

# Le transcendantal et l'époqual. Vérité et historicité chez Heidegger

Claude Vishnu Spaak

*Centro de Filosofia*

*Universidade de Lisboa*

vcspaak@hotmail.com



Reception date: 12-03-2018

Acceptance date: 23-05-2018

---

## Résumé

Le problème que pose ce travail est le suivant : si la condition de l'histoire de l'être chez Heidegger est le refoulement de la source transcendantale de cette historicité, alors la perspective heideggérienne confine-t-elle à un relativisme ou historicisme époqual ? Mais s'il y a bien tout compte fait, par-delà la suite réglée des époques de l'histoire de l'être, un plan ultime transcendantal ou du moins trans-époqual, Heidegger retrouve-t-il un absolu anhistorique par-delà l'historicité ? Cette question justifiera que nous périodiserions la pensée de Heidegger en trois parties, et non pas deux comme le veut une longue tradition de la réception de Heidegger remontant à Richardson ainsi qu'aux indications de Heidegger lui-même quant au sens du tournant (*Kehre*) de sa pensée. Il apparaît en effet dans les années 30 que la machination (*Machenschaft*) confère à l'historicité une fonction prépondérante (ou hégémonique) dans le déploiement en présence de l'être, qui n'est que l'intensification du programme de la technique depuis les Grecs jusqu'à l'ère planétaire. Le *Dasein* est dès lors abandonné par l'être, tandis que dans sa pensée d'après-guerre consacrée à une approche proprement destinale de l'histoire de l'être, Heidegger ne croit plus que la vérité de l'être soit entièrement transie par l'historicité, mais qu'il y a bien, par-delà les époques, un foyer transépoqual qui constitue l'affaire suprême pour la pensée méditative.

**Mots clé:** Heidegger, Ontologie, Histoire de la Métaphysique, Relativisme, Philosophie Transcendantale

## Abstract

### *Transcendental Philosophy and Epochality : Truth and Historicity in Heidegger*

This article aims at answering the following problem: since for Heidegger the historicity of Being presupposes the withdrawal of the transcendental source of such a historicity, then does Heidegger's perspective lead to a form of relativism of the kind of an epochal historicism? If on the contrary one judges that for Heidegger there is after all, beyond the ordered unfolding of epochs in the history of Being, an ultimate transcendental or at least trans-epochal dimension, does Heidegger's thinking lead back to an ahistorical Absolute beyond historicity? In order to answer these questions, I propose to divide Heidegger's philosophy in three stages, rather than the two stages that have usually been retained by commentators ever since the works of Richardson, in conformity with Heidegger's own indications regarding the Turning (*Kehre*) of his philosophy. Indeed, Heidegger in the 1930's develops the notion of machination (*Machenschaft*) and thus gives historicity a hegemonic function in Being's essential occurrence (*Wesung*), itself understood as the intensification of the program of machination starting in the Greek inceptual thinking and developing itself until today's planetary technological era. However, after 1945 Heidegger does not think anymore that the truth of Being is entirely determined by historicity and that Being essentially abandons *Dasein* to machination and to its gradual historical unfolding, because there is now according to him, beyond the epochs that are destined to *Dasein*, a trans-epochal giving (and perhaps generous) origin of presence that constitutes the supreme cause for thinking (*Sache des Denkens*).

**Keywords:** Heidegger, Ontology, History of Metaphysics, Relativism, Transcendental Philosophy

---

## 1. Introduction

Heidegger distingue entre l'histoire (*Historie*) – l'étude des faits passés et leurs rapports entre eux (ouvrant le domaine de l'*historiographie*) – et l'histoire (*Geschichte*) référée à l'historicité (*Geschichtlichkeit*), comprise comme la suite des époques en occident où la question du sens de l'être a reçu des élucidations diverses, où le contenu de la « vérité de l'être » (*Wahrheit des Seins*) s'est modifié depuis le commencement grec de la philosophie. Heidegger dans son souci de réactiver la question fondamentale de la philosophie première, se détourne de l'historiographie pour s'intéresser à l'histoire selon sa seconde grande acception. En effet, *Geschichte* et son adjectif *geschichtlich*

(« historial ») ont pour racine le verbe *geschehen*, qui signifie « arriver » au sens événementiel du terme (l'histoire au sens de « ce qui arrive »). Or précisément, le thème de l'historicité de l'être (*Seinsgeschichtlichkeit*), central dans l'économie des *Beiträge zur Philosophie*, trouve sa justification dans la dimension événementielle de l'être, au sens où l'être compris comme l'ouverture du champ de présence abritant tout étant, consiste en une *advenue*, une éclaircie au sein de laquelle apparaissent les étants ainsi dévoilés :

L'histoire (*Geschichte*) n'est pas saisie ici comme une région de l'étant parmi d'autres ; au lieu de cela, elle a exclusivement en vue le plein déploiement de l'essence (*Wesung*) de l'estre même (*Seyn*) (...)

L'événement appropriant (*das Er-eignis*) est l'histoire originaire elle-même, par quoi pourrait se laisser entendre qu'ici, au premier chef, la peine essence de l'estre (*Seyn*) serait conçue « historiquement » (*geschichtlich*). « Historique », à coup sûr, mais non en reprenant un concept reçu de l'histoire – donc « historique » au sens d'*historial*. En effet, à présent, la pleine essence de l'être ne recouvre plus seulement l'entrée en présence (*Anwesenheit*), mais bien le plein déploiement de toute l'essence de l'abîme (*Ab-Grundes*) spatial-temporel, et de ce fait celui de la vérité » (Heidegger, 1989 : 32 ; trad. p. 50-51, modifiée).

Laissons de côté pour l'heure la différence entre être (*Sein*) et « estre » (*Seyn*), ainsi que tout ce qui tient à l'abîme (nous verrons que ces deux questions sont en fait liées au point d'en former une seule). Concentrons-nous plutôt sur une première interrogation : pourquoi Heidegger identifie-t-il le caractère événementiel de l'être (irréductible à tel ou tel événement *ontique*, à tel ou tel « fait »), l'advenue par éclosion de la présence (*Anwesenheit*), à un processus (un « déploiement d'essence » : *Wesung*<sup>1</sup>) historial ? La présence est certes une notion temporelle ; mais pourquoi pour autant charger cette détermination temporelle d'une signification historique, ce qui représente un pas

---

<sup>1</sup> Dans l'essence (*Wesen*) ou le déploiement d'essence (*Wesung*) il faut entendre non pas bien sûr une forme intelligible de type platonicien (*eidos*), ou bien la quiddité aristotélicienne (*ousia*), mais ce que *Sein und Zeit* appelait déjà « le sens de l'être » en sa différence d'avec tout étant, et en tant que ce sens d'être est susceptible d'une entrée en présence (d'une manifestation donc) ; toute la question étant de savoir si cette essence est susceptible de se manifester pleinement ou bien contient une réserve se soustrayant irrémédiablement à la vue du *Dasein*.

supplémentaire ? Dans ce qui suit, nous commencerons par noter que Heidegger n'a pas toujours envisagé l'histoire comme une détermination d'essence de l'être : la pensée de la *φύσις* chez les Grecs ou bien l'analytique du *Dasein* dans *Sein und Zeit* constituent deux motifs centraux chez Heidegger où l'ontologie semble rechigner à une insertion pleine et entière dans le champ de l'historicité. Après avoir évoqué ces deux thématiques, il sera alors possible d'en venir à la thèse de ce travail : le thème de l'historicité ne peut s'imposer chez Heidegger comme détermination essentielle (ou ontologique fondamentale) de l'être que si le dévoilement en présence des étants implique un retrait ou un voilement concomitant de la part de l'instance qui destine au *Dasein* cette présence, elle-même comprise dès lors de façon époquale (chaque époque étant alors tout autant une manifestation d'être qu'un recouvrement au moins partiel de cette essence de l'être). Cependant le problème est alors bien le suivant : si la condition de l'histoire de l'être est le refoulement de la source transcendante de cette historicité, alors la perspective heideggérienne confine-t-elle à un relativisme ou historicisme époqual ? Mais s'il y a bien tout compte fait, par-delà la suite réglée des époques de l'histoire de l'être, un plan ultime transcendantal ou du moins trans-époqual, Heidegger retrouve-t-il un absolu anhistorique par-delà l'historicité ? Cette question justifiera que nous périodiserions la pensée de Heidegger en trois parties, et non pas deux (Heidegger 1 et Heidegger 2) comme le veut une longue tradition de la réception de Heidegger remontant aux travaux de Richardson (1962) ainsi qu'au jugement de Heidegger quant au tournant (*Kehre*). Il nous semble en effet que la pensée heideggérienne des années 30, tournée autour de la notion de machination (*Machenschaft*), confère à l'historicité une fonction prépondérante (ou hégémonique) dans le déploiement en présence de l'être, lequel n'est rien d'autre dès lors que l'intensification du programme de la machination technique depuis les Grecs jusqu'à l'ère planétaire. En revanche, dans sa pensée d'après-guerre consacrée à une approche proprement destinale de l'histoire de l'être (au contraire des années 30 où l'histoire de l'être a moins le sens d'un destinement, du moins si l'on entend par là l'idée d'une donation sous-jacente, que d'un abandon), Heidegger ne croit plus que la vérité de l'être soit entièrement transie par l'historicité, mais qu'il y a bien, par-delà les époques destinées au *Dasein*, un foyer transépoqual qui constitue l'affaire suprême pour la pensée méditative.

## 2. L'essence de l'être sous les soubresauts de l'histoire

### 2.1. La pensée de la *φύσις*

Contrairement à l'approche des *Beiträge* qui assimile l'essence de l'être à un déploiement historial, Heidegger dans « *Vom Wesen und Begriff der φύσις : Aristoteles, Physik B, I* » interroge l'essence de l'être que les Grecs en général pensaient comme *φύσις*. Or dans son appropriation positive de la *Physique* d'Aristote (il y voit même le *Grundbuch* de la philosophie occidentale [Heidegger, 1939 : 242 ; trad., p. 489]), il ne suggère pas une seule fois que ce processus d'éclosion à la présence qu'est la *φύσις* puisse être marqué par l'historicité. Il y a au contraire une anhistoricité du mouvement d'entrée en présence, depuis une *différence ontologique* entre l'être et l'étant elle-même immédiatement accessible au regard contemplatif du *Dasein* philosophant, pour autant qu'il regarde de façon appropriée en direction de l'être s'éclaircissant, sans l'oblitérer ce faisant en le réduisant de façon inappropriée à un étant (en maintenant donc la différence ontologique entre la *φύσις* et les *φύσει ὄντα* [Heidegger, 1939 ; trad. p. 518]). L'histoire est-elle donc astreinte tout compte fait à une ontologie régionale (objet d'une anthropologie philosophique), distinguée de l'ontologie générale *physique* marquée par le surgissement en présence de la totalité de l'étant, formant le « règne » de la *φύσις* (Heidegger, 1929-30 : 50) ?

On pourrait objecter ici que la *φύσις* constitue un nom de l'être que *seuls les Grecs pouvaient comprendre*, justement avant que la conceptualité latine ultérieure, mâtinée du paradigme chrétien, n'enrégimente la nature dans un champ spécifique de l'étant, distingué et opposé à d'autres champs comme la technique, la grâce, l'esprit, la culture, etc. Nous avons été coupés de cette vérité de l'être qui se donnait à penser dans l'époque grecque que Heidegger appelle dans les *Beiträge* celle du premier commencement, et cette rupture a pour nom *l'histoire de la métaphysique*. Mais est-ce bien là ce que Heidegger a toujours considéré, et sera-ce même là son dernier mot ? N'est-il pas possible d'entrer en relation avec l'affaire (*Sache*) de la pensée quelle que soit l'époque depuis laquelle on réfléchit ? Cette affaire n'est-elle pas toujours, comme le répète Heidegger souvent, le « même » (*das Selbe*) qui nous concerne, nous les

hommes, indépendamment du temps de l'histoire au sein duquel nous pensons (Heidegger, 1946 : 405) ?

De ce point de vue, pourquoi même ne pas ajouter que l'affaire de la pensée consiste en un invariant structurel, identique au travers des époques ? Même si l'on admet que la difficulté d'accéder à cette vérité invariante de l'être grandit à mesure de l'écart temporel qui nous sépare de l'époque grecque et de la pureté initiale du geste philosophique occidental, cela n'implique pas encore l'impossibilité de principe de faire de nouveau la même expérience que les Grecs avaient de l'être comme mouvement d'entrée en présence. À moins pourtant – et il faudra insister tout particulièrement sur ce point – que cette origine (l'éclosion de l'être comme *φύσις*) ne constitue *déjà par elle-même* un premier recouvrement de la vérité de l'être, pour un certain Heidegger du moins ! En tout cas, là n'est pas semble-t-il une position qu'il adopte systématiquement, à l'instar du texte de 1939 sur la *Physique* d'Aristote. Certes, à la fin de ce texte Heidegger rappelle que l'être comme éclosion (*φύσις*) comporte une dimension fondamentale d'occultation : *φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ*, dit le fragment 123 d'Héraclite (édition de Diels / Kranz), « la nature aime à se cacher » ; dans le langage de la *Physique* aristotélicienne, la *φύσις* s'absente de la présence, l'absentement (*στέρησις*) de l'instance jaillissante est condition de la structuration du champ d'apparaître des étants. C'est même parce que la *φύσις* s'absente ou se retire qu'elle peut être mésinterprétée par une suite de décisions susceptibles de faire tradition, ou histoire. Cependant, Heidegger ne maintient pas moins qu'il est toujours possible pour n'importe qui, dès lors qu'il voit, dès lors qu'il est phénoménologue, portant son regard sur la façon dont les choses se montrent, de prendre en vue (littéralement) cette dimension d'absentement elle-même :

*Στέρησις* comme absentement, ce n'est pas seulement être-absent, mais bien *entrée en présence* (*Anwesenung*), à savoir celle dans laquelle c'est justement *l'absentement* (*Abwesenung*) – et non ce qui est absent (*das Abwesende*) – qui se fait présent (*anwest*) (Heidegger, 1939 : 296-297 ; trad., p. 575).

Il y a une entrée en présence, dans la visibilité du regard compréhensif (du *λόγος*), de l'absence elle-même. Comme l'écrit Heidegger encore, citant Aristote en s'appropriant son message : « la *στέρησις* est *εἶδος*, mais *εἶδος πῶς*

– un visage qui se donne à voir en quelque façon, c'est-à-dire entre en quelque façon dans la présence (*Phys.* II (1), 193b18-20) » (*ibid.*). Ainsi, Heidegger ne récuse pas l'idée que la *φύσις* constitue déjà un recouvrement de la vérité ; elle est en tant qu'écllosion le procès de la vérité elle-même se recouvrant (s'absentant) pour laisser advenir l'étant. Mais cette dimension d'occultation fait pourtant bien partie de ce qu'il y a à voir, pour peu que l'on regarde, elle n'est pas un abîme obscur (*Abgrund*) que le *Dasein* dans toutes les époques, y compris celle du premier commencement, devait inévitablement méconnaître. Au contraire, « l'ombre (...) nécessairement appartient à la lumière » (Heidegger 1939, trad. p. 569) dit Heidegger dans ce texte finalement très optimiste, irénique, quant au rapport du *Dasein* à la vérité de l'être, et qui ne constitue pas un hapax dans son œuvre<sup>2</sup>, même si l'on doit être surpris de trouver ce texte écrit en 1939, une époque où Heidegger verse plutôt dans une tout autre voie, héraclitéenne, où l'occultation de l'être (*φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ*) est plus souvent référée non pas à une visibilité plus englobante, plus généreuse, mais au conflit, au *πόλεμος* entre le *Dasein* et une vérité de l'être récalcitrante, laquelle implique une part d'ombre beaucoup plus profonde et plus ancienne même que toute lumière. Nous pensons ici à ce que dit Heidegger dans *L'introduction à la métaphysique* sur l'écllosion de l'être comme prédominance surpuissante – *überwältigend* ; ou bien sur l'abîme – *Abgrund* – de l'être qui refuse – *versagt* – au *Dasein* sa vérité, dans les *Beiträge*, et qui

---

<sup>2</sup> On se référera également à l'analyse que fait Heidegger de la vérité (*ἀλήθεια*) dans son cours sur le Parménide en 1942 (GA 54), et l'éclairante réflexion de R. Bernet (2005 : 380) dans « Le secret selon Heidegger et 'La lettre volée' de Poe » : « Mais Heidegger veut aussi montrer que le cèlement constitutif de la vérité est caractérisé par une profonde ambiguïté, reconnue comme telle par les premiers poètes et penseurs grecs. Contrairement aux modernes, ce n'est pas le mystère et le secret qu'ils considéraient comme une menace pour la vérité, mais leur dissimulation. Pour parler grec, ce n'est pas de la *lèthè* que l'*alètheia* a à souffrir, mais du *pseudos*. Il est donc de la plus haute importance de ne pas confondre le cèlement (*Verborgenheit*) et l'occultation (*Verbergung*) constitutifs du décèlement avec une dissimulation (*Verstellen*), un défigement (*Entstellen*) ou encore avec un recel (*Verhehlen*) qui font obstruction à la manifestation de la vérité ».

semble bien condamner le *Dasein* à une certaine errance (*Irre*) historique<sup>3</sup>. Nous y reviendrons tout à l'heure.

## 2.2. L'histoire de l'être opposée à l'analytique du *Dasein*

Si l'on se place en attendant dans un autre ordre d'idée, en se penchant sur la première période de Heidegger d'avant tournant, dans le cadre de la pensée ontologique fondamentale de *Sein und Zeit*, le sens de l'être n'était pas non plus déterminé intégralement et positivement par l'historicité (ou plutôt faudrait-il parler alors de l'être du *Dasein*, puisqu'il n'était question que de cela dans l'*opus magnum* de 1927). Il était certes évidemment beaucoup question dans *Être et Temps* de l'historicité du *Dasein*, mode d'être temporel fondé dans l'existentialité de cet étant que je suis, en particulier dans son être-jeté ou déréliction (*Geworfenheit*). Cependant, dans *Sein und Zeit* le thème de l'historicité n'impliquait pas pour autant que *tout* dans l'ontologie fût historique : les structures existentielles du *Dasein* n'étaient pas en elles-mêmes soumises à variations époquales, mais jouaient en tant que structures précisément le rôle d'invariants rendant compte de la constitution ontologique de l'étant ouvert compréhensivement à l'être<sup>4</sup>, compréhension de l'être elle-même invariable selon les époques (la question de l'être constituant d'ailleurs le thème d'une ontologie universelle, du *Sein überhaupt*<sup>5</sup>). À la rigueur, l'historicité concernait seulement les différentes facettes du recouvrement par

---

<sup>3</sup> Il y aurait ici également une réflexion à mener concomitamment sur la place et le statut de la terre (*Erde*), que Heidegger comprend justement, dans *L'origine de l'œuvre d'art*, comme un fond porteur de toute éclosion en présence, mais qui plombe celle-ci d'un halo d'opacité et d'indétermination, et oblige le *Dasein* par contrecoup à instituer inlassablement par ses œuvres, et dans la lutte, des mondes ayant chacun le sens historique d'une « époque ». Cf. M. Haar (1987).

<sup>4</sup> Comme l'écrit D. Pradelle (2013 : 391) : « Rien ne demeure [chez le second Heidegger] d'un *Dasein* dont les structures existentielles invariantes (...) sont encore des manières d'être permanentes et inhérentes à tout exister en tant que tel ».

<sup>5</sup> Pour une analyse précise du rapport dans *Sein und Zeit* entre la portée universaliste de l'ontologie et l'ancrage historique de l'accès à celle-ci dans le *Dasein*, et les problèmes que cela pose, nous renvoyons à J. A. Barash (1988, chapitre 5), repris dans J. A. Barash (2006).



le *Dasein* de la vérité de l'être, ou plutôt : de son propre être ; l'historicité affectait donc les modalités existentielles diverses de la déchéance (*Verfallen*) dans la suite des configurations discursives par lesquelles la métaphysique, en son histoire, a donné au *Dasein* de chaque époque des possibilités distinctes de se maintenir dans l'inauthenticité. Comme l'écrivait Heidegger au paragraphe 6 :

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 dépoussède de la charge de se conduire, de questionner, de choisir (Heidegger, 1927 [§ 6] ; trad. p. 21).

*A contrario*, la vérité (de l'être du *Dasein*) pouvait paraître dans une positivité franchement anhistoriale, telle qu'émergeant à la faveur de la conquête d'un mode d'être authentique, résolu et devançant. Par exemple, jamais Heidegger n'avait suggéré dans *Sein und Zeit* que l'authenticité de l'homme grec pût avoir une autre signification (un autre contenu *existentiel*) que celle du *Dasein* romain, médiéval, moderne ou bien contemporain. Dans tous les cas, la *Grundstimmung* qui affectait le *Dasein* authentique était l'angoisse (*Angst*). Au contraire, dans les *Beiträge* le thème de l'historicité de l'être implique que là où les Grecs découvrent l'être en sa vérité sur le mode affectif de l'étonnement (*θαυμάζειν*), la *Grundstimmung* qui régit l'homme contemporain pensant après la fin de la métaphysique est plutôt la détresse (*Not*) ou bien le choc (*Erschrecken*) (Heidegger, 1989 : 15)<sup>6</sup>. Ces expériences diffèrent parce que l'être ne s'offre pas à la vue ou à la pensée des hommes de la même manière suivant l'époque au sein de laquelle ils se situent. Faut-il conclure dès lors à un relativisme historial heideggérien, le champ de ce qui se donne comme vérité de l'être étant toujours délimité par l'époque au sein de laquelle les hommes s'y rapportent ? Il s'agira pour nous de répondre ici par la négative.

Il faut pour l'heure noter ceci : à la différence tant de l'approche physique aristotélicienne (dans le texte de 1939 déjà brièvement évoqué) que de l'ontologie fondamentale des années 20 et qui culmine dans l'analytique

---

<sup>6</sup> La traduction de F. Fédier parle de « sursaut de frayeur ».

existentielle d'*Être et temps*, le thème de l'historicité de l'être ne peut s'imposer véritablement que si l'on admet *que quelque chose dans le mouvement d'entrée en présence cesse structurellement de s'offrir à la vue, mais se retire irrémédiablement, voire se refuse à l'entrée en présence* – et partant n'est pas pris en compte, ne peut pas être pris en compte, par le regard du *Dasein*. En effet, il n'y aurait sinon pas de raison de parler d'histoire pour qualifier l'être dont la vérité soit susceptible d'éclater au grand jour de *la même manière* pour n'importe quel *Dasein* historique. On ne parlerait à la rigueur que de l'historicité *du seul Dasein*, ou bien de la seule historicité de la métaphysique comprise comme la suite des décisions par lesquelles le *Dasein* aurait graduellement, de son chef et comme par sa négligence, recouvert la vérité de l'être d'un voile qui est le fruit de sa propre inauthenticité. C'est là la perspective que développe l'ontologie fondamentale de *Sein und Zeit*, centrée sur l'analytique existentielle. Au contraire, la thématique de l'historicité de l'être à partir des années 30 (à l'exception de certains textes importants, comme celui où Heidegger parle de la *Physique*) s'appuie sur l'idée que le *Dasein* ne pouvait pas faire autrement que d'oublier l'être, dès lors que la vérité de l'être est essentiellement vouée à se retirer de la présence et à refuser sa vérité. La première fois que cette idée est posée par Heidegger, c'est dans « De l'essence de la vérité » (écrit en 1930) :

Le voilement (*die Verborgenheit*) refuse (*versagt*) à l'*ἀλήθεια* le 'dévoiler' (*das Entbergen*). Il ne l'admet même pas comme *στέρησις* (privation), tout en préservant pour l'*ἀλήθεια* ce qui lui est propre. Le voilement est donc, lorsqu'on le pense à partir de la vérité comme dévoilement (*Entborgenheit*), le non-dévoilement (*Un-entborgenheit*), et, ainsi, la non-vérité la plus propre à l'essence de la vérité (Heidegger, 1930 : 193 ; trad. modifiée, p. 182).

Ce texte, on le voit, prend le contrepied des analyses heideggériennes de la *στέρησις* aristotélicienne. La question que nous voulons poser dans ce qui suit est dès lors la suivante : pourquoi y a-t-il donc, chez un *certain* Heidegger (que l'on rencontre après le tournant [*Kehre*] même si encore une fois certains revirements subsistent), un tel voilement inscrit au cœur de la vérité de l'être, une non-vérité propre à l'essence de la vérité, en raison de laquelle ce que le *Dasein* comprend comme « être » ne peut que recevoir des dénominations

multiples, au sein d'une histoire qui est donc celle par laquelle le *Dasein* est condamné à méconnaître ou oublier une vérité de l'être soustraite, histoire donc de l'oubli de l'être ? Il y a selon nous essentiellement deux réponses, ou deux voies. Nous commencerons par celle que Heidegger a exposée en dernier, après la guerre, et nous terminerons par celle qui était encore à l'œuvre dans les années 30. Nous procédons ainsi, en commençant par la fin, parce qu'il nous semble que la conception heideggérienne d'après-guerre n'est pas entièrement tout compte fait traversée ou structurée par l'historicité ; elle restitue en définitive, comme nous allons essayer de le montrer, quelque chose comme un plan ou un foyer transcendantal qui demeure intouché par les vicissitudes de l'histoire. Au contraire, dans les années 30 Heidegger était allé plus loin dans la direction d'une vérité de l'être intrinsèquement structurée par l'historicité, et c'est pourquoi nous l'aborderons en dernier, car c'est un tel concept d'une vérité de l'être *en elle-même* historique que nous essayons de construire ici, en suivant Heidegger.

### 3. La voie destinale

Considérons donc la réponse heideggérienne d'après-guerre, la voie destinale. Elle consiste à penser l'histoire des époques comme sous-tendue par un voilement qui n'est pas le fait d'un refus et d'un abandon (comme cela était plutôt le cas chez Heidegger dans les années 30, nous y reviendrons), mais au contraire comme la contrepartie inévitable de la générosité du don de la présence (*Es gibt Sein, Anwesenlassen*), lequel don prend la forme d'un envoi (*Geschick*) ou destin (*Shicksal*) de telle sorte que le *Dasein*, qui en est le *destinataire*, ne peut qu'ignorer cette source donatrice afin précisément de recevoir le don. La notion même d'époque de l'être contient implicitement, dans son étymologie même, cette idée d'une retenue, d'une mise en suspens de l'origine donatrice (Heidegger, 1962a : 9 ; trad., p. 203).

Dès lors, la vérité de l'être est reçue de façon différente suivant les époques de l'histoire de la métaphysique, chacune étant ainsi structurée moins par des décisions contingentes de la part des philosophes qui jalonnent cette histoire, que par une trame qui a sa source dans l'être même. Cette trame n'est certes pas téléologique au sens de Hegel puisqu'il ne s'agit pas d'un quelconque

accomplissement de la vérité de l'être par un processus d'élévation graduelle vers l'auto-transparence. Il s'agit plutôt d'un mouvement d'occultation de la vérité à travers diverses guises où à chaque fois la différence ontologique entre l'être et l'étant se trouve court-circuitée et refoulée, l'être confondu avec une certaine figure de l'étant. La théorie hégélienne de l'esprit absolu, et son devenir téléologique dans la dialectique historique, constitue elle-même selon Heidegger une figure destinale de l'occultation de la vérité de l'être, puisque l'esprit (*Geist*) n'est possible que dans l'espace d'éclaircie de la présence, lequel espace constitue l'élément proprement impensé et constamment présupposé par l'hégélianisme, à savoir la différence ontologique. Mais cette trame de l'histoire de l'être, qui n'est pas téléologique, a tout de même bien sa nécessité propre, nécessité destinale comme le suggère Heidegger, et dont la source se situe même au-delà de l'être, puisque l'être fait partie à chaque fois de ce qui est destiné aux hommes d'une multiple manière :

Quand Platon présente l'être comme *ἰδέα* et comme *κοινωνία* des Idées ; Aristote comme *ἐνέργεια* ; Kant comme *positio* ; Hegel comme Concept absolu ; Nietzsche comme Volonté de puissance – ce ne sont pas des doctrines produites au hasard, mais bien des paroles de l'être, qui répondent à un appel parlant dans le cœur s'hébergeant lui-même de la destination (*Schicken*), dans le 'Il y a être' (...). La pensée reste liée à la tradition des époques (*der Epochen*) du destinement de l'être (...) (Heidegger, 1962a : 9-10 ; trad., p. 204).

Dans les grands concepts fondamentaux de la métaphysique c'est l'être qui vient à la parole sous une guise qui en oblitère pourtant le sens dès lors que l'être se voit confondu avec l'étant constamment présent, *vorhanden*. La source destinale de l'histoire de l'être réside dans le « Il y a être » (« *Es gibt Sein* »). Le « Il y a être », ou plutôt le « Il » du « il y a être », est ce que Heidegger nomme plus loin dans la conférence *Ereignis*.

Ici un premier problème apparaît pourtant. C'est celui de savoir ce qui relie les époques entre elles, si elles ne sont pas des doctrines produites au hasard, mais des paroles de l'être répondant à un appel dans le *Es gibt*. Quelle est la logique de la succession des époques, s'il ne s'agit pas comme chez Hegel d'un quelconque travail du négatif dirigé téléologiquement vers l'auto-révélation à soi de l'absolu ? Il semble que ce soit même le contraire de toute philosophie

de l'histoire héritée des lumières, de Kant à Husserl, postulant une raison dans l'histoire tendue vers son propre accomplissement. En effet, « l'histoire de l'être est l'histoire de l'oubli croissant de l'être » (Heidegger, 1962b ; trad. p. 263). Mais pourquoi cet oubli va-t-il croissant ? Pourquoi ne pas parler plutôt des diverses formes qu'a pu prendre un seul et même oubli au sein d'une suite de métamorphoses époquales sans lien nécessaire entre chacune ? Chaque époque hérite-t-elle donc de l'oubli des époques qui la précèdent pour rajouter une strate d'oubli supplémentaire ? Y a-t-il donc des époques plus oubliées que d'autres, à mesure qu'elles s'éloignent du premier commencement de la métaphysique occidentale chez les Grecs ? Mais dans ce cas peut-on vraiment parler d'époques distinctes de l'histoire de la métaphysique, si chacune porte en elle sur le mode de la sédimentation l'ensemble des précédentes, avec pour effet l'enfouissement toujours plus profond de l'origine donatrice du sens ? Le problème, c'est que cette interprétation en termes de sédimentation tranche avec l'approche verticale à laquelle semble plutôt souscrire Heidegger dans *Temps et être*, selon laquelle chaque époque tire *directement* du *Es gibt Sein*, par une sorte de verticalité ontologique, le principe de sa structuration. Un monde pour faire époque doit tout à l'être et à son destin, rien ou très peu aux autres mondes de l'histoire ayant fait époque avant lui.

Le second problème, c'est celui de savoir si Heidegger ne souscrit pas à une certaine forme de transcendantalisme, puisqu'il y a bien à travers la suite des époques une origine anhistoriale, ou en tout cas transhistoriale, foyer supra-ontologique et même supra-temporel (puisque l'*Ereignis* est également présentée par Heidegger dans *Zeit und Sein* comme la source non temporelle du temps, il est le *Es* dans *Es gibt Zeit*). Après l'histoire de la métaphysique parvenue à sa fin du fait de son exténuation dans le nihilisme de Nietzsche, Heidegger n'envisage-t-il pas la possibilité d'une pensée post-métaphysique, capable de réfléchir la vérité de l'être sans égard pour l'historicité, celle-ci étant maintenant achevée avec la fin de la métaphysique ? La pensée n'est-elle donc pas capable de se hisser hors de l'histoire de l'être, laquelle est de toutes les manières terminée, pour se rapporter à la vérité de l'être enfin expurgée de son voile métaphysique, et même de son voile qu'*était* la métaphysique ? Comme l'écrit Heidegger dans *Le protocole à un séminaire sur la conférence « Temps et être »* :

Que l'événement (*Ereignis*) soit sans destin (*Geschicklosigkeit*) 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'événement de se mouvoir – qui est de tourner dans le retrait (*Entzug*) – qui se montre (*zeigt*) à la pensée comme ce qui est à penser. Mais il est dit par là que pour la pensée entrant dans l'événement, l'histoire de l'être est terminée (*zu Ende ist*) (Heidegger, 1962b : 44-45 ; trad., p. 249).

Heidegger nous dit qu'il est dans la structure même de l'absolu événement au-delà de l'étant et au-delà même de l'être, l'*Ereignis*, de tourner en retrait, de se mouvoir ainsi en reflux de sorte à permettre à la présence (à l'être *comme présence*) de se structurer. Mais il nous dit quelque chose d'autre, de très important : ce reflux de l'*Ereignis*, que la conférence *Temps et être* nomme aussi son dépropriement (*Enteignis*), peut précisément se montrer à la pensée comme ce qui est à penser ! Il y a une visibilité de l'événement, dont l'accès se doit d'être post-métaphysique, pour autant que la métaphysique se laissait par définition charmer exclusivement par cela qui est donné, la présence des étants. Quand bien même la métaphysique demeurerait telle quelle, bien en place dans l'ère planétaire dominée par l'essence de la technique, resterait que l'histoire de l'être est terminée, et que l'accessibilité de la pensée à l'événement est devenue possible, fût-ce pour une minorité de penseurs déconnectés du monde et de sa logique d'exploitation et de mise à disposition infinie de l'étant en vue de la domination. Quand bien même la philosophie serait devenue, face au péril dont parle le vers d'Hölderlin, une activité de plus en plus solitaire et compromise, réduite à un ésotérisme sans égal dans toute la tradition, reste que cette pensée semble pouvoir enfin délivrer cette vérité de l'être qui jusqu'ici se soustrayait obstinément au regard métaphysique<sup>7</sup>. Là est même probablement

---

<sup>7</sup> De façon plus rigoureuse, il conviendrait ici sans doute de ne plus appeler « philosophie » cette méditation pensante post-métaphysique, là où la philosophie s'identifie plutôt chez Heidegger à toute la métaphysique dans son déploiement historique (cf. Heidegger 1964). De là à identifier cette pensée post-métaphysique et supra-philosophique à une forme renouvelée de mysticisme, il n'y a qu'un pas que franchit J. Caputo (1990). Nous sommes très réservé quant à la pertinence de ce rapprochement, si tant est que le mysticisme n'a de sens que par opposition à la philosophie, et suppose donc le même espace métaphysique (ou ontothéologique) pour se profiler, fût-ce en creux et par l'opération d'une négation (quitte à prendre ainsi la

le dernier mot de Heidegger, dans cette phénoménologie de l'inapparent dont parle le séminaire de Zahringen : « Nous sommes ici dans le domaine de l'inapparent (*Unscheinbaren*) : *entre en présence entrer en présence même (anwest Anwesen selbst)*. Le nom pour cela [chez Parménide], qui est ce dont il s'agit en sa consistance propre, c'est : τὸ εἶν qui n'est ni l'étant, ni simplement l'être, mais τὸ εἶν » (Heidegger, 1973 : 397 ; trad., p. 485).

Τὸ εἶν (« l'entrer en présence », « l'événement de l'entrée en présence »), ni être ni étant, est le nom grec qui se rapproche le plus de ce que Heidegger appelle *Ereignis*<sup>8</sup>. Il est inapparent, et à ce titre phénoménologiquement invisible. Mais il n'est pas pour autant invisible pour la *pensée* réfléchissant l'« entrer en présence » en tant que telle. Il y a bien ainsi un voir noétique ou spéculatif qui va au-delà de la vision phénoménologique, laquelle se cantonne encore au champ du donné – être et étant – ; mais cela implique ce paradoxe que la pensée est capable de prendre en vue ce qui pourtant ne se donne pas ! Alors vient à l'idée le cœur bien compris de la vérité (*ἀλήθεια*). Celui-ci n'est pas l'ombre, le voilement, la *λήθη*. Bien plus : il n'est pas l'abîme, comme c'était le cas dans les *Beiträge*, et comme nous allons y venir ! Comme l'écrit Heidegger : « Le cœur sans tremblement de l'*ἀλήθεια* c'est τὸ εἶν lui-même ! (...) L'*ἀλήθεια* n'est pas une ouverture vide (*leere*), une béance (*Klaffen*) immobile. Il faut la penser comme le mouvement de dévoilement (*Entbergung*) qui entoure comme il convient (*schicklich*) l'*εἶν*, c'est-à-dire l'*entrant en présence : entrer en présence même* » (Heidegger, 1973 : 398 ; trad. p. 486). Non seulement alors il est possible de faire entrer dans la visibilité pensante l'*Ereignis*, mais on peut même ajouter que loin d'être absent, il est le présent par excellence, en un sens évidemment incommensurable avec la présence de l'étant : « Avec Parménide, il s'agit précisément de cette difficulté : arriver à prendre en vue (*in den Blick zu fassen* !) le « entrant en présence » : entrer en présence (*das Anwesend : Anwesen*) » (Heidegger, 1973 : 399 ; trad. p. 487). On le voit : le dernier Heidegger envisage le cœur de la vérité de l'être comme foyer anhistorial unique (τὸ εἶν, *das Selbe*, « le même », *Ereignis*). Heidegger

---

forme d'une théologie négative qui confirme la métaphysique dans le geste même où elle en effectue la relève, comme l'avait vu J. Derrida).

<sup>8</sup> R. Schürmann (1982 : 90) a parfaitement raison de parler d'un « parmenidisme événementiel ».

à la fin de son parcours renoue par une autre voie avec son herméneutique aristotélicienne de la *φύσις* : au-delà de l'histoire de l'être, repose l'éternel (ou du moins supra-temporel) et pleinement visible *événement* de l'éclosion en présence.

Ce rapprochement avec Parménide n'est pas sans poser un autre problème pourtant : si vraiment les tout premiers Grecs avaient pensé l'*Ereignis*, pourquoi et comment l'oubli de l'être put-il avoir lieu ? Qu'est-ce qui a pu propulser l'histoire de la métaphysique sur son chemin ? Or comme l'écrit Heidegger au sujet d'Héraclite, dans son texte des *Essais et conférences* intitulé *Logos*, dans un passage que nous devons à Didier Franck de l'avoir relu avec attention :

Que serait-il arrivé, si Héraclite - et après lui les Grecs - avaient pensé spécialement l'être du langage comme *λόγος*, comme la Pose recueillante ? Rien de moins que ceci : les Grecs auraient pensé l'être du langage à partir de l'essence de l'être (*Wesen des Seins*), bien plus, ils l'auraient pensé comme ce dernier lui-même. Car *ὁ λόγος* est le nom qui désigne l'être de l'étant. Mais tout ceci ne s'est pas produit. Nous ne trouvons nulle part de trace permettant de supposer que les Grecs aient pensé l'être du langage directement à partir de l'essence de l'être (Heidegger, 1951 ; trad. p. 277).

Héraclite n'a pas su penser l'essence de l'être comme *λόγος*. De même, Heidegger dit que les présocratiques, obnubilés dans l'étonnement par l'ouverture de la présence où luisent les étants, n'avaient pas non plus pensé la vérité en tant que vérité. Comme l'écrit Heidegger dans son séminaire conjoint avec Fink sur Héraclite : « Je fais cette proposition : le non-pensé est l'*ἀλήθεια*. Sur l'*ἀλήθεια en tant que ἀλήθεια* il n'y a rien dans toute la philosophie grecque » (Heidegger, 1967 : 261 ; trad. p. 221). Si l'on en croit donc Heidegger, penser le dé-voilement comme tel ne devient possible qu'une fois l'histoire de la métaphysique parvenue à son achèvement, et à plus forte raison Parménide qui pense l'*Ereignis* (*τὸ εἶόν*) hébergeant la vérité en son sein, ne sait pas vraiment ce qu'il est en train de penser. Les présocratiques viennent avant la métaphysique, certes, mais ils sont déjà frappés d'une première cécité, pré-métaphysique : contrairement à la métaphysique et sa structure ontothéologique, ils prennent bien en vue l'être en sa différence ontologique



(*φύσις*), mais ils ne pensent pas l'origine donatrice de la vérité de l'être, origine transcendantale qui est déjà voilée et le restera. Que serait-il arrivé si Héraclite, Parménide ou Anaximandre avaient pensé le *λόγος* de l'être, l'*ἀλήθεια* en tant qu'*ἀλήθεια*, ou *τὸ ἐόν* en tant que tel ? Alors peut-être l'histoire de l'être n'aurait pas eu lieu, et le *Dasein* serait resté à demeure dans la contemplation de l'originaire anhistorial.

Il nous paraît tout compte fait que le caractère transcendantal de la voie destinale de Heidegger ne pose finalement pas tant problème que cela, si on ne confond pas le plan transcendantal avec un nouvel avatar de l'histoire de la métaphysique, c'est-à-dire si l'on se garde à tout prix d'hypostasier l'absolu pour en faire une nouvelle figure ontique de l'étantité. Et à dire vrai, si on entend par *transcendantal* ceci qu'il y a une dimension de sens fondamentale ou originaire et unique qui conditionne ou possibilise non seulement le sens d'être des étants, mais encore l'émergence des époques au sein desquelles se détermine le sens de l'être et de la vérité, alors Heidegger semble bien proposer durant toute son œuvre une philosophie transcendantale en ce sens-là. Le problème, c'est plutôt celui dont nous avons parlé juste avant, à savoir qu'après la fin de la guerre Heidegger semble moins soucieux qu'auparavant de rendre compte de ce qui est susceptible de relier les unes aux autres les époques. L'histoire de l'être est faite de discontinuités radicales entre des époques qui se structurent de façon imprévisible et soudaine par un envoi en provenance de l'être, ou plutôt en provenance de l'événement. Mais quel est alors le principe ou la logique qui sous-tend le passage d'une époque à l'autre ? Heidegger estime-t-il que chaque époque est un recouvrement parmi d'autres de la vérité de l'être, chaque époque étant *incommensurable* par rapport à l'autre du point de vue du contenu de sens qu'il fait advenir ?

Si l'historicisme désigne une conception relativiste selon laquelle l'histoire est un mouvement fait de discontinuités radicales, où chaque époque se structure arbitrairement autour de grands paradigmes qui définissent les vérités fondamentales selon des critères contingents, alors en un sens il y aurait le risque chez Heidegger d'un tel historicisme, ou du moins d'un relativisme historial, et ce malgré la thématique transcendantale qui sous-tend l'histoire, *puisque aucune des époques de la métaphysique n'y a accès*. Il s'agirait d'un relativisme historial « provisoire », avant la fin de la métaphysique et l'accès direct qu'elle procure enfin au plan transcendantal (*l'Ereignis*) masqué durant

deux millénaires de voilements époquaux divers. Ce n'était d'ailleurs pas seulement, durant cette histoire, le contenu de la vérité qui était relatif à une constellation époquale (à savoir la liste des noms ou prête-noms de l'être : *ἰδέα*, *ἐνέργεια*, *Deus*, etc.), mais c'était tout aussi bien le sens qu'il fallait donner à la notion de vérité elle-même : *ἀλήθεια* chez les présocratiques pré-métaphysiciens, *ὁμοίωσις* chez les Grecs métaphysiciens, *rectitudo* chez les latins, *adequatio intellectus et rei* chez les médiévaux, *certitudo* dans la modernité, pragmatisme à l'ère configurée par l'essence de la technique, où le savoir s'envisage à l'aune des possibilités de maîtrise qu'il confère sur l'étant. Pourtant, si l'on considère cette simple énumération, grande est la tentation inverse de chercher par-delà les ruptures le liant et la continuité – voire même la trame *processuelle* – qui semble gouverner le passage d'une figure à une autre, selon un développement dont il appartient à la philosophie de réfléchir la *nécessité* historique.

#### 4. La voie de l'abandon ; la machination

Heidegger dans les années 30 avait pris une position beaucoup plus nette en faveur au contraire d'une lecture en continuité de l'histoire de la métaphysique, qui impliquait typiquement que l'essence de la technique ne soit pas simplement réductible à un dévoilement de l'ère contemporaine et d'elle seule, mais qu'elle soit en un autre sens à l'œuvre dans et portée par tout le mouvement de l'histoire de l'être. Autrement dit, et c'est donc maintenant la seconde grande réponse ou voie que nous allons explorer, concernant le voilement au cœur de la vérité de l'être : loin que l'époqualité constituât simplement un ensemble d'occurrences arbitraires dues au caractère destinal du don de la présence, chaque époque était prise dans un mouvement transépoquale par lequel l'être abandonne le *Dasein*, et même manœuvre en un sens contre lui afin de ne pas lui accorder sa vérité. On pourrait dès lors nommer cette voie celle de *l'abandon de l'être* (*Seinsverlassenheit*), ou bien la voie de la « grande manœuvre de l'être », en référence au thème si important de la *Machenschaft* dans les *Beiträge*, sur lequel nous allons revenir<sup>9</sup>. En attendant, notons que la

<sup>9</sup> Certes on peut bien dire que l'abandon est une modalité possible du « destiner » et que la voie destinale est donc déjà à l'œuvre également dans les *Beiträge*. Cependant,

pluralité des époques sous cet angle ne saurait relever d'un quelconque historicisme, puisqu'à travers chaque époque c'est une seule histoire qui s'accomplit, au point qu'il y a peut-être par-delà les différentes figures destinales de la métaphysique *une même époque* d'ensemble qui les traverse toutes, et cette époque c'est la métaphysique elle-même, inaugurée en Grèce et qui s'achève désormais dans l'ère planétaire gouvernée par la technique.

Selon les *Beiträge*, la vérité de l'être est fondamentalement voilée non pas tellement en vertu des exigences de la donation (*Es gibt* : et l'on sait maintenant que ce voilement n'est pas tel qu'il ne puisse jamais être dissipé), mais parce qu'il y a beaucoup plus tragiquement une propension au sein de l'être de ne pas vouloir accorder la vérité, et d'abandonner ainsi le *Dasein* à une errance historique (Heidegger, 1930 ; trad. p. 186). Ainsi, nous assistons à une perspective qui est presque téléologique, sauf qu'à la différence de la téléologie hégélienne, nulle réalisation de l'esprit n'a lieu, nulle ascèse vers son auto-révélation absolue. Ce qui advient à travers l'histoire de l'être c'est une sorte de plan ou de projet consistant pour la vérité de l'être non pas à se manifester, mais à se refuser, à mettre en œuvre son propre oubli systématique jusqu'à un point paroxystique de l'histoire, l'époque contemporaine, post-métaphysique, où nous sommes livrés à une série de possibilités. Les deux premières possibilités sont à l'œuvre dans les *Beiträge*, et se trouvent présentées également dans les *Cahiers noirs* sous la forme d'une alternative, ou bien même d'une décision, interne à l'être, qui confronte le *Dasein* de l'époque contemporaine avec ces deux perspectives toutes deux également ruineuses : soit le chaos et la destruction totale du monde dans une sorte d'embrasement igné (en un sens semble-t-il qui admet une interprétation littérale : guerre mondiale à l'issue de laquelle il ne restera plus que cendres), soit la contrainte

---

il conviendrait alors d'engager une réflexion sur la complexité sémantique de la notion de destin. Entre celui qui est le destinataire d'un don (et se voit élevé ainsi à une dignité supérieure) et celui qui subit tragiquement son destin compris comme un lot ou une moire qui lui échoit malgré lui (voire d'un *fatum* vécu comme une malédiction sans échappatoire), il y a deux approches très différentes, si ce n'est opposées, du destiner. C'est pourquoi nous préférons ne pas qualifier la pensée heideggérienne des *Beiträge* de « destinale » (contrairement par exemple à R. Schürmann), afin de réserver l'emploi de cet adjectif au lien très fort qui est engagé par le Heidegger d'après-guerre entre *Geschick*, *Schicksal* et *Es gibt* (envoi, destin et donation).

coercitive et complète de toute chose par le règne « machinal » et « gigantesque » de la technique calculante : « Est-ce à présent l'unique décision : la destruction totale et le chaos ou bien la contrainte vers une coercition complète ? » (Heidegger, 1938-39 : 70). La troisième possibilité, c'est la conquête de l'abîme de l'être par un peuple libérateur, peuple allemand capable de reprendre le flambeau du peuple grec du premier commencement, flambeau repris après la métaphysique parvenue à exténuation dans le nihilisme, et tendu vers la possibilité d'un autre commencement. Enfin, la quatrième voie que retiendra seule Heidegger après la guerre, c'est l'attente de la venue d'un Dieu capable de faire advenir cet autre commencement, et la préparation de sa venue par la méditation des rares et des peu nombreux (*die Seltenen und die Wenigen*).

Nous ne pouvons pas ici analyser ces différentes alternatives, mais nous voudrions simplement pour finir interroger un peu plus le sens de cet abandon de l'être et de sa structuration historique sous la forme de ce que nous oserions presque nommer, avec Adorno, une dialectique négative, non pas de la raison assurément, même si on n'en est pas si loin, mais de la vérité abyssale de l'être dans son projet de retenir son essence la plus profonde, et de se déployer à travers l'histoire de la métaphysique occidentale et plus généralement dans tous les compartiments de l'existence humaine sous la forme d'une domination de plus en plus marquée et inévitable de la technique :

Abandon par l'être : le fait que l'estre (*Sein*) abandonne les étants, les laisse à eux-mêmes, et ainsi leur accorde de devenir les objets de la machination (*Machenschaft*). Tout ceci n'est pas simplement « déclin » (*Verfall*), mais il s'agit de la première histoire de l'estre lui-même, l'histoire du premier commencement (*ersten Anfangs*) et de ce qui se tient dans la lignée de ce commencement (...).

Alors il est clair que l'abandon des étants par l'être signifie que l'estre se *voile lui-même* (*verbigt sich*) dans la manifesteté (*Offenbarkeit*) des étants. Et l'estre même est essentiellement déterminé en tant que ce voilement (*Verbergen*) et ce retrait de soi (Heidegger, 1989 : 111 [nous traduisons]).

Ce texte comporte un grand nombre d'éléments. Tout d'abord, un mot concernant l'usage par Heidegger, dans les *Beiträge*, de deux graphies pour « être » (*Sein* ; *Seyn*) : l'estre (*Seyn*) n'est précisément pas – jamais – donné, à

la différence de l'être. Alors que l'ontologie fondamentale à l'œuvre dans *Sein und Zeit* pose la question du sens de l'être de l'étant, et demeure encore pour cette raison dans l'orbite de la métaphysique et de ce que Heidegger nomme maintenant sa « question directrice » (*Leifrage*), à savoir la question de l'étantité (même si assurément le fait de distinguer entre être et étant constitue déjà pour l'ontologie fondamentale un pas important, et même décisif, dans le tournant hors de la métaphysique), en revanche les *Beiträge* se situent dans la perspective de la « question fondatrice » (*Grundfrage*) qui est celle du passage hors de la métaphysique vers un « autre commencement », et visent à penser l'être proprement dit, c'est-à-dire l'« estre » sans le référer aux étants (Heidegger, 1989 : 6). Questionner l'estre – cette origine dissimulée de toute entrée en présence historique – aboutit alors à penser l'*Ereignis*, « l'événement appropriant » au sein duquel s'ouvre pour chaque époque de l'histoire de l'être l'espace de jeu (*Spiel-Raum*) où l'être apparaît à l'homme sous des significations spécifiques. L'être apparaît comme *φύσις* chez les Grecs (ou du moins les premiers Grecs) ; à l'ère du Christianisme il se structure en ontothéologie, avant de basculer à l'orée de la modernité dans le champ de la *représentation* ; enfin, à l'ère contemporaine (post-métaphysique), l'être est entièrement dominé par l'essence de la technique, ce que Heidegger, dans le texte cité plus haut des *Beiträge*, appelle aussi la machination (*Machenschaft*).

Cependant, comme nous le notions, à la grande différence de la voie destinale d'après-guerre, la machination est présentée au § 61 des *Beiträge* comme la loi profonde de l'abandon de l'étant par l'estre. La machination étend déjà ses griffes très tôt dans l'histoire de la pensée occidentale. Par implication l'histoire de l'être n'est que celle de l'*intensification* de la machination, où l'on peut entendre dans ce mot non seulement le champ lexical de la fabrication technique, de la compréhension de plus en plus étendue de l'étant en termes de fabricabilité, mais aussi tout ce qui a trait à la manœuvre, ou même à la manigance ; les deux sens de la *Machenschaft* convergent ainsi au sein d'une seule et même clé de lecture historique.

Si la machination est à l'œuvre depuis le début, il faut s'attendre alors plutôt à ce que la logique de la mise à disposition infinie dans l'arrondissement de l'étant à l'ère contemporaine ne soit qu'une élaboration et une apogée d'un mouvement à l'œuvre depuis que l'histoire de la métaphysique est en route. La machination entre en scène dès que l'expérience de l'être comme *φύσις* chez

les présocratiques fait place à la focalisation de la pensée grecque sur l'*οὐσία*, sur la présence de l'étant identifiée dans le dispositif platonicien à l'idée – *ιδέα* –, ou bien à l'acte (*ἐνέργεια*) du premier moteur chez Aristote. Au lieu que l'*οὐσία* soit référée à l'éclosion (*φύσις*), elle s'autonomise de ce mouvement d'entrée en présence, et se pense désormais comme la présence constante de l'étant supérieur, susceptible d'engendrer tous les autres étants, selon un schème de production emprunté à l'horizon de la fabrication artisanale (*ποίησις/τέχνη*) (Heidegger, 1989 : 126 [§ 61]).

L'époque judéo-chrétienne, marquée par le monothéisme, poursuit le projet métaphysique de la machination puisque l'origine productrice de tout étant – Dieu – est envisagée selon Heidegger à partir de cette représentation générale, de provenance grecque, de l'étant producteur et cause de la totalité de l'étant créé. Comme l'écrit Heidegger :

Le concept médiéval d'*actus* recouvre déjà l'essence grecque primordiale de l'interprétation de l'étantité. À cela est connecté le fait que le machinal maintenant s'impose encore plus clairement et que, à travers l'entrée en jeu à la fois de la pensée judéo-chrétienne de la création et la représentation correspondante de Dieu, *ens* devient *ens creatum* (Heidegger, 1989 : 126 [nous traduisons]).

En poursuivant le chemin de l'histoire de l'être, vient la modernité, où l'assimilation de l'être de l'étant à la *représentation objective* intériorise la relation productrice au sein du sujet de la connaissance, mais ne rompt pas avec la logique de la machination. L'argument transcendantal (explicité à partir de Kant, mais déjà implicitement à l'œuvre chez Descartes) selon lequel le sujet n'est rien d'étant au sens de la réalité physico-matérielle (la nature), mais constitue la condition transcendantale-spirituelle pour que soit représentée une telle réalité, ne suffit aucunement selon Heidegger à sauvegarder la métaphysique de la modernité contre la machination. En effet, ce qu'il appelle dans les *Beiträge* le domaine subjectif du « vécu » (*Erlebnis*), constitue de Descartes à Husserl en passant par l'empirisme comme l'*a priori* historique (pour parler comme Foucault) de toutes les figures métaphysiques du sujet dans la modernité. Or loin de permettre au sujet de s'affranchir du joug de la technique (en portant le sujet hors de la sphère pratique dans le libre domaine

de la pensée pure), l'expérience vécue n'est possible en son concept que sur la base de la logique même de la production, le sujet étant doublement producteur : d'une part de ses représentations, d'autre part de lui-même en tant que chose représentante : « Le plus décidément la machination se voile (...), et le plus elle facilite la prédominance de ce qui semble être complètement opposé à son essence, et pourtant participe de son essence, à savoir l'*expérience vécue* » (Heidegger, 1989 : 127 [nous traduisons]).

Enfin, à l'époque planétaire contemporaine la machination se généralise : elle désigne le mode d'être de tout étant, y compris celui que les autres époques tendaient encore à sauvegarder de son emprise (fût-ce en surface et illusoirement comme dans la modernité) : l'homme. L'intériorité de celui-ci tend, sous l'effet de la poussée des sciences de la nature (physique, biologie), à être de plus en plus dépouillée de sa teneur spirituelle spécifique pour être ravalée et nivelée sur le plan de la seule réalité matérielle physico-chimique. C'est là alors ce qu'entre en jeu le dispositif (*Gestell*), la situation où tout étant se voit *arraisonné* par la loi de la mise à disposition. Là encore, « les modes mécanistes et biologistes de pensée ne sont jamais que des conséquences de l'interprétation cachée des étants au sein de la machination » (*ibid.* – nous traduisons). Il s'agit même de ses conséquences dernières et les plus profondes : là où les diverses figures de la métaphysique (*idéa*, *ἐνέργεια*, *Deus*, sujet, volonté, esprit absolu, etc.) pouvaient encore faire signe, en tant que figures « spirituelles », vers l'ouverture ontologique qu'elles contribuaient en même temps à refouler, il n'en est plus de même à l'époque post-métaphysique du dispositif, qui ridiculise l'idée même que l'être puisse avoir un sens à la mesure de la *pensée*. Certes, il est encore question de pensée à l'ère de la machination totale. La logique de la représentation, issue de la modernité, ne disparaît pas. Au contraire, elle explose dans la pensée calculante (*rechnende Denken*) (Heidegger, 1959 : 13)<sup>10</sup>. Heidegger aborde notamment la question du calcul (*Berechnung*) au § 58 des *Beiträge*, aux côtés de deux autres traits de la machination contemporaine – la rapidité (*Schnelligkeit*) et le « coup d'envoi du massif » (*Der Aufbruch des Massenhaften*). Seulement, cette forme de pensée représentationnelle qu'est le calcul se passe d'un sujet, elle est une pensée

---

<sup>10</sup> Dans ce texte la pensée calculante est opposée à la pensée méditante (*besinnliches Denken*).

anonyme et purement instrumentale (procédurale), tournée sur la computation aux seules fins de la production en vue de l'exploitation infinie. La pensée calculante signe l'advenue d'une époque qui soumet le savoir au pouvoir, lui-même envisagé comme domination de l'étant en totalité par la loi de la production.

La rapidité, quant à elle, ne désigne pas seulement la façon dont les étants sont rendus toujours plus accessibles instantanément sur demande, où par conséquent leur mode d'entrée en présence cesse de pouvoir être interrogé du fait de leur évanescence ; la rapidité renvoie également à une disposition générale du *Dasein* lui-même, plongé dans les affres du consumérisme et du productivisme le plus agité, qui ôte à l'homme la possibilité de l'écoute et de la méditation (*Besinnung*).

La « déspiritualisation » de l'homme contemporain culmine enfin dans le « coup d'envoi du massif », où la multiplication des objets *produits en masse* brise la possibilité pour que l'étant apparaisse dans sa singularité de chose. L'émergence de singularités est entravée par principe par la dissolution des étants dans le fond matériel (*Bestand*) qu'est devenu la terre (*Erde*), stock de matériau et réserve pour les productions en cours. En outre, l'essence de l'homme se voit elle-même affectée par la massification, puisque les mécanismes comportementaux de plus en plus réglés à grande échelle (et devenus l'objet des nouvelles « sciences de l'homme », de l'anthropologie structurale au « management », calquées sur le modèle des sciences de la nature) préviennent les possibilités de la pensée authentique, celle qui questionne en direction de la vérité de l'être dans la solitude et la méditation. La fascination de l'homme pour la machination culmine peut-être, dans les *Beiträge*, dans le concept du « gigantesque » ou « gigantisme » (*Das Riesenhafte*). À l'époque du désenchantement du monde, il semble que la technique seule soit sacrée : elle exerce un charme sur les hommes qui succombent à son appel d'autant plus qu'elle les attire dans le tourbillon vertigineux d'une fuite en avant hors de leur essence, comme un sortilège ontologique au remède absent.



## 5. Conclusion

Si l'histoire de l'être est l'histoire de l'intensification de l'oubli de la vérité du fait de l'abandon par l'être dans la machination, alors nul historicisme, puisqu'il y a bien une trame qui sous-tend la suite des époques et légifère sur elle, une logique ou même une nécessité historique, celle de la machination, c'est-à-dire de l'implacable projet de la vérité de se refuser méthodiquement et toujours plus intensément au *Dasein*. Cette trame n'est pas non plus véritablement transcendantale, puisqu'il n'y a pas un plan de l'essence voilée de la vérité de l'être qui se tiendrait sous le mouvement de l'histoire. Et pourtant que dire de l'abîme lui-même, de cette instance qui se refuse et s'excepte de l'histoire de l'être puisqu'elle n'est jamais prise en vue par le *Dasein* dans toute l'histoire de la métaphysique ? Il y a là un problème, mais nous dirons sur ce point que l'abîme du *Seyn* tire précisément son caractère abyssal du refus qui le constitue comme tel, or ce refus n'a de sens qu'au sein de et par rapport à l'histoire de l'être. Le refus qui caractérise l'abîme est entièrement transitif (à la différence de l'instance donatrice transcendantale des figures destinales chez le Heidegger d'après-guerre, et que l'on peut appeler maintenant *le 3<sup>e</sup> Heidegger*<sup>11</sup>).

---

<sup>11</sup> Comme l'avait déjà bien vu (ou pressenti) Reiner Schürmann : « L'axe qui conduit Heidegger du *Dasein* au dernier rejeton de celui-ci, 'la pensée', se dessine en deux mouvements : du *Dasein* au *Menschentum* – la collectivité située par une époque de la vérité – et de là à la pensée en tant qu'acte de pure obéissance à la présence entendue comme événement » (Schürmann, 1982 : 86). Ou encore : « Il faut distinguer plusieurs métamorphoses du transcendantalisme phénoménologique : celle qui mène du sujet au *Dasein* (de Husserl à *Être et Temps*), puis de là au destin de l'être situant chaque fois une collectivité, et finalement à l'événement topologique » (*ibid.* : 91). Nous sommes cependant en désaccord avec Schürmann sur le sens de la différence entre Heidegger 2 (années 30) et Heidegger 3 (après-guerre) : l'histoire des figures destinales multiples et discontinues de l'être constitue plutôt selon nous le thème du dernier Heidegger (et non du second). Schürmann selon nous à tort de croire que chez le second Heidegger « l'*a priori* époqual est discontinu » (*ibid.* : 88). Nous avons montré au contraire que la *Machenschaft* rétablit un continuisme historial qui sera rompu bien plutôt chez le dernier Heidegger. Enfin, R. Schürmann semble envisager le passage de Heidegger 2 à Heidegger 3 comme un simple élargissement ou approfondissement de vue, comme si Heidegger finissait par dépasser par la pensée l'historialité époquale pour obtenir un accès à l'*Ereignis* anhistorial, lequel était déjà à l'œuvre dans la pensée du second Heidegger, mais de façon encore latente et implicite, impensée. Cela ne nous convient pas : il y a bien selon nous rupture paradigmatique entre Heidegger 2 et Heidegger 3

Qu'envisage Heidegger face à cela ? Il y a l'appel à un autre commencement de l'histoire de l'être post-métaphysique, préparé par un saut tendu (*Sprung*) depuis le premier commencement grec qui s'achève maintenant. Mais que sera un autre commencement historial qui n'emmène pas encore une fois le *Dasein* sur le chemin d'une errance nouvelle, dont l'issue ne soit pas encore une fois – éventuellement par d'autres biais – le développement de la machination technique ? À moins que ce nouveau commencement soit d'un type radicalement nouveau, avec pour vocation de combler l'abîme, en domptant enfin la vérité de l'être et le refus qui la caractérise... Mais à quoi cela ressemblera-t-il ? Quel monde institué sur la terre adviendra ? Est-ce ce monde là qu'est censé rendre possible la venue du dernier Dieu ? Mais alors l'histoire serait tout compte fait terminée, dès lors que le voilement abyssal constitutif de la vérité de l'être aurait été totalement surmonté. Mais quel sens donner à une telle conquête, sur fond d'incantation sotériologique ? Quand on sait la façon dont Heidegger apercevait dans les années 30 la possibilité que cette conquête soit menée par un peuple historial bien particulier, le peuple allemand, alors cette réponse face à la machination prenait une coloration théologico-politique affirmée<sup>12</sup>. Mais cette voie, dans laquelle Heidegger s'est indéniablement compromis, le tirant hors de la rigueur et des exigences du discours philosophique, n'était pas la seule : à la même époque, il se rendait compte que de toute façon cet autre commencement risquait bien de ne jamais pouvoir advenir. Il suffisait simplement pour cela que la machination continue à déployer sans entrave sa logique sur toute la terre, jusqu'à ce que l'essence pensante du *Dasein* soit définitivement détruite. Sur ce point, il se peut que la pensée de Heidegger, non moins sans doute que celle d'Adorno, ou bien de Jonas, Horkheimer, Marcuse, Strauss, ait encore quelque chose à nous donner en méditation. Curieuse situation en tout cas que celle du penseur d'aujourd'hui : à l'heure fatidique où menace la fin de l'homme et de son essence pensante, entre-apparaît dans l'éclair fuyant d'une pensée le vrai visage de cette vaste supercherie qu'aura été toute notre histoire.

---

qui tient, comme nos analyses ont tenté de l'établir, à la nature et à l'accessibilité de la non-vérité au cœur de la vérité.

<sup>12</sup> Nous renvoyons à C. Sommer, *Heidegger. Théologie politique de l'événement*, à paraître.

## Bibliography

- BARASH, J. A. (2006). *Heidegger et le sens de l'histoire*, trad. S. Taussig, Paris : Galaade.
- (1988). *Martin Heidegger and the problem of historical meaning*. Dodrecht : Martinus Nijhoff, Chapitre 5 (repris dans *Heidegger et le sens de l'histoire*, trad. S. Taussig, Paris, Galaade, 2006).
- BERNET, R. (2005). « Le secret selon Heidegger et 'La lettre volée' de Poe ». In : *Archives de philosophie*, 68 (3) : 379-400.
- CAPUTO, J. (1990). *The mystical element in Heidegger's Thought*. New York : Fordham University Press.
- HAAR, M. (1987). *Le chant de la terre, Heidegger et les assises de l'histoire de l'être*, Paris, l'Herne.
- HEIDEGGER, M. (1989). *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*, GA 65, Francfort/Main, V. Klostermann. Trad. fran.: *Apports à la philosophie. De l'avenance*. Trad. F. Fédier. Paris : Gallimard, 2013.
- (1973). « Seminar in Zähringen ». In : *Seminare (1951-1973)*, GA 15, Francfort/Main : V. Klostermann, 1986. Trad. fran.: « Séminaire de Zähringen », in *Questions III et IV*. Trad. J. Beaufret, F. Fédier, J. Hervier, J. Lauxerois, R. Munier, A. Préau et C. Roëls. Paris : Gallimard, 1990.
- (1967). « M. Heidegger – E. Fink : Heraklit (1967) ». In : *Seminare (1951-1973)*, GA 15, Francfort/Main, V. Klostermann, 1986. Trad. fran.: *Héraclite, Séminaire du semestre d'hiver 1966-1967*. Trad. J. Launay et P. Lévy. Paris : Gallimard, 1973.
- (1964). « Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens ». In : *Zur Sache des Denkens*. Tübingen : M. Niemeyer, 1988.
- (1962a). « Zeit und Sein ». In : *Zur Sache des Denkens*. Tübingen: M. Niemeyer, 1988. Trad. fran.: « Temps et être », in *Questions III et IV*, trad. J. Beaufret, F. Fédier, J. Hervier, J. Lauxerois, R. Munier, A. Préau et C. Roëls, Paris, Gallimard, 1990.
- (1962b), « Protokoll zu einem Seminar über den Vortrag «Zeit und Sein » ». In : *Zur Sache des Denkens*, Tübingen, M. Niemeyer, 1988. Trad. fran.: « Protocole d'un séminaire sur la conférence "Temps et être" », in *Questions III et IV*, trad. J. Beaufret, F. Fédier, J. Hervier, J. Lauxerois, R. Munier, A. Préau et C. Roëls, Paris, Gallimard, 1990.
- (1959), *Gelassenheit*. Pfullingen : Neske, 1992.
- (1951). « Logos (Héraclite, fragment 50) ». In : *Essais et conférences*, trad. A. Préau, Paris, Gallimard, 1992.
- (1946). « La parole d'Anaximandre ». In : *Chemins qui ne mènent nulle part*, trad. W. Brokmeier, Paris, Gallimard, 1962.

- (1942). *Parmenides*. GA 54. Francfort/Main : V. Klostermann, 1982.
- (1939). « Vom Wesen und Begriff der φύσις. Aristoteles, Physik B, 1 (1939) ». In : *Wegmarken*. GA 9. Francfort/Main : V. Klostermann, 1976. Trad. fran.: « Ce qu'est est comment se détermine la *physis* (Aristote, Physique, B1) ». Trad. F. Fédier. *Questions II*. In : *Questions I et II*, Paris, Gallimard, 1990.
- (1938-39). *Überlegungen VII-XI (Schwarze Hefte 1938/39)*. Francfort/Main : V. Klostermann, 2014.
- (1930). *Vom Wesen des Wahrheit*. GA 9. Francfort/Main : V. Klostermann, 1976. Trad. fran. : « De l'essence de la vérité ». Trad. A. de Waelhens et W. Biemel. In : *Questions I et II*, Paris, Gallimard, 1990.
- (1929-30). *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*. GA 29/30. Francfort/Main : V. Klostermann, 1992 (2<sup>e</sup> édition).
- (1927). *Sein und Zeit*. Tübingen : Niemeyer, 1960 (9<sup>e</sup> édition dont nous utilisons la pagination). Trad. fran.: E. Martineau. Paris : Authentica, 1985.
- PRADELLE, D. (2013). *Généalogie de la raison. Essai sur l'historicité du sujet transcendantal de Kant à Heidegger*. Paris : Presses universitaires de France.
- RICHARDSON, W. (1962). *Heidegger, Through Phenomenology to Thought*. La Haye : M. Nijhoff.
- SCHÜRMAN, R. (1982). *Le principe d'anarchie. Heidegger et la question de l'agir*. Paris : Seuil.
- SOMMER, C. (à paraître). *Heidegger. Théologie politique de l'événement*.

---

VISHNU SPAAK holds a PhD from the University of Paris-Sorbonne (2014). He is also holder of the French *Agrégation de philosophie* (2007). He has written a number of articles and book chapters in 20<sup>th</sup> century continental philosophy (with a specialization in the field of phenomenology), and he is the author of two monographies: *Interprétations phénoménologiques de la Physique d'Aristote chez Heidegger et Patočka* (Springer, coll. Phaenomenologica, 2017: 360 p.) and *Matière et mouvement. Essai de cosmologie phénoménologique* (Paris, Hermann, 2017: 152 p.). He has also published two collective works as director (with O. Stanciu): *Patočka, lecteur d'Aristote. Phénoménologie, ontologie, cosmologie*, Argenteuil, Le cercle herméneutique, 2015, 294 p. (with key contributions from R. Barbaras, F. Karfik, P. Rodrigo; and *Eugen Fink. Du spectateur désintéressé au règne du monde*, in: *Revue philosophique de Louvain*, 2017, 114 (4), 230 p. (with key contributions from F. Dastur and N. Depraz).

---