen, Ereignis, eigentümlich, Eignen, etc.*). »⁹³ Pour mieux cerner cette métaphysique du propre – ou plutôt sa rémanence dans le texte heideggerien – et mieux percevoir l'écart introduit par l'apparition de la trace, nous distinguerons, schématiquement, trois *propriétés* que Heidegger attache à l'être et à l'*Ereignis* : la parole, la présence et l'origine.

1. La parole d'abord. On pourrait citer à ce sujet de nombreux textes de Heidegger. Citons en trois. a) *Zur Seinsfrage*, où nous avons que Heidegger espérait une mutation future du Dire, et où la rature du mot « être » par l'écriture est un *moyen* mis au service de la parole à venir. b) Le début de la *Lettre sur l'humanisme*, adressée à Jean Beaufret, réponse *par lettre* dont Heidegger pourtant se méfie : « Les questions de votre lettre s'éclairciraient plus aisément dans un entretien direct. Dans un écrit, la pensée perd facilement sa mobilité. »⁹⁴ c) *La parole d'Anaximandre*, enfin, où il est dit : « Le rapport au présent (...) appartient à l'unicité de l'être même. La langue devrait donc, pour nommer ce qui se déploie dans l'être, trouver un seul mot, le mot unique. C'est là que nous mesurons combien risqué est tout mot de la pensée qui s'adresse à l'être. Pourtant ce qui est risqué ici n'est pas quelque chose d'impossible ; car l'être parle partout et

⁹³ *Ibid.*, p. 74. Dans *Positions*, Derrida dira similairement de la « valeur de *propre* » qu'elle « est peut-être le fil le plus continu et le plus difficile de la pensée heideggerienne. (Je précise à cette occasion, et au passage, que cette valeur de propriété et d'authenticité originelle, je l'ai aussi explicitement critiquée, et j'ai même, si l'on peut dire, commencé par là (...)). » *Positions*, Paris, Ed. De Minuit, 1972, p. 74.

⁹⁴ *Lettre sur l'humanisme, op. cit.*, p. 69-70.

toujours au travers de toute langue. »⁹⁵ Or la parole ne laisse aucune trace : elle est selon Heidegger un « rapport unique » par lequel le langage, *en un mot*, doit pouvoir dire le déploiement de l'être. *Pas trace d'histoire* du langage ici. Et Derrida de commenter : « Telle est la question [de Heidegger] : l'alliance de la parole et de l'être dans le mot unique, dans le nom enfin propre. »⁹⁶

2. La présence ensuite. On sait que l'instigateur de la critique de la « métaphysique de la présence » prolongée par Derrida n'est autre que Heidegger lui-même dans la dernière partie de *Sein und Zeit*. Après cet ouvrage cependant, dans la conférence « Temps et être » par exemple, la présence comme *Anwesenheit*, distinguée du présent comme *Gegenwärtigkeit*, est réhabilitée. En outre, l'*Anwesenheit* est décrite comme une venue-en-présence qui n'exclut pas l'absence, en quelque sorte une donation en présence de l'absence et du retrait, une *ungegenwärtige Anwesende*. « La dé-limitation heideggerienne, note Derrida, consiste tantôt à en appeler d'une détermination plus étroite à une détermination moins étroite de la présence, à remonter ainsi du présent vers une pensée plus originaire de l'être comme présence (*Anwesenheit*), et tantôt à questionner sur cette détermination originaire elle-même et à la donner à penser comme une clôture, comme *la* clôture grecque-occidentale-philosophique. »⁹⁷ Mais Heidegger maintiendra dans la quasi-intégralité de son oeuvre l'idéal de la présence, tandis que dans *La parole d'Anaximandre* est explicitement énoncé que la présence de l'être peut *se dire*, d'un mot, dans la parole. Or cette présence, médiée par le mot ou le langage, est présence de l'absence et non absence de la présence, c'est-à-dire qu'elle se déploie sans aucun égard pour une trace qui aurait la capacité de modifier le « rapport unique » : ce

⁹⁵ Martin Heidegger, « La parole d'Anaximandre », dans *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard, 1986, p. 441-442.

⁹⁶ « La différence », *op. cit.*, p. 29.

⁹⁷ « *Ousia et grammè* », *op. cit.*, p. 75.

rapport est toujours *le même*, unique, et ne se laisse pas essentiellement affecté et différé.

La présence est toujours présence de l'origine.

3. L'origine enfin, qui nous permettra de saisir toute la distance qui sépare l'être de la trace et l'*Ereignis* de la différence. L'origine est l'être, et l'être est essentiellement sans Histoire, mais aussi sans histoire. Or le projet même de *Destruktion* de l'ontologie, légitimée par la pure temporalisation de l'être, ne doit-il pas conduire logiquement à la suppression de l'origine ? De l'idée même d'origine ? Sauf à faire, comme Heidegger dans « Identité et Différence », de l'*Ereignis* la répétition du même, la répétition inlassable de la co-proprieté immémoriale de l'être et du logos, la répétition de la différence ontologique. *Pour Heidegger, l'origine chaque fois se donne en présence dans la parole*, mais cette donation authentiquement comprise est elle-même sans histoire : la *même* origine est maintenue, le *même* mot doit pouvoir le dire le déploiement d'une présence qui est toujours la *même*, et la différence est en définitive rapportée à une identité temporelle mais hors histoire. Le point de départ de la répétition ou de la différence ne change pas. C'est cela que conteste la trace derridienne : « La trace n'est pas seulement la disparition de l'origine, elle veut dire ici (...) que l'origine n'a même pas disparu, qu'elle n'a jamais été constituée qu'en retour par une non-origine, la trace, qui devient ainsi l'origine de l'origine. Dès lors, pour arracher le concept de trace au schéma classique qui la ferait dériver d'une présence ou d'une non-trace originaire ou qui en ferait une trace empirique, il faut bien parler de trace originaire ou d'archi-trace. Et pourtant nous savons que ce concept détruit son nom et que, si tout commence par la trace, il n'y a surtout pas de trace originaire. »⁹⁸ Lorsque Heidegger dit, pour contourner la logique et la grammaire, *das Ereignis ereignet*, il pose l'*Ereignis* comme l'origine

⁹⁸ *De la grammatologie, op. cit.*, p. 86-87.

inaltérable et à chaque fois maintenue de la dispensation de l'être, comme la même origine sans trace qui se donne ; il en reste ainsi malgré lui prisonnier.

La trace, si nous rassemblons les trois développements précédents, est donc *écrite, absente et non-originnaire*. Elle est, avant tout, *inappropriable*, fût-ce par l'être ou l'*Ereignis* (l'Événement *appropriant*), et toujours se pense comme trace d'une trace antérieure. C'est pourquoi la trace est toujours inscrite dans le texte métaphysique et non, comme l'être parlé et pré-sent, rapporté à une origine (qui serait l'*Ereignis*). « Il faut dès lors reconnaître que toutes les déterminations d'une telle trace – tous les noms qu'on lui donne – appartiennent en tant que telles au texte métaphysique qui abrite la trace et non à la trace elle-même. Il n'y a pas de trace *elle-même*, de trace *propre*. »⁹⁹ Heidegger dirait-il qu'*il n'y a pas* d'être lui-même, d'être originaire qui originairement se donne ? Certes pas, et on mesure bien alors l'écart qui se creuse entre l'être et la trace. *L'être est* « lui-même » *trace*, c'est-à-dire trace dans le texte de Heidegger, et la trace derridienne est la trace de la trace (l'~~être~~) heideggerienne. Si l'écriture de la trace est l'autre langage que rend nécessaire la clôture de l'époque, c'est parce que, inscrite dans le texte même qu'elle prétend excéder, présente en creux dans l'abîme qu'ouvre la fracture de l'Histoire, elle en *altère* le texte et se tient à ses limites. Ce qui est, justement, l'intention profonde de la *Verwindung*.

L'historicité de la trace

Continuons à creuser l'écart qui oppose sans les détacher complètement l'un de l'autre l'être heideggerien et la trace derridienne et annonçons d'emblée que que leur différence tient également à la possibilité que la seconde ménage à l'histoire. La « métaphysique du propre » - à laquelle, naturellement, la pensée de Heidegger ne se laisse pas résumer – et les trois

⁹⁹ « *Ousia et grammè* », *op. cit.*, p. 77.

propriétés que nous avons schématiquement distinguées, ne permettent pas de donner à l'autre commencement un sol adéquat et une base palpable. Comment penser une histoire si la dispensation de l'être en son retrait ne laisse pas de trace ? L'être, se donnant et se retirant, donne à penser la différence de l'être et de l'étant. Mais cette différence est-elle toujours la même ? Pourquoi, de don à don, dans l'intervalle qui les relie, ne se modifierait-elle pas et ne se différencierait-elle pas à chaque fois *différemment* ? *Sur quoi s'appuie et par où se constitue et s'institue cette différence ?* La condition de possibilité de l'histoire comme histoire de la différence est précisément pour Derrida – qui joue ici en quelque sorte Husserl contre Heidegger - la trace : « Sans une rétention dans l'unité minimale de l'expérience temporelle, sans une trace retenant l'autre comme autre dans le même, aucune différence ne ferait son oeuvre et aucun sens n'apparaîtrait. Il ne s'agit donc pas ici d'une différence constituée mais, avant toute détermination de contenu, du mouvement *pur* qui produit la différence. *La trace (pure) est la différence.* »¹⁰⁰ A l'inverse de la dispensation – pure là aussi, *rein*, l'adjectif est fréquemment utilisé dans « Temps et être » à propos du don de l'être – prodiguée par l'*Ereignis*, le mouvement de la différence fait toujours trace, laisse trace, marque son passage d'une empreinte. Et Derrida lui reconnaît la « nécessité d'un parcours » qui inscrit dans le texte un « sillage », à l'image de cette « mer vide » que décrit Julien Gracq dans *Le rivage des Syrthes* et « où chaque vague, en glissant sans bruit comme une langue, semblait s'obstiner à creuser encore l'absence de toute trace, dans le geste toujours inachevée de l'effacement pur ».

Si l'historicité de la trace est difficile à cerner, c'est sans doute parce que, hors époque mais néanmoins inscrite en elle, elle est ce noeud où s'entrelacent l'historial et le non-historial : présente dans le texte métaphysique elle lui reste attachée, mais présente de par son effacement elle offre les ressources pour l'excéder. C'est pourquoi Derrida admet lui-même ne pas échapper entièrement à la clôture de la métaphysique et emprunte à Heidegger, pour le

¹⁰⁰ *De la grammatologie, op. cit.*, p. 88.

déconstruire de l'intérieur, une conceptualité d'apparence contradictoire : la trace originare n'est pas originare, l'archi-trace conteste la prévalence de l'*arkhè*, la différence « d'une certaine et fort étrange manière, (est) plus "vieille" que la différence ontologique et que la vérité de l'être »¹⁰¹ - les guillemets et parenthèses ayant ici pour fonction de marquer un écart avec ces formules de résonance heideggerienne qu'il ne renonce pas par ailleurs mais sous certaines conditions à utiliser. Il n'y a donc aucune description de type phénoménologique à même de venir à bout de la trace, car cela supposerait qu'elle s'expose dans la lumière de la présence et renonce à habiter de l'intérieur la conceptualité métaphysique dans le sillage duquel elle s'inscrit. Pour autant, on aurait tort d'en conclure à une forme de relativisme ou de dépendance absolue à l'égard de la métaphysique. Lorsque Derrida écrit que « si le mot "histoire" ne comportait en lui le motif d'une répression finale de la différence, on pourrait dire que seules des différences peuvent être d'entrée de jeu et de part en part "historiques" »¹⁰², il n'abandonne pas le projet de penser autrement l'histoire mais proclame tout à la fois la nécessité de penser l'histoire à partir des traces du passé et la vanité d'un recommencement radical faisant table rase des époques dé-passées.

C'est ainsi que le texte heideggerien d'un côté nous oriente vers une autre histoire dont on peine à imaginer où elle pourrait commencer et quel pourrait être son devenir, et de l'autre nous invite, pour ne pas s'y laisser enclorre, à voir dans la métaphysique achevée, dans son suprême danger, la tentative d'une *résorption totale de la trace*. Car si l'*Ereignis* est toujours aussi *Enteignis*, ne faut-il pas en déduire que l'oubli appartient non seulement à l'Histoire de l'être mais à l'être lui-même ? C'est ce que Heidegger, dans nombre de textes, laisse à entendre, y compris dans *La parole d'Anaximandre* où il déclare : « L'effacement de la différence [ontologique] jusqu'à sa trace première (*frühe Spur*) se produit par cela que la

¹⁰¹ « La différence », *op. cit.*, p. 23.

¹⁰² *Ibid.*, p. 12.

présence apparaît à son tour comme un étant-présent et trouve son origine dans un présent suprême. »¹⁰³ Le danger que représente la métaphysique ne saurait se résumer à l'oubli de l'être : il réside avant tout dans « l'oubli de l'être de l'oubli », effacement de la différence jusqu'à sa « trace première », effacement total de la trace – « résurrection de la trace dans la parousia » dit Derrida dans *De la grammatologie*¹⁰⁴. Sans trace inscrite dans le texte métaphysique, dirait Derrida, sans trace de l'effacement de la différence ontologique, dirait Heidegger, aucune déconstruction aussi bien qu'aucune histoire autre ne serait possible. La résorption totale de la trace par la métaphysique achevée (la Technique) constitue en tant que telle une hypothèse limite, hypothèse que prend néanmoins au sérieux Heidegger lorsqu'il parle, par exemple, à propos de la *Stimmung* de l'homme sous l'emprise du *Gestell*, de « la détresse de l'absence de détresse » : « L'absence de détresse est la détresse suprême et la plus cachée. (...) L'absence de détresse consiste en ceci : on se figure que l'on a bien en main le réel et la réalité et que l'on sait ce qu'est le vrai, sans qu'on ait besoin de savoir où *réside* (*west*) la vérité. »¹⁰⁵ L'absence de détresse, équivalent affectif de l'oubli de l'oubli, coïnciderait alors avec la fin de la pensée et le triomphe du positivisme technoscientifique incapable de pensée critique devant l'arrondissement de la nature, l'animalisation ou la robotisation de l'homme. Hypothèse limite toutefois, sous peine de retomber dans un certain catastrophisme heideggerien.

« Une trace retenant l'autre comme autre dans le même » : c'est en nous appuyant sur de tels traces que nous essaierons, dans le dernier chapitre, de penser une histoire *autre*, une histoire qui fasse droit, dans le déroulement plus ou moins linéaire et plus ou moins continu d'un récit ou d'une série d'événements, à l'altérité. Altérité que nous avons identifié avec

¹⁰³ *La parole d'Anaximandre, op. cit.*, p. 439-440.

¹⁰⁴ *De la grammatologie, op. cit.*, p. 40.

¹⁰⁵ « Dépassement de la métaphysique », *op. cit.*, p. 104.

Michel Haar comme celle du non-historial et qui ne se confond ni avec de l'empirique ni avec de l'éternel – l'empirique reflétant l'éternel dans le miroir que tend comme un leurre l'Histoire fracturée -, bref avec rien de naïvement « naturel ». Cette histoire autre, qui n'est nullement neuve et en vertu de laquelle l'an-historial se fraye un chemin *dans* l'Histoire, devra présenter d'une certaine manière les déterminations générales et formelles que nous avons attribuées. À la trace : elle abritera en son sein une dimension d'inscription, d'absence et de non-originité, et, en dernier ressort, un élément *inappropriable* et *non-rationalisable*, une cohérence non soluble dans une téléologie linéaire qui réprimerait les différences internes.

L'autre histoire devra enfin inclure une certaine forme de répétition, non de répétition de l'identique – et on a parfois l'impression que l'inlassable dispensation de l'*Ereignis* est toujours la même, que son an-historialité serait plutôt une non-historicité répétant toujours, de manière ennuyeuse, le même geste -, mais de répétition de et dans la différence, comme Heidegger l'a d'ailleurs toujours défendu. Et qui dit répétition dit trace à répéter et à altérer. A l'histoire d'inspiration téléologique et eschatologique où le sens se transmet sans heurt et sans remous, sans différence ni brisure, nous opposerons ainsi une histoire qui, résume Derrida dans *Positions*, « implique une nouvelle logique de la *répétition* et de la *trace*, puisqu'on voit mal où il y aurait histoire sans cela. »¹⁰⁶

¹⁰⁶ *Positions, op. cit.*, p. 78.

Quatrième chapitre Le non-historial dans l'Histoire

L'autre histoire que nous allons ici esquisser – c'est-à-dire *les* autres histoires, différentes entre elles et acceptant en leur sein une différence irréductible qui brise la logique fermée de l'identité –, l'autre histoire, redisons-le, n'aurait pas été possible sans l'ouverture des questions heideggeriennes et sans la faille qui résulte de la fracture de l'Histoire. Heidegger néanmoins n'a pas thématiqué comme telle l'irruption du non-historial dans l'Histoire, et, exceptés l'*Ereignis* et la « chose » qui rassemble terre et ciel, ne laisse aucune place à une an-historialité positive. L'an-historialité est en effet confondu dans plusieurs textes tels que « Dépassement de la métaphysique » avec une an-historicité néfaste qui caractérise le règne temporel du *Gestell* et une successivité d'événements intra-mondains se déroulant « dans » le temps. A cette négligence s'ajoute un refus délibéré et assumé de ne plus penser l'ontique, de mettre hors jeu toute interprétation anthropologique et de s'en tenir strictement et, pourrait-on dire, stérilement, à une pensée de l'être et de l'*Ereignis*. Tel n'a pas toujours été le cas : on se souvient de la richesse des analyses de *Sein und Zeit* – de l'ustensilité déficiente et de la significativité à l'être pour la mort en passant par l'historicité du « mondo-historial » - qui jugeait indispensable de penser le sens de l'être à partir de la facticité ontique du *Dasein* et indiquait la direction d'une possible « anthropologie philosophique ». Après *Sein und Zeit* au contraire, la culture, l'éthique ou encore la religion demeurent aux abonnés absents. Ne faut-il pas alors estimer que Heidegger d'une certaine manière reste prisonnier de l'idéal (pur) de l'historialité ? « Ne faut-il pas enfin, demande Michel Haar, contre un excès hégéliano-heideggerien d'Histoire, réhabiliter le non-historial ? »¹⁰⁷

¹⁰⁷ Michel Haar, *Heidegger et l'essence de l'homme*, Grenoble, Jérôme Millon, collection « *Krisis* », 2002, p. 203.

Si nous avons préféré parler de « fracture » plutôt que de fin de l'Histoire, c'est qu'il ne s'agit pas tant d'une *fin* de l'Histoire que d'une fin de l'*Histoire* : de l'Histoire avec un grand « H », de l'idée transcendantale et métaphysique de l'histoire comme totalité sans extériorité ni altérité et développant implacablement son *sens*. Cette Histoire n'est pas dissociable de sa forme eschatologique et téléologique, et Heidegger lui-même n'y déroge pas lorsqu'il évoque dans les *Beiträge*, la « grande Epoque » de la métaphysique – époque suprêmement englobante et d'une unité suspecte. « Comment ne pas reconnaître, s'interroge à juste titre Jocelyn Benoist, dans cette vision téléologique de l'histoire, dans laquelle un principe, nommé “métaphysique”, s'accomplirait jusqu'à son retournement en arraisonnement et maîtrise technologique du monde, une forme à peine larvée d'idéalisme historique ? »¹⁰⁸ Le déploiement de la Raison dans l'Histoire, l'espérance eschatologique, la linéarité téléologique et la transmission idéale du sens par la tradition sont ici à rejeter d'un même geste, geste que Heidegger, tout en l'esquissant, n'effectue pas jusqu'au bout. A une telle histoire, il faudrait opposer une certaine *brisure* qui, point par point, torde la Raison, fragilise l'espérance, courbe la ligne du développement historique et opacifie la transmission du sens. Nous aimerions citer ici le film d'Eric Rohmer *Ma nuit chez Maud* et particulièrement la scène du restaurant où Jean-Louis (joué par Jean-Louis Trintignant), chrétien en plein doute sur sa foi, rencontre un ancien camarade de classe, Vidal (incarné par Antoine Vitez), marxiste convaincu, et se lance avec lui dans un dialogue portant sur l'application du pari pascalien à l'hypothèse du sens de l'histoire :

– (Vidal) *Au fond, moi, je doute profondément que l'histoire ait un sens. Pourtant, je parie pour le sens de l'histoire. Je me trouve dans la situation pascalienne : hypothèse A : la vie sociale ou l'action politique est totalement dépourvue de sens ; hypothèse B : l'histoire a un sens. Je ne suis absolument pas sûr que l'hypothèse B ait plus de chance d'être vraie que l'hypothèse A. Je vais même dire qu'elle en a moins. Admettons que l'hypothèse B n'a que 10% de chances et l'hypothèse A 90%. Néanmoins, je ne peux pas ne pas parier sur l'hypothèse B, parce qu'elle est la seule qui me permette de vivre.*

¹⁰⁸ Jocelyn Benoist, « Dépassements de la métaphysique », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 2004/2 (Tome 129), p. 175.

– (Jean-Louis) C'est ce qu'on appelle l'espérance mathématique, c'est-à-dire le produit du gain par la probabilité. Dans le cas de ton hypothèse B, la probabilité peut être faible, mais le gain est infini, puisque c'est pour toi le sens de ta vie, et pour Pascal le salut éternel.

Le sens de l'histoire n'est pas ici donné d'avance, il n'est pas *fixé* dans une certitude, au sens mathématique du terme, mais ouvert à l'indéterminé et à une altérité immaîtrisable : il est donc sans cesse rejoué, répété, reconduit au doute qui, à chaque fois, resurgit quant au sens de toute action humaine. Et il n'est pas dit que les événements, selon qu'il semble ou non le confirmer, n'altère ce sens et n'en transforme la signification. Sans être supprimé, il demeure *indécidable*, offert à la répétition et la contingence. Il reste hermétique à la stricte rationalité.

A quoi peut bien ressembler cette autre histoire ? Après avoir retracé brièvement la généalogie de l'histoire eschatologique et téléologique orientée vers la quête d'une vérité de l'être et du sens, nous envisagerons trois histoires, trois manifestations du non-historial dans l'histoire : « le chant de la Terre » avec Michel Haar, la folie du cogito avec Jacques Derrida et la « vérité historique » selon Freud avec Jocelyn Benoist.

La fin de l'eschaton et du télos de l'Histoire

Nous nous efforcerons ici de circonscrire la conception téléologico-eschatologique de l'Histoire à partir de la lecture que Derrida a proposé de *L'origine de la géométrie* de Husserl, texte ordinairement rassemblé dans *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*. Le constat premier à établir est le suivant : au moment même où l'histoire, pour la première fois, fait son apparition comme telle dans la phénoménologie, se voit ressuscitée une certaine téléologie de la Raison. Cette téléologie est bien sûr empruntée, bien qu'elle s'en démarque, à la philosophie hégélienne de l'Histoire. Pour Hegel – nous n'avons pas le temps de développer davantage -, l'Histoire est le progrès de la Raison dans l'Histoire,

auto-manifestation de l'Esprit rationnel, lequel, s'appropriant le devenir, le résume et le rassemble – rassemblement qu'aucune histoire empirique serait strictement incapable de produire. La question de savoir si l'Histoire a un sens ne laisse donc aucun doute : son sens n'est autre que la direction de la marche de l'Esprit, car il n'y aurait, sans lui, pas de sens *possible*. Le sens (*télos*) de l'Histoire se double alors d'une fin (*eschaton*) nécessaire, et qui constitue le ré-sumé ou la ré-sumption du sens enfin rassemblé dans le Savoir absolu.

Comme Hegel, Husserl ne se satisfait pas de la réduction de l'histoire à une simple histoire-des-faits, bref de la conception historiciste et positiviste de l'histoire. Poser la question de l' « origine de la géométrie » ne saurait correspondre à un retour aux axiomes premiers, à une axiomaticité épurée mais à envisager cette dernière – la possibilité même de la géométrie et de son histoire – comme résultat d'une « formation de sens » (*Sinnbildung*) originaire qu'il s'agira, par un questionnement-en-retour (*Rückfrage*), de retrouver. Est posé d'emblée d'une part que *la* géométrie comporte une unité de sens – car comment penser *le* sens de la géométrie s'il est éparpillé -, d'autre part que ce sens a une histoire et une tradition. L'origine de la géométrie se présente ainsi comme la fondation d'une tradition unitaire et, par définition, historique. Comment remonter à cette origine ? La méthode, nous dit Husserl, est la « réactivation » (*Reaktivierung*) des évidences originaires « sédimentées » dans les « productions » (*Leistungen*) de la tradition. Et, si ces sédimentations peuvent nous permettre de réactiver des évidences originaires, c'est que le sens à l'origine de la tradition se trouve conservé et enveloppé dans ses matériaux empiriques.

La condition de l'historicité que recherche Husserl se confond dès lors avec les conditions de la transmission idéale du sens, c'est-à-dire de ce que Husserl appelle l' « objectivité ». Pour qu'il y ait histoire véritable, il faut qu'*un* sens se transmette ; et pour qu'une telle transmission soit possible et ne se dissolve pas dans l'empiricité, il importe que ce sens se constitue en « objet idéal ». Ainsi s'explique le choix de Husserl de penser les conditions

de l'historicité à partir de l'origine de la géométrie, qui est la science objective de la spatio-temporalité pure, et non d'autres formations culturelles. Les conditions de la constitution d'une objectivité idéale garante de l'indemnité du sens transmis sont au nombre de trois : le langage individuel (le « mot » désignant un objet), le langage universel (l'élaboration d'un langage commun et intersubjectif permettant la communication) et le langage écrit (condition de la tradition)¹⁰⁹.

Mais d'où vient ce sens, quel est-il ? Après avoir rendu compte de l'objectivité idéale en générale, Husserl revient à la question exemplaire de l'« origine » de la géométrie, à savoir de la proto-fondation du sens. Cette dernière s'enracine nécessairement dans le sol des structures inconditionnées du monde de la vie (*Lebenswelt*), comme l'indiquait déjà la *Krisis*. Husserl rappelle ici que « l'histoire n'est d'entrée de jeu rien d'autre que le mouvement vivant de la solidarité et de l'implication mutuelle de la formation du sens et de la sédimentation du sens originaires. »¹¹⁰ Tout fait historique a une « structure de sens intrinsèque » et repose sur un « sol de sens universel » à partir duquel s'édifieront les sédimentations de la tradition. Partant, le sens de l'historicité et l'historicité du sens, qui sont une seule et même chose, proviennent tout entier de la *proto*-fondation originaire du sens.

Reposons donc la question : d'où naît le sens ? Ou encore : d'où surgit l'histoire comme traditionalité transcendantale du sens ? Réponse : de l'acte fondateur du proto-géomètre qui, d'un saut, s'éleva des formes finies issues de la *praxis* du monde (an-historique) de la vie à l'idéalité des objectités géométriques en infinitisant les pré-données de la *Lebenswelt*. Comme l'écrit Derrida : « Le philosophe est l'homme qui inaugure l'attitude théorétique ; celle-ci n'est

¹⁰⁹ C'est l'une des originalités du commentaire de Derrida que d'avoir montré que l'*écriture* conditionne l'historicité : « C'est la possibilité de l'*écriture* qui assurera la traditionalisation absolue de l'objet, son objectivité idéale, c'est-à-dire la pureté de son rapport à une subjectivité transcendantale universelle » (Jacques Derrida, Introduction à *L'origine de la géométrie*, Paris, PUF, trad. J. Derrida, 1999, p. 84). Écriture qui tout à la fois rend possible la tradition du sens et l'expose à l'oubli, puisque l'*écriture*, sans *Reaktivierung* dans la lecture, risque de devenir « écriture morte ».

¹¹⁰ Edmund Husserl, *L'origine de la géométrie*, op. cit., p. 203.

que la liberté radicale de l'esprit qui autorise le dépassement du fini et ouvre l'horizon du savoir comme celui d'un pré-avoir, c'est-à-dire d'un projet ou d'une tâche infinie. »¹¹¹ L'ouverture de l'histoire est ainsi l'ouverture d'un horizon et d'une tâche infinis qui conditionne l'historicité du sens et le développement de sa vérité dans l'histoire. La Raison est le *télos* de l'histoire et l'horizon universel de son sens. Pas d'histoire sans Raison, c'est-à-dire sans transmission traditionnelle du sens comme tradition de vérité, et pas de Raison sans histoire, c'est-à-dire sans sédimentations historiques d'objectités idéales. La Raison *est* historique, l'histoire *est* rationnelle, et « l'*être* qui articule Raison et Histoire entre elles est un "*sens*", un devoir-être téléologique qui constitue l'être comme un mouvement. »¹¹²

Récapitulons. Pour Husserl, la fondation originaire d'un sens transmissible par la constitution d'objectités idéales est la condition de la tradition et donc de l'historicité. Ce sens n'est pas sans histoire mais intégré à un horizon d'une universalité « indéterminée, mais structurée » selon une formule de *L'origine de la géométrie*, horizon qui n'est autre que le *télos* de la Raison sans laquelle aucune histoire ne serait possible. C'est donc tout naturellement que le texte de Husserl s'achève sur l'évocation d'une « téléologie universelle de la Raison » dont la *Krisis* est un échantillon.

Nous pouvons, avec Jan Patočka, situer cette histoire téléologique – autre nom ici pour l'histoire transcendantale -, du point de vue du sens, dans la clôture de l'Histoire. Dans ses *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, Patočka repense l'histoire par contraste avec le monde dit « pré-historique ». Ce dernier, par exemple la *Lebenswelt* chez Husserl, se caractérise par sa « non-problématicité », il est un monde où le retrait, au sens heideggerien, n'est pas éprouvé comme tel, et où le sens est *donné* et immédiatement compréhensible. A l'inverse, « l'histoire se distingue de l'humanité pré-historique par *l'ébranlement de ce sens*

¹¹¹ Introduction à *L'origine de la géométrie*, *op. cit.*, p. 137.

¹¹² *Ibid.*, p. 161.

accepté »¹¹³ et par la prise de conscience de la problématique du retrait. La métaphysique quant à elle s'installe dans ce retrait et cherche de nouveau à *fixer le sens* une fois pour toutes en le déterminant rationnellement et exhaustivement ; mais, ne pouvant faire retour au monde pré-historique, elle se voit contrainte de l'enchaîner *dans un horizon* transcendantal au sein duquel s'accomplira « historiquement » sa pro-cession. L'eschatologie chrétienne se sécularisant puis s'épuisant d'elle-même, l'horizon de sens fixé par la métaphysique se mue dans le nihilisme en *non-sens* affirmé, c'est-à-dire là encore fixé. La clôture de l'Histoire se présente alors comme l'insidieuse alternative entre un *sens fixé dans un horizon* (l'*eschaton* et le *télos* de l'Histoire de l'être et de la vérité) qui enferme plus qu'il n'ouvre la temporalité et l'historicité véritables du sens, et un *non-sens donné comme définitif* (l'empirisme pauvre de l'événement auquel se résout le nihilisme). La fracture de l'Histoire est aussi la fracture de son sens.

L'Histoire de l'être dont la métaphysique achevée marque l'impossibilité d'un renouvellement ou d'un ressourcement futurs est donc intrinsèquement histoire téléologique et eschatologique. Heidegger se laisse-t-il enclorre dans cette Histoire dont il proclame la fin ? Comme nous l'avions souligné dans le premier chapitre, le projet même de *Destruktion* interdit, en vertu de sa temporalité radicale, que l'être se rassemble dans une Philosophie ou un Savoir qui en constituerait le terme (*eschaton*) ou l'horizon (*télos*). Toute vérité au sens traditionnel du terme, toute connaissance de l'être ou du sens reste enfermée dans une époque. A ce titre, la conception de l'Histoire comme Histoire téléologico-eschatologique surplombant et reliant par un *sens vrai* toute époque est elle-même prise dans la clôture d'une époque, l'époque contemporaine, dont il s'agit prudemment de sortir. L'autre histoire à laquelle nous invite Heidegger serait alors une *histoire dégagée de l'horizon de la vérité*, dans la mesure où *la vérité est toujours*, à la différence de l'être, *historiale*. L'*alètheia* se veut certes une « vérité » plus originaire et moins oublieuse du retrait de l'être que la vérité comme connaissance, mais il est

¹¹³ *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire, op. cit., p. 106.*

difficile de ne pas entendre dans le mot « vérité » (*Wahrheit* en allemand) son *sens* traditionnel, celui que nous impose précisément une certaine conception du sens de l'histoire – le sens de la vérité comme sens de l'histoire et inversement. Et Heidegger dira très clairement dans « La fin de la philosophie et la tâche de la pensée » : « Questionner en direction de l'*alètheia*, du non-retrait comme tel, n'est pas se poser la question de la vérité (*Wahrheit*). C'est pourquoi ce n'était pas à la mesure de ce qui était à penser, et c'est pourquoi dès lors c'était faire fausse route que de nommer "vérité" l'*alètheia* au sens de *Lichtung* [l'éclaircie de l'Ouvert]. »¹¹⁴ - Mais, d'un autre côté, Heidegger semble succomber ici et là, dans des textes auxquels nous pourrions opposer d'autres textes, à une histoire téléologico-eschatologique maintenue *en négatif*, rassemblée pour mieux s'en débarrasser. C'est le cas lorsqu'il parle dans les *Beiträge* de cette gigantesque « époque de l'Être » - le terme utilisé est ici *Sein*, par opposition au *Seyn* que Heidegger rattache à l'histoire secrète de l'*Ereignis* – qui aurait duré 2500 ans, dont l'oubli du retrait de l'être serait le *télos* et la métaphysique achevée l'*eschaton*. Peut-on parler réellement de la métaphysique comme d'un tout déterminable ? Ne faut-il pas plutôt comprendre, comme invite à le faire Derrida, « la » métaphysique comme un système limite d'oppositions conceptuelles toujours présent un texte qui contient *toujours aussi* les ressources de sa propre déconstruction, d'Aristote à Hegel en passant par Kant ? Et, de fait, les plus sincères commentateurs de Heidegger, se révélant peut-être par là plus heideggerien que Heidegger, se sont toujours employés à montrer – par exemple M. Haar s'agissant de Nietzsche – que les limites pointées par Heidegger dans ses lectures étaient aussi et surtout ses propres limites. La trace, faisant trace, laisse aussi à voir les traces qu'elle recouvre.

C'est la finitude inconditionnelle de l'époque qui exclut d'elle-même l'infinetisation eschatologique à laquelle Hegel et Husserl sont tentés. Dès lors, ne doit-on pas considérer qu'il

¹¹⁴ « La fin de la philosophie et la tâche de la pensée », *op. cit.*, p. 301.

n’y a rien comme une vérité *de* l’histoire ? La raison et la vérité infinies seraient du côté de l’Histoire époquale, tandis que l’histoire autre, ouverte au non-historial comme à sa propre altérité, prendrait plutôt racine dans un *réel* immaîtrisable, dans une permanence immémoriale se soustrayant aux représentations de l’activité rationnelle, conditions d’une histoire jamais close où le passé, le présent et l’avenir se réfractent indéfiniment en en complexifiant le sens. « De telle sorte que, comme le remarque Derrida dans un développement absolument décisif qui nous servira de transition et que nous citons *in extenso*, de telle sorte que, soit dit en passant, si contre ces grands rationalismes et ces grandes définitions de l’*historicité du sens* que sont encore Hegel et Husserl, on voulait ré-affirmer la finitude du sens pour se délivrer de l’horizon théologico-métaphysique qui reste encore celui de Hegel et de Husserl, il faudrait très curieusement restaurer, à une certaine profondeur et à un certain sens, il faudrait très curieusement restaurer une certaine *anhistoricité* [nous soulignons] fondatrice du sens. Je dis “très curieusement”, car on semblerait rejoindre ainsi des anhistoricismes de type classique – ceux du XVIIe siècle – au moment même où on ébranlerait ainsi le fondement même de la métaphysique. L’an-historicité dont il serait alors question ne serait plus un fondement théologique éternel, mais une certaine permanence silencieuse du non-sens, ou plutôt d’une absence de sens antérieure à l’opposition du sens et du non-sens, une origine du sens et de l’histoire qui serait en-deçà de toute alternative de la Raison et de l’irraison, d’une vérité et de la non-vérité et sans lesquelles ces alternatives ne sauraient surgir non plus qu’aucune historicité. »¹¹⁵ L’an-historicité dont parle Derrida est très précisément ce que nous avons appelé : le non-historial.

¹¹⁵ Heidegger : *la question de l’Être et l’Histoire*, op. cit., p. 267-268.

Il ne sera ici pas tant question de traces que d'*assises* de l'histoire. L'ouvrage de Michel Haar intitulé *Le chant de la Terre* porte en effet pour sous-titre : « Heidegger et les assises de l'histoire de l'être »¹¹⁶. Que veut dire « assise » et en quel sens revient-il à la Terre d'être le soubassement de l'histoire de l'être ? Nous avons vu que dans la fracture béante de l'Histoire dont les deux bords sont l'histoire téléologico-eschatologique qui capte la totalité du sens et l'histoire événementielle qui en est dépourvu, se donnait à voir le non-historial. La question a été posée de savoir si ce non-historial était encore capable d'histoire ou, pour mieux se protéger d'une possible rechute dans une historialité dé-passée, s'il se restreignait à une pure dispensation et à un pur retrait hors de toute histoire et de toute sédimentation. Dans cette dernière hypothèse, à laquelle incline la pensée heideggerienne, on voit mal comment un « autre » commencement serait possible et comment l'être pourrait se soustraire, dans une attente proprement désespérante, à l'achèvement interminable de la métaphysique. Ne faut-il pas alors repenser le non-historial et l'*inscrire* ou le *situer* d'une manière ou d'une autre *dans* l'Histoire ? Et ne doit-on, pour éviter de rabattre la pensée de l'*Ereignis* sur le désir romantique d'une fuite de toute époque, d'une fuite dans un arrière-monde totalement extérieure à l'époque et à l'Histoire, donner au non-historial une *assise* ? « L'*Ereignis*, déclare M. Haar, pour ne pas être une simple nostalgie, un vœu instantané, un rêve, ne doit pas se manifester seulement dans l'éclair d'un regard, mais être situé "quelque part", dans un lieu. Mais où ? Si l'époque doit sa puissance à une totalisation des principes des époques antérieures, il ne suffit pas d'apercevoir fugitivement les limites de ces principes pour leur échapper, ou pour sortir de l'époque. Le "hors époque" ne peut trouver de consistance qu'en un *élément* étranger non seulement à l'époque, mais à l'Histoire même. Cet élément étranger à l'Histoire ne serait-il pas la

¹¹⁶ Michel Haar, *Le chant de la Terre*, Paris, L'Herne, 1987.

Terre ? »¹¹⁷ Pour ne pas être pure vacuité en mouvement, l'an-historial doit être situé et s'incorporer dans un « lieu » qui rassemble et se distingue de l'« espace » qu'investit la Technique moderne. Avant de voir en quoi la Terre peut être l'assise de l'histoire de l'être, nous devons nous ouvrir à l'expérience du lieu.

Cette expérience est décrite par Heidegger lui-même dans plusieurs textes d'*Essais et conférences*, en particulier ceux de la deuxième section. *A contrario* des textes de la premières sections (« La question de la technique », « Dépassement de la métaphysique », etc), ils font signe vers une extériorité de l'Histoire, ou plutôt vers une altérité présente en elle que le *Gestell* ne saurait approprier autrement qu'en la détruisant. Ainsi, dans « Bâtir habiter penser », Heidegger rapproche le mot du vieil-haut allemand *buan*, qui signifiait « habiter », du mot *bauen*, bâtir, et ces deux derniers mots de *bin* (je « suis »). La manière dont nous autres mortels *sommes* sur terre est l'« habiter », et l'homme habite la terre en bâtissant. L'habiter est donc l'être (*Sein*) de l'homme, et l'être, en vertu de la co-propriation originare de l'être et de l'homme, se donne à l'homme *seulement* si celui-ci proprement habite et bâtit. Par ailleurs, le trait principal de l'habitation est le « ménagement » : c'est en tant que, bâtissant, il ménage la terre et ne la saccage pas que l'homme habite la terre et rend possible l'inscription de l'habiter dans une *durée*, dans une histoire. Heidegger prend l'exemple du pont qui ne lie pas deux rives préexistantes mais les fait apparaître justement comme rives. Non seulement le pont bâti par les hommes révèle les rives comme rives, mais il les unit au fleuve qui passe les régions avoisinantes. Rassemblant le fleuve et l'arrière-pays qui court le long des rives, le pont rassemble aussi la terre et le ciel, les divins et les mortels, ce que Heidegger appelle le Quadriparti (*Ge-viert*), et le rassemble dans un lieu (*Ort*) où s'incorpore l'*Ereignis* : « Dans la libération de la terre, dans l'accueil du ciel, dans l'attente des divins, dans la conduite des mortels l'habitation se révèle (*ereignet sich*) comme le ménagement quadruple du

¹¹⁷ *La fracture de l'Histoire, op. cit.*, p. 14.

Quadriparti. »¹¹⁸ Ce n'est que par abstraction du lieu que devient possible l'espace de l'*extensio*. Convertissant la proximité et la distance de la nature rassemblée – par exemple des deux rives du fleuve – en pur rapport arithmétique, transformant le « pays » au sens vidalien du terme en repère géométrique ou accumulant l'énergie hydraulique du Rhin jadis chanté par Hölderlin dans une centrale électrique, la science et la technique modernes se sonnent les moyens d'exploiter la nature. Ce faisant, elles *oublie*nt l'immémorialité du lieu où l'être se révèle (*ereignet sich*) et le font rentrer de force dans l'époque du *Gestell*.

Il y aurait bien sûr beaucoup à dire sur l'imaginaire villageois et archaïsant de Heidegger qui lui-même *oublie* que les aqueducs, les cathédrales, la Villa Savoye du Corbusier et la Farnsworth House de Mies van der Rohe, les maisons de Frank Lloyd Wright et l'Opéra de Sydney, que même le pont et la demeure paysanne qu'il décrit amoureusement auraient été impensables sans les avancées de la science et de la technique et constituent d'authentiques manières d'habiter et de séjourner auprès des choses. C'est là une nouvelle *limite* incontestable de sa pensée, et l'origine ici se complexifie au point de devenir non-originaire, puisque l'espace n'aurait dès lors pas plus été possible sans le lieu que le lieu sans l'espace. Mais ce dont s'inquiète plus fondamentalement Heidegger, c'est, abstraction faite des questions d'origine, *la perte du sens de la terre*. La Terre an-historiale n'est ni la nature biologique de la science ni la nature éternelle du romantisme mais une dimension de retrait et de réserve, ou encore de cèlement (*lèthè*), qui conditionne tout dé-cèlement (*a-lètheia*). La Terre n'est pas présente dans *Sein und Zeit* – signe derechef que l'ouvrage est pris dans la clôture de l'époqualité – mais occupe une place essentielle dans *L'origine de l'oeuvre d'art*. Elle apparaît dans le contexte de la description d'une oeuvre d'art, précisément d'un temple érigé sur un roc, comme « ce vers où l'oeuvre se retire », cet « afflux infatigué et inlassable de ce qui est là pour rien »¹¹⁹, comme

¹¹⁸ Martin Heidegger, « Bâtir habiter penser », dans *Essais et conférences*, op. cit., p. 178.

¹¹⁹ « L'origine de l'oeuvre d'art », dans *Chemins qui ne mènent nulle part*, op. cit., p. 49.

une Terre opaque et impénétrable. Il serait erroné de la tenir hâtivement pour anhistorique, elle est bien plutôt anhistoriale et correspond très exactement à ce que Derrida, dans *De la grammatologie*, appelle « l'irréductibilité du toujours-déjà-là et la passivité fondamentale qu'on appelle le temps. »¹²⁰ La Terre toutefois ne peut être révélée comme Terre que si, par l'intermédiaire d'une oeuvre par exemple ou d'une chose, s'ouvre également un monde. La Terre comme retrait et le monde comme ouverture se conditionnent mutuellement : « Le monde est l'ouverture ouvrant toute l'amplitude des options simples et décisives dans le destin d'un peuple historial. La terre est la libre apparition de ce qui se referme constamment sur soi, reprenant ainsi en son sein. Monde et terre sont ainsi essentiellement différents l'un de l'autre, et cependant jamais séparés. »¹²¹ Le texte précédent est très clair : la terre est du côté de l'an-historial, le monde de l'historial, et le rapport de la terre et du monde est décrit comme un « combat ». Combat nécessaire puisque le monde ne pourrait s'ouvrir sans *prendre appui* sur la terre et la terre *se révéler* comme impénétrable sans l'ouverture d'un monde. Et, du point de vue de l'Histoire, la terre ne saurait être purement et isolément, absolument an-historiale, puisque c'est toujours à travers une époque déterminée qu'elle se manifeste comme le non-manifeste. La terre est *dans* l'Histoire la manifestation immémoriale de l'an-historial, le point opacité d'où rayonne la lumière de l'époque.

La menace induite par le *Gestell* est alors tout autant la dévastation brutale de la Terre que l'écart s'accroissant toujours davantage entre la terre et le monde : « Cet écart est devenu une faille tragique : tragique parce qu'il n'y a plus de réconciliation possible entre le monde – qui tend irrésistiblement vers l'uniformisation planétaire – et la Terre – qui ne parvient plus à préserver ses singularités locales - ; tragique parce qu'un monde privé de terre est voué tôt ou tard à la catastrophe. »¹²² Le monde lui-même sous l'emprise du *Gestell* se fait non-monde,

¹²⁰ *De la grammatologie, op. cit.*, p. 93.

¹²¹ « L'origine de l'oeuvre d'art », *op. cit.*, p. 52.

¹²² *La fracture de l'Histoire, op. cit.*, p. 22.

Umwelt. Si cet écart ou cette tension disparaît, si l'éclaircie ne se laisse plus contraster par une ombre qui lui donne son assise, alors nous risquons de passer d'une conflictualité salutaire à une unidimensionnalité qui rend impossible tout habiter et tout bâtir véritables : ce serait le triomphe de la *ratio*, de la raison calculatrice, et la condamnation de toute *singularité*, aussi bien celle du lieu que celles de ce que ce lieu possibilise – singularité d'une culture et d'une tradition, singularité de cette expérience du temps comme passivité fondamentale que conditionne la Terre immaîtrisable.

Retrouver le sens de la Terre comme ce sens caché et mystérieux à l'origine de tout sens, comme « problématique » (Patočka) et comme assise de l'histoire suppose de penser la Terre *comme* Terre, c'est-à-dire de ne pas attribuer à l'être ce qui revient à la *physis*. Heidegger associe fréquemment l'ouverture de l'être à une « éclaircie » (*Lichtung*) ou à une clairière ; cette éclaircie où l'être se découvre et apparaît en plein jour implique corrélativement un recouvrement, un « noir de la forêt » (*Walddickung*) qui borde la clairière (*Waldlichtung*). « La *Lichtung*, demande M. Haar, l'éclaircie, n'est-elle pas nécessairement entourée, enveloppée, soutenue par cette *Dickung*, cette "densité" qui est la *physis*, c'est-à-dire la Terre ? (...) Opaque est l'assise sur laquelle la clarté se déploie. »¹²³ Heidegger toutefois estime que c'est l'ouverture de l'Ouvert qui rend possible un tel jeu de clair-obscur, autrement dit que c'est toujours d'abord l'être qui s'ouvre et se retire, et non la nature. Dès lors, ne laisse-t-il pas entendre que l'être n'a d'autres assises que lui-même ? Ne retombe-t-il pas dans une conception unitaire de l'être reclus sur lui-même et hermétique à toute histoire ? Ne réduit-il pas, tout en le reconnaissant à titre dérivé, le sens de l'an-historial ? – Retrouver le sens caché et inexposable de la Terre suppose en outre de revaloriser l'affectivité, le corps ou encore la vie, autant d'éléments dont Heidegger, à l'exception de la première, s'est toujours méfié. Michel Haar souligne à juste titre que les limites de la lecture heideggerienne de Nietzsche tiennent à ce qu' « elle rabat et réintègre dans

¹²³ *Ibid.*, p. 294.

la tradition *ontologique* la redécouverte des forces *vitales* non-historiales. »¹²⁴ Mais en affirmant la nécessité de l'oubli comme condition de l'histoire, en exigeant de l'individu une participation affective à l'histoire et donc pour une bonne part irrationnelle (« Au fond tous les noms de l'histoire, c'est moi » et en refusant la totalisation hégélienne de l'Histoire dans le Savoir absolu, Nietzsche lui aussi « fracture » - il annonce dans *Ecce homo* avoir « brisé l'histoire en deux tronçons » - l'histoire téléologico-eschatologique et fait de la vie une force obscure et anhistoriale irréductible à quelque époque que ce soit.

Les limites relevées dans le paragraphe précédent montrent s'il était encore besoin que Heidegger, fût-ce en négatif, maintient dans une certaine mesure un fil conducteur ontologico-historial qui le retient dans la clôture de l'Histoire. Et ce tout en la fissurant, tout en cherchant à forger une nouvelle écoute grâce à laquelle, dit Heidegger dans la citation qui donne son titre à l'ouvrage de M. Haar, « il nous est permis d'entendre le *chant de la terre*, d'entendre sa vibration et son tressaillement, elle qui pourtant demeure hors d'atteinte du tumulte colossal que l'homme organise à présent sur sa surface dévastée. »¹²⁵

Jacques Derrida et la folie du cogito

Derrida concluait ainsi le long développement que nous avons cité *in extenso* : « Je ferme ici cette parenthèse. Peut-être aurions-nous à l'ouvrir de nouveau à un autre moment. » C'est à la conférence « Cogito et histoire de la folie », recueillie dans *L'écriture et la différence*, qu'il appartiendra de le faire.

Dans cette conférence prononcée à l'occasion de la publication de *l'Histoire de la folie à l'âge classique* de Michel Foucault, Derrida revient sur le projet général de l'archéologie

¹²⁴ *Ibid.*, p. 15.

¹²⁵ Cité par M. Haar, *ibid.*, p. 266.

foucauldienne et sur la conception de l'histoire qui la sous-tend. Foucault a voulu dans l'*Histoire de la folie* restituer, selon la fameuse formule de la préface, l'« archéologie d'un silence ». Si l'âge classique se détermine précisément comme époque par l'exclusion de la déraison et la normalisation de la raison représentative, alors faire l'histoire de cette exclusion suppose de ne pas l'écrire, par un effet pervers, avec le langage de la raison. La folie doit alors être l'authentique *sujet* du livre, à la fois son thème et le sujet parlant, et il s'agit moins de « décrire » que de « laisser parler » la folie entre les lignes : ainsi échappera-t-on au langage de la raison, c'est-à-dire en l'occurrence de la psychiatrie institutionnelle qui est responsable du « partage » entre raison et déraison et de l'ordre rationnel du discours. C'est ici que Derrida, s'avançant au cœur du projet foucauldien, émet une réserve : la philosophie, constituée en archéologie, est-elle à même de *dire* ou de *laisser dire* le silence de la folie ? L'archéologie n'est-elle pas elle-même une logique, une raison, un ordre du discours particulier – et c'est pourquoi les ouvrages de Foucault *s'imposent* de manière si impressionnante et envoûtante à la lecture – qui enquête sur l'ordre du discours en général ? Le silence - la question est à entendre en toute simplicité – peut-il vraiment avoir une histoire, des développements ou une évolution sinon par rapport à un langage présent et déterminé ? Peut-on dire le silence *lui-même*, le laisser parler ou parler en son nom, sans nécessairement le trahir et le forcer ? « L'ordre, commente Derrida, alors est dénoncé dans l'ordre. (...) La grandeur indépassable, irremplaçable, impériale de l'ordre de la raison, ce qui fait qu'elle n'est pas un ordre ou une structure *de fait*, une structure historique déterminée, une structure parmi d'autres possibles, c'est qu'on ne peut en appeler contre elle qu'à elle, on ne peut protester contre elle qu'en elle. »¹²⁶ De façon tout à fait similaire à la rature heideggerienne de l'être, Foucault échappe à la structure de la rationalité (ou de la métaphysique classique) qu'il dénonce non pas tant en disant ce qu'il a à dire, en disant le silence de la folie, qu'en portant à sa limite le langage rationnel, en *pratiquant* et en inscrivant par l'écriture un

¹²⁶ Jacques Derrida, « Cogito et histoire de la folie », dans *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1979, p. 58-59.

certain écart et une certaine disruption au coeur de la Raison. C'est ce que Derrida nomme l'*autre* projet de Foucault, projet qui s'accomplit non pas en faisant l'histoire de la folie comme on ferait l'histoire de la médecine ou de la psychiatrie mais en logeant une altérité irréductible au fondement de l'histoire.

L'archéologie foucauldienne révèle ainsi tout en s'y échouant l'impossibilité de faire l'histoire *de* la folie ou *de* son silence sans reconduire les structures rationnelles de l'histoire : « Que toute histoire ne puisse être, en dernière instance, que l'histoire du sens, c'est-à-dire de la Raison *en général*, c'est ce que Foucault ne pouvait pas ne pas éprouver. »¹²⁷ La longue « note de bas de page » qu'ouvre la phrase précédente prend le relais de la « parenthèse » du cours de 64-65. Derrida y développe en totale conformité avec elle que le silence de la folie, pour ne pas être récupéré par la raison, doit se comprendre comme fondement « an-historique » de l'histoire. La raison s'historisant et l'histoire se rationalisant excluent l'altérité hors d'elles-mêmes, Foucault en conviendrait. Mais *le silence de la folie n'a pas d'histoire, il est le non-historial que toute histoire dissimule en son sein comme son autre*. Il est une *négativité* inappropriable qui se fraye un passage dans l'Histoire, présente à toute époque mais subvertissant toute époque, révélant le non-sens qui accompagne et sur lequel repose tout sens : « Et s'il n'y a d'histoire que de la rationalité et du sens en général, cela veut dire que le langage philosophique, dès qu'il parle, récupère la négativité (...). L'histoire de la vérité est donc l'histoire de cette *économie* du négatif. Il faut donc, il est peut-être temps de revenir à l'anhistorique en un sens radicalement opposé à celui de la philosophie classique : non pas pour méconnaître mais cette fois pour avouer – en silence – la négativité. C'est elle et non la vérité positive, qui est le *fonds non historique de l'histoire* [nous soulignons]. Il s'agirait alors d'une négativité si négative qu'elle ne pourrait même plus se nommer ainsi. La négativité a toujours été déterminée par la dialectique – c'est-à-dire par la métaphysique – comme *travail* au service

¹²⁷ *Ibid.*, p. 54.

de la constitution du sens. »¹²⁸ Ni la « vérité positive » (*Historie*, donnée par la science historique) ni l'Histoire (*Geschichte*) qui est histoire de la vérité et de la raison et aussi bien de l'être ne peuvent nous faire entrevoir l'autre histoire que rend nécessaire la clôture de l'époque. La « vérité » de cette autre histoire est *an-historiale*, c'est-à-dire qu'elle n'est pas tout d'un trait « historique », ni même « an-historique », elle relève d'un certain silence, d'une certaine folie, d'un certain non-sens qui en réalité précède le partage rationnel entre sens et non-sens et raison et déraison, elle est une certaine trace et un certain réel qui se répète dans l'histoire et la traverse sans s'y dissoudre, sans jamais se laisser approprier ni récupérer, altérité lovée au coeur de l'histoire qui, se faisant l'écho d'un passé immémorial qui n'a jamais été présent et dessine pourtant les contours de l'époque actuelle, diffuse le sentiment d'une inquiétante et familière étrangeté. Autant d'éléments de négativité que Freud, comme nous le verrons, attribuera à la « vérité historique » du monothéisme et que Derrida, singulièrement, accorde au cogito cartésien.

Ce sont en effet le statut du cogito cartésien et la lecture qu'en propose Foucault qui, aux dires de Derrida, ont motivé les réflexions sur l'histoire par lesquelles il a commencé sa conférence. Selon Foucault, Descartes découvre la certitude du cogito *après* avoir exclu la folie de ses possibilités : moi qui pense, je ne saurais être fou. Cette interprétation, estime Derrida, repose sur une erreur de lecture. Loin de rejeter l'éventualité de la folie, Descartes l'inclut en fait au rang des possibles objections faites à l'existence du monde sensible et va même la radicaliser par l'hypothèse du rêve généralisé, qui met hors jeu toute certitude d'origine sensible ou imaginative ; la folie n'est à cet égard qu'un cas particulier du rêve, qui sera lui-même dépassé par la mise en oeuvre de l'hypothèse du malin génie et la découverte du cogito. Ainsi, et ce parce que la certitude du cogito n'est ni objective ni représentative mais s'enracine dans ce que la phénoménologie appellera la « subjectivité transcendantale » - pour penser, il faut être

¹²⁸ *Ibid.*, p. 55.

-, « l'acte du Cogito vaut *même si je suis fou* ». Et Derrida d'ajouter : « L'audace hyperbolique du Cogito cartésien, son audace folle que nous ne comprenons peut-être plus très bien comme audace parce que, à la différence du contemporain de Descartes, nous nous sommes trop rassurés, trop rompus à son schéma plus qu'à son expérience aigüe, son audace folle consiste donc à faire retour sur un point originaire qui n'appartient plus au couple d'une raison et d'une déraison *déterminées*, à leur opposition ou à leur alternative. Que je sois fou ou non, *Cogito, sum.* »¹²⁹ Dans la folie du cogito, le sens et le non-sens se rejoignent en une « origine » commune, en une « pointe » qui excède l'alternative de la raison et de la déraison.

Mais Derrida ne s'arrête pas là et annonce, d'une manière surprenante, que Foucault en un sens a raison et que Descartes exclut bien la folie de son discours. Mais il le fait *après* la pointe du cogito et non avant, lorsque Descartes, pour se rassurer, cherche à fonder le cogito en Dieu : Dieu seul peut garantir mes représentations objectives et mes déterminations cognitives, Dieu seul peut me préserver de la folie. La différence est essentielle, puis que d'un côté le cogito ne se réduit pas de lui-même à une structure historique ou à une *epistemè* déterminées, au moment d'une Histoire historique, et de l'autre sa folie, ruinant tout *discours* rationnel, oblige structurellement la philosophie à se réfugier dans une configuration historique, en l'occurrence le substantialisme cartésien garanti par Dieu. Ne pas sortir de la folie qui ne *dit* rien et reste silencieuse, s'en tenir à la vérité première du cogito qui précède l'opposition du sens et du non-sens, ce serait s'interdire de philosopher et refuser d'entrer dans l'histoire. « La folie, c'est l'absence d'oeuvre », dit Foucault ; mais l'oeuvre commence avec la raison la plus élémentaire, avec l'histoire la plus minimale, sans parler naturellement du projet raffiné de l'archéologie : « Dans sa syntaxe la plus pauvre, le logos est raison, et une raison déjà historique. Et si la folie, c'est, en général, par-delà toute structure historique factice et déterminée, l'absence d'oeuvre, alors la folie est bien *par essence et en général*, le silence, la parole coupée,

¹²⁹ *Ibid.*, p. 85-86.

dans une césure et une blessure qui *entament* bien la vie comme *historicité en général*. »¹³⁰ Ce n'est donc pas Descartes, à un moment donné de l'Histoire de la philosophie et du discours, dans le partage historiquement déterminé qui est pour Foucault celui de l'âge classique, qui exclut la folie, c'est le discours philosophique ou le langage *sensé* lui-même qui l'exclue pour s'assurer d'un sens et ouvrir une histoire où il pourra se déployer ; dire ou écrire le cogito, c'est déjà s'écarter de la folie. Le cogito cartésien est une *possibilité non-historiale* qui s'entremêle nécessairement dans une historialité philosophique, et qui, s'inscrivant et faisant trace (ou date) dans le texte cartésien, s'offre, à *une autre époque*, à une répétition possible. Par exemple dans la phénoménologie : « Dans le moment si fugitif et par essence insaisissable où il échappe encore à l'ordre linéaire des raisons, à l'ordre de la raison en général et aux déterminations de la lumière naturelle, est-ce que le Cogito cartésien ne se laisse pas répéter, jusqu'à un certain point, par le Cogito husserlien et par la critique de Descartes qui s'y trouve impliquée ? »¹³¹ Point n'est besoin de préciser que, dans le cas de Descartes, de Husserl, de Foucault ou de Derrida lui-même, l'enracinement du cogito ou de son interprétation dans un sol historial n'est pas un défaut mais une nécessité. An-historial mais impensable et indicible sans son inscription dans un texte qu'on peut appeler ou non métaphysique et qui en tout cas prend place dans une histoire plus ou moins déterminée (celle de la philosophie), le cogito, dit et déconstruit dans son dire d'un même geste, est une trace inappropriable.

L'exemple de possibilité an-historiale que nous venons de prendre appartient strictement au domaine de la philosophie, et l'exemple suivant sera plutôt de l'ordre de la culture et de la religion, mais nous voudrions marquer d'emblée l'affinité que le texte de Jocelyn Benoist entretient avec celui de Derrida. Il y sera question de trace et de répétition, d'une

¹³⁰ *Ibid.*, p. 84.

¹³¹ *Ibid.*, p. 93.

« vérité historique » qui ne se réduit ni à de l'empirique ni à de l'éternel ou encore d'une psychose qui, en lieu et place de la folie, nomme l'altérité au coeur d'une histoire immémoriale qui remonte à plus de 3000 ans mais s'est frayée un chemin jusqu'à nous.

Jocelyn Benoist et le « vérité historique » selon Freud

Rappelons très brièvement l'intrigue de *L'homme Moïse et la religion monothéiste*. Lorsqu'Amenhotep IV devint pharaon en Egypte au XIV^e siècle avant J-C, il décida de mettre en place une religion hénothéiste et pré-monothéiste fondée sur le culte solaire d'Aton ; le pharaon se baptisa Akhenaton et prohiba toutes les pratiques polythéistes antérieures. A sa mort, le clergé égyptien reprit le pouvoir et restaura l'ancienne religion, et c'est alors que Moïse, haut dignitaire égyptien, décida de sauver la religion d'Akhenaton e la transmettant aux Hébreux dont il mit en branle l'exode. Moïse la dépouilla par ailleurs de ses derniers restes polythéistes en interdisant la figuration de Dieu et en faisant adopter la pratique de la circoncision, transformant l'hénothéisme en monothéisme et poussant plus loin l'abstraction d'une foi complètement détachée du monde. Les Hébreux néanmoins finirent par ne plus supporter la rigueur imposée par Moïse et le tuèrent en cours de route – meurtre du père – avant de rejoindre le pays de Madian où vivaient des tribus sémites sédentarisées. S'opéra alors, à l'initiative d'un deuxième Moïse, une combinaison entre le culte local du dieu volcanique Jahvé et la religion monothéiste du premier Moïse qu'une certaine tradition avait préservée. Après ledit « compromis de Qadès », le monothéisme s'imposa peu à peu sur le polythéisme madianite et s'installa définitivement.

Dans la dernière partie de l'ouvrage, après avoir rappelé que le monothéisme constitue un « progrès dans la vie de l'esprit » (*Vergeistigung*) dû au « renoncement aux pulsions » (*Triebverzicht*), Freud se pose la question de la « teneur de vérité de la religion »

(*Wahrheitsgehalt*) et avance l'hypothèse de la « vérité historique » (*historische Wahrheit* qu'elle contient. C'est cette notion qui intéresse Jocelyn Benoist dans son article « Retour sur "vérité historique" selon Freud » issu d'un séminaire animé à l'hiver 2011 avec Bruno Karsenti. On se souvient qu'en 1927, comme en témoigne le titre du premier ouvrage de Freud consacré à la religion, cette dernière était tenue pour une « illusion ». La foi engagerait de prime abord une « vérité éternelle », et c'est cette vérité éternelle qui serait une illusion. Comme le note Benoist : « Le défaut présenté par l'idée de cette "vérité" est que, tout en se plaçant en situation d'exception épistémique – par définition, puisqu'éternelle, elle dépasse la sphère de la vérité actuellement vérifiable – elle ressemble encore excessivement à cette "vérité matérielle" qu'elle contredit. »¹³² La vérité éternelle est défectueuse, car elle n'est que l'infinisisation ou l'inactualisation de la vérité matérielle et fonctionne comme elle sans être empiriquement attestable. Tandis que la première est démentie par les faits – on ne saurait prouver qu'il *existe* un Dieu unique – la seconde ne correspond pas à l'idée de religion monothéiste – à l'idée d'un Dieu éternel. Dans le langage de Heidegger, on pourrait dire que l'une et l'autre sont les deux caractéristiques complémentaires de la compréhension vulgaire du temps, une empiricité et une idéalité pures incapables de nous donner à penser autrement l'histoire dans la clôture de l'époque, la vérité matérielle étant du côté de l'empirisme et la vérité éternelle du côté de l'idéalisme métaphysique (qui ne fait que séculariser la théologie judéo-chrétienne-. Qu'est-ce alors que cette vérité historique ? Nous allons voir que le syntagme est doublement trompeur, puisque d'une part la vérité historique n'est pas une vérité au sens traditionnel du terme, et que d'autre part elle n'a rien d'historique au sens empirique et même herméneutique du terme.

Comme le remarque très justement Benoist : « Philosophiquement, Freud effectue ici un remarquable travail sur le concept de "vérité". »¹³³ Et peut-être davantage, ajouterons-nous,

¹³² Jocelyn Benoist, « Retour sur la "vérité historique" selon Freud », *Research in Psychoanalysis*, 2017/1 (n°23), p. 42.

¹³³ *Ibid.*, p. 43.

sur le concept d'histoire, de « vérité » de l'histoire plus que d'histoire de la vérité (la seconde perspective étant d'orientation foucauldienne, la première étant privilégiée par Derrida et Benoist). Qu'est-ce que la vérité historique selon Freud ? Ce n'est pas un ensemble de faits que lierait entre eux un récit, ni une vérité éternelle hors histoire qui s'y manifeste, mais une *réalité qui y perce* : « La "vérité historique" est plus proche de la réalité que de la vérité. »¹³⁴ Elle ne donne pas lieu à une « connaissance » - la vérité-connaissance est, avons-nous vu, historique -, n'exprime pas une adéquation avec une réalité subsistante qui se présenterait dans la pleine lumière de l'histoire et serait représentable, mais donne à voir une contrainte exercée de l'intérieur de la pensée et de la conscience. C'est pourquoi Benoist distingue finalement la « réalité » comme réalité représentée et connaissable et le « réel » comme « fragment de réel qui ne passe pas » et se *fraye* un chemin *dans* l'histoire sans s'y couler comme dans un cadre ou un moule. Le réel au contraire fait exploser ce cadre, le cadre de l'histoire rationnelle ou fictive, il est précisément de l'ordre du non-historial.

Quel est ce « réel qui ne passe pas » et qui n'est autre que la vérité historique du monothéisme ? Benoist observe, à la fin du *Moïse*, un glissement du modèle de la névrose au modèle de la psychose, glissement qui ne sera pas simple substitution mais entrelacs. Dans le paragraphe sur le « retour du refoulé » prédomine encore le premier modèle : le retour du refoulé qu'est le meurtre du père (le premier Moïse) permet d'expliquer la refondation du peuple juif dans le *compromis* de Qadès. Le terme de compromis est essentiel, car il définit dans la théorie psychanalytique le symptôme névrotique comme acceptation du refoulé par une formation de compromis. Le retour du monothéisme mosaïque s'expliquerait ainsi par le retour du refoulé sous la forme d'une tradition qui s'accommoderait avec la réalité et désamorcerait ce que le traumatisme initial (le meurtre du père) a d'inacceptable et d'*inassimilable*. Or, dans le paragraphe sur la vérité historique, Freud va jusqu'à présenter la vérité historique que contient

¹³⁴ *Idem.*

le monothéisme comme vérité du *délire* (*Wahn*). La névrose accommodante ne nous donnerait que l'origine d'un mythe qui ensuite se traditionnalise. Dans le délire à l'inverse, ce n'est plus simplement le retour du refoulé qui se présente sous la forme d'un compromis mais le réel qui fait retour – spectre, dirait Derrida – sans fard symptomatique dans ce qu'il a de plus intolérable, d'indescriptible et de moins intégrable à une tradition car inavouable (au sens tout à la fois philosophique, métapsychologique et éthique : *imprésentable*) : « La “vérité historique” au sens nouveau attaché par le dernier Freud à ce syntagme, c'est donc, paradigmatiquement, la *vérité du délire* : celle d'un discours qui n'est pas “vrai”, et qui est même carrément faux au sens d'une description exacte de l'actualité, mais dans lequel c'est le réel même qui se fait entendre, en tant qu'il est au-delà de toute description possible : *le réel de ce qui nous est arrivé* »¹³⁵. Non pas personnellement aux sémites du pays de Madian, mais de ce qui est arrivé à leurs « ancêtres » et qui, faisant soudainement retour depuis un passé immémorial qui exerce encore une contrainte sur leur esprit, est *proprement inappropriable et non-rationalisable*. Certes, de même que le cogito cartésien ne peut surgir que *dans* une tradition philosophique déterminée, le trauma refait nécessairement surface *dans* une tradition culturelle et religieuse, dans un certain discours historique ou mythique, dans une certaine névrose faite de compromis. Mais il ne s'y réduit. La vérité de l'histoire du monothéisme judaïque, an-historiale et hermétique à toute traditionalisation, c'est la vérité du délire.

Si le trauma ne se réduit pas au compromis, ce n'est pas qu'il fasse à chaque fois retour depuis un origine pure dont on voit mal d'où elle pourrait resurgir – c'est le problème de la phylogenèse métapsychologique dans lequel Freud, avec des relents de lamarckisme, ne s'est jamais complètement dépêtrés -, mais parce que l'intégration nécessaire du trauma à la tradition ne saurait être *sans reste*, dit Benoist, c'est-à-dire *sans trace*. Ainsi de la circoncision – que Derrida étudiera à la fin de sa vie – comme *Leitfossil* (fossile stratigraphique), persistance

¹³⁵ *Ibid.*, p. 48.

inscrite (dans la chair) d'un passé immémorial et anachronique qui n'a jamais été présent. Trace qui, pas plus que le trauma dont elle procède, n'est soluble dans un discours mythique sur les origines mais inscrit l'irreprésentable. A la présence-absence de la trace s'ajoute enfin la structure de la *répétition* : « Que trouve-t-on de nouveau, demande Benoist, dans l'histoire primordiale du monothéisme par rapport au scénario totémique de l'origine, si ce n'est la *répétition* elle-même, qui, elle, est un fait absolument nouveau et singulier, qui, en définitive, change tout ? »¹³⁶ Dans *Totem et tabou*, les frères coalisés tuent le père, se partagent les femmes puis symbolisent le meurtre originel dans un totem censé l'accommoder et en éviter la répétition. Mais les Hébreux ont *retué* le père sous la figure de Moïse, ils ont récidivé et perpétré l'inexcusable. La répétition du meurtre symbolique mais non sans trace, la répétition de la trace dans une autre trace n'est pas une répétition à l'identique, elle en change la nature, à la manière dont l'accumulation d'objets identiques dans les oeuvres d'Arman fait apparaître de l'altérité et de la différence par la répétition du même.

Qu'est-ce alors que la vérité historique sinon la répétition dans l'histoire d'un an-historial qui s'y trace ? La conclusion synthétique de Benoist se suffit ici à elle-même : « Délire à la *lettre* intangible : là où la parole est fixe, en quelque sorte, parce qu'elle est l'adresse même du réel. Telle est la signification, proprement inédite, que prend alors la notion de "vérité historique", au-delà de toute histoire qu'on se *raconterait* : celle d'une lettre à préserver, transmettre et *répéter*, coûte que coûte. Cette inlassable (éternelle) répétition n'est que l'écho bégayé d'une autre, plus ancienne et plus primordiale : celle d'une action. »¹³⁷

¹³⁶ *Ibid.*, p. 51.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 52.

Conclusion

On peut contester à Heidegger la radicalité de l'hypothèse de la « fin » - fin de l'Histoire, de la métaphysique et même de la philosophie – et l'usage sinon ambigu du moins ambivalent qu'il fait de ce mot, on peut lui contester sa perspective (quoi qu'il en ait) ontologique et son refus de penser la culture, la technique ou l'éthique dans leur dimension anthropologique, on peut lui reprocher la totalisation de l'histoire de la philosophie rassemblée, comme Nietzsche et Hegel avant lui, dans l'idée de son achèvement, et on peut, enfin, lui reprocher à bon droit son mysticisme selon lequel seul un Dieu ou un poète pourrait nous « sauver ». Il n'empêche : « quelque chose » s'est passé au XXe siècle qui interdit de faire de la philosophie et de penser l'histoire comme avant, ce « quelque chose » que Heidegger nomme la clôture de l'Histoire. Après ou plutôt *dans* cette clôture, ni l'(an-)historicisme ni la grande philosophie transcendante de l'Histoire ne sont plus permis. La tentation de l'une ou de l'autre est néanmoins encore très présente, et le positivisme, qui n'a jamais été autre chose que la fin cette fois-ci effective de la philosophie ou sa subordination à la science sous la forme de la simple épistémologie, revigoré par les avancées technoscientifiques, tente à nouveau de percer au milieu de cette situation instable¹³⁸.

¹³⁸ En 2008, un influent journaliste et entrepreneur américain, Chris Anderson, en est même venu à réclamer dans un article la « fin de toute théorie » (*The End of Theory*), arguant que les innovations du numérique rendaient toute pensée spéculative irrémédiablement fautive et inutile (le sous-titre était : « *The Data Deluge Makes the Scientific Method Obsolete* »). Attitude caricaturale et idéologique certes, mais qui pose la question de l'avenir de la pensée et de l'histoire à l'heure où les signaux des systèmes computationnels sont de un à quatre millions de fois plus rapides que ceux des systèmes nerveux et où le *Gestell*, non content de précipiter la planète vers une catastrophe écologique, s'étend peu à peu à l'ensemble de la sphère culturelle (à travers ce que la Théorie critique appelait il y a un siècle déjà la *Kulturindustrie*).

Il n'y a bien sûr aucune raison de céder, comme le fait parfois Heidegger, à l'irrationalité du catastrophisme. A la fin de l'Histoire qui n'est pas la fin de *toute* histoire, il convient d'opposer des histoires *autres* et d'affirmer, comme le fait Derrida dans *Positions*, qu' « il n'y a pas une seule histoire, une histoire générale mais des histoires *différentes* dans leur type, leur rythme, leur mode d'inscription, histoires décalées, différenciées, etc »¹³⁹. Pourquoi dans ce cas continuer à parler de *l'*histoire, fût-elle autre en son principe ? Nous pourrions faire ici la même réponse que J. Benoist dans *L'idée de la phénoménologie* à propos du statut contemporain du sujet : « Parce que nous n'avons pas d'autres mots que ceux que nous avons tout simplement ». Substituer un mot à un autre n'y changerait rien, et mieux vaut continuer à utiliser le mot « histoire » en marquant l'écart avec sa ou ses conceptions traditionnelles et en évitant qu'il puisse de nouveau être réapproprié dans une nouvelle téléologie ou eschatologie (dont la dernière en date, sans grande originalité, est sans doute celle de Fukuyama). Mais cela suppose également d'éviter l'excès inverse qui consisterait à poser de manière absolue une histoire parallèle et extérieure qui résisterait à l'oppression et à l'homogénéisation rationnelle de l'Histoire. Foucault, dont Derrida avait montré la tendance à faire de la folie un vis-à-vis radicalement extérieur à la raison et doté d'une histoire propre (« l'archéologie d'un silence »), bien qu'il ait très mal pris la critique de Derrida, semble avoir révisé certaines de ses positions dans les années 1970 et 1980. Aussi, dans un texte intitulé « L'extension sociale de la norme », ne décrit-il plus la folie comme le Grand Dehors issu d'un partage consommé comme un effet intérieur lié à des dispositifs de pouvoir : « C'est illusion de croire que la folie – ou la délinquance, ou le crime – nous parle à partir d'une extériorité absolue. Rien n'est plus intérieur à notre société, rien n'est plus intérieur aux effets de son pouvoir que le malheur d'un fou ou la violence d'un criminel. Autrement dit, on est toujours à l'intérieur. »¹⁴⁰ Et Foucault, dans

¹³⁹ *Positions, op. cit.*, p. 79.

¹⁴⁰ Michel Foucault, « L'extension sociale de la norme », dans *Dits et écrits III*, Paris Gallimard, 2001, p. 77.

« Qu'est-ce que les Lumières ? », préconisera, pour dégager un espace de liberté intérieur, de penser *aux limites* : « Il ne s'agit pas d'un comportement de rejet. On doit échapper à l'alternative du dehors et du dedans ; il faut être aux frontières. La critique, c'est bien l'analyse des limites et la réflexion sur elles. »¹⁴¹ L'enjeu serait alors, non pas comme Derrida de penser la trace inscrite dans le texte métaphysique pour le déconstruire et en esquisser le dépassement, mais, d'une manière *pratiquement* similaire, de « transformer la critique exercée dans la forme de la limitation nécessaire en une critique pratique dans la forme du franchissement possible ».

Penser l'histoire à ses limites, c'est, enfin, sortir de ce que nous avons appelé en introduction le temps des fausses alternatives : l'opposition de l'idéalité et de l'empiricité, de l'historial et de l'événementiel, de la rupture et de la continuité, du dedans et du dehors, et même, en un sens, du métaphysique et de l'extra-métaphysique – toutes oppositions qui sont retenues dans la clôture de l'Histoire. A cet égard, la postmodernité, dont le terme recouvre des philosophies variées et de provenances diverses, tout en entretenant des ambiguïtés sur lesquelles nous allons revenir, a le grand mérite de prendre au sérieux une telle clôture. On sait qu'elle coïncide, chez le Lyotard de *La condition postmoderne*, avec la « fin » là aussi des « grands récits » de légitimation du savoir et de la justice : « A la désuétude du dispositif métanarratif de légitimation correspond notamment la crise de la philosophie métaphysique. »¹⁴² La fin des métarécits signe ainsi l'impossibilité d'une nouvelle philosophie transcendante de l'Histoire qui déploierait linéairement son sens dans l'horizon d'un *télos*. Si

¹⁴¹ Michel Foucault, « Qu'est-ce que les Lumières ? », dans *Dits et écrits IV*, Paris, Gallimard, 2001, p. 574. Que la déconstruction derridienne soit moins éloignée qu'on ne le pense de l'archéologie foucauldienne, la citation suivante, parmi d'autres, en témoigne : « "Déconstruire" la philosophie ce serait ainsi penser la généalogie structurée de ses concepts et de la manière la plus fidèle, la plus intérieure, mai en même temps depuis un certain dehors par elle inqualifiable, innommable, déterminer ce que cette histoire a pu dissimuler ou interdire, se faisant histoire par cette répression quelque part intéressée. » (*Positions, op. cit.*, p. 15). Pour Foucault et Derrida, point de dehors absolu, mais une nécessaire pensée à la limite. Enfin, pour pointer une dernière convergence qui ne doit pas masquer d'autres divergences, on trouve également chez Foucault, dans le texte « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », une critique de l'« origine », des « genèses linéaires », des « significations idéales » ou encore des « indéfinies téléologies ». La première phrase fait d'ailleurs irrésistiblement penser à la trace derridienne : « La généalogie est grise ; elle est méticuleuse et patiemment documentaire. Elle travaille sur des parchemins embrouillés, grattés, plusieurs fois réécrits » (*Dits et écrits I*, Paris, Gallimard, 2001, p. 1004).

¹⁴² Jean-François Lyotard, *La condition postmoderne*, Paris, Ed. De Minuit, 1979, p. 7.

elle n'a pas pour conséquence selon Lyotard le relativisme, c'est parce que, à l'inverse de la performativité technologique incapable de fournir un critère du vrai et du juste, et de la théorie habermassienne de l'agir communicationnel qui aspire à un consensus universel et réprime les différences entre « jeux de langage » hétérogènes, le savoir postmoderne reposerait sur le « dissensus » et la « paralogie » des inventeurs introduisant une différence ou un écart dans les variations réglées des jeux de langage préexistants. Malgré de fortes proximités avec ce que nous avons développé dans notre dernier chapitre, on peut se demander si la redéfinition du savoir à partir de l'hétérogénéité purement *discursive* des jeux de langage permet d'échapper au relativisme et de donner une assis – anthropologique ou axiologique – à une autre histoire. Dans *La condition postmoderne* en tout cas, Lyotard semble se débarrasser à trop bon compte des « grands récits » et de l'Histoire, se contentant de renverser leur priorité. La postmodernité est l'époque de l'absence d'époque, mais l'idéal époqual est maintenu en creux et la tradition brutalement évacuée. A l'inverse, Derrida s'efforcera toujours, dans *Spectres de Marx* ou *La conférence de Heidelberg* (avec H-G Gadamer et P. Lacoue-Labarthe) par exemple, de se maintenir dans la tradition de la philosophie de l'émancipation dont les concepts traditionnels doivent être déconstruits *pour* en réinscrire la portée : ainsi de la notion de responsabilité dont la Seconde Guerre mondiale a montré les limites et qui doit être repensée sans être exclusivement rapportée à l'autonomie du sujet. La déconstruction derridienne est donc tout sauf un relativisme, et Derrida réaffirmera dans *Echographies de la télévision* : « Pour ma part, je crois à l'avenir [de la philosophie de l'émancipation] et je ne me suis jamais senti en accord avec les déclarations sur la fin des grands récits émancipatoires ou révolutionnaires. »¹⁴³

On trouverait le même type d'ambiguïté chez cet autre philosophe postmoderne qu'est Gianni Vattimo. Dans *Ethique de l'interprétation*, il en appelle à « prendre explicitement pour thème une nouvelle et paradoxale philosophie de l'histoire de la fin de (la philosophie de)

¹⁴³ Jacques Derrida (avec Bernard Stiegler), *Echographies de la télévision*, Paris, Galilée-INA, 1996, p. 28.

l'histoire. »¹⁴⁴ La tendance relativiste de Lyotard est ici « corrigée », puisque la fin des grands récits serait précisément le grand récit de la postmodernité, et Vattimo estime que dès lors elle *n'invalide pas* toute forme de légitimation obtenue par référence à l'histoire. Mais il tombe par ailleurs dans un autre excès dont s'était préservée la paralogie lyotardienne lorsqu'il affirme que nous sommes désormais « au-delà de la métaphysique » là où Lyotard parlait prudemment de « crise » : l'« ontologie postmétaphysique » doit « saisir ou accueillir l'être comme événement, comme la manière dont la réalité se configure dans son lien spécifique avec la situation de l'époque. »¹⁴⁵ Du point de vue heideggerien dont se revendique pourtant Vattimo, c'est un contre-sens complet : d'une part, l'être compris comme « événement » (*Ereignis*) est précisément an-historial et étranger à toute époque, et d'autre part la métaphysique ne saurait être aussi simplement dépassée et la pensée « postmétaphysique » considérée aussi facilement comme établie.

Une dernière série de questions pour finir. Doit-on abandonner la notion d'époque à la thématization heideggerienne de l'époqualité et renoncer à la penser comme telle et sous ce nom ? Peut-on se satisfaire de l'*obsession* que le terme « métaphysique », patiemment et indéfiniment déconstruit, suscite manifestement chez Heidegger et Derrida ? Ne faut-il pas se tourner du côté de l'anthropologie, de la psychanalyse, de la sociologie et des sciences humaines en général et chercher à construire à nouveau un point de vue *synthétique* sur la société, la culture, l'éthique, etc ? Prendre un tel risque sans retomber dans l'ancienne et désormais impossible « grande » philosophie de l'Histoire ? Autant de questions à répéter – notamment depuis la clôture de l'Histoire et la postmodernité qui l'a suivie – et qui promettent à la philosophie et à l'histoire un avenir certain.

¹⁴⁴ Gianni Vattimo, *Ethique de l'interprétation*, Paris, La Découverte, trad. J. Rolland, 1991, p. 29.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 8.

BIBLIOGRAPHIE

- BENOIST Jocelyn, « Dépassements de la métaphysique », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 2004/2 (Tome 129).
 - o « Retour sur la “vérité historique” selon Freud », *Research in Psychoanalysis*, 2017/1 (n°23).
- DERRIDA Jacques, *Heidegger : la question de l'Être et l'Histoire cours de l'ENS-Ulm 1964-1965*, Paris, Galilée, 2013.
 - o *De la grammatologie*, Paris, Ed. de Minuit, 1967.
 - o *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1979.
 - o *Marges de la philosophie*, Paris, Ed. de Minuit, 1972
 - o *Positions*, Paris, Ed. de Minuit, 1972.
 - o *Spectres de Marx*, Paris, Galilée, 2013.
- FOUCAULT Michel, *Dits et écrits I-IV*, Paris, Gallimard, 2001.
- FUKUYAMA Francis, *La fin de l'histoire et le dernier homme*, Paris, Flammarion, 1992.
- HAAR Michel, *La fracture de l'Histoire*, Grenoble, Jérôme Millon, collection « *Krisis* », 1994.
 - o *Le chant de la Terre*, Paris, L'Herne, 1987.
 - o *Heidegger et l'essence de l'homme*, Grenoble, Jérôme Millon, collection « *Krisis* », 2002.
- HEIDEGGER Martin, *Être et temps*, ed. Authentica (hors commerce), trad. E. Martineau, 1985.
 - o *Nietzsche II*, Paris, Gallimard, trad. P. Klossowski, 1971.
 - o *Questions I*, Paris, Gallimard, 1978.
 - o *Questions III et IV*, Paris, Gallimard, 1990.
 - o *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, trad. A. Préau, 1973.
 - o *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard, trad. W. Brokmeier, 1986.
 - o *Le principe de raison*, Paris, Gallimard, trad. A. Préau, 1983.
- HUSSERL Edmund, *L'origine de la géométrie*, Paris, PUF, Introduction et traduction de J. Derrida, 1999.
- LYOTARD Jean-François, *La condition postmoderne*, Paris, Ed. de Minuit, 1979.
- PATOCKA Jan, *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, Lagrasse, Verdier, trad. E. Abrams, 2007.
- VATTIMO Gianni, *Ethique de l'interprétation*, Paris, La Découverte, trad. J. Rolland, 1991.

TABLE DES MATIERES

Introduction	2
<i>Inactualité de Heidegger</i>	2
<i>L'irruption du non-historial</i>	7
Chapitre premier : l'ontologie temporelle de <i>Sein und Zeit</i>	13
<i>L'être et le temps</i>	14
<i>Le projet de la destruction</i>	17
<i>Les ressources de la destruction</i>	20
<i>La description de la temporalité comme sens d'être du souci</i>	22
<i>Historialité du Dasein, répétition et compréhension vulgaire du temps</i>	26
<i>Le rapport de la temporalité et de l'historialité dans <i>Sein und Zeit</i></i>	32
<i>Tournant, métaphysique et Histoire</i>	34
Deuxième chapitre : fin de l'Histoire de l'être et achèvement de la métaphysique	37
<i>De la pensée de l'être à l'Histoire de l'être</i>	38
<i>La constitution onto-théologique de la métaphysique et l'oubli de la différence ontologique</i>	43
<i>Pourquoi l'achèvement de la métaphysique signifie la fin de l'Histoire de l'être</i> ..	46
<i>La Verwindung de la métaphysique et son achèvement philosophique</i>	48
<i>L'achèvement technique de la métaphysique et l'essence du Gestell</i>	51
<i>L'Ereignis et la fin de l'Histoire de l'être</i>	57
Troisième chapitre : trace et histoire	62
<i>L'Ereignis entre nouveau et autre commencement</i>	64
<i>La rature de l'être et l'apparition de la trace</i>	68
<i>Ereignis, trace et « métaphysique du propre »</i>	73
<i>L'historicité de la trace</i>	79
Quatrième chapitre : le non-historial dans l'Histoire	84
<i>La fin de l'eschaton et du télos de l'Histoire</i>	86
<i>Michel Haar et le chant de la Terre</i>	93
<i>Jacques Derrida et la folie du cogito</i>	98
<i>Jocelyn Benoist et la « vérité historique » selon Freud</i>	104
Conclusion	109
Bibliographie	114