

Jacques Derrida

Heidegger : la question
de l'Être et l'Histoire

Cours de l'ENS-Ulm 1964-1965



Galilée

En 1964-1965, l'œuvre de Heidegger est encore mal connue en France et très peu étudiée dans les établissements d'enseignement supérieur. Jacques Derrida, qui avait enseigné de 1960 à 1964 à la Sorbonne, délivre alors son premier cours à l'École normale supérieure : « Heidegger : la question de l'Être et l'histoire », qu'il ouvre ainsi :

Je dois d'abord m'expliquer sur le titre de ce cours, sur sa lettre même, à laquelle je tiens.

Je dis, *la question de l'Être* et non de *l'ontologie*, parce que le mot d'ontologie doit se révéler de plus en plus inadéquat, à mesure que nous nous enfonçons dans la trace de Heidegger, pour désigner ce qui est en question chez lui quand il est question de l'Être. Non seulement l'entreprise de Heidegger, ici, n'est pas la fondation d'une *ontologie*, ni même d'une ontologie nouvelle, ni même d'une ontologie en un sens radicalement nouveau, ni même d'ailleurs la *fondation* de quoi que ce soit, en quelque sens que ce soit ; ce dont il s'agit ici c'est plutôt d'une *Destruction* de l'ontologie.

Il s'attèle, tout au long de ces neuf séances d'enseignement, à une lecture-intervention quasi chirurgicale de Heidegger, et ce très largement à partir des parties de *Sein und Zeit* qui n'étaient pas encore traduites, avec le souci de construire clairement le difficile projet heideggerien.

Sa conclusion sera une ouverture sur les analyses futures de Heidegger qu'au cours de son œuvre il en viendra à proposer :

Vous vous rappelez que j'avais essayé en commençant de justifier chacun des mots de ce titre. Chacun s'est révélé, et même le nom de Heidegger, comme métaphorique. Il y a un mot, vous vous souvenez peut-être, que je n'avais pas essayé de justifier et c'était celui de *question*.

Il y reviendra, comme on le sait, dans *De l'esprit. Heidegger et la question* (1987), et sur bien d'autres enjeux de la pensée heideggerienne, notamment dans *De la grammatologie* (1967), « *Geschlecht I. Différence sexuelle, différence ontologique* » (1983, repris dans *Psyché II*), et *Apories* (1992, repris en tant que livre en 1996).

Cette publication saisit la pensée de Jacques Derrida à plus d'un de ses seuils, qu'il s'agisse de sa lecture au long cours de Heidegger, de son enseignement, novateur et audacieux, ou de son œuvre. Il avait publié son *Introduction à « L'Origine de la géométrie »* en 1962, mais c'est en 1967, deux ans après ce cours, que paraissent ses trois premiers livres : *De la grammatologie*, *La voix et le phénomène*, *L'écriture et la différence*.

ISBN 978-2-7186-0885-3



9

782718 608853

33 €

Soumettre d'abord l'analyse du philosophique à la rigueur de la preuve, aux chaînes de la conséquence, aux contraintes internes du système : articuler, premier signe de pertinence, *en effet*. Ne plus méconnaître ce que la philosophie voulait laisser tomber ou réduire, sous le nom d'effets, à son dehors ou à son dessous (effets « formels » — « vêtements » ou « voiles » du discours — « institutionnels », « politiques », « pulsionnels », etc.) : en opérant autrement, sans elle ou contre elle, interpréter la philosophie *en effet*.

Déterminer la spécificité de l'après-coup philosophique — le retard, la répétition, la représentation, la réaction, la réflexion qui rapportent la philosophie à ce qu'elle entend néanmoins nommer, constituer, s'approprier comme ses propres objets (autres « discours », « savoirs », « pratiques », « histoires », etc.) assignés à résidence régionale : délimiter la philosophie *en effet*.

Ne plus prétendre à la neutralité transparente et arbitrale, tenir compte de l'efficace philosophique, et de ses armes, instruments et stratagèmes, intervenir de façon pratique et critique : faire travailler la philosophie *en effet*.

L'effet en question ne se laisse donc plus dominer ici par ce que la philosophie arraisonne sous ce nom : produit simplement second d'une cause première ou dernière, apparence dérivée ou inconsistante d'une essence. Il n'y a plus, soumis d'avance à la décision philosophique, un sens, voire une polysémie de l'effet.

COLLECTION LA PHILOSOPHIE EN EFFET

dirigée par Jacques Derrida, Sarah Kofman,
Philippe Lacoue-Labarthe, Jean-Luc Nancy

Heidegger :
la question de l'Être et l'Histoire

© 2013, ÉDITIONS GALILÉE, 9, rue Linné, 75005 Paris

En application de la loi du 11 mars 1957, il est interdit de reproduire intégralement ou partiellement le présent ouvrage sans autorisation de l'éditeur ou du Centre français d'exploitation du droit de copie (CFC), 20, rue des Grands-Augustins, 75006 Paris.

ISBN 978-2-7186-0885-3 ISSN 0768-2395

www.editions-galilee.fr

Jacques Derrida

Heidegger :
la question de l'Être
et l'Histoire

Cours de l'ENS-Ulm 1964-1965

Édition établie par Thomas Dutoit
avec le concours de Marguerite Derrida

OUVRAGE PUBLIÉ AVEC LE CONCOURS
DU CONSEIL RÉGIONAL D'ÎLE-DE-FRANCE
ET DU CENTRE NATIONAL DU LIVRE



Éditions Galilée

Introduction générale

Au moment où paraît le présent cours, *Heidegger : la question de l'Être et l'Histoire* (octobre 2013), l'édition des séminaires de Jacques Derrida à l'EHESS (École des hautes études en sciences sociales) compte déjà trois titres, correspondant à trois années d'enseignement¹. Comme nous l'écrivions dans l'Introduction générale de ces volumes, la publication des cours et séminaires de Jacques Derrida a pour but d'offrir aux lecteurs la possibilité d'accéder à sa parole enseignante comme à une sorte de laboratoire de travail où s'est élaborée son œuvre.

Nous présentons ici le nouvel ensemble qu'ouvre ce volume : l'enseignement de Jacques Derrida antérieur à l'époque de l'EHESS, donné entre 1960 et 1964 à la Sorbonne, et entre 1964 et 1984 à l'ENS (École normale supérieure)-Ulm². Contrairement

1. Jacques Derrida, *Séminaire La bête et le souverain. Volume I (2001-2002)*, M. Lisse, M.-L. Mallet, G. Michaud (éds), Paris, Galilée, 2008; *Séminaire La bête et le souverain. Volume II (2002-2003)*, M. Lisse, M.-L. Mallet, G. Michaud (éds), Paris, Galilée, 2010; *Séminaire La peine de mort. Volume I (1999-2000)*, G. Bennington, M. Crépon, Th. Dutoit (éds), Paris, Galilée, 2012. La publication des séminaires de l'EHESS se fait des plus récents vers les plus anciens.

2. Au sujet des dénominations « cours » et « séminaire » : depuis longtemps l'habitude avait été prise par Jacques Derrida comme par ses étudiants et auditeurs de parler de son « séminaire » comme cela a été ou est encore le cas pour d'autres auteurs de formes comparables d'enseignement. Toutefois cette dénomination n'est pas aussi ordinaire dans l'université française qu'elle peut l'être ailleurs, singulièrement en Allemagne où le sens religieux du mot a dès le XIX^e siècle migré dans la pratique universitaire. Cet usage s'est répandu dans les sphères linguistiques anglo-saxonnes plus tôt et plus largement qu'en France, où le terme de « cours » est resté d'usage constant dans l'université (et même au Collège de France). À l'époque où Derrida commençait à enseigner

à la série des séminaires de l'EHESS, ces cours ou séminaires ont des durées et des formats parfois très différents d'une année à l'autre et leur présentation matérielle – manuscrits jusqu'en 1967, puis dactylographiés avant le passage à l'ordinateur en 1987 – présente, pour les responsables de publication, des difficultés particulières (déchiffrement, saisie, etc.). Pour ces différentes raisons, l'ordre de parution de cette partie de l'enseignement de Jacques Derrida ne suivra pas nécessairement la chronologie.

*

À la Sorbonne (1960-1964), seul assistant de « Philosophie générale et logique », Jacques Derrida était, comme il l'écrit plus tard, « libre d'organiser [s]on enseignement et [s]es séminaires comme [il] le voulai[t], ne dépendant que fort abstraitement de tous les professeurs dont [il] étai[t] donc, en droit, l'assistant : Suzanne Bachelard,

comme assistant à la Sorbonne, le terme « séminaire » n'était employé que pour des réunions de chercheurs initiées par un professeur et consacrées à des exposés et dialogues de participants choisis (ainsi dans les années 60 le séminaire de Ricoeur réunissait des assistants – dont Derrida et Levinas – avec des étudiants de maîtrise et de doctorat). Cette pratique sans caractère institutionnel précis restait tout à fait distincte de l'enseignement proprement dit. Lorsqu'il enseignait, Derrida faisait des *cours*. Ou, pour être plus fidèle à l'usage, il *donnait* des cours : ce verbe indique bien l'idée d'une dispensation *ex cathedra* distincte de l'entretien du séminaire, plus libre et plus égalitaire.

À partir de son entrée à l'École normale supérieure – établissement à vocation mixte de formation universitaire-professionnelle et de développement libre de la recherche –, Derrida a eu affaire simultanément aux programmes de l'agrégation, qui imposaient de traiter des thèmes et des auteurs, et à la possibilité de faire partager ses propres recherches. Il semble que les appellations « cours » et « séminaire » aient alors commencé à interférer entre elles. Par la suite, à l'École des hautes études en sciences sociales, il n'a plus eu affaire aux programmes universitaires.

Il en résulte que pour les années antérieures à 1984 il est utile et juste de distinguer entre les deux registres d'enseignement (le mot « enseignement » lui-même prenant des connotations différentes dans un registre ou dans l'autre). Même si les usages de Derrida et de ses auditoires ont pu varier et n'être pas strictement déterminés, il nous paraît expédient de désigner comme « cours » les enseignements plus proprement universitaires et magistraux (orientés soit par un programme – d'agrégation par exemple –, soit par le choix de certains thèmes, auteurs, ou périodes) et de réserver « séminaire » pour les autres. Cette distinction ne peut valoir bien entendu que pour les enseignements tenus en France.

Introduction générale

Canguilhem, Poirier, Polin, Ricœur et Wahl¹ ». Il établit donc seul les sujets et le programme ; ces cours ont un succès tel qu'il est obligé d'en doubler voire d'en tripler les séances. L'archive contient ses cours rédigés, mais aussi des cours sous forme de plans détaillés et des leçons ou corrigés rédigés de leçons. Les cours peuvent varier de quatre à dix-sept séances, celles-ci n'étant pas toujours de durée égale d'une année à l'autre. Une leçon ou un corrigé peut tenir en une séance ou en plusieurs. Comme à l'ENS entre 1964 et 1969, quelques cours ont été donnés plus d'une année.

Voici une liste des cours à la Sorbonne² :

ANNÉES	TITRES DE COURS	NOMBRE DE SÉANCES
1960-61	« "Le mal est dans le monde comme un esclave qui fait monter l'eau" – Claudel »	8
	« Penser, c'est dire non »	4
	« La substance »	9
	« La raison »	10
	« Le sensible »	15
1961-62	« Qu'est-ce que l'apparence? »	8
	« Le sens du transcendantal »	17
1962-63	« La cinquième des <i>Méditations cartésiennes</i> de Husserl »	5
	« Méthode et métaphysique »	11
	« Phénoménologie, téléologie, théologie : le Dieu de Husserl »	4
	« Peut-on dire oui à la finitude? »	6
1963-64	« L'Ironie, le Doute, et la Question »	15
	« Phénoménologie et Empirisme »	6
	« Histoire et vérité »	6

1. J. Derrida, « La parole – Donner, nommer, appeler », dans *Paul Ricœur. Cahier de L'Herne*, Paris, L'Herne, 2004, p. 21. On lira à ce sujet les pages que Benoît Peeters y consacre dans son *Derrida*, Paris, Flammarion, 2010, p. 145-147.

2. Cette liste, comme celle de l'ENS donnée plus loin, est établie d'après le matériel répertorié à cette date. Elles sont donc appelées à être précisées et/ou amendées dans les années à venir. Nous n'y intégrons que les cours ou séminaires soit entièrement rédigés, soit – comme pour 1960-1961 – élaborés par J. Derrida sous forme de notes, mais avec toutes les caractéristiques d'un cours (excluant ainsi l'archive de notes de seulement une ou quelques séances).

*

En 1964-1965, à l'ENS, devant un auditoire comportant entre vingt et quarante personnes, élèves de l'ENS, étudiants d'université et auditeurs libres, Derrida entame une nouvelle étape dans sa carrière d'enseignant, après les quatre années passées en tant qu'assistant en philosophie à la Sorbonne. À l'ENS, une première période, qui va jusqu'en 1969, contient certains cours destinés non pas au public de l'ENS, mais aux étudiants américains de Paris, venant des *graduate schools* (niveau master ou doctorat) de Johns Hopkins University et de Cornell University. Pendant cette première période – dont une partie de l'archive est toutefois lacunaire¹ –, Jacques Derrida enseigne un cours au titre du programme de l'agrégation et un cours hors programme.

ANNÉES	TITRES DE COURS	NOMBRE DE SÉANCES	CONTEXTE INSTITUTIONNEL ²
1964-65	« Heidegger : la question de l'Être et l'Histoire »	9	ENS
	« La théorie de la signification dans <i>Les Recherches logiques</i> et dans <i>Ideen I</i> »	12	ENS (cours d'agrégation)
1965-66	« <i>Les dialogues sur la religion naturelle</i> et le concept de religion au XVIII ^e siècle »	6	ENS (cours d'agrégation)

1. L'ENS ne disposant pas d'archives à proprement parler, nous n'avons pas pu y obtenir d'informations supplémentaires. Différents témoins de l'époque – Étienne Balibar, François Galichet (normalien de 1963 à 1968), Alain Gigandet (normalien de 1968 à 1972), et Bernard Pautrat (professeur à l'ENS dès 1968) –, que nous tenons à remercier chaleureusement ici, nous ont toutefois donné de précieuses indications. Pour 1966-1967 : J. Derrida a aussi tenu un séminaire sur l'art, lié au programme d'agrégation ; pour 1967-1968 : le cours sur Hegel, dont aucune archive n'est conservée, est confirmé ; pour 1968-1969 : J. Derrida a aussi donné un séminaire sur Hegel et un sur l'épistémologie française.

2. Pour ce tableau et le suivant : CU = Cornell University ; San Sebastian = Universidad Zoroaga, Espagne ; UT = University of Toronto ; UM = University of Minnesota ; UCB = University of California, Berkeley ; UG = Université de Genève ; UC = University of Chicago ; NYU = New York University (Paris) ; FUB = Freie Universität Berlin ; UZ = Universität Zürich ; OU = Oxford University ; JHU = Johns Hopkins University (Baltimore) ; YU = Yale University.

Introduction générale

	« Nature, Culture, Écriture ou la violence de la lettre; de C. Lévi-Strauss à J.-J. Rousseau; Écriture et Civilisation »	13	ENS
1966-67	« Les fondements de la critique »	5 (?)	JHU, CU (Paris)
1967-68	Cours sur Hegel	?	ENS
1968-69	« Littérature et vérité : le concept de la <i>mimesis</i> »	9	JHU
	« L'écriture et le théâtre : Mallarmé / Artaud »	9	JHU

Dans la seconde période, de 1969-1970 à 1983-1984, le cours, dans son intitulé, fait référence à la notion figurant au programme de l'agrégation, bien que Jacques Derrida soit totalement libre de construire son développement à sa guise¹.

Durant ces années, Derrida enseigne quelques semaines à Yale, généralement avant le début de l'année universitaire à l'ENS. Il reprend à Yale son enseignement de l'année précédente à l'ENS, mais développe aussi parfois un nouveau séminaire de recherche conçu spécialement pour le public de Yale – comme par exemple celui de 1979-1980, « Le Concept de littérature comparée et les problèmes théoriques de la traduction² ». Ce qui change aussi, c'est le nombre d'autres institutions auxquelles Derrida présente ces enseignements³. En outre, d'autres séminaires à l'ENS

1. Nous remercions notre collègue Philippe Sabot qui nous a fourni, pour la période de la carrière française de Derrida qui nous intéresse ici, la liste des notions au programme depuis 1970, ainsi que les sujets de dissertations depuis 1949 et de l'épreuve d'histoire de la philosophie de 1949 à 1969, de commentaire de texte à partir de 1970, et les auteurs au programme depuis 1970.

2. Dont les deux premières séances et le début de la troisième ont été publiés, traduits en anglais, dans le numéro spécial double de la revue américaine *Discourse* sous le titre « *Who or What Is Compared? The Concept of Comparative Literature and the Theoretical Problems of Translation* », tr. angl. E. Prenowitz, dans Dragan Kujundžić (dir.), *Discourse*, « "Who" or "What?" – Jacques Derrida », 30, 1-2 (hiver et printemps 2008).

3. Il convient de préciser aussi que, dans les années 1970, 1980 et 1990 et jusqu'au nouveau millénaire, Derrida, répondant à de nombreuses invitations internationales, présentera des parties de ses enseignements dans des séminaires réguliers, d'une à cinq semaines. Pour les années qui nous concernent ici, il a enseigné dans les universités suivantes : Johns Hopkins à Baltimore

s'inscrivent dans le cadre du GREPH (Groupe de recherche sur l'enseignement philosophique) ¹.

ANNÉES	TITRES D'ENSEIGNEMENT [ET CONTEXTE INSTITUTIONNEL]	NOMBRE DE SÉANCES	NOTIONS AU PROGRAMME DE L'AGRÉGATION DE PHILOSOPHIE
1969-70	« Théorie du discours philosophique : la métaphore dans le texte philosophique » [ENS]	10	« Le langage »
1970-71	« Théorie du discours philosophique » [ENS]	5	
	« Lautréamont » [JHU Paris]	8	
	« La Psychanalyse dans le texte » [ENS, JHU]	11	« La matière »
1971-72	« La Famille de Hegel » [ENS, JHU, OU]	14	« Le droit; la politique »
	« Philosophie et rhétorique au XVIII ^e siècle : Condillac et Rousseau » [ENS, JHU, UZ]	8	
1972-73	« Religion et philosophie » [ENS, UZ, JHU]	8	« Religion et philosophie »
1973-74	« L'Art (Kant) » [ENS, FUB, NYU, JHU Paris]	8	« L'art »
1974-75	GREPH (« Le concept de l'idéologie chez les idéologues français ») [ENS, JHU, YU]	10	« La société »
	« La vie la mort » [ENS, YU, UG, UCB]	14	« La vie et la mort »
1975-76	« La Chose (Heidegger/Ponge) » [ENS, YU]	3	
	« Théorie et pratique » [ENS, YU]	9	« Théorie et pratique »
	GREPH (« Séminaire sur Gramsci »)	1	

(1968, 1971, 1974); Alger (1971); Oxford (1971-1972); Zurich (1972); Berlin (Freie Universität, 1973-1974); Yale à New Haven, automne ou printemps continuellement (1975-1986); Californie (Berkeley, 1978); Genève (1978); Minnesota (Minneapolis, 1979); Toronto (1979, 1984).

1. Pour plus de renseignements sur le GREPH, on peut se reporter à la première séance du séminaire de 1974-1975, publiée sous le titre « Où commence et comment finit le corps enseignant », dans *Du droit à la philosophie*, Paris, Galilée, 1990, au chapitre « Qui a peur de la philosophie? », p. 111-153.

Introduction générale

1976-77	« Benjamin » [YU Paris, ENS]	3	
	« La Chose (Heidegger/Blanchot) » [ENS, YU]	6	
	« Blanchot – <i>Thomas l'Obscur</i> » [YU Paris, ENS]	8	
1977-78	« La Chose (Heidegger et l'autre de Heidegger) » [ENS, YU, UCB, ENS]	4	« L'idée d'ordre »
	« Donner – le temps » [ENS, YU, UC]	15	
1978-79	« Du droit à la littérature » [ENS, YU, UCB, UT]	6	« Le temps »
1979-80	« L'esthétique de Hegel [= "La représentation"] »	?	« Art et nature »
	« Le Concept de littérature comparée et les problèmes théoriques de la traduction » [ENS, YU, TU, UCB, UM]	6	
1980-81	« Le Respect » [ENS, YU]	12	« La morale »
	« La Représentation » [ENS, YU]	8	
1981-82	« La langue et le discours de la méthode » [ENS, YU, San Sebastian]	13	« La méthode »
1982-83	« La Raison universitaire » [ENS, YU, CU]	13	« Le rationnel et l'irrationnel »
1983-84	« Du droit à la philosophie » [ENS, EHESS, YU, CU]	4	« Le droit »

*

La période d'enseignement de Jacques Derrida à l'ENS-Ulm coïncide avec des publications majeures, en 1967 notamment, qui voit paraître *De la grammatologie*, *La voix et le phénomène* et *L'écriture et la différence*. Même s'il s'agit, entre la rédaction de l'enseignement et l'écriture de l'œuvre, de deux champs différents, on trouvera, dans les cours de cette époque, certaines analyses qui informeront ou prépareront des ouvrages tels que *Glas*, *La Vérité en peinture*, ou *La Carte postale*. Lorsqu'il est possible d'établir un lien entre un cours, ou une de ses parties, et des publications ultérieures de Derrida, la précision en sera systématiquement donnée.

*Geoffrey Bennington, Marc Crépon, Marguerite Derrida,
Thomas Dutoit, Peggy Kamuf, Michel Lisse,
Marie-Louise Mallet, Ginette Michaud, Jean-Luc Nancy*

Note du responsable de la publication

Le cours de Jacques Derrida « Heidegger : la question de l'Être et l'Histoire » s'est tenu en neuf séances distinctes un lundi sur deux à l'ENS-Ulm, du 16 novembre 1964 au 29 mars 1965, avec quelques séances de discussion organisées le samedi. 1964-1965 est la première année où Derrida occupe le poste de « caïman » – agrégé-répétiteur – en philosophie, au côté d'un unique collègue en philosophie, Louis Althusser. Il faut souligner qu'à cette époque, dans ce poste et en ce lieu bien particuliers de l'enseignement supérieur français, Jacques Derrida pouvait librement choisir son sujet. « Heidegger : la question de l'Être et l'Histoire » est donc un cours émanant de ses propres travaux de recherche et d'enseignement, et non pas un cours du programme de l'agrégation de philosophie, à laquelle il préparait par ailleurs ses étudiants¹.

*

L'original du manuscrit se trouve dans le fonds Jacques Derrida de la *Critical Theory Archive*, dans les *Special Collections* de l'université de Californie, à Irvine. Le manuscrit compte environ deux cents feuillets recto verso, soit quatre cents pages de texte. Une photocopie se trouve aussi à l'Institut Mémoires de l'édition contemporaine (IMEC), à l'abbaye d'Ardenne près de Caen. La

1. Nous remercions Michel Tort et Françoise Dastur pour leurs précisions concernant les conditions de l'enseignement à l'ENS-Ulm et à la Sorbonne pendant la période concernée. Cf. *supra*, « Introduction générale », p. 11-12.

transcription du manuscrit s'est faite à partir d'une photocopie noir et blanc, que j'avais réalisée pour Jacques Derrida dans les années 1990, et du fichier de sa numérisation faite en 2007. Cette transcription tient pour beaucoup à la patience et à la clairvoyance du déchiffrement réalisé par Marguerite Derrida. Nous avons aussi bénéficié de la vérification de notre première transcription par Marc Goldschmit pendant l'année universitaire 2009-2010, et de l'aide de Jean-Luc Nancy. Qu'ils soient ici, tous trois, chaleureusement remerciés.

Le manuscrit original – écrit principalement à l'encre bleue, parfois noire, avec des ajouts en rouge et au crayon – n'ayant pas encore été numérisé par les *Special Collections* de l'université de Californie, seules une vingtaine de pages – dont seize sont reproduites dans ce livre – ont pu, à notre demande, être obtenues en fichiers numériques couleur¹.

Les reproductions que nous proposons, même réduites, donnent une bonne idée de l'ensemble du manuscrit – l'aspect visuel de la mise en page, quelques-uns des effets graphiques – et laissent voir quelques pages où des mots illisibles ou incertains persistent.

Il est à noter que la composition du manuscrit, pas plus que ses couleurs, n'apparaissent dans notre publication : en effet, outre les pages rédigées du cours, le manuscrit contient parfois, selon un système courant avant la machine à écrire (1968-1969 pour J. Derrida), des fiches servant à insérer des ajouts ou à transcrire des citations. Le présent livre restitue au plus près, à partir de ce matériau composite, le cours continu et complet tel que Jacques Derrida l'a lui-même prononcé.

Le manuscrit donne l'impression d'avoir été écrit avec rapidité,

1. Nous remercions Stephen E. MacLeod, bibliothécaire aux *Special Collections and Archives* à l'université de Californie, Irvine, pour la fourniture de ces pages – demandées notamment en raison des difficultés de lecture particulières qu'elles présentaient –, dont le déchiffrement a ainsi été rendu plus aisé. Il est certain que le fait de disposer, pour les autres cours manuscrits de J. Derrida, d'une version numérique en couleur de l'intégralité du manuscrit rendra, comme il aurait rendu ici, le déchiffrement beaucoup plus rapide, et que le nombre de mots illisibles ou incertains sera, comme il l'aurait été, réduit.

d'un stylo qui parfois touche à peine le papier. Pour les mots illisibles ou incertains qui, malgré tous nos efforts, demeurent, le procédé suivant est adopté : [mot illisible], entre crochets, est placé à l'endroit du mot concerné. S'il s'agit de plusieurs mots illisibles, le nombre est précisé, par exemple : [trois mots illisibles]. Dans la mesure du possible, il est aussi précisé si le mot illisible est ajouté entre deux lignes. Pour les mots dont la transcription est incertaine, la signalisation entre crochets de, par exemple, [mot incertain] se réfère au mot qui précède immédiatement. Le nombre de mots incertains est précisé lorsqu'il y en a plus d'un.

Il arrive (rarement) dans le manuscrit qu'un accord sujet-verbe soit ou semble erroné, ou qu'une phrase soit incomplète. Lorsque cela est nécessaire, une note précisant « tel dans le manuscrit » est ajoutée, et parfois un mot manquant est ajouté au texte, toujours encadré par des chevrons (< >). Assez souvent, J. Derrida ne met pas de « s » au pluriel, ou bien il se contente d'un « l » pour l'article défini masculin et féminin et pluriel : nous rectifions alors.

Il se sert par ailleurs d'abréviations systématiques pour les mots courants comme pour le lexique philosophique. Sont gardés dans cette transcription les signes avec lesquels Derrida écrit les notions « égal à » et « différent de », à savoir = ou ≠. Mais lorsqu'il recourt à des raccourcis insolites (il lui arrive couramment de réduire certains mots à une lettre ou à un vague signe), nous nous sommes efforcés de les déchiffrer et de les transcrire. Ainsi par exemple du signe ⇔, dont nous rendons compte par « Commenter », ou bien des abréviations « H. » pour Heidegger, Husserl et Hegel, que nous transcrivons chaque fois par le nom complet, tout comme nous détaillons les abréviations des titres de livres.

L'usage que fait J. Derrida des virgules est parcimonieux, ce qui donne lieu à une syntaxe qui suspend, sollicite parfois la lecture, mais sans jamais manquer de clarté. Il n'a pas été jugé nécessaire de modifier cet effet de style, sauf en cas de confusion possible.

La transcription des citations données par Derrida dans le manuscrit suit les règles habituelles. Ces citations sont transcrites telles qu'il les a écrites, mais lorsqu'il modifie une citation ou une traduction citée, nous le signalons. Beaucoup de ces citations

sont ses propres traductions, dans lesquelles il arrive, assez rarement, qu'il ne transcrive pas exactement la ponctuation de l'allemand : il peut par exemple mettre en italique ce qui est entre guillemets dans l'allemand, omettre les italiques de l'allemand, omettre des guillemets sur un mot, ou déplacer le début ou la fin des guillemets d'un mot à un autre. Parfois, Derrida ne recopie pas la citation (comme il l'explique, il s'agit alors de traductions lues rapidement et non pas regardées « à la loupe »), mais, dans son exemplaire du livre duquel la citation est à prélever, il la met entre crochets : nous avons encadré ces citations-là par un astérisque (*), et le renvoi à la note de bas de page est donné *avant* la citation, à l'endroit où Derrida place sa didascalie.

Lorsque Derrida annonce une citation qu'il va lire, il donne souvent le titre allemand, suivi du numéro de page, mais qui est en réalité celui de la traduction française (quand elle existe). Par exemple : « *Einführung* p. 80 », où la page 80 vaut en fait pour la traduction française. Nous gardons sa manière d'annoncer ses citations, et nous précisons dans la note les éléments nécessaires.

Contrairement au manuscrit, dans lequel les références bibliographiques sont restreintes au minimum (titre, numéro de page ou numéro de paragraphe), et dans lequel il n'y a aucune note, les références sont ici complétées systématiquement en notes de bas de page, lesquelles sont donc toutes, sans exception, des notes d'éditeur.

*

Dans *Heidegger : la question de l'Être et l'Histoire*¹, Derrida ne présente pas un commentaire de *Sein und Zeit*, mais opère dans le livre de Heidegger une lecture-intervention quasi chirurgicale, guidée par le titre même du cours². Tout en identifiant avec

1. Les capitales aux deux termes ont été retenues, même si, dans le manuscrit, il arrive que Jacques Derrida écrive « être » et « histoire ».

2. Le cours est constamment fidèle à chaque mot du titre – sauf peut-être pour le mot de « question ». Dans la dernière phrase du cours, Derrida explique que le seul mot qui n'a pas été étudié dans le cours est bien le mot de « question » (sur lequel il reviendra en 1987, dans son livre *De l'esprit. Heidegger et la question*).

autant d'adresse que d'acuité diverses articulations de Heidegger, Derrida se donne simultanément pour tâche de construire clairement le difficile projet de Heidegger, et ce très largement à partir des parties de *Être et temps* qui n'étaient alors pas encore traduites. Même les parties traduites alors ne l'étaient que depuis le mois d'avril 1964 (le cours de J. Derrida démarre au mois de novembre 1964). Autrement dit, dans l'année universitaire 1964-1965, nous sommes encore au tout début de l'étude de l'œuvre de Heidegger dans les établissements d'enseignement supérieur en France¹. En traduisant presque toujours lui-même Heidegger, J. Derrida donne ainsi une lecture, *sa lecture* de Heidegger.

Ce cours annonce aussi les futures analyses de l'œuvre de Heidegger que proposera J. Derrida, non seulement dans les années immédiatement postérieures (dans *De la grammatologie*, certes, publié sous forme de livre en 1967, ou dans « Ousia et grammé », écrit et publié en 1968, puis de nouveau en 1972), mais aussi d'autres beaucoup plus tardives, par exemple avec *De l'esprit. Heidegger et la question* (1987). Son article de 1983, « *Geschlecht I. Différence sexuelle, différence ontologique* » (repris dans *Psyché II*), revient au § 72 de *Sein und Zeit*, si décisif dans ce cours de 1964-1965, et *Apories* (1992, repris en tant que livre en 1996) est une autre explication soutenue avec Heidegger, dont le thème (ou la nécessité) central(e) de l'inauthenticité est clairement abordé(e) ici.

D'autre part, on peut observer dans ce cours du milieu des années 1960 comment la pensée de Derrida se met en place et élabore ses « concepts » majeurs ou opératoires. Rapidement, soulignons qu'ici même « écriture », « texte » et « greffe » sont longuement élaborés. Le terme même de « déconstruction », explicitement proposé comme traduction de *Destruktion*, est écarté par Derrida à plusieurs reprises ici, en faveur d'autres traductions, comme « sollicitation » et « ébranlement », qui, elles, ne seront (à quelques exceptions près) pas retenues pour qualifier

1. La publication de ce cours permettra par ailleurs de compléter, voire de rectifier, la présentation jusqu'ici reçue de l'histoire de la lecture de Heidegger en France. On peut penser par exemple aux ouvrages de Dominique Janicaud, *Heidegger en France. Entretiens*, Paris, Albin Michel, 2001, et de Marlène Zarader, *Lire « Être et temps » de Heidegger*, Paris, Vrin, 2012.

la pensée de Derrida. Ce n'est que bien plus tard que Derrida revendiquera le mot de « déconstruction » et lui consacra de nombreux développements.

*

En réalisant cette publication, nous nous inscrivons non seulement dans le projet de publication des séminaires de Jacques Derrida, mais aussi dans la lignée d'autres publications de ses écrits du début de sa carrière d'étudiant et d'enseignant¹.

Enfin, nous concrétisons peut-être un souhait de Jacques Derrida, formulé à plusieurs reprises. Un projet de livre, qui allait reprendre ce cours, avait, semble-t-il, été conçu par lui, comme il l'expliquait à Dominique Janicaud : « Quand j'ai commencé à être caïman à l'École, mon premier cours, qui n'a jamais été

était sur "L'histoire chez Heidegger" ; c'était en 1965-66.

ce moment-là, d'ailleurs, je pensais écrire un livre sur Heidegger, qui a été annoncé chez Minuit. Je ne l'ai jamais écrit. Titre annoncé : *La Question de l'histoire*. On peut en retrouver l'annonce dans la revue *Critique*. Axelos devait le publier. Je ne l'ai jamais écrit, mais le cours est totalement rédigé² ».

Thomas Dutoit

1. La publication, à l'initiative de Françoise Dastur et Didier Franck, et réalisée par Elisabeth Weber, de son mémoire de maîtrise écrit en 1953-1954, intitulé *Le Problème de la genèse dans la philosophie de Husserl* (1990), représente déjà un exemple de la haute tenue des premiers écrits de Derrida, datant de plus de dix ans avant le présent cours.

2. « Jacques Derrida », dans D. Janicaud, *Heidegger en France*, op. cit., p. 96. Vérification faite de tous les numéros entre 1966 et 1974, le souvenir de Jacques Derrida se révèle (outre l'erreur sur la date du cours), en apparence inexact : il n'est jamais annoncé de livre à paraître chez Minuit avec ce titre, mais dans la revue *Critique*, du n° 272 de janvier 1970 au n° 295 de décembre 1971, sont annoncés au début de chaque numéro mensuel les articles à paraître dans les prochains numéros, parmi lesquels figure « J. Derrida, *Les questions de Heidegger* ». Aucun article de Derrida portant ce titre ne fut publié. À ces annonces, toutefois, s'en ajoute une autre : dans tous les numéros de *Critique* entre décembre 1972 (n° 307) et juin 1973 (n° 313), un article à paraître de Derrida est annoncé, jamais paru lui non plus : « L'éloignement de Heidegger ».

Première séance

Le 16 novembre 1964

[1] {voir ill. 1} Je dois d'abord m'expliquer sur le titre de ce cours, sur sa lettre même, à laquelle je tiens.

1) ¹ Je dis, *la question de l'Être* et non de *l'ontologie*, parce que le mot d'ontologie doit se révéler de plus en plus inadéquat, à mesure que nous nous enfonçons dans la trace de Heidegger, pour désigner ce qui est en question chez lui quand il est question de l'Être. Non seulement l'entreprise de Heidegger, ici, n'est pas la fondation d'une *ontologie*, ni même d'une ontologie nouvelle, ni même d'une ontologie en un sens radicalement nouveau, ni même d'ailleurs la *fondation* de quoi que ce soit, en quelque sens que ce soit; ce dont il s'agit ici c'est plutôt d'une *Destruction* de l'ontologie. Le paragraphe 6 de *Sein und Zeit* établit comme une tâche primordiale la Destruction (*Destruktion*) de l'histoire de l'ontologie. Ici la destruction est, ici seulement, destruction de l'ontologie. C'est-à-dire de l'ontologie telle qu'elle a été pensée et pratiquée au cours de toute son histoire, cette histoire étant déjà, dès le début de *Sein und Zeit*, décrite par Heidegger comme un recouvrement ou une dissimulation sous les dépôts non ontologiques mais ontiques de l'authentique question de l'Être. « Cette tâche, dit Heidegger, nous la comprenons comme [1bis] la destruction, menée en vue de la question de l'Être [littéralement : en prenant la question de l'être comme fil

1. La numérotation commencée ici n'a pas de suite dans le manuscrit.

conducteur : *am Leitfaden der Seinsfrage*], du dépôt auquel la tradition a réduit l'ontologie classique, destruction qui devra reconduire aux expériences originaires dans lesquelles furent acquises les premières déterminations de l'Être qui devaient servir de guide pour l'avenir¹. »

Au sujet de cette notion de *destruction* il faut faire quelques remarques. 1)² Destruction ne veut pas dire anéantissement, annulation, rejet dans les ténèbres extérieures du sens philosophique. Cela ne veut même pas dire critique ou contestation ou *réfutation* à l'intérieur d'une théorie de la connaissance de l'Être. Il ne s'agit pas de dire que tous les penseurs de la tradition se sont trompés, ont commis une erreur regrettable, qu'il faudrait redresser. Nous verrons plus tard que ce qui pourrait superficiellement être interprété comme *erreur* sur l'être ou oubli de l'être a son fondement dans une *errance* fondamentale qui est un mouvement nécessaire de la pensée de l'Être et de l'histoire de l'être. Heidegger, en *détruisant* l'histoire de l'ontologie, ne *réfute* jamais. La *réfutation* au sens où l'on peut l'entendre dans les sciences ou dans le langage courant n'a pas de sens pour la pensée. Et ici, déjà, nous avons abordé le |2| contenu même de notre problème. 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

1. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1963 (10^e édition, celle utilisée par Derrida), p. 22 (traduction de J. Derrida) ; *L'être et le temps*, tr. fr. R. Boehm et A. de Waelhens, Paris, Gallimard, 1964, p. 39. Lorsque Jacques Derrida cite *Sein und Zeit* en fournissant sa propre traduction (et quand cette distinction est sans doute), nous donnons d'abord la référence de l'allemand, suivie par la traduction de Gallimard, 1964, dont se sert par ailleurs Derrida dans ce cours. Quand il cite la traduction de Gallimard, ou qu'il la modifie, la référence première sera celle de la traduction Gallimard, suivie de l'allemand. Cependant, la traduction de Boehm et de Waelhens s'arrêtant à la fin du § 44 de *Sein und Zeit* (p. 230 de l'édition allemande), les citations de la section de *Sein und Zeit* non traduite en 1964 (§ 45 à § 83, p. 230-437, autrement dit toute la deuxième section de la première partie de *Sein und Zeit*) se réfèrent à l'édition allemande, et les traductions françaises sont systématiquement de Jacques Derrida.

2. La numérotation commencée ici n'a pas de suite dans le manuscrit.

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, et elle ne le serait que dans la dimension de sa distance à la vérité, c'est-à-dire de son erreur. Mais, comme l'avait déjà montré Hegel, il n'y a pas d'erreur simple en philosophie dès lors que la vérité est historique. La métaphysique de la *réfutation* flotte donc à la surface d'une vérité sans histoire, c'est-à-dire qu'elle est *futile*. La réfutation est futile, aux yeux de Heidegger. Mais cela ne veut pas dire que sur ce point, Heidegger rejoigne simplement Hegel. Vous savez que Hegel a beaucoup médité cette difficulté de la réfutation (*Widerlegung*) en philosophie. Il était naturellement conduit par son concept pleinement historique de la vérité et de la philosophie. « La philosophie », dans *Leçons sur la philosophie*, « tire son origine de l'histoire de la philosophie et inversement. La philosophie et l'histoire de la philosophie sont l'image l'une de l'autre. Étudier cette histoire, c'est étudier la philosophie elle-même et notamment la logique¹ ». Et notamment la logique.

Et c'est justement parce que pour Hegel, à la différence de Heidegger, la philosophie est, en un sens profond et radical de ce mot, une *logique*, que tout en historialisant radicalement [2bis] le sens, Hegel ne peut abandonner purement et simplement la notion et la valeur de « réfutation ». Ne pouvant l'abandonner, il en étend la signification, il la gonfle jusqu'à lui faire signifier le moment de la négativité en général. Et on sait que cette négativité est essentielle à la production historique, à la production de l'histoire en général, à la production, à la productivité en général :

Les différentes philosophies se sont non seulement contredites, mais aussi réfutées; on peut donc poser la question : quelle est alors la *signification* de cette réfutation réciproque? La réponse est donnée par ce qui vient d'être dit. Il n'y a de réfutable que cette proposition qu'un aspect ou une forme concrète quelconque de l'Idée passe pour la forme suprême maintenant et à toute époque.

1. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, tr. fr. J. Gibelin, Paris, Gallimard, 1954, p. 110.

Elle l'a été en son temps; mais en concevant l'activité de l'esprit comme une évolution, elle descend et cesse de l'être, n'est plus reconnue comme telle et regardée en quelque sorte de façon à n'être qu'un moment du degré suivant. Le contenu n'a pas été réfuté. La réfutation ne fait que mettre à un rang inférieur une *détermination* en la subordonnant. Ainsi ne s'est perdu aucun principe philosophique mais tous les principes se sont conservés dans ce qui a suivi. Ils n'ont fait que modifier la place qu'ils occupaient. Cette réfutation se présente dans tout développement comme quand l'arbre sort du germe. La fleur, par exemple, est la réfutation des feuilles; elle paraît être l'existence [3] suprême vérifiable de l'arbre. Mais la fleur est réfutée par le fruit. Le fruit qui vient en dernier lieu renferme tout ce qui l'a précédé, toutes les forces qui se sont développées antérieurement. Il ne peut pas parvenir à se réaliser sans être précédé par les degrés antérieurs. *Les degrés se séparent dans les existences naturelles*; car la nature d'une manière générale est la forme de la division. Cette succession, cette réfutation, existe aussi dans l'esprit, mais les degrés précédents demeurent *dans l'unité*. La dernière, la plus récente philosophie doit donc contenir les principes des philosophies antérieures, elle est donc la philosophie supérieure¹.

Je m'arrête un instant au milieu de cette citation. Vous avez vu que l'exemple naturel, l'exemple de l'arbre, ne fonctionne ici que par analogie. En vérité nous n'avons ici qu'une forme inférieure de la réfutation, la réfutation dans la forme de la division. La nature est la forme de la division et le dépassé ou le réfuté, le germe par exemple est simplement périmé, et non présent comme tel dans l'arbre, la fleur n'est pas *présente* dans le fruit. Dans l'esprit, au contraire, et la philosophie est la plus haute forme de l'esprit se pensant lui-même, la réfutation se conserve dans la présence – ce qu'on peut appeler d'un terme qui n'est pas hégélien, mais ne trahit pas, je crois, l'intention hégélienne, la *sédimentation* – et la sédimentation des forces (Hegel parle ici de forces) est un phénomène non naturel mais spirituel. C'est l'esprit lui-même. Avec ce texte de Hegel et tant d'autres textes (ceux

1. G. W. F. Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, op. cit., p. 116-117. C'est Jacques Derrida qui souligne, sauf pour « signification ».

de la phénoménologie sur l'erreur, par exemple) s'éclaire le sens de ce que veut dire [3bis] en général la *dernière philosophie*. La dernière philosophie comme la plus haute philosophie, la philosophie supérieure, cela ne veut pas dire, bien sûr, la dernière en date, dans la succession factice des systèmes. Et à cet égard le *récent* est loin d'être toujours le *dernier*, et la philosophie hégélienne est bien plus dernière que bien des philosophies qui l'ont suivie « dans l'histoire » comme on dit. Le concept hégélien de « dernière philosophie » ne traduit pas un empirisme de fait accompli qui laisse le dernier mot à celui qui parle le dernier. Si on parle pour ne rien dire, ou sans comprendre ce qui s'est déjà passé, sans suivre la conversation philosophique depuis son origine, on a beau continuer à tenir le crachoir, on ne représente pas le dernier mot ni la dernière philosophie. La dernière philosophie, au sens authentiquement hégélien, est une philosophie qui comprend en soi la totalité de son passé et en requiert l'origine ou s'y efforce sans cesse. *Devoir vraiment* [mot incertain] *parler* le dernier et non bavarder après le dernier parlant pour avoir le dernier mot.

Et il se pourrait bien que la philosophie, qui a été la première à comprendre comme tel ce que signifiait *le dernier*, l'être dernier de la dernière philosophie, il se pourrait bien qu'une telle philosophie – celle de Hegel – ait été non seulement la dernière philosophie en son temps mais la philosophie absolument *dernière*. On le dit souvent mais il faut encore comprendre ce que cela veut dire sans céder aux niaiseries [4] qui circulent un peu partout sur la mort de la philosophie, sur Hegel qui a cru que l'histoire s'arrêterait avec lui et le peuple prussien alors que, comme on ne manque pas d'ajouter dans ce cas-là, il s'est trompé puisque l'histoire a continué après lui, qu'il y a eu plusieurs guerres mondiales, vingt-cinq systèmes de philosophie, et que, preuve ultime que l'histoire continue, nous sommes là, nous existons et nous parlons et nous faisons de la philosophie, comme si tout cela était évident, comme si tout cela était important, et comme si tout cela avait la moindre pertinence réfutative au lieu où Hegel se place pour déclarer le *Dernier*. Pour peu qu'on lise et qu'on en fasse autre chose qu'un – disons ici précisément – un demeuré, il va de soi que la fin de l'histoire et de la philosophie ne signifie pas

pour Hegel une limite factuelle après laquelle le mouvement de l'histoire se serait stoppé, arrêté, mais que l'horizon et l'ouverture infinie de l'historicité est enfin apparu *comme tel*¹, ou enfin été pensé comme tel, c'est-à-dire comme ouverture infinie – l'ouverture absolue infinie étant pensée comme telle. C'est bien la fin et la fermeture de quelque chose mais de rien moins que l'histoire. Pour en revenir à notre thème précis de la réfutation, il est peut-être possible que la dernière philosophie soit bien celle qui, ne se contentant pas de réfuter, essaie de penser l'essence de la réfutation et l'essence du *dernier*. La philosophie de Hegel n'a pas été |4bis| la dernière philosophie comme celles d'Aristote, de Descartes ou de Kant (peut-être) ont été en leur temps les dernières philosophies.

La philosophie de Hegel comme dernière philosophie a été la philosophie qui a pensé en elle l'essence de la dernière philosophie en général, de ce que *dernier* voulait dire en philosophie. Le *dernier* n'est pas le dernier tant qu'il n'apparaît pas comme tel. L'*eschaton* comme tel se *dit* donc dans la philosophie hégélienne de la réfutation et la logique de Hegel est bien une *eschatologie*. Cette logique eschatologique de Hegel est, vous le savez, une ontologie. Dire que l'ontologie est ici eschatologie, c'est dire que l'essence de l'être, l'apparaître de l'être en son essence est *eschatologique*. C'est ce que dit Heidegger dans *Der Spruch des Anaximander* (texte de 1946 recueilli dans les *Holzwege* où on le traduit par « La parole d'Anaximandre ». *Spruch*, c'est, en fait, la sentence, le jugement prononcé, la Décision, au sens fort de ce mot). Heidegger y écrit en particulier ceci :

L'être lui-même en tant que *geschicklich* [qu'on traduit par destinal, l'être en tant que destinataire, dispensateur du Destin] est en lui-même eschatologique. Dans l'expression eschatologie de l'être, nous ne comprenons pas le mot d'eschatologie comme titre d'une discipline théologique ou philosophique. Nous pensons l'eschatologie de l'être |5| au sens correspondant à celui dans lequel il faut penser, pour répondre à l'Histoire de l'Être, la phénoménologie de l'Esprit. *Celle-ci constitue une phase dans l'eschatologie de l'être, dans la*

1. Singulier masculin tel dans le manuscrit.

*mesure où, en tant que subjectivité absolue de la volonté inconditionnée de la volonté, l'être se rassemble en l'adieu de son essence jusqu'à alors de mise, essence marquée par la frappe de la Métaphysique*¹.

Je ne commente pas cette dernière phrase sur laquelle nous reviendrons tout à l'heure.

Je reprends donc la lecture interrompue du texte de Hegel (p. 117).

La dernière, la plus récente philosophie doit donc contenir les principes des philosophies antérieures, elle est donc la philosophie supérieure. Il est plus facile par conséquent de réfuter que de justifier, c'est-à-dire de voir et de souligner ce qu'il y a d'affirmatif en quelque chose. L'histoire de la philosophie montre d'une part la borne, le côté négatif des principes, mais aussi d'autre part leur côté affirmatif. Rien n'est plus facile que d'en montrer le côté négatif. On satisfait sa conscience en constatant qu'on se trouve au-dessus de ce qu'on juge quand on en découvre le côté négatif. La vanité en est flattée; on dépasse en effet ce que l'on réfute; mais si l'on dépasse, on ne pénètre pas; or pour découvrir le côté affirmatif, il faut avoir pénétré l'objet, l'avoir justifié; c'est bien plus difficile que de le réfuter. Dans la mesure donc où les philosophies se montrent réfutées, il faudra également qu'elles se montrent conservées. On peut en outre remarquer qu'aucune philosophie n'a été réfutée, toutes le sont néanmoins. Mais ce qui a été réfuté, ce n'est pas le principe, mais ceci qu'il [5bis] est l'ultime, l'absolu et qu'il ait comme tel une valeur absolue; il s'agit d'abaisser un principe au rang d'un *moment déterminé* de l'ensemble. Il n'y a pas disparition du principe mais uniquement de sa forme d'être absolu, ultime. Voilà ce qui signifie la réfutation des philosophies².

Malgré l'immense progrès que marque ce concept de réfutation, dès lors qu'on veut prendre au sérieux ce que peut être une histoire de la vérité et une histoire de la philosophie, malgré la

1. M. Heidegger, « La parole d'Anaximandre » [1946], dans *Chemins qui ne mènent nulle part*, tr. fr. W. Brokmeier, Paris, Gallimard, 1962, p. 267 (traduction modifiée par J. Derrida).

2. G. W. F. Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, op. cit., p. 117-118 (traduction légèrement modifiée par J. Derrida).

proximité entre ce rapport hégélien à l'histoire de la philosophie et le rapport heideggerien à l'histoire de la philosophie, une différence décisive demeure sur laquelle je voudrais m'arrêter un instant, vérifiant pour la première fois mais non la dernière que, comme l'indiquent l'itinéraire de Heidegger et la multiplication croissante de ses références à Hegel, c'est dans la différence entre Hegel et Heidegger que notre problème a son lieu.

La *Destruction* de l'histoire de l'ontologie n'est pas une *réfutation* même au sens hégélien.

D'abord parce que la philosophie hégélienne de la réfutation, cette extension ontologique d'une réfutation qu'on entend en général comme une opération discursive et logique (la réfutation est au sens propre un discours, une dispute), cette extension est commandée par une logique et une philosophie de l'Idée ou du Concept en laquelle Heidegger voit lui-même un moment de l'histoire de l'ontologie, le dernier moment, le moment d'épanouissement et de « résurrection » mais qui reste encore une dissimulation de l'être sous l'étant. Dès le premier paragraphe de *Sein und Zeit*, la logique de Hegel est évoquée à la fois comme [6] le dernier moment d'une tradition de l'ontologie classique remontant à Platon et à Aristote, mais comme un dernier moment *appartenant* à cette tradition, la recomprenant, la résumant, mais ne faisant pas ce pas au-delà d'elle, c'est-à-dire aussi bien en deçà d'elle-même que veut faire Heidegger. Parlant de la nécessité d'une répétition expresse de la question de l'être, Heidegger écrit :

La question de l'être est aujourd'hui tombée dans l'oubli, bien que notre époque tienne pour un progrès d'accepter à nouveau la « métaphysique ». On se croit pourtant dispensé des efforts que demanderait une renaissance de la *gigantomachia peri tès ousias* [*Le sophiste*]. La question que nous soulevons n'est pourtant pas arbitraire. Elle a inspiré la réflexion de Platon et d'Aristote, bien qu'elle se soit éteinte avec eux, du moins *comme thème explicite d'une vraie recherche*. Ce que ces deux penseurs ont conquis s'est maintenu tant bien que mal, à travers d'innombrables déviations et surcharges, jusque dans la *Logique* de Hegel¹.

1. M. Heidegger, *L'être et le temps*, op. cit., p. 17; *Sein und Zeit*, op. cit., p. 2.

Et un peu plus loin, examinant les trois préjugés qui obscurcissaient jusqu'ici la question de l'être, il cite d'abord le préjugé qui fait de l'être un concept et le *concept le plus général*, et il accuse Hegel *non seulement* d'avoir déterminé l'être comme le concept le plus pauvre, comme *immédiat indéterminé* au début de la *Phénoménologie* et de la *Logique*, et comme base de tous les développements ultérieurs, mais d'avoir même, ce faisant, négligé ou oublié, « abandonn[é] ¹ », dit-il, le problème posé par Aristote de l'unité de l'être comme généralité non générique, comme transcendant la *généralité*, comme *transcendantale* au sens que la scolastique donnait à cette expression en la forçant pour exprimer ce qu'Aristote entendait par l'unité analogique de l'être.

Et plus loin dans le chapitre ² 6 consacré précisément à la destruction de l'histoire de l'ontologie, Heidegger insiste sur cette [6bis] appartenance du *hégélianisme* à la tradition ontologique qu'il veut précisément *détruire*. L'histoire de l'ontologie issue de l'ontologie grecque montre (je cite) « que cette ontologie, à partir d'une telle naissance, s'est dégradée en tradition et comment, devenue évidente, elle n'offre plus que des matériaux propres à être seulement retravaillés (ainsi qu'il est vrai pour Hegel) ³ ». Et plus loin :

En sa formule scolastique, l'ontologie grecque passe, pour l'essentiel, par des *Disputationes metaphysicae* de Suarez, dans la « métaphysique » et la philosophie transcendantale de l'époque moderne ; elle détermine encore les fondements et les buts de la *Logique* de Hegel ⁴.

Pourquoi l'entreprise hégélienne, si proche d'ailleurs de celle de Heidegger, est-elle encore enfermée dans le cercle de l'ontologie classique ? C'est une question qui ne nous laissera pas en paix tout au long de ces réflexions mais d'ores et déjà la réponse a

1. *Ibid.*, p. 18 ; *Sein und Zeit*, *op. cit.*, p. 3.

2. Tel dans le manuscrit. Il s'agit du paragraphe 6 et non du chapitre 6.

3. M. Heidegger, *L'être et le temps*, *op. cit.*, p. 38 ; *Sein und Zeit*, *op. cit.*, p. 22.

4. *Ibid.*, *loc. cit.* ; *Sein und Zeit*, *op. cit.*, p. 22.

percé dans les deux textes que je viens de lire. 1) Celui sur le préjugé qu'on pourrait appeler *conceptualiste*, le préjugé qui fait de l'être un concept, ou de la pensée de l'être un concept. 2) Celui sur l'eschatologie de l'être dans « La parole d'Anaximandre », et dont je relis la dernière phrase :

Celle-ci [*La Phénoménologie de l'Esprit*] constitue *une phase* [donc une phase seulement, autrement dit l'accès au Savoir Absolu de la Phénoménologie de l'Esprit, quand l'esprit est enfin rassemblé auprès de soi], une phase dans l'eschatologie de l'être, dans la mesure où [voilà pourquoi ce n'est qu'une phase], en tant que subjectivité [7] absolue de la volonté inconditionnée de la volonté, l'être se rassemble en l'adieu de son essence jusqu'alors de mise, essence marquée par la frappe de la Métaphysique¹.

Qu'est-ce que ça veut dire? Cela suppose que le rassemblement de l'être, ce qui se donne pour rassemblement de l'être n'est encore que le rassemblement d'une détermination ontique de l'être, en l'espèce de la *subjectivité* de la *volonté*. Sur le fondement moderne du cartésianisme, Hegel a déterminé l'absolu comme sujet. La substance devient sujet comme il le dit lui-même – et comme subjectivité volontaire, décidant, voulant sa manifestation. La subjectivité et le volontarisme frappe² de son sceau la téléologie hégélienne : l'Idée *veut* se manifester et l'esprit est cette volonté d'épiphanie. L'Être est l'Idée, l'Être est la subjectivité, l'Être est la volonté de la volonté, l'Être est Dieu comme totalité et les déterminations de l'Être sont encore des dissimulations époquales (commenter) (lire *Holzwege*, p. 275 : * « Nous pouvons nommer *épokè*³ de l'être cette retenue éclaircissante de la vérité de son essence. Ce mot, emprunté à l'usage du Portique, ne nomme pas ici, comme chez Husserl, le procédé méthodique de l'arrêt des actes thétiques de la conscience pendant l'objectiva-

1. M. Heidegger, « La parole d'Anaximandre », dans *Chemins qui ne mènent nulle part*, *op. cit.*, p. 267.

2. Singulier tel dans le manuscrit.

3. Pour toutes les occurrences de mots grecs, y compris dans les citations, nous unifions en translittérant.

tion. L'époque de l'être appartient à l'être lui-même. Elle est pensée à partir de l'expérience de l'oubli de l'être¹ » *) du sens de l'Être lui-même. Pourquoi ce sceau est-il sceau de la *Métaphysique*, pourquoi « l'être se rassemble-t-il en l'adieu de son essence jusqu'alors de mise, essence marquée par la Métaphysique² » ? Parce que la métaphysique, c'est, pour Heidegger, le nom de la détermination de l'étant en général ou de l'étant excellent, éminent, par excellence, c'est-à-dire Dieu. La Métaphysique est onto-théologie. La logique de Hegel se donnait bien d'ailleurs comme la Métaphysique. Dans le paragraphe 18 de l'*Encyclopédie* (entre autres lieux) Hegel écrit : « *Die Logik fällt [...] mit der Metaphysik zusammen* », « La Logique se confond avec la métaphysique³ ».

On pourrait être tenté de penser que ce que Heidegger dit [7bis] ici de la Phénoménologie de l'esprit comme *phase*, comme phase seulement de l'eschatologie de l'être, ne vaudrait plus pour la *Logique*, ...⁴ puisque la Phénoménologie de l'Esprit représente le moment du devenir-phénomène de l'esprit, le moment de la conscience – en vérité, ce moment de la réflexion ou de l'articulation subjective de l'Idée. Ceci expliquerait que le dialogue que Heidegger entreprend avec Hegel privilégie toujours la Phénoménologie de l'esprit. En vérité, cette détermination de l'Être comme subjective, comme Idée en soi pour soi, n'est pas levée (dans la *Logique*). Nous reviendrons sur ces problèmes.

à obscurcir la question

ens sous
toire de onto ogie aussi une destruction du hégélianisme,

1. M. Heidegger, « La parole d'Anaximandre », dans *Chemins qui ne mènent nulle part*, op. cit., p. 275. Il arrive que J. Derrida donne le titre allemand mais la page française, ou le titre français et la page allemande. Ces citations non copiées dans le manuscrit et placées ici entre astérisques (**), nous les ajoutons quand elles sont *et* clairement indiquées par les crochets qu'utilise typiquement J. Derrida dans ses exemplaires pour démarquer la citation à lire dans ses cours, *et* en correspondance avec le contexte du présent cours.

2. *Ibid.*, p. 267.

3. G. W. F. Hegel, *L'Encyclopédie*, édition de 1830, en fait § 24.

4. Tel dans le manuscrit. On retrouvera régulièrement des points de suspension insérés ainsi dans une phrase.

est même *par privilège* une destruction du hégélianisme comme « résurrection » de toute cette histoire; et malgré des ressemblances troublantes la destruction heideggerienne n'est pas la réfutation « recollectante » de Hegel. Elle s'en distingue par un rien, un léger tremblement du sens qu'il ne faudra pas manquer car tout le sérieux de l'entreprise y résume sa fragilité et son prix. Un léger tremblement, puisque Heidegger ne dit *rien* d'autre après l'ontologie hégélienne, c'est-à-dire occidentale, qu'il va détruire. Il ne dit rien d'autre, il ne propose pas une autre ontologie, une autre topique, une autre Métaphysique et son premier geste est de s'en défendre. En ce sens |8| il confirme bien la (conscience) hégélienne de la fin de la philosophie. Mais il la confirme en n'ajoutant aucune autre *proposition*, c'est-à-dire qu'il l'entoure d'un silence ontologique dans lequel cette conscience hégélienne va être mise en question, va être *sollicitée*, c'est-à-dire mise en branle; trembler et laisser voir ce qu'elle dissimule encore dans ce tremblement, laisser entendre ce à partir de quoi elle peut encore être questionnée depuis un lieu qui n'est ni hors d'elle ni en elle.

La différence entre la réfutation intériorisante, la réfutation comme *Erinnerung* hégélienne et la destruction heideggerienne est donc aussi proche que possible du *rien*. Comme la *réfutation* hégélienne, la *destruction* heideggerienne n'est ni la critique d'une erreur, ni l'exclusion simplement négative d'un passé de la philosophie. C'est une destruction, c'est-à-dire une déconstruction, c'est-à-dire une dé-structuration, c'est-à-dire l'ébranlement qui est nécessaire pour faire apparaître les structures, les strates, le système des dépôts. Comme Heidegger disait dans le texte de tout à l'heure, des dépôts de la tradition ontologique, dépôts qui ont selon une certaine nécessité toujours recouvert la question nue de l'être, recouvert une nudité qui en fait ne s'est jamais dévoilée comme telle.

C'est donc en restant attentif, avec la vigilance la plus aiguë, |8bis| à ce léger, inconsistant, presque immatériel mais décisif déplacement qui se produit, de la réfutation (*Widerlegung*) hégélienne à la *Destruction* heideggerienne, qu'il faut entendre les quelques lignes que je vais lire et où Heidegger, jouant comme

Hegel avec les concepts de positif et de négatif, prévient une mésinterprétation de son projet de destruction. Vous allez voir comme ce texte ressemble à celui de Hegel, que j'ai lu il y a un instant. Je lis paragraphe 6.

Cette recherche de la filiation [*Nachweis der Herkunft*, recherche de, justification de la provenance] des concepts fondateurs de l'ontologie, en tant que mise au jour [*Ausstellung*: ostension, monstration] de leur *Geburtsbrief* [lettre de noblesse, dit la traduction, lettre de naissance, état civil, chiffre d'origine], cette recherche n'a rien de commun avec une mauvaise relativisation des points de vue ontologiques¹.

Cette destruction a aussi peu le sens *négatif* (souligner) d'une *Abschüttelung* (les traducteurs disent *rejet*, c'est beaucoup plus concret et parlant : d'une démolition qui met bas, qui met en ruine par des secousses, provoquées de l'extérieur : opération et métaphore cartésiennes, d'une destruction *méthodique* pour trouver de nouveaux fondements, pour recommencer *a primis fundamentes* le sol inébranlable et la sécurité dans la certitude). Cette destruction a donc aussi le sens négatif d'une telle démolition de la tradition ontologique. Cette destruction [9] doit, au contraire, arpenter, mesurer (*ab-stecken* : ici la traduction transforme le texte en bouillie pour les chats : *ab-stecken* devient « dévoiler ») la tradition dans ses *possibilités positives* et cela signifie toujours dans ses *limites*, limites qui sont données en fait *chaque fois* (non traduit) par chaque position de la question, façon de poser la question, pour chaque problématique, et par la délimitation *ainsi* prescrite au champ de recherche possible. Ce n'est point à l'égard du passé que la destruction se comporte de façon *négative*, sa critique atteint l'aujourd'hui et le traitement de l'histoire de l'ontologie tel qu'il prédomine aujourd'hui, que ce traitement ait le style de la doxographie, de l'histoire de l'esprit ou l'histoire des problèmes. Mais la destruction ne veut pas

1. M. Heidegger, *L'être et le temps*, op. cit., p. 39 (traduction modifiée par J. Derrida); *Sein und Zeit*, op. cit., p. 22.

enterrer le passé dans le néant (la nullité), elle a un dessein *positif* (souligner); sa fonction négative reste inexprimée et indirecte. Dans le cadre du présent traité qui vise à une élaboration principielle de la question de l'être, la destruction de l'histoire de l'ontologie qui fait essentiellement partie de cette question et n'est possible que dans son horizon, la destruction de l'histoire de l'ontologie ne peut que se limiter de façon principielle aux stations décisives de cette histoire.

Ce qui veut dire que les principes d'une destruction systématique et exhaustive sont ici présents et que Heidegger [9bis] n'exclut pas cette possibilité.

Le développement que je termine ici était destiné à expliquer de la façon la plus préliminaire pourquoi j'intitulais ce cours la *question de l'Être et l'Histoire* et non *Être et Histoire* ou *ontologie et histoire*. Mais cette explication n'en est qu'à son commencement. Car ce que nous avons évoqué pour la soutenir c'est la Destruction de l'*histoire de l'ontologie* et non la destruction de l'ontologie elle-même. On pourrait imaginer, au point où nous en sommes, que Heidegger, détruisant la tradition de l'ontologie, devait [mot incertain] sauver ou fonder une ontologie authentique et qu'il pense ainsi qu'il y ait quelque chance pour l'ontologie, chose de la tradition, ou au-delà de la tradition, que l'ontologie a été offusquée et qu'on peut la rendre enfin à sa vraie lumière.

Eh bien il n'en est rien, la destruction de l'histoire de l'ontologie est une destruction de l'ontologie elle-même, du tout du projet ontologique lui-même. Ce que je dis va contre l'apparence et contre la rumeur publique et il est certain que c'est au nom d'un point de vue *ontologique* et en se servant, surtout dans *Sein und Zeit*, du mot « ontologique » que Heidegger détruit la tradition et conduit ses analyses. Mais si ces destructions veulent être ontologiques, ce qu'il veut constituer n'est rien moins [10] qu'une *ontologie*. Ici il faut considérer la pensée de Heidegger dans son mouvement; ou ici, plus que sa pensée, sa terminologie. Il ne fait aucun doute que dans *Sein und Zeit* le terme d'ontologie est pris en bonne part et ce que Heidegger veut réveiller c'est une ontologie fondamentale sommeillant sous la métaphysique spéciale ou générale qui ne s'intéresse qu'à l'étant et qui ne pose pas la

question de l'être de l'étant. Il veut réveiller l'ontologie fondamentale sous l'ontologie métaphysique et l'ontologique sous l'ontique. Mais immédiatement après *Sein und Zeit*, et de plus en plus à mesure qu'il avancera, le mot d'ontologie lui paraîtra de plus en plus dangereux à la fois en raison de son usage traditionnel et de la signification qui, au fond, légitime cet usage traditionnel, ontologie voulant dire non pas pensée ou *logos* de l'être (double génitif sur lequel il insistera dans la *Lettre sur l'humanisme*) mais discours sur l'*on*¹, c'est-à-dire sur l'*étant* en général, sur l'étant en tant qu'étant (métaphysique générale).

Pour suivre cet abandon progressif de la notion et cette destruction de l'*histoire de l'ontologie* comme destruction de l'ontologie elle-même, je prendrai trois points de repère dans le cheminement de la pensée de Heidegger à cet égard :

· |10bis| *Premier point de repère* : l'ouverture de *Sein und Zeit* (1927). Dans le § 3 de *Sein und Zeit*, Heidegger définit la primauté de la question du sens de l'être par rapport aux disciplines régionales, aux ontologies régionales particulières qui chacune concernent un type d'étant particulier. À chaque science, à chaque discipline particulière, mathématique, physique, biologie, sciences historiques, théologie et ...², doit correspondre une ontologie qui détermine préalablement le sens de l'étant, l'être de l'étant qui en fait l'objet. Une science positive particulière ne peut déployer son champ théorique et déterminer l'unité de son champ théorique qu'en présupposant la lumière faite sur le sens de l'étant ou du type d'étant qu'elle a pour objet. Il faut savoir quel est le sens de l'être de l'étant physique, de l'étant comme chose physique pour constituer une physique. Le savoir est en fait pour le physicien toujours un pré-savoir, une pré-compréhension non thématique mais elle est indispensable et il faut porter cette pré-compréhension à la lumière de l'explicite. Chaque science régionale devra donc faire l'objet d'une question ontologique sur le sens de l'étant dont elle traite. Mou-

1. Dans le manuscrit, J. Derrida écrit le mot grec pour « étant » tantôt en lettres grecques, *ὄν*, tantôt en lettres romanes, *on*. Nous unifions en translittérant.

2. Tel dans le manuscrit.

vement parallèle à celui que Husserl précise lui-même. Et la référence ici à Husserl est presque patente dans le § 3. Husserl aussi définissait la nécessité de ces fixations du sens des objets correspondant à chaque ontologie régionale ou matérielle. La différence ici, et elle est décisive, c'est que les régions ou ontologies matérielles dont parle Husserl |11| délimitent des domaines d'*objets*, les étants sont des objets déterminés par une conscience transcendante, un sujet transcendantal. Les ontologies régionales constituent les domaines de l'objectivité. Le monde est la totalité des régions, donc la totalité d'objets apparaissant à une conscience non mondaine, la région conscience n'étant pas une région parmi d'autres mais l'*UR-Region*, l'*UR-Kategorie*. Et l'ontologie formelle concerne non pas la structure d'objectivité d'une région mais la structure de l'objectivité en général, rapportée à quelque chose comme objet en général pour une conscience en général. Évidemment, Heidegger prétend être plus radical en refusant de se donner tout cet idéalisme transcendantal, toute la thématique de la réduction, etc., qui pré-détermine l'étant en général comme objet en général. Pour Heidegger, l'objet en général n'est qu'un type d'étant déterminé et il en est de même de son corrélat, le sujet ou la conscience en général. Nous y reviendrons. À cette différence fondamentale près, le mouvement qu'il effectue ici est analogue, sinon identique, à celui de Husserl. Une fois que les questions ontologiques particulières auront déterminé le sens des différentes régions de l'étant, il faudra poser la question de l'être lui-même, de l'être non régional lui-même. Les différences ontologiques régionales présupposent, qu'elles parlent de l'être de *tel* étant ou de tel domaine d'étant, elles présupposent le sens de l'être; elles ont un savoir implicite de ce que veut dire le mot être quand elles se demandent qu'est-ce que l'étant physique, l'étant biologique, l'étant mathématique, historique, etc. Ce savoir implicite doit devenir explicite.

|11bis| Cette question du sens de l'être en général (qui n'est pas une généralité construite) c'est ce que, dans *Sein und Zeit*, il appelle l'ontologie fondamentale. Dans *Sein und Zeit* Heidegger accepte le mot d'ontologie pour désigner cette entreprise.

Voyez par exemple la fin du § 3. (Commenter.)

Mais de telles questions, qui pourraient définir l'ontologie entendue au sens le plus large, et abstraction faite de tous courants et tendances particuliers, ont encore elles-mêmes besoin d'un fil conducteur. Le questionnement ontologique est certes plus originaire que le questionnement ontique des sciences positives. [Commenter.] Mais ce questionnement lui-même reste naïf et opaque tant que les recherches concernant l'être de l'étant laissent hors d'atteinte, hors de débat (*unerörtert*) le sens de l'être en général. Et assurément la tâche ontologique < propre > à une généalogie – qui ne serait pas une construction déductive – des différents modes possibles de l'Être, une telle tâche a elle-même besoin d'une pré-compréhension, d'une pré-entente (*Vorverständigung*) de « ce que nous entendons vraiment en usant de l'expression "Sein", "Être" »¹.

Et voici l'articulation de l'ontologie fondamentale avec les ontologies régionales, et de celles-ci avec des sciences ontiques déterminées.

Die Seinsfrage – la question de l'être – vise donc la condition apriorique de possibilité non seulement des sciences, qui interrogent |12| l'étant comme tel ou tel et qui déjà se meuvent dans une certaine compréhension de l'être, mais encore la condition de possibilité de toutes les ontologies qui précèdent et fondent les sciences ontiques².

Et voici dans ce premier texte, que Heidegger, tout en acceptant, pour le moment, l'ontologie et le terme d'ontologie, commence néanmoins à l'ordonner à l'instance supérieure qui est la question ou la pensée du sens de l'être. Ce mouvement, qui se confirmera plus tard, est ici seulement annoncé. Je poursuis ma traduction :

Toute *ontologie*, si riche et si solidement arrimé [cramponné : *festverklammertes*] que soit le système de catégorie qu'elle mette en œuvre, reste au fond aveugle et trahit son dessein le plus original

1. M. Heidegger, *L'être et le temps*, *op. cit.*, p. 26 (traduction largement modifiée par J. Derrida) ; *Sein und Zeit*, *op. cit.*, p. 11.

2. *Id.*, *Sein und Zeit*, *op. cit.*, p. 11 (traduction de J. Derrida) ; *L'être et le temps*, *op. cit.*, p. 27.

tant qu'elle n'a pas commencé par éclairer suffisamment le sens de l'être et tant qu'elle n'a pas conçu cet éclaircissement comme la tâche fondamentale¹.

Quelque huit ans plus tard – et ce serait notre *deuxième point de repère* – le même mouvement est répété, mais cette fois il se donne comme passage au-delà. De l'ontologie et du mot ontologie.

[12bis] Dans l'*Einführung in die Metaphysik*, qui est un cours de 1935 et que Heidegger considère comme une sorte de complément de *Sein und Zeit*, Heidegger pose de nouveau la question du sens de l'être (être = illusion), et de nouveau, dirigeant cette fois sa protestation contre Nietzsche plutôt que contre Hegel – Nietzsche et Hegel étant les deux penseurs dans la proximité privilégiée desquels Heidegger fait résonner sa propre différence –, il montre < que > la pensée de l'être n'est pas le concept de l'être. De même que tout concept général ne peut être construit et fixé que s'il est guidé par une pré-compréhension du sens de ce dont on veut former le concept, ici aussi le concept d'être, car il y a un concept d'être < qui > renvoie à une pensée préalable du sens de l'être lui-même. Et c'est alors que, rétrécissant l'extension du mot « ontologie » à sa signification et son usage de fait dans la tradition, il propose de l'abandonner. Je vous lis ce passage p. 49-50².

* Il est facile, certes, de faire montre de pénétration et d'une grande hauteur de vues en remettant sur le tapis une considération bien connue : « être » eh bien ! c'est le concept le plus général. Son domaine de validité s'étend à tout et à chaque chose. Ainsi, en dehors de la sphère de validité de ce concept le plus général, « être », il n'y a, à la lettre, plus rien à partir de quoi il pourrait encore être déterminé davantage. Il faut s'arranger de ce degré suprême de généralité. Le concept d'être est un concept ultime. Et cela correspond aussi à une loi de la logique qui dit : plus

1. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, op. cit., p. 11 (traduction de J. Derrida); *L'être et le temps*, op. cit., p. 27.

2. *Id.*, *Introduction à la métaphysique*, tr. fr. G. Kahn, Paris, PUF, 1958, p. 49-50.

grande est l'extension d'un concept – et qu'est-ce qui pourrait en avoir une plus grande que le concept d'être? – plus son contenu est indéterminé et vide.

Ces raisonnements sont convaincants immédiatement et sans réserve pour tout homme qui pense normalement – et nous voulons tous être des hommes normaux. Mais la question est tout de même, maintenant, la suivante : cette position de l'être comme le concept le plus général, atteint-elle l'essence de l'être, ou bien n'en est-ce pas d'emblée une mésinterprétation qui bouche toute issue au questionner? La question est tout de même celle-ci : l'être ne peut-il être considéré que comme le concept le plus général, qui paraît inévitablement dans tous les autres concepts, ou bien l'être est-il d'une essence totalement différente et, par suite, tout ce qu'on voudra sauf l'objet d'une « ontologie », si du moins on prend ce mot dans sa signification traditionnelle?

Le terme « ontologie » n'a été créé qu'au XVII^e siècle. Il correspond à la constitution de la doctrine traditionnelle de l'étant en une discipline de la philosophie et en une branche des systèmes philosophiques. Et la doctrine traditionnelle est le démembrement et la systématisation scolaires de ce qui, pour Platon et Aristote, et de nouveau pour Kant, fut une *question*, mais une question qui n'était déjà plus originaire. C'est en ce sens que le mot « ontologie » est employé encore aujourd'hui. Sous ce titre, la philosophie se livre, chaque fois d'une façon différente, à la mise sur pied et à la présentation d'une discipline, au sein de sa propre systématique. Mais on peut aussi prendre le terme « ontologie » en son sens « le plus large », « sans référence à des directions et à des tendances ontologiques » (*cf. Sein und Zeit*, 1927, p. 11 en haut). En ce cas « ontologie » signifie un effort pour faire parler l'être, et cela en passant par la question : « Qu'en est-il de l'être »? (pas seulement de l'étant comme tel). Mais, comme cette question n'a pas jusqu'à présent trouvé d'écho, ni encore moins de réplique, mais a été récusée, expressément même, par les différents milieux de l'érudition philosophique scolaire, laquelle aspire à une « ontologie » au sens traditionnel, il peut être bon de renoncer désormais aux termes « ontologie », « ontologique ». Des manières de questionner qui, comme vous pouvez maintenant l'entrevoir, sont séparées par tout un monde, ne doivent pas non plus porter le même nom.

Si nous *demandons* la question : « Qu'en est-il de l'être? Quel est le sens de l'être? » *ce n'est pas* pour bâtir une ontologie de style traditionnel, ni, encore moins, pour relever de façon critique les fautes qu'on pourrait trouver dans les tentatives antérieures. Il y va de tout autre chose. *

Troisième étape. Cette fois Heidegger ne se contente plus de renoncer au terme ontologie parce qu'il est chargé d'une équivoque qui tiendrait à un certain usage qu'on en a fait *en fait* dans l'histoire. Cette fois Heidegger va considérer que le concept d'ontologie lui-même ne peut être qu'inadéquat, pour des raisons non de fait mais d'essence. Le mot même d'*ontologie* ne peut plus désigner autre chose qu'un discours dirigé vers l'étant, soit la totalité de l'étant soit l'étant en général, soit l'être de l'étant (étantité) mais non de |13| l'être lui-même. L'ontologie concerne l'*on* et non l'*einai*. L'ontologie n'a donc aucun privilège au regard de la métaphysique, du moins de la métaphysique générale. Alors qu'au début Heidegger voulait fonder la métaphysique dans l'ontologie, il pense *maintenant* que l'onto-logie est Métaphysique. Maintenant, c'est-à-dire encore huit ans après l'*Einführung...*, seize ans après *Sein und Zeit*, dans la conférence prononcée pendant la guerre, en 1943 sur « Le mot de Nietzsche : "Dieu est mort" », à partir du *Cours sur Nietzsche* donné de 1936 à 1940. Il s'agit d'une méditation sur la Métaphysique de Nietzsche. Malgré la démolition nietzschéenne de la métaphysique classique, il y a une métaphysique de Nietzsche, et qui n'est pas simplement à de son esthétique, de sa théorie de la connaissance, etc.

Cette métaphysique, comme toute métaphysique, veut déterminer l'étant en tant qu'étant. Ici c'est une métaphysique de l'étant comme valeur, métaphysique de la valeur, et poursuivant l'explicitation de cette métaphysique de la valeur, Heidegger tente de montrer que l'étant comme tel en son essence est *volonté de puissance* et son existence « Éternel Retour du Pareil ». Mais cette dissociation entre *essentia* et *existentia* n'a pas été méditée par la métaphysique qui vit sur cet héritage sans |13bis| poser la question de l'unité du sens de l'être avant la rupture de l'*ens qua ens*, de l'étant en tant qu'étant comme essence et existence. Rup-

ture survenue après Aristote et non [mot illisible]. Et Nietzsche est prisonnier dans cette limitation métaphysique.

Parce que la Métaphysique n'a ni médité l'origine, ni même posé la question de cette distinction entre *essentia* et *existentia*, le rapport essentiel, qui reste à penser, entre « Volonté de Puissance » et « *Éternel Retour du Pareil* » ne se laisse pas encore exposer ici de façon immédiate (p. 196 de *Holzwege*¹).

Eh bien cette métaphysique comme détermination de l'étant comme étant, et aveugle à la question originaire de l'Être, cette métaphysique traditionnelle que Nietzsche a voulu démolir mais n'a pas su détruire, Heidegger l'appelle aussi dans ce texte ontologie, consacrant cette fois non pas la dépréciation – car il n'y a pas précisément [mot incertain] de limitation attribuée à ce concept : lire p. 173-174 :

[...] pour Nietzsche aussi, penser signifie : représenter l'étant en tant qu'étant. Toute pensée métaphysique est ainsi onto-logie [en deux mots unis par un trait] et rien d'autre².

Vous voyez que Heidegger ne s'est pas contenté du projet de « *détruire* » l'histoire de l'ontologie, il a bien voulu détruire l'ontologie elle-même qui se confond avec son histoire. C'est ce que je remarques qui ne sont même pas encore t par lesquelles je voulais justifier la première partie cours : *la question de l'être* – et non pas l'ontologie – *et l'histoire*. Il nous faudra parler de l'histoire, c'est-à-dire du *et*, c'est-à-dire du lieu de la communication et du *passage* entre l'Être et l'Histoire, ce passage, ce *et* étant le lieu même de notre problème, ce *et* dont il n'est pas décidé encore si

1. M. Heidegger, « Le mot de Nietzsche : "Dieu est mort" », dans *Chemins qui ne mènent nulle part*, op. cit., p. 196. Dans les cas de citations comme celle-ci, où Derrida fournit dans son manuscrit le numéro de page, voire le titre, après sa citation, le renvoi à la note de bas de page sera, comme ici, placé après la référence abrégée qu'il donne dans son texte, et non pas après le dernier mot de la citation.

2. *Ibid.*, p. 174.

nous l'écrivons ou non *et* ou *est*. Tous les mots du titre n'auront pu être de ce fait justifiés : il y a ici encore la question et surtout le *de* de la question de l'être. Mais de cela nous < ne > nous occuperons que de manière récurrente et bien après les Prolégomènes.

Questions¹.

1. Tel dans le manuscrit.

Deuxième séance

Le 30 novembre 1964

[1] La dernière fois, j'avais tenté, de façon toute préliminaire, de justifier, dans sa lettre, le titre de ce cours. Il m'avait *d'abord* fallu préciser pourquoi ce titre disait *la question de l'être et l'histoire*. Ceci nous avait conduits à expliquer en quoi et pourquoi la pensée heideggerienne n'était pas et ne voulait pas être, quoi qu'on en dise et quoi qu'on en écrive, une ontologie. Quoi qu'on en écrive, parce que non seulement on écrit partout de l'ontologie de Heidegger, mais les auteurs des deux plus gros livres qui ne sont pas les meilleurs livres écrits sur Heidegger en français, ces deux auteurs, dont l'un est le co-traducteur de *Sein und Zeit*, écrivent l'un un *essai* qui s'intitule *Chemins et impasses de l'ontologie heideggerienne*¹, sans se douter que le chemin de Heidegger, que d'ailleurs Heidegger ne représenterait pas comme une impasse, Heidegger étant peu soucieux de l'aboutissement des chemins, ceux qui n'aboutissent pas, comme les *Holzwege*, n'étant pas les plus mauvais chemins de pensée, est précisément, comme nous l'avons vu, la recherche d'une issue hors de l'ontologie en général. Ce qui fait qu'on ne voit pas comment on peut parler d'une ontologie heideggerienne et *a fortiori* de son impasse, et *a fortiori* de plusieurs impasses, car le mot est au pluriel dans le titre, hommage inconscient à une pensée riche d'arriver à plusieurs impasses à la fois (aporie de *SZ*²). L'autre, Chapelle,

1. Alphonse de Waelhens, *Chemins et impasses de l'ontologie heideggerienne*. À propos des « *Holzwege* », Louvain, Nauwelaerts/Paris, Desclée de Brouwer, 1953.

2. La transcription de l'abréviation est incertaine. Ce pourrait être *Sein und Zeit*.

consacre 250 pages à ce qu'il appelle l'ontologie phénoménologique de Heidegger¹. Il est vrai qu'il s'agit d'un commentaire de *Sein und Zeit* seulement où, comme nous l'avons vu, le pas au-delà de l'ontologie est seulement annoncé.

[1bis] Pour montrer que la pensée de Heidegger n'était pas une ontologie, il nous avait fallu séjourner dans le problème de ce que Heidegger appelle, dans les premières pages de *Sein und Zeit*, la *Destruktion* de l'histoire de l'ontologie. *Destruktion* qui ne voulait dire ni annihilation, ni démolition (nous avons déterminé ce concept), ni critique, ni réfutation d'une erreur. Pas même réfutation au sens que Hegel donne à ce mot. Et pour le préciser, nous avons dû nous rendre attentifs à la différence, qui parfois pouvait paraître nulle entre la *Widerlegung* hégélienne – avec l'extension totale que Hegel donne à cette notion qui lui permet de *logiciser* la totalité de la négativité dans l'être – différence qui pouvait paraître nulle entre la *Widerlegung* hégélienne et la Destruction heideggerienne.

La détermination hégélienne de l'histoire comme développement de l'esprit n'est pas *fausse* (*unwahr*), elle n'est pas non plus en partie juste, en partie fausse. Elle est vraie comme est vraie la métaphysique qui pour la première fois dans le système fait advenir au langage son essence pensée de façon absolue. La métaphysique absolue avec les renversements que lui ont fait subir Marx et Nietzsche, appartient à l'histoire de la vérité de l'être. Ce qui prend racine en elle ne se laisse atteindre ni mettre de côté par des réfutations. Cela se laisse seulement accueillir en tant que sa vérité, recueillie et cachée dans l'être lui-même, est soustraite au cercle d'une simple opinion humaine. Dans ce champ de la pensée essentielle, cette réfutation est *törricht* [insensée, sottise, folle, bavarde, délirante]. (*Lettre sur l'humanisme*, p. 86².)

1. Albert Chapelle, S.J., *L'Ontologie de Heidegger. Un commentaire de « Sein und Zeit »*, Paris, universitaires, 1962.

2. M. Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, édition bilingue, tr. fr. R. Munier, Paris, Éditions Aubier-Montaigne, 1957, p. 86 (J. Derrida souligne et modifie la traduction). L'édition citée étant bilingue, nous ne précisons pas davantage les références à l'édition allemande (« *Brief über den "Humanismus"* » [1946], dans *Wegmarken*, Francfort-sur-le-Main, Vittorio Klostermann, 2004

Ceci nous avait permis, au passage, d'apercevoir un autre recouvrement et un autre déplacement à peine perceptible mais décisif entre le concept hégélien et le concept heideggerien du *dernier* et de la dernière philosophie. Et pourquoi Hegel appartient, bien qu'il la réfute et l'accomplisse totalement, à l'ontologie métaphysique que Heidegger veut détruire, c'est-à-dire déconstruire, déstructurer, ébranler (solliciter) pour faire apparaître la pensée de l'être qui se cache sous les dépôts ontiques. Nous avons suivi, dans trois textes, cette destruction du moment hégélien : Hegel qui réduit la pensée de l'être au concept d'être et Hegel qui détermine toujours tout l'être comme subjectivité volontaire (sur le fondement du cartésianisme), comme volonté de la volonté, l'idée absolue, Dieu et le concept, étant volonté de se manifester – l'ontologie ou la métaphysique hégélienne qui, comme dit Hegel lui-même, se confond avec la logique et l'ontothéologie. Les précautions quant [2] à la différence à peine perceptible mais décisive entre l'ontologie hégélienne et la pensée heideggerienne de l'être nous avaient permis d'entendre dans sa juste résonance le texte du § 6 de *Sein und Zeit* où Heidegger définit la *Destruktion* de l'histoire de l'ontologie en des termes qui ressemblent beaucoup à ceux que Hegel utilise pour définir la *Widerlegung* en philosophie dans le texte que nous avons lu (*Lettre sur l'humanisme*). Le caractère à peine perceptible de la différence est ce qui permet d'éviter ces renversements spectaculaires de la métaphysique hégélienne dont on sait bien que, en tant que renversements, ils restent prisonniers à leur insu de ce qu'ils voudraient transgresser (Nietzsche et Marx). Tout cela ne justifiait qu'en partie que le cours s'intitulât la question de l'être

[1976]). L'exemplaire de 1957 utilisé par Jacques Derrida lors de la rédaction de ce cours n'a pu être retrouvé. (En 1964, une traduction légèrement modifiée de Munier fut publiée, toujours en édition bilingue, et fut rééditée en 1966. Cette dernière (1966) est encore dans la bibliothèque de Derrida, mais ne peut bien sûr pas avoir été celle utilisée pour ce cours.) Dès lors, c'est bien l'édition de 1957 que nous utiliserons pour produire les citations appelées par le manuscrit (« lire p. 63-67 », par exemple) et non recopiées, mais avec une incertitude pour marquer leur début et leur fin exacts, incertitude d'ordinaire levée par les crochets indiqués par J. Derrida dans ses livres.

et l'histoire et non l'ontologie et l'histoire. Car la *Destruktion* dont parle Heidegger au début de *Sein und Zeit* est une *Destruktion* de l'histoire de l'ontologie et non de l'ontologie. J'ai donc essayé de montrer que cette *Destruktion* de l'histoire de l'ontologie est *expressément* la *Destruktion* de l'ontologie elle-même.

J'aurais pu citer encore un quatrième texte qui confirme ce mouvement de passage au-delà de l'ontologie qui ne conduit pas à une nouvelle ontologie, à une nouvelle proposition ontologique ou à une nouvelle proposition d'ontologie. Il s'agit d'un passage de la *Lettre sur l'humanisme* où, à propos du rapport entre *Éthique* et *Ontologie*, Heidegger affirme [2bis] que l'« ontologie », je cite, « ne pense jamais que l'étant (*on*) dans son être¹ » (p. 145 sq.).

« L'ontologie ne pense que l'être de l'étant ou l'étant dans son être », voilà une proposition difficile à entendre et qui est riche de mille confusions possibles. « L'Être de l'étant », cette expression peut signifier deux choses. Souvent on entend dire que Heidegger ne s'intéresse pas à l'étant mais à l'être de l'étant. Or ici, il semble ne pas se satisfaire d'une ontologie qui ne pense jamais que l'être de l'étant. Qu'est-ce que ça veut dire ? C'est qu'on peut entendre et articuler de deux façons le *de* de l'être de l'étant. Quand il l'entend au sens de l'ontologie métaphysique qu'il veut « *überwinden* », surmonter, Heidegger entend par l'être de l'étant l'être-étant de l'étant, l'être de l'étant en tant qu'étant, si vous voulez l'étantité de l'étant (*Seiendheit*). L'ontologie métaphysique traditionnelle s'en tient à ce qui fait de l'étant particulier ou de l'étant en totalité ou de l'étant en général, un *étant* (*on*). Mais elle ne pose pas la question de l'être de l'étant comme question de l'être de l'étantité. On peut parler aussi à la rigueur de l'être de l'étant mais l'être n'a plus ici le même sens que dans l'expression homonymique de tout à l'heure. Il ne s'agit pas ici de l'être de l'étant comme étantité de l'étant mais, par un autre degré dans la régression questionnante, de l'être de l'étantité en général. C'est ce que Heidegger appelle aussi *la vérité de l'être*, expression qui suppose aussi tout un itinéraire arrachant la notion de vérité à sa

1. M. Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, *op. cit.*, p. 145.

détermination classique de vérité d'énoncé judiciaire comme adéquation. Nous [3] aurons à en reparler. Ce qui s'appelait ontologie fondamentale dans *Sein und Zeit* et ce qui ne s'appellera même plus ontologie par la suite veut être une remontée non seulement en deçà de l'étant mais même de l'être de l'étant comme *étantité*, vers la vérité de l'être lui-même. C'est ce que, dans le passage de la *Lettre sur l'humanisme* que je viens d'expliquer, dit clairement Heidegger qui se montre si soucieux de justifier en retour ce titre de *Sein und Zeit* dont on essaie souvent de transformer l'inachèvement en impasse et qu'on essaie d'opposer aux écrits ultérieurs, soit pour le préférer, soit pour en faire un faux pas sans conséquence.

Je lis (p. 145 trad.) :

L'ontologie ne pense jamais que l'étant (*on*) dans son être. Or, aussi longtemps que la vérité de l'Être reste impensée, toute ontologie demeure sans son fondement. C'est pourquoi la pensée qui *cherchait* dans *Sein und Zeit* à s'orienter vers la vérité de l'être (*das Denken, das mit Sein und Zeit in die Wahrheit des Seins vorzudenken versuchte*) [commenter] s'est appelée ontologie fondamentale. Celle-ci remonte au fondement essentiel d'où provient la pensée de la vérité de l'Être. Par la seule introduction d'une autre question, cette pensée est déjà soustraite à l'« ontologie » [guillemets] de la Métaphysique (y compris celle de Kant). Mais l'« ontologie », qu'elle soit transcendante ou « pré-critique », est justifiable d'une critique non point parce qu'elle pense l'être de l'étant et par là même réduit l'être au concept ; elle l'est pour cette raison qu'elle ne pense pas la vérité de l'Être et méconnaît ainsi qu'il est une pensée plus rigoureuse que la pensée conceptuelle¹.

Naturellement nous aurons à répéter concrètement et effectivement ce [3bis] mouvement de la destruction de l'histoire de l'ontologie comme destruction de l'ontologie, mouvement dans lequel nous n'avons fait que prendre quelques points de repère.

Je crois donc avoir expliqué pourquoi *je n'ai pas* utilisé le mot ontologie dans le titre de ce cours. Mais je n'ai pas expliqué pour-

1. *Ibid.*, *loc. cit.* (traduction modifiée par J. Derrida).

quoi j'ai dit la question de l'être et non l'être ou la vérité de l'être. Mais cela appartient à l'ordre des justifications qui ne peuvent pas être préliminaires. Je pourrais le faire de manière insuffisante et purement indicative en radicalisant ce que je viens de dire de l'histoire de l'ontologie et de l'ontologie, à savoir qu'il y a aussi un projet de *destruction* – au sens très précis de ce mot – de la notion d'*être* elle-même et du mot être lui-même. Je pourrais le faire de façon indicative mais très précise en indiquant tel texte bref de 1955, offert à Ernst Jünger et dont la deuxième version porte pour titre *Zur Seinsfrage*, la question de l'être, texte dans lequel, à partir de la page 30, *das Sein* s'écrit toujours sous une rature en forme de croix, une croix, une *Durchkreuzung*, une *kreuzweise Durchstreichung*, qui laisse l'être présent, visible et lisible derrière le chiffre négatif qui le neutralise surtout, précise Heidegger, comme objet dans la relation sujet-objet ou comme concept de la totalité de l'étant.

Mais je préfère laisser cette justification venir à maturité, en son temps. De même pour la justification du terme de *question*, du mot *de* dans la question de l'être, et du mot *et* qui relie la question de l'être à l'histoire et de la syntaxe qui permet la lecture de cette expression. Ces trois mots étant les plus importants et les plus problématiques.

[4] La question qui nous guidera donc aujourd'hui, de façon très préliminaire, sera la suivante, très simplement énoncée. Qu'est-ce que l'histoire a à voir avec la question de l'être, au sens où semble l'entendre Heidegger?

Il serait facile de montrer, et je ne m'y attarderai pas, que jamais, dans l'histoire de la philosophie, ne s'est produite l'affirmation radicale d'un lien essentiel entre l'être et l'histoire. L'ontologie s'est toujours constituée par un geste d'arrachement à l'historicité et à la temporalité, même chez Hegel pour qui l'histoire est l'histoire de la *manifestation* d'un concept absolu et éternel, d'une subjectivité divine qui, en son origine et en sa fin, semble résumer infiniment son historicité, c'est-à-dire la vivre dans la présence totale de l'être auprès de soi, c'est-à-dire dans une non-historicité. L'histoire est la phénoménologie et non l'ontologie ou la logique, à considérer au moins la lettre de Hegel

et à s'en tenir au moins à une lecture banale. Après Hegel, la thématique et la prise au sérieux de l'histoire par la philosophie ont justement pris la forme d'un renoncement au problème de l'être. La tentative la plus sérieuse pour penser l'historicité de l'être, après Hegel, est la tentative marxiste que, selon Heidegger, on n'a jamais prise au sérieux comme telle. En définissant l'*Entfremdung*, l'aliénation, Marx a atteint à une dimension essentielle de l'histoire comme *Geschichte* qui va bien plus loin, dit Heidegger dans la *Lettre sur l'humanisme*, que le concept banal et courant de l'histoire. Et Heidegger ajoute :

Par contre, du fait que ni Husserl, ni encore à ma connaissance, Sartre, ne consentent à reconnaître que l'historique a son essentialité dans l'Être, la phénoménologie, comme l'existentialisme, ne peuvent parvenir à cette dimension dans laquelle seul est possible |4bis| un dialogue fructueux avec le marxisme¹.

Le dialogue n'est possible et ne peut être fructueux que si, note Heidegger :

- 1) On se libère des représentations naïves et de réfutations à bon marché.
- 2) Si on cesse de voir dans la matérialité la simple affirmation que tout n'est que matière.
- 3) Si on le comprend comme la détermination métaphysique de l'étant en général comme le matériel (*Material* et non *Stoff*) d'un *travail*.

Ce faisant, néanmoins, et atteignant à l'essence de l'historicité à partir de l'essence du travail, Marx reste prisonnier de la détermination métaphysique hégélienne du travail. Hegel avait déjà pensé, dans *La Phénoménologie de l'Esprit*, l'essence métaphysique et moderne du travail comme *sich selbst einrichtende Vorgang der unbedingten Herstellung*, comme processus s'organisant lui-même dans la production inconditionnée (production inconditionnée voulant dire ici que le travail et la force de production, la productivité, ne sont pas définis par la dérivation à partir d'autres condi-

1. M. Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, op. cit., p. 99.

tions, mais sont ressaisis dans une originalité absolue par rapport à tout autre concept ou signification dont on voudrait les faire dériver). « C'est-à-dire comme l'objectivation du réel (*Vergegenständigung des Wirklichen*)¹ » par l'homme expérimenté lui-même comme subjectivité (*durch den als Subjektivität erfahrenen Menschen*). Cette dernière phrase veut dire que le concept originaire |5| du travail ou de la production, chez Marx, ne peut pas être délié d'un rapport essentiel à l'homme comme sujet du travail. L'humanisme, la subjectivité et la métaphysique sont indissociables comme le montrera plus loin Heidegger, et finalement, Marx serait resté, dans son concept du travail, si profonde que soit la pénétration de l'historicité que celui-ci permet, un héritier de la métaphysique hégélienne, en l'espèce du volontarisme subjectivant dont nous parlions la dernière fois et finalement d'un anthropologisme humaniste. Pour s'en délivrer et pour penser vraiment le travail (et donc l'histoire) hors de l'horizon de la métaphysique il aurait fallu penser l'essence du technique abritée et dissimulée dans cette notion de travail. Voyez page 101 de la *Lettre sur l'humanisme* :

L'essence du matérialisme se dissimule dans l'essence de cette technique sur laquelle, à vrai dire, on a beaucoup écrit mais peu pensé. La technique est dans son essence un destin historico-ontologique (*Die Technik ist ihrem Wesen ein seinsgeschichtliches Geschick*) de la vérité de l'être en tant qu'elle repose dans l'oubli. Ce n'est pas seulement selon l'étymologie qu'elle remonte à la *technè* des Grecs, mais sa source historique-essentielle (*sie stammt wesensgeschichtlich aus der technè*) est à chercher dans la *technè* comme mode de l'*alètheuein*, c'est-à-dire comme mode de révélation de l'étant. En tant qu'elle est une forme de la vérité, la technique a son fondement dans l'histoire de la métaphysique. *Cette dernière est elle-même une phase marquante de l'histoire de l'Être*, la seule qu'on ait |5bis| pu jusqu'ici embrasser du regard. On peut prendre position de différentes manières vis-à-vis de la doctrine du communisme et de ce qui la fonde; du point de vue de l'histoire de l'être une chose est certaine, c'est qu'en elle s'exprime une

1. M. Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, op. cit., p. 101.

expérience élémentaire de ce qu'est l'histoire du monde [ou plutôt de ce qui est historico-mondial : *was weltgeschichtlich ist*]. Ne voir dans le « communisme » qu'un « parti » ou une « conception du monde », c'est avoir la vue aussi courte que ceux qui, sous l'étiquette d'« américanisme », ne veulent désigner, et qui plus est en le dépréciant, qu'un style de vie particulier¹.

Si les concepts fondateurs de technique ou de travail ou de production ou d'aliénation ou d'objectivation appartiennent à l'histoire de la métaphysique, comme le dit ici Heidegger, et si cette histoire de la métaphysique – ou de l'ontologie – n'est qu'une *phase* – phase marquante et la seule que nous puissions embrasser du regard comme tradition –, une phase de l'histoire de l'être, alors l'historicité profonde à laquelle le marxisme accède n'est pas encore l'histoire de l'être elle-même, et c'est cette clôture métaphysique qui empêche le marxisme de faire passer son concept de l'historicité au-delà de la sphère ontique ; c'est cette clôture qui l'empêche de radicaliser l'historicité qu'il pense pourtant comme historicité de l'être lui-même et de la vérité de l'être lui-même. Ceci au fond parce que, comme Hegel et comme Nietzsche, l'être n'est pour Marx que l'objet indéterminé du concept le plus pauvre. Si la tentative la plus sérieuse pour radicaliser la pensée de l'histoire n'a pu échapper à la métaphysique et à l'histoire de l'ontologie, il faut donc penser ce *et* qui relie la question de l'être *et* l'histoire |6| à une profondeur qui a toujours été *enfermée*, c'est-à-dire présupposée mais impensée. Qu'en est-il donc du rapport entre la question de l'être et l'histoire ?

Nous pouvons nous ménager une entrée dans ce problème en ouvrant la question suivante, qui n'est extrinsèque ou simplement méthodologique qu'en apparence, à savoir : dans quel *langage* va pouvoir s'exposer, se traiter, la question de l'être dans son rapport avec l'histoire, au degré de la radicalité absolue que Heidegger a choisi, c'est-à-dire au fond de l'originarité que *d'une part*

1. *Ibid.*, *loc. cit.* (traduction modifiée et soulignée par J. Derrida).

la destruction aura dénudé, et d'abord, et *d'autre part*, à partir duquel la destruction elle-même a pu être entreprise.

Où va-t-on puiser les concepts, les termes, les formes d'enchaînement nécessaires du discours de la Destruction, du discours destructeur? On ne peut visiblement pas les emprunter simplement à la tradition qu'on est en train de déconstruire, on ne peut pas les reprendre simplement, c'est trop évident. Mais on ne peut pas *non plus*, la destruction n'étant pas une démolition ou une annihilation, les effacer ou les abandonner dans quelque remise conceptuelle, comme instruments définitivement périmés. La *Destruktion* étant dans son geste comme une *Wiederholung*, une répétition, elle ne peut ni se servir ni se priver simplement du *logos* traditionnel (cf. *Qu'est-ce que la philosophie?* p. 37¹). S'en priver simplement serait « justement » donner au [6bis] {voir ill. 2} traditionalisme un sens qui est précisément celui que Heidegger ne veut pas et qui appartient à un moment de la métaphysique, à savoir le sens d'un recommencement à zéro dans le style an-historique qui serait celui de Descartes ou peut-être (les choses sont moins simples) celui de Husserl. Non que le Descartes du discours ou le Husserl dans sa veine cartésienne aient décidé de créer de toutes pièces un nouveau langage pour échapper à l'héritage historique. En tout cas, si cela avait été possible pratiquement, on peut supposer qu'ils l'auraient fait et que rien dans leur intention philosophique ne s'y opposait. Et quand ils se servent de mots reçus, ils ont bien la certitude – sans doute naïve aux yeux de Heidegger – que l'intention nouvelle qui les anime suffit à les libérer de leur poids historique. Heidegger ne peut pas et ne veut pas précisément de la facilité de ce radicalisme an-historique et, projetant de détruire l'histoire de l'ontologie et l'ontologie, il veille à toujours faire communiquer intrinsèquement et essentiellement la question de l'être la plus radicale et l'historicité la plus radicale. Le problème de langage qui se pose à lui est donc redoutable et il va sans dire qu'il est sans solution générale. Sans solution au principe, sans solution de principe. Il n'y a pas de schème

1. M. Heidegger, *Qu'est-ce que la philosophie?*, tr. fr. K. Axelos et J. Beaufré, Paris, Gallimard, 1957.

opératoire qui permettra dans chaque cas de résoudre cette difficulté à partir d'une règle. À chaque instant, dans le malaise mais avec vigilance, dans le travail de l'analyse, dans les corrections et les sutures, les ratures de sutures, on procédera lentement à l'intérieur du *logos* reçu, tantôt en le modifiant lui-même, en le corrigeant lui-même par lui-même, et |7| en ce sens la destruction sera toujours une auto-destruction du *logos* de l'ontologie, et de la philosophie par la philosophie. Je dis de la philosophie par la philosophie car il va sans dire que la destruction de l'ontologie est la destruction de la philosophie elle-même pour Heidegger (cf. fin de la *Lettre sur l'humanisme*). En raison de ce problème de langage, la destruction de la philosophie sera toujours *surprise* dans la philosophie, surprise par la philosophie, enveloppée par la philosophie au moment même où elle veut la détruire, ne serait-ce que parce que c'est le *logos* philosophique qui procède à sa propre destruction. Tantôt, on forgera des mots nouveaux, des concepts nouveaux, en puisant à des ressources de la langue, à certaines ressources de la langue qui sont, devraient être plus *jeunes* que la philosophie, plus tard venues que la philosophie.

Mais la création de nouveaux concepts, et de concepts nouveaux non pas comme nouveaux concepts philosophiques mais comme concepts nouveaux par rapport à toute philosophie possible, cette création de concepts nouveaux, même quand elle sera possible, sera très insuffisante pour régler notre problème de langage. Car ce problème n'est pas seulement un problème de concepts et de mots. Ce n'est pas seulement un problème de lexicologie philosophique mais c'est un problème de syntaxe qui concerne les formes d'enchaînement des concepts. Par exemple l'herméneutique ne pourra se satisfaire ni d'un langage purement descriptif, d'une explicitation continue et sereine, ni d'un langage synthétique ou déductif. La description et la déduction sont des méthodes dont |7bis| la valeur ne va pas de soi, et qui appartiennent à l'histoire de la métaphysique.

– trait d'union et rupture : à certains moments du rapport sujet-attribut pour lier la signification (par exemple Être et histoire).

– substantification de prédication (Le *La...*).

– double génitif histoire (la question de l'être, la pensée de l'être). Cf. *Humanisme*, p. 27. Lire.

Penser est *l'engagement par l'Être pour l'Être*. Je ne sais si le langage peut unir ce double « par » et « pour » dans une seule formule comme *penser c'est l'engagement de l'Être*. Ici, la forme du génitif « de l'... » doit exprimer que le génitif est à la fois subjectif et objectif. Mais « sujet » et « objet » sont en l'occurrence des termes impropres de la métaphysique – cette métaphysique qui, sous les espèces de la « logique » et de la « grammaire » occidentales, s'est de bonne heure emparée du langage. Ce que dissimule un tel événement, nous ne pouvons qu'à peine le pressentir aujourd'hui. La libération du langage des liens de la contrainte « grammaticale » en vue d'une articulation plus originelle des éléments, est réservé à la pensée et à la poésie. *Lettre sur l'humanisme*, p. 27¹.

Cette question du langage dans lequel s'opérera la *destruction* n'est pas une question que je pose ou que j'impose à Heidegger. Elle est posée par Heidegger lui-même à la fin de l'Introduction à *Sein und Zeit* qui s'intitule « Exposé de la question du sens de l'être ». Elle est posée dans une remarque additive, ce qui surprend un peu et, si j'ai forcé la pensée de Heidegger, c'est en plaçant à l'avant-scène cette remarque additive.

Eh bien Heidegger expose un problème analogue, mais non identique, puisqu'il s'agit cette fois non de tels ou tels concepts mais de la totalité du *logos* philosophique. Je traduis cette remarque et vous allez voir quelle entrée nouvelle elle nous ménage dans notre problème. Fin § 7.

Sur l'expression dans les analyses qui suivent, expression qui n'est ni « aisée » ni « belle », il faut faire la remarque suivante : c'est une chose que de « raconter des histoires » sur l'*étant* [littéralement, que de procéder par information narrative, que d'informer en racontant : *über Seiendes erzählende zu berichten*], c'en est une

1. M. Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, op. cit., p. 27. Les mots italiqués sont en français dans l'original.

autre que de saisir l'étant dans son être. Pour accomplir cette dernière tâche, ce ne sont pas seulement les mots qui le plus souvent nous manquent, [8] c'est avant tout la grammaire : s'il est permis de renvoyer à des recherches antérieures comme analyses de l'être, recherches incomparables à leur niveau, que l'on compare donc les passages ontologiques du *Parménide* de Platon ou le quatrième chapitre du septième livre de la *Métaphysique* d'Aristote, avec une partie narrative de l'œuvre de Thucydide et l'on verra l'inouï de la formulation que leurs philosophes ont imposée aux Grecs. Et au point où les forces sont sensiblement plus limitées et où en outre le domaine d'être à ouvrir est ontologiquement bien plus difficile que celui qui s'offrait aux Grecs, la circonspection dans la formation des concepts et les différences d'expressions ne feront que l'accroître¹.

*Métaphore ontique*².

La difficulté de langage tient donc – avant même toutes les raisons que j'en ai données tout à l'heure – à ce que pour la première fois on va s'interdire résolument et absolument de « raconter des histoires ». L'écriture est facile qui *raconte des histoires*, la narration est facile et la philosophie, malgré les apparences, ne s'en est jamais privée. Il s'agit de rompre avec le roman philosophique, et de rompre avec lui *radicalement* et non pour donner lieu à quelque nouveau roman. Le roman philosophique, la narration philosophique, c'est bien sûr mais ce n'est pas seulement l'histoire de la philosophie comme *doxographie* qui raconte, qui rapporte, qui recueille et déroule la série des systèmes philosophiques. « Raconter des histoires », en philosophie, c'est, pour Heidegger, quelque chose de toujours plus profond et qui ne se dénonce pas aussi facilement que la doxographie. Le Romanesque dont il faut se réveiller, c'est la philosophie elle-même comme métaphysique et comme onto-théologie.

Qu'est-ce que ça veut dire? Et pourquoi, au moment même où l'historicité doit être enfin prise absolument au sérieux, doit-

1. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, op. cit., p. 38-39 (traduction de J. Derrida); *L'être et le temps*, op. cit., p. 57.

2. Tel dans le manuscrit. Il s'agit de deux mots soulignés et non d'un sous-titre.

on cesser de raconter des histoires? Pourquoi, au moment où la question de l'histoire a la même dignité – et non seulement une dignité égale à – que la question de l'être, doit-on cesser de raconter des histoires? Et pourquoi d'une certaine façon Platon et Aristote avaient-ils eux aussi « raconté des histoires » et n'avaient pas rompu radicalement avec la narration de Thucydide? Pourquoi le récit et la mythologie et les histoires de la métaphysique auraient-ils [quelques mots illisibles] soustrait l'être à l'histoire? |8bis| Avant de nous rendre sensibles à ce que le geste de Heidegger, donnant congé aux histoires au moment où il pose la question de l'être, avant de nous rendre sensibles à ce que ce geste a de singulier et de difficile, il faut d'abord reconnaître ce qu'il a de classique.

Heidegger est conscient de ce classicisme. Il se trouve que chaque fois qu'on a voulu dans la philosophie instaurer une ontologie, ou renouveler l'ontologie, on a commencé par dire adieu aux histoires. Mais il se trouve que chaque fois c'est de l'historicité en général qu'on a ainsi pris congé.

Heidegger ne prend qu'une *référence* à cet égard mais on pourrait en prendre d'autres, et je le ferai tout à l'heure.

Avant d'examiner cette référence, je veux dire quelques mots du statut de la référence historique, de la référence à l'histoire de la philosophie chez Heidegger, du point de vue qui nous intéresse. Lorsque Heidegger dit (§ 6) que la « destruction de l'histoire de l'ontologie fait essentiellement partie de la question de l'être et n'est possible que dans la perspective de cette dernière¹ », il veut dire que les références à l'histoire de l'ontologie (ou de la philosophie) ne sont ni des ornements rhétoriques ou littéraires du discours élaborant la question de l'être, ni un préambule méthodologique, ni, en quelque sens que ce soit, une phase préliminaire ou extrinsèque de l'élaboration de la question de l'être. Celle-ci se produit dans la destruction de l'histoire de l'ontologie. On ne peut pas imaginer, est impossible ou n'aurait aucun sens |9| une question de l'être, une position de la question de l'être qui se produirait avant ou indépendamment d'une destruction

1. M. Heidegger, *L'être et le temps*, op. cit., p. 39.

d'ontologie, c'est-à-dire qui se passerait essentiellement, dans son essence, de la référence historique au passé de la philosophie. Cela signifie que la transgression de la philosophie qui se produit avec la question de l'être doit prendre et garder appui dans la philosophie. La question de l'être – par-delà toutes les ontologies régionales et l'ontologie générale – n'a pas de sens si elle ne questionne pas à partir de l'étant et de l'étantité de l'étant en totalité, donc la totalité de son histoire, et dans la totalité de son explicitation dans la philosophie (comme métaphysique ou onto-théologie). Comme l'être n'est pas l'étant, il n'est rien hors de l'étant, il n'est pas un autre étant, il n'est donc rien ontiquement – hors de ses déterminations ontiques, donc hors de sa totalité et de la totalité de son histoire. C'est donc manquer ce sens de l'être lui-même que de questionner à son sujet hors de la référence historique à la totalité de sa détermination ontique et de leur explicitation dans l'histoire de la métaphysique.

C'est pourquoi *Sein und Zeit*, dans un style qui n'est rien moins que celui de la doxographie et au moment même où Heidegger refuse de raconter des histoires, commence par une référence (*Sophiste*) et égrène les références tout au long de son parcours. Cette parenthèse sur les références étant fermée, j'en reviens à la référence première annoncée en ce qui concerne le « raconter des histoires ».

Après avoir défini et critiqué les trois préjugés qui obscurcissent la question de l'être, à savoir < 1) > le préjugé qui fait des pensées de l'être un concept absolument [9bis] général; 2) celui qui congédie la question de l'être sous prétexte que l'être est par définition indéfinissable; Pascal : on ne peut entreprendre de définir l'être sans tomber dans cette absurdité : car on ne peut définir un mot sans commencer par celui-ci, *c'est*, soit qu'on l'exprime ou le sous-entend. Donc, pour définir l'être, il faudrait dire *c'est* et ainsi employer le mot défini dans la définition; 3) celui qui congédie la question de l'être sous prétexte que l'être est un concept évident (*Selbstverständlich*) et que, par conséquent, il ne mérite aucune explicitation supplémentaire. Donc, après avoir dénoncé ces trois préjugés, Heidegger expose ce qu'il appelle la structure formelle de la question de l'être. Structure

formelle de la question de l'être, c'est-à-dire ce qui, dans sa structure, est analogue à la structure de toute question en général. Il faut savoir ce que c'est qu'une question en général pour déterminer ce que doit être la question de l'être. Cette structure ne peut être dessinée sans les trois pôles du *Gefragte*, du *Befragte* et du *Erfragte*. Qu'est-ce que ça veut dire?

Toute question est une recherche et en tant que telle elle a un objet (*Gesuchten*) dont elle s'inquiète. Toute question a un objet *demandé* [deux mots illisibles] en général. « *Das Fragen hat als Fragen nach sein Gefragtes [...]*¹. » Mais toute question s'enquiert *auprès de* quelque chose (ici la traduction est inintelligible – Heidegger ne dit pas adresser une question à mais s'enquérir *auprès de* quelque chose (*Anfragen bei*). « *Zum Fragen gehört ausser dem Gefragten ein Befragtes.* » À toute question appartient, outre le demandé, l'*interrogé*. Ici le demandé, *Gefragte*, c'est l'être, l'*interrogé* (*Befragte*) c'est l'étant). Et alors l'intention qui guide la question, ce qui fait passer du *Befragte* au *Gefragte*, l'*interrogé* au demandé, si vous voulez, c'est l'*Erfragte*, qu'on traduit par *questionné*. Cette structure |10| fondamentale et formelle qui est celle de toute question se détermine encore si l'on songe qu'elle peut être une question posée comme ça, en l'air, dans la vacuité du bavardage qui ne pense pas au mot ou, bien au contraire, une question explicite et authentique. C'est à partir de ce *Fait* que ce qui est demandé (*Das Gefragte*) vient en question. Le *Gefragte*, l'être, est toujours déjà précompris et cela est nécessaire pour qu'un étant nous apparaisse et soit déterminé comme *étant*. Cet horizon ou cette ouverture de l'être dans lequel tout étant quel qu'il soit apparaît ne peut bien évidemment être elle-même² un étant. Dans notre pré-compréhension du demandé (*Gefragte*) nous savons déjà que l'être n'est pas lui-même un étant puisqu'il est ce à partir de quoi tout étant est ce qu'il est. Nous savons donc que le *Gefragte* (l'être) n'est pas le *Befragte* (l'étant interrogé sur ce qui en fait un étant). Notre question se lance donc dans la différence entre le *Gefragte* et le *Befragte*, donc déjà – bien que

1. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, op. cit., p. 5 ; *L'être et le temps*, op. cit., p. 20.

2. Féminin tel dans le manuscrit.

Heidegger n'ait pas encore prononcé ces mots –, elle se lance dans le seul espace qui soit le sien propre, la *différence* entre l'être et l'étant (ontico-ontologique).

Alors qu'est-ce que c'est que *raconter des histoires*? Raconter |10bis| des histoires, c'est ignorer cette différence et confondre le *Gefragte* et le *Befragte*, c'est ignorer l'*Erfragte*, c'est assimiler l'être et l'étant, c'est-à-dire déterminer l'origine de l'étant comme étant à partir d'un autre étant. C'est répondre à la question qu'est-ce que l'être de l'étant par l'appel à un autre étant qui en serait la cause ou l'origine. C'est fermer l'ouverture et réprimer la question du *sens* de l'être. Ce qui ne veut pas dire que toute explication ontique en elle-même revient à *raconter des histoires*; quand les sciences déterminent des causalités, des légalités, ordonnant les rapports entre des étants, quand la théologie explique la totalité de l'étant à partir de la création ou de la mise en ordre opérée par un étant suprême, elles ne racontent pas nécessairement des histoires. Elles « racontent des histoires » quand elles veulent faire passer leur discours pour la réponse à la question du sens de l'être ou quand, incidemment, elles refusent tout sérieux à cette question. Quand des sciences ou la théologie ou la métaphysique disent, nous nous occupons de l'étant, des étants de cette région ou de l'étant en totalité ou de l'étantité sans avoir besoin de poser la question de la vérité de l'être, alors ces discours se contentent de raconter des histoires, ceux qui les tiennent refusent de poser la question de savoir de quoi ils parlent et d'explicitier le sens de leur langage. Que ce geste soit celui de la métaphysique, de la théologie, ou de la science, il est, en sa racine, l'expression même de l'*obscurantisme* lui-même; d'un obscurantisme dans lequel la science est complice de la théologie et de |11| cet humanisme qui, nous le verrons plus tard, est toujours associé à ce refus de la question de l'être.

Je le précise encore car on n'est jamais assez prudent quand on touche à ces questions, on ne prévient jamais assez les réflexes, même si les intentions – ici celles de Heidegger – sont ici déjà plus claires : je précise donc que tout cela ne revient pas à *condamner* la métaphysique, la théologie ou la *science* (surtout pas la science puisque c'est le point sensible) sous le nom d'obs-

curantisme. Il y a obscurantisme non dans l'explication ontique en tant que telle, mais quand ceux qui la pratiquent refusent, réfutent ou refoulent la question du sens de l'être qui est préalable – et non seulement théoriquement – à leur activité. Et il va aussi de soi que, bien entendu, la question de l'être n'est en rien une *réaction paralysante* au regard du progrès de la recherche ontique quelle qu'elle soit. Non seulement elle n'exerce aucune réaction paralysante mais, bien entendue, elle est nécessaire au mouvement de la recherche ontique. Elle est d'autant plus nécessaire comme question du sens de l'être *en général* qu'elle est déjà nécessaire comme question ontologique déterminée concernant tel ou tel type d'étant faisant l'objet de telle ou telle science. Voyez par exemple ce qu'en dit Heidegger au § 3 de *Sein und Zeit*. Je lis directement la traduction p. 24-25¹.

* [Jusqu'à présent, nous avons motivé la nécessité de répéter cette question, soit par la dignité de son origine, soit encore par l'absence de toute réponse certaine, ou même par le défaut d'une position convenable du problème. On peut cependant souhaiter savoir quelle est l'utilité de cette question. Demeure-t-elle simplement ou *est-elle* une spéculation nuageuse sur les plus générales généralités – *ou est-elle, au contraire, non seulement la question qui a la portée la plus générale mais aussi la question la plus concrète?*

L'être est à chaque fois l'être d'un étant. [La totalité de l'étant, articulée selon ses différents domaines, peut fournir un champ d'investigations et un lieu de délimitation pour l'étude des régions d'objets particuliers. Celles-ci (par exemple, l'histoire, la nature, l'espace, la vie, l'être-là, le langage, etc.) peuvent, en outre, devenir l'objet thématique de recherches scientifiques correspondantes. La recherche scientifique effectuée, de manière encore naïve et grossière, un premier dégagement et une première détermination de ces régions. L'explicitation de celles-ci selon leurs structures fondamentales est, d'une certaine façon, déjà réalisée dans l'expé-

1. M. Heidegger, *L'être et le temps*, *op. cit.*, p. 24-25. Le début et la fin de la citation qui suit ne sont pas certains, car J. Derrida signale par deux crochets deux points de départ différents, et par trois crochets, trois fins de citation possibles. Nous insérons donc ses crochets dans notre transcription de la citation prise de son exemplaire.

rience et la compréhension préscientifiques du domaine de l'être contenant la région considérée. De prime abord, les « concepts fondamentaux » ainsi obtenus servent de fil conducteur à une première exploration concrète de la région. Même si le poids de pareille recherche porte toujours sur le plan « positif », son progrès véritable n'est pas tant d'accumuler des résultats conservés dans les « manuels » que de provoquer des questions touchant la structure fondamentale de la région considérée ; questions qui, le plus souvent, naissent, par réaction, de l'accroissement des connaissances « positives ».]

Le véritable « mouvement » d'une science s'accomplit dans la révision plus ou moins radicale et consciente de ses concepts fondamentaux.] Le niveau d'une science se détermine par sa *capacité* de subir une crise de ses fondements. Ces crises immanentes ébranlent la relation qu'une recherche positive entretient avec son objet. Partout, les disciplines scientifiques manifestent aujourd'hui des tendances à établir la recherche sur de nouveaux fondements.

La science apparemment la plus rigoureuse et la plus solidement construite, la *mathématique*, connaît une « crise des fondements ». Le conflit du formalisme et de l'intuitionnisme a pour fin d'obtenir et d'assurer le mode d'accès primordial à ce qui doit devenir l'objet de cette science.] *

« Raconter des histoires », donc, c'est-à-dire s'abandonner à un discours mythologique – j'en viens enfin à la référence annoncée –, c'est quelque chose à quoi on a voulu renoncer pour la première fois en philosophie au moment précisément où le problème de l'être s'est annoncé |11bis| comme tel. Heidegger ne multiplie pas les références, il cite seulement cette « première fois » où le raconter des histoires a été congédié devant le problème de l'être. Il s'agit du *Sophiste* de Platon (242e). § 2 :

Le premier pas philosophique dans la compréhension du problème de l'être consiste à [au présent et non au passé comme traduisent les traducteurs – « la philosophie a fait son premier pas lorsque » : Heidegger ne se réfère pas ici à Platon comme un fait passé mais pour indiquer la nécessité d'un geste menaçant toujours hier, maintenant et demain, la question de l'être] consiste à ne pas muthon tina diegeisthai, à (keine Geschichte erzählen), c'est-à-dire à ne pas déterminer l'étant comme étant dans la provenance [l'ori-

gine de l'étant comme étant] par le recours à un autre étant, comme si l'être avait le caractère d'un étant possible. L'être, en tant que *Gefragte* (demandé), exige un mode original de monstration qui se distingue essentiellement de tout dévoilement de l'étant¹.

Cette référence au *Sophiste* est, en trois pages, la deuxième que fasse Heidegger. La première est l'exergue de *Sein und Zeit*. Lire le grec et la traduction dans le texte allemand².

* δὲλον γὰρ ὅς ἡμεῖς μὲν ταυτα (τί ποτε βουλήσθε σήμεριεν ἠποταν ὀν φθηνγέσθη) γιγνώσκετε, ἡμεῖς πρὸ τοῦ μὲν οἰόμεθα, νῦν δ'ἐπορέκαμεν.

« Denn offenbar seid ihr doch schon lange mit dem vertraut, was ihr eigentlich meint, wenn ihr den Ausdruck "seiend" gebraucht, wir jedoch glaubten es einst zwar zu verstehen, jetzt aber sind wir in Verlegenheit gekommen. »*

Or précisément ce passage sur l'aporie (244a) intervient un court moment après le passage du « *muthon diègesthai* » (242c). C'est à partir du moment où on renonce, où l'Étranger du *Sophiste* et ses interlocuteurs renoncent à raconter des histoires qu'ils entrent dans l'aporie de l'être, qu'ils abordent les vraies difficultés.

[12] De quoi s'agit-il ici? Heidegger n'explique pas sa référence; il cite l'expression platonicienne, en donne l'équivalent idiomatique allemand et c'est tout. Mais je crois qu'il serait bon de séjourner un peu dans le *Sophiste* pour bien comprendre quel est l'enjeu du problème. Après la réfutation de Parménide et le parricide, l'Étranger évoque ceux qui sans façon (*iukolos*) projettent de déterminer combien il y a d'étants (*onta*) et quels ils sont. Et c'est le commencement d'une petite histoire de la philosophie :

1. M. Heidegger, *L'être et le temps*, op. cit., p. 21 (traduction modifiée par J. Derrida); *Sein und Zeit*, op. cit., p. 6.

2. Id., *Sein und Zeit*, op. cit., p. 1.

Ils m'ont l'air de nous conter les mythes (*muthon tina ekastos phainetan moi diègeisthai*) chacun le sien, comme on ferait à des enfants. D'après l'un, il a trois êtres, qui tantôt s'entreguerroient les uns ou les autres en quelque façon, tantôt, devenant amis, nous font assister à leurs épousailles, enfantements, nourrissements de rejetons [ici c'est l'histoire de l'être à la manière des présocratiques ou des sophistes, l'histoire de l'être comme histoire de famille, comme arbre généalogique]. Un autre s'arrête à deux : humide et sec, ou chaud et froid, fait cohabiter et marie en due forme. Chez nous, la gent issue de Xénophane et de plus haut encore, ne voit qu'unité dans ce qu'on nomme le Tout et poursuit en ce sens l'exposé de ses mythes. Postérieurement, certaines Muses d'Ionie et [12bis] de Sicile (Empédocle) ont réfléchi que le plus sûr est d'entrelacer les deux thèses [...]¹.

L'Étranger énumère ainsi toutes les ontologies passées, celles qui disent que l'Être est un ou multiple, ou les deux, qu'il est le chaud ou le froid, le mouvement ou le repos, etc., des vues éternelles [deux mots incertains] ou fils de la terre, des amis des formes, et, *au milieu* de la *Gigantomachie* qui se lève entre eux – *gigantomachie* qui est aussi évoquée au début de *Sein und Zeit* –, survient l'*aporie* de l'être, sous la forme de la question du *triton ti*. Le schéma de la question de l'être ici est le suivant : vous dites que l'être est ceci ou cela, ceci et cela (mouvement ou repos, etc.). Mais qu'est-ce que l'être dont vous dites qu'il est ceci ou cela et quel est l'être du *est* qui permet de dire l'être est ceci ou cela ? Quel est ce troisième terme, l'être lui-même qui ne se laisse pas déterminer par un discours mais permet au contraire toutes les déterminations qui s'y produisent ? Pour cesser de raconter des histoires, il faut cesser de répondre à la question « qu'est-ce que l'être ? » sous la forme du « il y a l'être comme mouvement, il y a l'être comme repos, il y a l'être comme matière sensible, il y a l'être comme *eidos* ». Schéma analogue à celui du théâtre sur la scène. Commenter. Raconter des histoires scientifiques [mot

1. Platon, *Sophiste*, dans *Œuvres complètes*, t. VIII, 3^e partie, tr. fr. A. Diès, Paris, Les Belles Lettres, 1950, 242c-e, p. 345-346.

incertain]. [commenter] Il faut donc une réponse pauvre et austère à la question « qu'est-ce que l'être? ». Alors, voici les deux passages où perce ainsi le discours [13] non mythique comme question du sens de l'être sous la forme initiale de la question sur la signification du mot *être*.

Lire *Sophiste* 243a-244b, p. 346-348¹.

* L'étranger. – Quand l'un d'eux élève la voix pour dire que l'être est, fut, devient multiple ou unique ou double; quand un autre raconte le mélange du chaud au froid, après avoir posé le principe des dissociations et associations; par les dieux, Théétète, comprends-tu quelque chose à ce qu'ils disent l'un ou l'autre? Pour moi, dans un âge plus jeune, à toutes fois qu'on énonçait l'objet qui présentement nous embarrasse, le non-être, je m'imaginai l'entendre exactement. Et, maintenant, tu vois quel est encore, à son sujet, notre embarras.

Théétète. – Je vois.

L'étranger. – Or il se peut très bien que, par rapport à l'être, nous ayons l'âme pleine d'une égale confusion, et que nous, qui nous affirmons si parfaitement à l'aise en ce qui le concerne, qui prétendons comprendre ceux qui l'énoncent et ne rien entendre à l'autre terme, nous en soyons au même point en ce qui concerne l'un et l'autre.

Théétète. – Cela se peut.

L'étranger. – Formulons donc la même réserve pour tous les termes dont nous venons de parler.

Théétète. – Volontiers.

L'étranger. – Or, à la troupe qu'ils sont, nous étendrons postérieurement l'examen, si bon te semble. Mais c'en est le plus grand, le chef, qu'il faut d'abord examiner.

Théétète. – Lequel veux-tu dire? Évidemment, c'est pour l'être qu'avant tout s'impose, selon toi, ce devoir : de découvrir quelle signification ceux qui l'énoncent peuvent bien lui prêter?

L'étranger. – Tu as saisi ma pensée au bond, Théétète. Voici donc, selon moi, quelle méthode s'impose à notre recherche. Nous les supposerons présents en personne et leur adresserons ces questions : « Voyons, vous tous pour qui le Tout est le chaud et le

1. Platon, *Sophiste*, dans *Œuvres complètes*, t. VIII, *op. cit.*, 243a-244b, p. 346-348.

froid ou quelque couple de cette sorte, que pouvez-vous bien mettre sous ce vocable que vous appliquez au couple, quand vous dites et que le couple et que chacun de ses termes "est"? Par ce "est", que voulez-vous nous faire entendre? Y verrons-nous un troisième terme ajouté aux deux autres et devons-nous, selon vous, poser, comme Tout, trois et non plus deux? Car il ne vous suffit point, j'imagine, d'appeler "être" l'un ou l'autre des deux pour dire que, à titre égal, l'un et l'autre "sont"? On aurait là, à la rigueur, une double manière de faire que un soit, mais aucune manière de faire que deux soient. »

Théétète. – Tu dis vrai.

L'étranger. – « Serait-ce donc le couple que vous entendez appeler être »?

Théétète. – Possible.

L'étranger. – « Mais alors, amis », répliquerons-nous, « ce serait encore là, très manifestement, appeler un le deux ».

Théétète. – Ta réplique est parfaitement juste.

L'étranger. – « Puis donc que nous y avons échoué, à vous de nous faire voir clairement ce que vous entendez signifier par ce vocable "être". Évidemment ce sont là choses qui vous sont depuis longtemps familières. Nous-mêmes, jusqu'ici, nous nous figurons les comprendre; à cette heure, nous voici dans l'embarras. Commencez donc par nous instruire là-dessus pour éviter qu'imaginant comprendre ce que vous dites il ne vous arrive, en fait, tout le contraire. » Voilà quelles questions et quelles réclamations nous adresserons à ces gens et à tous autres qui disent que le Tout est plus qu'un. Y trouves-tu, mon fils, quelque fausse note? *

Après cette aporie reprend la doxographie, à un niveau plus élevé. Et défilent les doctrines militairement matérialistes, celles des amis des formes, les partisans du mouvement et ceux du repos et à ces ontologies naïves qui racontent encore des histoires, il est posé la même question, celle du *Triton ti* en 250b.

Lire p. 359¹.

* L'étranger. – C'est donc en tiers à eux surajouté que tu poses alors l'être dans l'âme; et c'est en rassemblant sous lui, qui les

1. *Ibid.*, 250b-c, p. 359.

embrasse, pour ainsi dire, du dehors, le repos et le mouvement, et en dominant du regard la communauté qu'ils ont avec l'être, que tu en es venu à les dire être, l'un et l'autre. *

L'Être est *autre* que les déterminations des *onta*. Ce qui ne veut pas dire qu'il soit un autre *on*. Et il faut prendre *conscience* de cette altérité qui n'est pas différence entre *onta* pour transgresser la mythologie au moment où on se demande quelle est l'origine de l'étant dans son être. C'est la condition pour cesser de parler comme on parle aux enfants. Le discours philosophique adulte, ici, suppose donc qu'on prenne au sérieux la question de l'être. Et il est remarquable, soit dit entre parenthèses dédicacées à Georges Lapassade, que, dans tous les discours philosophiques qui ont voulu se présenter comme radicalement nouveaux, on trouve une allusion *explicite* à l'enfance dépassée. Pourquoi la valeur d'un discours philosophique se mesure-t-elle spontanément à l'aune de la maturité adulte, c'est là une question à laquelle il n'est pas si facile de répondre sérieusement. Pourquoi au fond un discours d'*adulte* est-il meilleur qu'un discours d'*enfant*? Et pourquoi la philosophie aurait-elle partie liée avec la maturité?

[13bis] Si la question vous intéresse, eh bien notez les références suivantes, outre Platon que nous venons de lire, outre les textes bien connus de Descartes et de Comte, on trouve cette critique de l'enfance et de l'enfantillage dans Bergson (introduction *La pensée et le mouvant*¹) et dans Husserl (*Logique formelle et transcendantale*, fin du § 95 où la peur du solipsisme méthodologique et le refus de comprendre l'égoïté transcendantale sont présentés comme le fait des enfants philosophes²).

Quand Heidegger dit que la question de l'être doit imposer silence aux histoires et qu'il lit Platon, cela ne veut pas dire qu'à ses yeux Platon n'ait pas, à la fin des fins, raconté aussi des histoires. Je ne veux pas m'engager ici dans cette voie, nous en par-

1. Henri Bergson, *La pensée et le mouvant. Essais et conférences*, Paris, PUF, 1969, « Introduction (deuxième partie). De la position des problèmes », p. 92 *sq.* (nous avons vérifié à partir d'une édition postérieure à ce cours).

2. Edmund Husserl, *Logique formelle et transcendantale. Essai d'une critique de la raison logique*, tr. fr. S. Bachelard, Paris, PUF, 1957, p. 318.

lerons tout à l'heure si vous voulez. Sans même, d'ailleurs, passer par la lecture heideggerienne de Platon, lecture selon laquelle l'*eidōs* et surtout l'*agathon*, qui devait répondre à la question « qu'est-ce que l'être? », ne sont pas l'être mais des étants par excellence, des étants véritablement étant (*ontōs onta*), au moment même où l'*agathon* est présent comme *epekeina tēs ousias*, sans même passer par cette lecture, on peut invoquer de nombreux textes de Platon qui sont inégaux à la percée et à la promesse du Sophiste. Très remarquable à cet égard est le *Timée* où, au moment d'expliquer l'origine du monde, l'origine des étants qui nous apparaissent, l'origine du système ordonné (*Cosmos*) des phénomènes, Timée, en réponse à Socrate qui demandait enfin une histoire vraie (*letinou logou*) et non un *muthon*, annonce (29c-d) que, quand il est question de l'origine des étants, un discours philosophique à la hauteur de la question est impossible, |14| un discours vrai et exact est impossible et qu'il faut se contenter de réciter, de dérouler comme une genèse, comme un devenir réel des choses, ce qui n'est pas devenir mais origine des choses. Il faut dérouler l'*Archè* comme une genèse. Il faut tenir un discours, un récit dans des termes de devenir, dans ce qui est déjà là, déjà né alors qu'il faudrait parler de l'origine et de la naissance du monde. Ceci, dit-il, parce que « nous ne sommes que des hommes, en sorte qu'il suffit d'accepter en ces matières un conte vraisemblable (*ton eikota muthon*) et que nous ne devons pas chercher plus loin¹ ».

Résignation qui peut être aussi interprétée comme le principe d'une réponse ironique à la question de l'être – au sens heideggerien –, question de l'origine de l'étant dans son être. Au fond, Timée semble dire qu'il est vain de vouloir dire quelque chose de l'être qui le concerne *lui-même*. Au sujet de l'être qui en lui-même n'est rien, on ne peut que raconter des histoires, c'est-à-dire des discours ontiques ou mondains (ici cosmologiques, métaphysiques, sans le Démiurge). *On* ne peut que..., c'est-à-dire les hommes, les philosophes comme hommes, ne peuvent que..., « nous ne sommes que des hommes », dit-il (29c), ce qui signifie

1. Platon, *Timée*, dans *Œuvres complètes*, t. X, tr. fr. A. Rivaud, Paris, Les Belles Lettres, 1956, 29c, p. 142.

que ceux qui voudraient préférer une parole philosophique qui ne soit pas anthropologique sur l'être et l'origine de l'étantité, ceux-là se leurrent et délirent encore plus que ceux qui se contentent d'histoires vraisemblables, de bons mythes. C'est-à-dire de la science car c'est la science, le contenu du savoir scientifique que déroule *Timée* dans ce dialogue.

[14bis] Il est vrai que cette résignation au mythe vraisemblable n'est pas la seule intention de ce passage du *Timée*, il y a aussi, brièvement suggéré, le thème d'un ésotérisme, dénouement [mot incertain] qui le contredit un peu. Il faut se contenter du mythe vraisemblable – ici des récits antiques, dirait Heidegger – quand on n'a pas la chance, la possibilité ou le mérite *rare*s d'accéder à l'origine du monde de l'étant dans son être. « Quant à l'auteur et père de ce monde, il est difficile de le trouver et quand on l'a trouvé, de le faire connaître à tout le monde¹. » Raconter des histoires – au sens que nous donnons maintenant à cette expression –, c'est donc une nécessité quand on s'adresse à tout le monde, c'est une nécessité d'exposition quand le philosophe élu de Dieu ou le philosophe au regard d'aigle patient, ou en tout cas le philosophe qui a rompu avec l'attitude naturelle et la non-philosophie, quand il² veut transmettre la question d'origine à ceux qui n'y ont pas encore accès. Nécessité de la métaphore ontique.

Cela n'est pas, par ce rapprochement avec le *Timée*, transformer la question de l'être ou de l'origine de l'étant et de son être en question initiatique et la pensée de Heidegger en *gnose*. Au contraire, la possibilité d'accéder à la question de l'être par-delà l'attitude naturelle, les sciences naïves et même les ontologies critiques mais [mot illisible³], cette possibilité est la plus radicalement universelle. Mais elle est d'abord une possibilité qui ne peut s'explicitier que dans la rupture avec le langage et l'attitude naturelle.

[15] Aussi, plutôt que d'en jouer pour faire comprendre cette rupture et par comparaison, plutôt que d'évoquer Husserl qui

1. Platon, *Timée*, dans *Œuvres complètes*, t. X, *op. cit.*, 28c, p. 141 (traduction modifiée par J. Derrida).

2. Répétition telle dans le manuscrit.

3. Il pourrait s'agir de « régionales » ou de « ignorées ».

nous la ferait comprendre dans l'horizon d'un idéalisme transcendantal, je préfère me référer à Hegel. Hegel (par ex. § 88, remarque 3 de l'*Encyclopédie*) essaie de faire comprendre ce qu'il entend par l'unité de l'être et du néant pur. Cette proposition que l'être est le néant paraît *contradictoire* au sens commun qui ne peut l'entendre, qui ne peut l'entendre parce qu'il ne peut pas penser l'être hors de toute détermination, hors de ceci ou de cela. Le passage à la pensée de l'être pur, qui est rupture avec la détermination en général, et qui nous fait comprendre que l'être, n'étant aucun étant en particulier, n'est rien, ce passage à la pensée de l'être comme pensée du néant est le commencement du savoir philosophique, et suppose la rupture avec l'attitude de la conscience naturelle ou de la conscience scientifique qui est aussi une conscience naturelle prisonnière de la détermination. Devant l'incompréhension de la conscience naturelle, « il n'y a pas autre chose à dire que ceci que le savoir philosophique est assurément différent du savoir auquel on est habitué dans le cours ordinaire de la vie, et *même du genre de savoir que l'on trouve dans les autres sciences*¹ ». Hegel semble donc déterminer la différence entre le savoir |15bis| naturel, commun ou scientifique, et le savoir philosophique, entre la pensée de l'étant déterminé et la pensée de l'être pur comme néant, Hegel semble déterminer cette différence comme différence de rupture, différence qui ne peut être franchie que par un mouvement violent de conversion. Mais en même temps, dans la suite immédiate du même texte, Hegel montre que ce que le savoir naturel affirme ne pas comprendre, à savoir l'être pur, il l'a toujours déjà compris, qu'il a un « nombre infini de représentations » de l'unité de l'être pur et du néant pur et que, chaque fois que la pensée détermine, elle a déjà pensé l'être de l'étant déterminé. Elle l'a pensé sans le penser mais pour penser ce qu'elle a pensé, il lui suffit de réfléchir et d'explicitier ce qu'elle a toujours déjà fait comme pensée déterminante. Autrement dit, la conversion et la rupture qui ferait passer du savoir naïf de la détermination au savoir philosophique

1. G. W. F. Hegel, *Précis de l'Encyclopédie des sciences philosophiques*, tr. fr. J. Gibelin, Paris, Vrin, 1952, p. 79.

de l'être pur, cette conversion est une explicitation. La Différence entre la différence comme rupture et la différence comme intervalle d'explicitation, la différence entre la différence de rupture et la différence d'explicitation, serait une fausse différence, une différence indifférente; et le problème qui s'y attacherait serait, il faudrait encore comprendre pourquoi, un faux problème.

Vous voyez en tout cas ce que peut signifier, du *Timée* à Heidegger, ce secret de la question de l'être qu'on ne peut partager avec ceux qui n'y ont pas accès, sans risquer, en traversant le langage commun à la conscience naturelle et à la conscience philosophique, de « raconter des histoires ». Et pourtant rien n'est moins secret que ce secret. Rien n'est mieux partagé.

[16] Maintenant, le texte et l'intention de Hegel, tels que je viens de les évoquer, si proches qu'ils soient une fois encore de l'intention heideggerienne, ne doivent pas nous laisser l'illusion que Heidegger, qui ne dit pas *autre* chose, dit la même chose. Une chose identique. Pour Heidegger, s'il faut passer par cette identité de l'être pur et du néant pur pour comprendre que l'être n'est aucun étant, n'est pas un ou la totalité des étants déterminés, pour comprendre la différence entre l'être et l'étantité, l'être n'est cependant pas seulement la non-étantité ou plutôt l'étant indéterminé, il n'est pas seulement *indétermination*, *indéterminité*, et si l'expression *être pur* n'est pas heideggerienne, ce n'est pas un hasard. L'Être, encore une fois, n'est pas pour Heidegger la pauvreté abstraite d'un concept vide précédant l'expérience et les étants [trois mots incertains] possibles, il est concret et présence du présent. La question de l'être, dit Heidegger, dans le § 3 de *Sein und Zeit*, est la question la plus *principielle* et la plus *concrète* (et Heidegger souligne ces mots).

Si bien que la proposition hégélienne de l'identité du néant pur et de l'être pur, si nécessaire qu'elle soit, est encore une proposition préliminaire, une proposition *ontique* et *métaphysique* qui prononce négativement l'être comme étantité indéterminée. Que la proposition hégélienne soit aux yeux de Heidegger une proposition métaphysique ou ontique, aveugle encore à la vérité de l'être, c'est ce qui apparaît dans *Was ist Metaphysik?* (1929) dont le fil conducteur est la question du néant, et l'angoisse

comme expérience fondamentale du néant. Dans *Was ist Metaphysik?*, Heidegger écrit ceci (il s'agit de montrer que l'expérience du |16bis| néant n'a pas son origine dans la négation logique) :

Cette évocation historique sommaire montre le Néant comme concept opposé à celui de l'étant authentique, c'est-à-dire comme sa négation. Mais si le Néant devient problème, en quelque façon, alors ce rapport d'opposition ne donne pas lieu à une détermination plus distincte, mais au contraire éveille la question métaphysique authentique au sujet de l'être de l'étant. Le Néant ne demeure pas seulement le vis-à-vis indéterminé de l'étant mais il se dévoile comme appartenant à [accordé à : *zugehörig zum Sein des Seienden*] l'être de l'étant. « L'Être pur et le Néant pur sont donc identiques. » Cette proposition de Hegel est légitime¹. Être et Néant s'appartiennent l'un et l'autre mais non pas – suivant le concept hégélien de la Pensée – parce que tous deux coïncident dans leur indéterminité et leur immédiateté mais parce que l'Être lui-même est fini dans son essence et ne se révèle que dans la transcendance du Dasein retenu dans l'étant et se projetant vers le Néant (*in der Transzendanz des in das Nichts hinausgehaltenen Daseins offenbart*)².

Non seulement la proposition de Hegel reste une proposition métaphysique dominée par une logique de la négation mais, à l'intérieur même de la métaphysique, Heidegger en conteste la portée. Elle est vraie mais pas au sens que croyait Hegel.

Historiciser la révélation de l'être dans les frontières de la métaphysique ainsi compromise, c'est donc d'une certaine façon encore « raconter |17| des histoires ». Et Hegel aurait en ce sens été un des plus grands conteurs d'histoires, un des plus grands romanciers de la philosophie, le plus grand sans doute et vous voyez comment la *Phénoménologie de l'Esprit* et les *Leçons sur la philosophie de l'histoire* pourraient venir illustrer ce propos.

1. Elle se trouve dans G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Livre I, Hambourg, Felix Meiner Verlag, 1932, p. 78.

2. M. Heidegger, *Qu'est-ce que la métaphysique?*, tr. fr. H. Corbin, Paris, Gallimard, 1938, p. 40 (traduction modifiée par J. Derrida); « *Was ist Metaphysik?* », dans *Wegmarken*, Francfort-sur-le-Main, Vittorio Klostermann, 1976, p. 120.

Pour libérer la question de l'être et l'histoire, il faut donc cesser de raconter des histoires, c'est-à-dire qu'il faut faire un pas au-delà de l'histoire ontologique. Ce pas qui peut ressembler à une sortie hors de l'histoire en général vers l'anhistorique est en vérité la condition d'un accès à une radicalisation de la pensée de l'histoire comme *histoire de l'être lui-même*. Il faudra donc sans cesse maintenir fermement la défiance à l'égard de l'historicisme pour penser l'histoire comme vérité de l'être, pour penser vraiment l'histoire à la hauteur de la vérité de l'être. Il y a donc chez Heidegger – sans, bien évidemment, que tout s'y réduise, mais il y a chez lui en sous-jacence la méfiance classique à l'égard de l'histoire et de l'historicisme, méfiance qui appartient à une veine cartésienne (penser à la distinction cartésienne des *Regulae* entre le savoir philosophique et le savoir historique : Descartes aussi était quelqu'un qui voulait en finir avec le roman et l'enfantillage du « raconter des histoires »), veine cartésienne, et donc veine husserlienne. Husserl pensait, lui, sans y aller par quatre chemins, que Hegel n'avait fait que raconter des histoires et que la métaphysique, ça consiste à raconter des histoires (exemple, la dialectique) [commenter].

Avant même d'entrer, comme nous aurons à le faire, dans le problème |17bis| des rapports entre Husserl et Heidegger, du point de vue qui nous intéresse, il est certain que le geste de Heidegger est ici tout à fait analogue – je ne dis pas identique – à celui de Husserl : réduire l'historicité, refuser de « raconter des histoires », mettre la genèse réelle ontique ou pratique entre parenthèses pour ressaisir ensuite dans son originalité profonde l'*historicité du sens*. Car ce n'est pas un hasard si, dans l'histoire de la pensée, le seul livre qui, avec *Sein und Zeit*, commence expressément par le refus de « raconter des histoires » c'est, non pas le *Sophiste*, qui ne commence pas par ce refus, mais bien *Ideen I*. La première note du premier § du premier chapitre des *Ideen I* exprime ce refus. Je lis la traduction de M. Ricœur. La note commente dans le texte le mot *originele* :

Nous ne parlons pas ici en termes d'histoire. Ce mot d'origine ne nous contraint, ni ne nous autorise à penser à quelque *genèse*

entendue au sens de la causalité psychologique ou au sens d'un développement historique. Quel autre sens du mot est alors visé ? La question ne pourra être portée que plus tard à la clarté de la réflexion et de la science¹.

Et ce qui est ici traduit par : nous ne parlons pas ici en termes d'histoire, c'est l'expression allemande courante : on ne va pas raconter d'histoire. Husserl écrit : « *Es werden hier keine Geschichten erzählt*² ». L'expression est de Heidegger.

Il nous faut maintenant comprendre comment, dans l'élaboration de la question de l'être par Heidegger |18| à la faveur précisément du *keine Geschichten erzählen*, s'introduit le thème de l'historicité.

Ce sera difficile et lent et on peut dire déjà (très sommairement) que le thème de l'historicité de l'être lui-même, de l'historicité de la vérité de l'être, n'appartient pas vraiment à *Sein und Zeit*. L'historicité qui est un thème important de *Sein und Zeit* qui fournit à son sujet les développements les plus abondants et les plus systématiques de Heidegger (contenus dans le 5^e chapitre de la partie publiée, chapitre encore non traduit), l'historicité dans *Sein und Zeit* est l'historicité du *Dasein* et non de *Sein*, c'est-à-dire de l'étant privilégié qui nous ménage un accès privilégié à la vérité de l'être. L'historicité est, si vous voulez, celle du *Befragte* (de l'étant interrogé en vue de l'être) et non du *Gefragte* (de ce qui est le questionné de la question, de l'être lui-même). Si importantes et si révolutionnaires que soient les analyses consacrées à l'historicité de *Sein und Zeit*, elles sont préliminaires, elles appartiennent à l'herméneutique du *Dasein* qui n'est qu'une introduction dans la question de l'être. Historicité du *Dasein* et non du *Sein*.

Mais il nous faudra suivre patiemment cette phase prélimi-

1. E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, tr. fr. P. Ricœur, Paris, Gallimard, 1950, p. 13.

2. *Id.*, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Halle, Max Niemeyer, 1913, p. 7.

naire à la fois en raison de son importance intrinsèque et parce qu'ici le préliminaire est peut-être plus que le préliminaire et qu'il n'y a pas, entre le *Dasein* et le *Sein*, entre le *Befragte* et le *Gefragte*, de rapport simple de moyen et fin, de voie d'accès à chaque accessible ou de seuil à autre seuil¹.

[18bis] Si l'on veut tenter de mesurer de très loin et de très haut l'immensité de l'itinéraire qui doit conduire à la question de l'histoire et de l'être lui-même, il faut prendre d'abord conscience que la question de l'historicité du *Dasein* (ou de l'*Existenz*), qui n'est qu'une question préliminaire à celle de l'historicité du *Sein*, constitue elle-même un progrès immense. Progrès immense non seulement au regard des idéalismes anti-historiques, mais même de ce qu'on pourrait considérer comme la question de l'historicité de la subjectivité transcendantale chez Husserl. C'est au prix d'un immense effort et au bout d'un long chemin que l'historicité transcendantale a été découverte par Husserl, et encore n'affectait-elle que l'historicité du sens et d'une inquiétude. Si l'on songe que le *Dasein* heideggerien est une notion qui nous fait redescendre en deçà des distinctions propres à l'idéalisme transcendantal (activité-passivité, conscience, sujet, objet, etc.), distinctions grevées de pré-supposés métaphysiques, parler d'historicité du *Dasein*, c'est déjà aller très loin, fût-ce à titre préliminaire.

Ouvrant donc ici la première grande partie de ce cours, nous nous posons la question suivante :

Quelle est la nécessité qui lie le *Gefragte* à tel *Befragte*? C'est-à-dire, en d'autres termes, pourquoi la question de l'être passe-t-elle par une analytique du *Dasein*? Et plus près de ce qui nous

1. En bas de la page manuscrite, Jacques Derrida écrit : « (éventuellement s'arrêter ici) ».

2. La numérotation qui s'ouvre ici n'est pas suivie dans le manuscrit.

intéresse, pourquoi la question de l'historicité de l'être passe-t-elle par la question de [19] l'historicité du *Dasein*? Je ne dis pas de l'étant.

C'est à cette question très générale qu'il nous faut tenter de répondre avant de décrire cette historicité du *Dasein*.

Après avoir, dans les passages que j'ai déjà évoqués, détruit les préjugés qui offusquaient la question de l'être, après avoir dessiné la structure formelle de la question de l'être, c'est-à-dire la structure qu'elle a en commun avec toute autre question, Heidegger commence à ouvrir le chemin propre à la question de l'être elle-même.

Pour le faire, il doit bien évidemment ne se donner au départ aucun présupposé métaphysique d'aucune sorte, aucune proposition métaphysique d'aucune sorte. Sa demande doit être à cet égard absolument radicale et radicalement commençante, en droit. *Mais* en droit déjà, Heidegger se donne, croit devoir se donner, *deux*... disons vaguement et entre guillemets, d'un mot, impropre, deux *assurances* dans lesquelles déjà apparaît le caractère pleinement *historique* de la question de l'être.

Comme cela arrive toujours, ce que doit se donner une question absolument radicale quand elle est historique dans sa radicalité, ce qu'elle doit se donner – c'est-à-dire les deux assurances que je viens d'annoncer – elle se les donne dans la forme d'un *Déjà*, ou plutôt d'un *toujours déjà*.

[19bis] Et il faudrait méditer le sens et la fonction grammatico-philosophiques de cette expression « *toujours déjà* » (expression qui n'est pas française, qui heurte le *logos* très français et je dirai même la syntaxe philosophique française, ce qui en dirait peut-être long sur les rapports entre ce *logos* philosophique français dans ses rapports à l'histoire : l'expression *toujours déjà* ne s'est vue hypothèse dans les textes français que dans la trace des traducteurs de l'*immer schon*, du toujours déjà allemand).

Le signifiant « toujours déjà » est la traduction historique ou plutôt le fondement historique du « signifiant » « *a priori* ». Le « *toujours* » modifie le *déjà* de telle sorte que le *déjà* ne dépende pas de telle ou telle situation contingente mais ait valeur d'universalité « inconditionnée ». Le toujours arrache l'historicité du *déjà* à l'empiricité.

Ici le *déjà* essentiel est inconditionné, le *toujours déjà* est donc la forme sous laquelle Heidegger doit non pas se donner ni simplement rencontrer des présupposés, mais commencer au sens de répéter le commencement d'une question qui en fait n'a jamais été posée mais qui a toujours déjà été rendue possible. Nous verrons tout à l'heure – ou la prochaine fois – pourquoi la présence d'un *Déjà* dans un questionnement qui prétend à la radicalité n'est pas un cercle, au sens du cercle vicieux ou de la faute de raisonnement.

[20] Quelles sont donc les deux assurances qui, loin de grever la radicalité de la question, la rendent possible comme radicalité?

1)¹ Étant donné la structure formelle de toute question, la question de l'être doit être orientée par cela même en vue de quoi elle questionne. Comme le dit Heidegger, en tant que *Suchen* (recherche, quête), la question a besoin de recevoir une direction préalable du *Gesuchten* (de ce qui est cherché, et non pas de l'*objet* de la recherche, comme on traduit dans une traduction qui n'est pas innocente puisqu'elle fait de l'Être l'objet d'une question : il est le cherché de la recherche). Pour que la question de l'être soit préalablement guidée par cela même en vue de quoi elle questionne, il faut, comme le note Heidegger, que le *sens de l'être* nous soit *déjà* d'une certaine façon *verfügbar* (*Der Sinn von Sein muss uns daher schon in gewisser Weise verfügbar sein*²)... accessible dans la traduction, laissant ainsi entendre que nous le *connaissons* déjà. En fait *verfügbar* veut dire « disponible », d'une certaine façon disponible, non pas disponible comme un objet à notre disposition, mais accueillant, disposé à se laisser entendre, à se laisser approcher de quelque façon, proche de *nous* (nous ne savons pas encore ce qu'il faut mettre sous ce *nous* – ni entendement, ni raison, ni homme) dans une certaine familiarité.

[20bis] Sans cette familiarité avec le sens de l'être ou cette pré-

1. La « deuxième assurance » commencera à être développée à la toute fin de cette séance (cf. *infra*, p. 83) et se poursuivra dans la séance suivante (cf. *infra*, « Troisième séance. Le 17 décembre 1964 », p. 85 sq.)

2. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, op. cit., p. 5 ; *L'être et le temps*, op. cit., p. 20.

entente du *sens* de l'être, la question explicite du sens de l'être ne pourrait même pas surgir. Il y a donc un *déjà* de la question du sens de l'être, une référence à un *toujours déjà*, à un passé toujours déjà enfoui mais toujours efficace qui permet à la question la plus radicale, la plus libre, la plus indépendante, la plus concrète, la première et la dernière, de surgir. Le poids du *déjà* dans l'*originnaire* signifie *déjà* l'historicité absolue et originnaire de la question de l'être, signifie que la question de l'être est pleinement et originnairement et de part en part historique.

La pré-entente ou la familiarité du sens de l'être qui guide notre question dès son lever, cette familiarité est un fait (*Faktum*), mais bien sûr un fait unique en son genre. L'originalité, l'unicité de ce *Faktum*, nous pourrions la fixer selon deux thèmes. Mais pour le faire, je dois traduire quelques lignes de Heidegger sur lesquelles je m'appuierai ensuite : p. 5, § 2.

En tant qu'acte de chercher, le questionner a besoin d'être préalablement orienté par le cherché, par ce qui est cherché. Le sens de l'être doit donc nous être *déjà* d'une certaine manière disponible [compréhensible?...]. Nous l'avons annoncé : nous nous mouvons *toujours déjà* dans une entente de l'être [phrase disloquée par les traducteurs]. C'est d'elle que naît la question expresse [explicite] du sens de l'être et le mouvement vers son concept. [21] Nous ne *savons* pas [*wissen* souligné] ce que « être » veut dire (*was Sein besagt*). Mais *déjà* quand nous demandons [et non « dès que nous demandons »] : « *was ist "Sein"?* » : « qu'est-ce que *c'est* [souligné] l'être? », nous nous tenons dans une certaine entente [compréhension, *Verständnis*...] de ce « est », sans pouvoir fixer dans un concept ce que « est » signifie (*ohne das wir begrifflich fixieren könnten, was das « ist » bedeutet*). Nous ne connaissons même pas l'horizon à partir duquel nous devrions saisir et fixer ce sens¹.

(Phrase très importante : cela veut dire que nous ne pouvons même pas anticiper ce qui se révélera bientôt comme l'*horizon* transcendantal dans lequel est déterminé le sens de l'être dans la

1. *Ibid.*, *loc. cit.* (traduction de J. Derrida); *L'être et le temps*, *op. cit.*, p. 20.

première partie de *Sein und Zeit*, à savoir le *temps*. Cette première partie, la seule publiée, s'intitule, vous le savez : « L'interprétation de l'Être-là par la temporalité et l'explicitation du temps comme horizon transcendantal de la question de l'être ».) À propos de l'horizon transcendantal : « Le Transcendantal dont il s'agit n'est pas celui de la conscience subjective, il se détermine à partir de la temporalité existentielle-ekstatique de l'être-le-là », etc. (*Einführung...*, p. 26¹).

Je poursuis la traduction commencée :

Cette [et non pas une (trad.)] entente de l'être (*Seinsverständnis*) courante [banale] et vague est un *Fait* (*Faktum*) [souligné]².

Et un peu plus loin :

Ce qui est cherché dans la question de l'être n'est pas totalement inconnu bien qu'il soit d'abord totalement insaisissable³.

J'ai annoncé que l'originalité de ce *Faktum* enveloppé dans la question de l'être pouvait donner lieu à deux déterminations.

1) Il est toujours évident que notre pré-compréhension (comme Heidegger dit ailleurs : *Vor-verständnis*) du sens de l'être n'est pas un |21bis| *Fait* parmi d'autres, n'est pas un fait empirique ou contingent, pour la bonne raison que le contenu de ce fait c'est l'accès au sens de l'être lui-même qui permettra ultérieurement la détermination en général de tout fait en général. Comprendre, fût-ce confusément, la signification du mot *être*, est un *Faktum* absolument irréductible, hors de prise pour toute science déterminée, pour toute science de fait, en particulier pour les sciences les plus friandes de cette chair, à savoir les sciences humaines, par exemple toutes les sciences de la psyché (que cette science soit une logique ou autre chose) quel que soit leur style, ou d'une philologie ou d'une linguistique, etc., et dans la mesure où l'exercice même de leur activité scientifique et toutes les déter-

1. M. Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, op. cit., p. 26.

2. *Id.*, *Sein und Zeit*, op. cit., p. 5 (traduction de J. Derrida); *L'être et le temps*, op. cit., p. 21.

3. *Ibid.*, p. 6 (traduction de J. Derrida); *L'être et le temps*, op. cit., p. 21.

minations et toutes les propositions scientifiques qu'elles pourraient produire présupposent comme leur sol de validité, comme leur source de valeur cela même dont elles voudraient rendre compte, à savoir la compréhension du sens de l'être, puisque toutes leurs propositions explicatives y font naïvement appel. Naturellement, cela ne veut pas dire – comme on pourrait avec quelque niaiserie être tenté de le penser en écrasant Heidegger – que le Désir qui meut ces *sciences*, étant frustré de l'essentiel, à savoir de rendre compte du sens de la signification être, serait frustré de tout. Et cela ne veut donc pas dire que toute l'activité mise en branle par le désir scientifique serait vaine ou stérile. Bien au contraire : elle peut être très féconde. Elle est la fécondité elle-même et elle est nécessaire et légitime. Toute l'exploration psyché... de la psyché¹ – philologique, linguistique, grammaticale –, se lançant à l'assaut du mot être est une tâche indispensable, même si on peut dire *a priori* qu'elle s'essouffera finalement devant le sens même de l'être, non pas par impuissance ou par quelque limite de la rationalité qui l'anime, par quelque irrationalité, mais parce que le sens de l'être est cela même qui lui permet de parler, de former quelque proposition ; c'est donc l'origine et la possibilité de son désir de science et de recherche ; et s'il arrivait au savant de questionner sur cette origine ultime et sur le matin de son Désir, alors sa question ne serait plus simplement scientifique, sans pour autant devenir anti-scientifique. Au contraire, l'anticipation de cette limite qui n'a rien de négatif peut et doit même être le stimulant le plus positif de la science, et les néo-scientistes de caserne qui refuseraient de s'interroger sur les fondements de la science, sous prétexte qu'ils font remonter en deçà de la science et qu'ils sont donc non-scientifiques sous prétexte que se risque une crise de la science, ceux-là, ces néo-scientistes-là sont évidemment les premiers à trahir l'exigence scientifique. L'exigence scientifique authentique doit permettre de distinguer entre le pré-scientifique comme fondement de la science et le pré-scientifique comme irrationalité [trois mots illisibles] d'analphabète et balbutiement apeuré.

1. Tel dans le manuscrit.

2) Le *Faktum* dont nous partons et dont nous parlons est déterminé par Heidegger comme phénomène du langage et ce n'est pas par hasard si la pré-compréhension du sens de l'être est d'abord présentée comme pré-compréhension de la *signification* du mot être. La pré-compréhension du *Sinn* est illustrée et même démontrée par la pré-compréhension de la *Bedeutung* du « est » dans la phrase. Heidegger dit bien :

[...] nous ne savons pas ce que « être » [entre guillemets, le mot Être] veut dire (*besagt*). Mais déjà quand nous demandons : « *was ist "Sein" ?* », nous nous tenons dans une entente du « *ist* » [entre guillemets] sans pouvoir [22] fixer dans un concept *was das « ist » bedeutet*¹.

Vous apercevez déjà l'immensité des problèmes et des implications auxquels reconduit ce geste de Heidegger dont il faut comprendre la nécessité. Dont on ne cessera jamais de comprendre la nécessité et que les développements ultérieurs de la pensée heideggerienne ne feront précisément que déployer. Car il est bien évident que, se donnant le langage et la possibilité d'un langage ou d'une langue où le verbe être serait en fait ou en droit, virtuellement ou virtuellement² ce qui fait advenir le langage à sa véritable essence (cf. *Einführung...*, p. 64 : « l'essence et l'être parlent toujours déjà dans une langue³ » ; p. 92 : sans le mot être tous les mots disparaîtraient⁴), se donnant cela, Heidegger ne se donne pas une simple prémisses, ou un principe, ou une facilité. Il se donne seulement la possibilité d'une question et il lie la possibilité de la question à celle du langage. C'est là un droit qu'on peut peut-être vouloir contester : je crois pour ma part – et je le dis pour mettre au moins provisoirement ce problème redoutable de côté (et non pour me voiler la face devant les questions) – que cette contestation n'a pas encore été entreprise jusqu'ici, à la hau-

1. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 5 (traduction de J. Derrida) ; *L'être et le temps*, op. cit., p. 20.

2. Tel dans le manuscrit.

3. M. Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, op. cit., p. 64.

4. Derrida paraphrase ainsi le texte de Heidegger dans *ibid.*, p. 92.

teur et avec les moyens nécessaires, qu'elle exige un itinéraire immense, à peine imaginable et qu'elle ne s'élèvera pas sérieusement demain, sauf sur le mode d'une velléité qui peut parfois être très bavarde et abondante, et que, pour ma part, je préfère ici réserver. Nous aurons à rencontrer de nouveau ce problème. Pour le moment, je me contenterai de vous renvoyer à l'*Einführung*... (grammaire et étymologie du mot *être*). Ce que je veux seulement souligner ici, c'est qu'en partant du *Faktum* du langage et d'un langage où le mot être est entendu, précis et incontournable, Heidegger [22bis] {voir ill. 3} lie la possibilité de sa question et donc de tout son discours ultérieur à la possibilité de l'*histoire*. Car il n'y a pas de langage sans histoire et pas d'histoire sans langage. La question de l'être est la question même de l'histoire. Elle naît de l'histoire, et elle vise l'histoire. Elle est l'absolution de l'histoire elle-même sur elle-même comme histoire de l'être.

Le *Faktum* était donc la première des deux « annonces » que j'avais annoncées. Assurances non « contractées » mais toujours déjà présentes quand un discours commence et même quand un discours questionnant commence.

La deuxième est celle qui, avec le *Gefragte*, le questionnement, se donne le *Befragte*, comme questionnant. L'étant interrogé, *Befragte*, en vue de l'être c'est *nous*, à savoir l'étant questionnant. Et ce nous est déterminé comme *Da-sein*. Eh bien, c'est à la nécessité de ce geste que nous nous intéresserons pour commencer la prochaine fois. Nous serons alors prêts pour étudier les structures de l'historicité du *Dasein* questionnant, interrogé, en vue de l'historicité du *Sein*, qu'est l'ultime questionné de la question.

Cf. *Einführung*..., p. 80 pour la suite¹.

1. Dans son exemplaire, Derrida met entre crochets, du dernier paragraphe de la page 79 (« Pouvons-nous [...] ») à la fin du dernier paragraphe de la page 80 (« [...] seulement cela? »), la citation qu'il *lira* effectivement au cours de la séance suivante (cf. *infra*, « Troisième séance. Le 17 décembre 1964 », p. 93).

Troisième séance

Le 17 décembre 1964

[1] Nous ne ferons aujourd'hui aucun progrès. Nous allons marquer le pas aujourd'hui et nous séjournons presque tout le temps dans un problème que nous nous apprêtons la dernière fois à laisser derrière nous. Nous allons nous tenir en suspens entre les deux assurances sur lesquelles j'ai conclu la dernière fois, n'en ayant explicité qu'une.

Pour gagner du temps, je ne veux pas remonter trop loin dans ce qui a été dit la dernière fois. Je rappellerai seulement qu'avant de conclure, j'avais annoncé les deux *assurances* que devait se donner Heidegger en posant ou en répétant la question de l'Être. Double *assurance* qui n'étaient¹ pas « *contractées* », de façon conventionnelle ou arbitraire, qui n'étaient pas non plus des propositions métaphysiques puisque la question de l'Être qu'elles assurent va au-delà de la métaphysique; double assurance qui, bien qu'elles aient trait à quelque chose comme le langage, n'en étaient pas pour autant des pétitions de principe ou des présuppositions *logiques* puisque la question de l'être rétrocede en deçà du *logique* lui-même, fût-ce du logique au sens hégélien en tant qu'il se confond avec la métaphysique.

J'avais essayé de montrer que cette double assurance se prononçait dans la forme d'un *Déjà* et d'un *toujours déjà*, expression dont nous avons interrogé la syntaxe et la signification philoso-

1. Dans toute la phrase, pluriel tel dans le manuscrit.

phique d'enveloppement de ces deux *assurances*, dans le confinement totalement immotivé, ontiquement et métaphysiquement immotivé de la question de l'être, l'enveloppement de ces deux assurances, de ces deux *toujours déjà* dans |1bis| la question de l'être nous était apparu comme la marque de l'historicité originare et interprétée de la question de l'être.

La première de ces deux assurances, c'était, vous vous en souvenez, le *Faktum* d'un langage *en général* (n'importe lequel) dans lequel la signification (*Bedeutung*) du mot *est* (être) est toujours déjà pré-comprise. J'avais essayé, par deux vagues de considération, d'atteindre à l'originalité et à l'unicité de ce *Faktum*. Je n'y reviens pas mais avant d'aborder la deuxième de ces deux assurances, ou plutôt la deuxième forme de la même assurance et du même « toujours déjà », je voudrais prolonger un peu ce que j'ai dit la dernière fois du *Faktum*.

On pourrait se demander de quel droit Heidegger 1) part-il du fait du langage < et > 2) affirme-t-il que la *signification* (*Bedeutung* ≠ *Sinn*) du mot être y est toujours déjà pré-entendue? Est-ce qu'une question absolument radicale ne devrait pas remonter vers l'origine du langage, c'est-à-dire questionner vers une zone pré-linguistique ou pré-symbolique du discours de l'expérience, c'est-à-dire vers une ouverture de l'expérience où la pré-entente de la signification *être* ne se serait pas encore produite? Démarche dont on pourrait en effet penser que non seulement 1) elle est plus radicale que celle de Heidegger, et donc 2) qu'elle fait apparaître |2| le geste de Heidegger dans un certain assujettissement à une métaphysique du *logos* – métaphysique vulnérable à quelque agression ou geste de... destruction précisément.

Mais aussi, et troisième démarche qui, remontant en deçà de la *Bedeutung* du mot *être*, aurait enfin la chance de rendre compte de son surgissement, et son rapport au *Sinn* et *Sein*, et au *Seinssinn*.

Si j'ai évoqué les possibilités de questions sous la forme d'objections possibles à Heidegger, c'est bien sûr – et par un certain respect du texte – pour donner à Heidegger non pas même l'occasion d'y répondre, mais d'abord l'occasion de montrer que ces questions sont précisément *les siennes*.

Comment Heidegger le montrerait-il? À cette question on pourrait répondre en deux temps.

1)¹ dans le temps de la pure *formalité*.

Avant même de la déterminer comme question *de* l'être, la question en général dont Heidegger, vous vous en souvenez, commence par dessiner les nervures, la structure formelle, la question en général ne peut pas s'élever avant le langage en général. Objecter à la procédure heideggerienne qu'elle se donne trop, trop tôt, c'est lui poser une question, ou même c'est déjà répondre à une question qui, elle-même, ne peut apparaître que dans cet éther du langage dans lequel précisément on reproche à la question [2bis] heideggerienne de prendre trop tôt sa respiration. La possibilité de la question en général ne *se donne pas* le langage, elle l'ouvre, purement et simplement. Si peu qu'elle se donne, même si elle ne se donne rien, ce rien-là n'exclut pas ce moins que rien qu'est ici l'ouverture de la question. Poser une question à la question heideggerienne – en tant qu'elle enveloppe le langage –, c'est lui donner raison.

Néanmoins, il ne faut pas entendre ce schéma dans sa valeur logique formelle. Il ne s'agit pas seulement de dire : celui qui reproche à Heidegger de supposer le langage dans sa question de l'être, celui-là parle aussi et, posant une question à la question heideggerienne, demandant à Heidegger *d'où vient le langage*, il se le donne aussi, de telle sorte que la seule façon de détruire ici ou d'ébranler la question heideggerienne consisterait *non pas simplement* en une violence (la violence passant toujours par le langage et Heidegger lierait essentiellement la guerre au langage, le *polemos* au *logos* (*Einführung...*)), la seule façon de détruire ici ou d'ébranler la question heideggerienne consisterait non pas simplement en une violence de parole qui se détruirait elle-même comme parole proférant l'être, mais en ce que j'appellerai, en la distinguant de la violence, la brutalité, le mutisme et la surdité d'un incendiaire de bibliothèque ou d'un étrangleur de la pensée qui pousserait sa colère de brute jusqu'à ne pas savoir ce que c'est qu'une bibliothèque et que c'est une bibliothèque qu'il brûle, la

1. La numérotation qui s'ouvre ici n'est pas suivie dans le manuscrit.

confondant avec une pâtisserie ou avec quelque tour Eiffel. Et après tout l'explicitation de la question de l'être serait sans ressources devant un phénomène aussi *naturel* que cette brutalité, brutalité que j'ai évoquée en ne faisant que le gros et de façon caricaturale mais dont on pourrait trouver la monnaie dans des événements qui ont la forme extérieure de la parole ou de l'écriture¹.

Non, il ne s'agit pas seulement d'un tel schéma de |3| logique formelle. Mais pour passer ici au-delà de la formalité logique et discursive, il faut prendre en considération le fait qu'il s'agit de la question *de l'être* et que cette question de l'être n'est pas une question parmi d'autres, une question venant, comme un exemple, illustrer la structure formelle générale de la question en général.

En effet, le schéma que je viens de décrire rapidement vaudrait en tant que schéma logique formel pour toute question. Toute question implique le langage, donc aucune question ne peut surgir, *a fortiori* s'élever comme objective à l'égard de cette implication puisque, *de facto*, elle commettrait la faute qu'elle voudrait dénoncer (à savoir le *Faktum* du langage). Si l'on s'en tenait à cette formalité, il serait facile de montrer qu'on n'a pas besoin de faire référence intrinsèque au langage concernant des étants ou des formes d'étants qui n'ont rien à voir avec le langage, c'est-à-dire pour la totalité de l'étant dans lequel le langage n'a pas encore fait irruption, c'est-à-dire la presque totalité du monde : non seulement la Terre, le soleil et les vents, mais même une zone pré-logique de l'expérience, telle ou telle zone de l'effort animal, infantile ou même humain en général, zone dont on pourrait peut-être penser qu'elle est plus vieille, plus archaïque que le langage. Dans ce cas – au niveau de la formalité encore une fois –, on pourrait penser |3bis| qu'il y a des questions dont le *Gefragte* n'est pas du langage, n'est pas être de langage, que ce *Gefragte* est antérieur en fait au langage et donc que la question le concernant, la *Frage* de ce *Gefragte*, est première par rapport à la question de l'être; et par conséquent que depuis cette instance on a le droit d'objecter sans contradiction logique avec soi-même,

1. Ajout en marge : « Il y a un texte de Heidegger sur la brutalité (cf. [mot illisible]) ».

sans incohérence, à la question heideggerienne de l'être. Et on en a le droit parce que l'on se tient précisément dans la sphère du *formel*, c'est-à-dire dans une sphère où l'on parle seulement en général des structures formelles de la question en général, sans distinguer encore entre question *ontique* et question de l'être, où l'originalité du *Gefragte* n'est pas encore prise en considération. Tant qu'on en reste là, les questions concernant la théorie physique, la minéralogie, la structure de la plante, de l'affect, du protozoaire, le silence des espaces infinis ou toute autre question de ce type, ces questions ont une antériorité ontique sur la question de l'être, sur la question explicite de l'être, et on peut adresser à cette dernière des objections concernant son ontique. Ce qui, soit dit au passage, confirme le *déjà* et l'historicité de la question de l'être.

Mais à partir du moment où la question de l'être est reconnue et où l'on s'aperçoit qu'elle n'est plus un échantillon parmi d'autres de cette structure formelle de la question en général, alors tout change.

|4| Tout change parce qu'on s'aperçoit que la présupposition du langage dans la question de l'être a un sens qu'elle n'a dans *aucun autre cas*; et que, si la question de l'être est un *exemple* de la question en général dans sa structure formelle, elle est un exemple non pas au sens de l'échantillon indifférent, mais de l'*exemplaire téléologique* qui révèle à la question en général son origine, son modèle et son horizon. C'est en ce sens que la question de l'être serait exemplaire.

Exemplaire non seulement en ce qu'elle est présupposée par toute question sur l'étant non lié au langage: quand on se demande qu'est-ce que l'étant physique ou l'étant psychologique au niveau peut-être de l'affect pré-logique, il faut que je sache ce que je veux dire en demandant ce qu'il est et en voulant le respecter comme ce qu'il est; mais *exemplaire* aussi par le type de lien qu'elle a au langage.

En effet, toute autre question que la question de l'être, bien qu'elle ait nécessairement le langage pour élément, n'est pas intrinsèquement et totalement liée au langage; ce qui fait l'objet de la question, l'étant, existe dans son sens, indépendamment de la *Bedeutung*.

En est-il de même de l'être et de la question de l'être ? C'est en répondant à cette question qu'on quitte la problématique purement formelle de la question en général et qu'on justifie l'*assurance* enveloppée par la question, à savoir que l'on a toujours pré-compris non pas le *Sinn* mais précisément la *Bedeutung* du mot être (non pas le sens mais la signification).

Heidegger ne répond pas vraiment à cette question dans *Sein und Zeit*.

[4bis] Partant de la pré-compréhension de la signification du mot être, il conclut que cette pré-compréhension doit être guidée par un *sens* qu'il faut expliciter et il cherche à *quel type d'étant* il faut s'adresser, quel type d'étant il faut interroger (*Gefragte*) pour développer cette question. Et c'est l'analytique du *Dasein* que nous retrouverons tout à l'heure.

Le problème des rapports entre le *sens*, la *signification* et le *mot* dans le cas du mot être n'est posé comme tel pour la première fois que dans l'*Einführung in die Metaphysik*, c'est-à-dire quelque huit ans plus tard. C'est ce développement qui assure au point de départ de *Sein und Zeit*, point de départ dans la pré-compréhension de la *Bedeutung*, sa véritable justification, justification qui ne lui manquait pas simplement, mais qui était réservée dans l'implicite. Il est donc opportun de prendre un chemin de traverse pour rejoindre cette justification avant de poursuivre; d'autant plus que le style de cette justification nous renvoie à l'historicité qui est ici notre thème.

Dans le chapitre 2 de ce livre, élevant l'objection selon laquelle le mot *être* serait un vocable vide et une signification évanescence, Heidegger traite ce qu'il appelle la *grammaire* et l'*étymologie* du mot être. Je ne vais pas suivre Heidegger pas à pas ici. Je prendrai seulement quelques points de repère dans son chemin en vous invitant à lire ce texte. La « grammaire » du mot *être* suit le processus au terme duquel l'être, *to einai*, *esse*, s'est imposé, dans la métaphysique, dans la forme de l'infinitif, et plus précisément du substantif verbal. [5] Ce processus grammatical explique que la signification « être » se soit in-déterminée, ou si elle ne s'explique pas – au sens *étymologique* du mot –, elle est solidaire de ce processus d'indétermination. Processus d'in-détermination qu'on

n'a pas pu ne pas être tenté de comprendre comme processus de conceptualisation, comme genèse d'un concept, du concept le plus abstrait et le plus pauvre en compréhension, c'est-à-dire le plus vaste en extension. Le cursus grammatical qui libère le mode infinitif de tout complément, sujet, etc., rend possible, ou est rendu possible par, en tout cas est solidaire de l'interprétation de la pensée de l'être comme concept de l'être. Premier des préjugés, vous vous en souvenez, dénoncé par Heidegger. Ensuite, l'expression *être* n'est pas seulement un infinitif mais un *substantif verbal*, un infinitif précédé comme tout substantif d'un article défini. Le passage au substantif et à la substantivité – c'est-à-dire *ontologico-grammaticalement* à la substantialité –, ce passage, pour reprendre l'expression de Heidegger, *consolide en quelque sorte le vide* qui habite l'infinitif. Il le consolide et il en fait quelque chose. Il organise la limitation ontique sous l'espèce substantialiste. Puisqu'on dit *to einai, das Sein, l'être*, c'est que l'être est quelque chose, un étant, un autre étant, un étant caché ou supérieur, etc. La dissimulation conceptuelle de la pensée de l'être, dissimulation qui était déjà dissimulation ontique, se produisait dans l'infinitisation, la dissimulation *ontique* comme telle de la pensée de l'être se |5bis| produit dans la substantivation du verbe, telle qu'elle apparaît en général, en allemand et en français, les deux formes de la même dissimulation s'unissant puissamment et irréparablement en anglais où l'on ne peut pas mettre l'article devant le *be* de *to be*, et où il faut dire *Being* (étant) pour *être*, de telle sorte qu'on a osé traduire *Sein und Zeit*, dans la seule traduction qui existe dans cette langue, par *Being and Time*.

Doit-on abandonner une forme grammaticale si menaçante pour la pensée juste de l'être, pensée qui n'est ni un concept ni la pensée d'un étant? Heidegger feint de le penser mais c'est pour montrer que le simple renoncement à cette forme, le simple effacement de ce mot qu'est le substantif verbal obscurcirait encore davantage le problème.

Et alors, pour le montrer, il utilise un schéma qui nous sera très utile tout à l'heure ou plutôt la prochaine fois, quand nous en viendrons à ce que j'ai appelé la *deuxième assurance* enveloppée dans la question de l'être.

Le schéma est le suivant : qu'arriverait-il si, renonçant dans le discours philosophique à la forme grammaticale du substantif verbal, on devait se limiter aux autres formes? Ce serait là le geste même de l'*empirisme*, de ce qu'on appelle l'empirisme (bien que Heidegger n'utilise pas ici ce mot). Dans ce cas-là, on dirait, l'*être*, connais pas. |6| Je ne sais pas ce que cela veut dire et d'abord parce que je ne l'ai jamais rencontré et qu'on ne le rencontrera jamais. La pré-compréhension dont parle Heidegger au début de *Sein und Zeit* n'est dans ce cas qu'une incompréhension. Je ne comprends ce que *être* veut dire que quand être vient déterminer quelque chose ou est déterminé par quelque chose, quand je dis *je suis*, et tu es, et il ou cela est, etc. Et le noyau ou le principe d'intelligibilité ici, c'est la première ou les premières personnes : nous comprenons pleinement ce que être veut dire dans les phrases : *je suis* ou bien, dit Heidegger, puisque aujourd'hui le thème du *nous* est à la mode, dans la phrase *nous sommes*.

Or Heidegger s'emploie – d'ailleurs très rapidement – à montrer (p. 80) que dans ce cas, en abandonnant toute référence à l'être, à ce que être veut dire, nous entendons/comprenons encore moins bien qu'auparavant la proposition « je suis » ou « nous sommes ». Et alors ce qui m'intéresse ici c'est le schème de l'argumentation à peine esquissée de Heidegger. Ce qui guide cette démonstration très brève, c'est je dirais encore la destruction ou en tout cas la dénonciation de la signification de *proximité* et identité à soi, telle qu'elle peut intervenir dans le discours de celui qui dirait : *je suis* est la proposition d'être la plus claire et la plus sûre, parce que je sais de quel étant je parle et je sais de quel étant je parle parce que là, la proximité de celui qui parle à l'étant qu'il est semble absolue, absolue au |6bis| point qu'elle n'est même pas une proximité mais une identité. Or la métaphore de la proximité, qui sous-tend la proposition d'identité, est ici trompeuse. Heidegger n'explique pas pourquoi et semble assuré qu'on le suivra facilement quand il affirme qu'il n'y a pas de proximité absolue de soi à son être et qu'au contraire, chacun est à soi-même le plus lointain, aussi loin de soi que le moi est loin du toi dans le « tu es ».

Je lis quelques lignes. Lire p. 79-80¹.

*Pouvons-nous maintenant nous étonner encore que l'être soit un mot si vide, quand déjà la forme du mot est orientée vers une perte de sens, et vers une consolidation semble-t-il, de ce vide? Ce mot « l'être » devient pour nous un avertissement. Ne nous laissons pas entraîner vers la forme d'un substantif verbal, qui est la plus vide de toutes. Ne nous laissons pas prendre non plus dans l'abstraction de l'infinifit « être ». Si du moins nous voulons parvenir à « être » à partir de la langue, tenons-nous-en à : je suis, tu es, il (elle, cela) est, nous sommes, etc., j'étais, nous étions, ils ont été, etc. Mais notre compréhension de ce que « être » veut dire ici, et de ce en quoi réside son essence, n'en est pas plus distincte, loin de là, nous allons le voir tout de suite.

Nous disons : « Je suis ». L'être ainsi désigné, personne ne peut jamais le dire que pour soi : mon être. Où gît-il et en quoi consiste-t-il? Apparemment c'est celui que nous devrions le plus facilement mettre au jour, étant donné qu'il n'y a pas d'étant dont nous soyons aussi près que de celui que nous sommes nous-mêmes. Tout autre étant, nous ne le sommes pas nous-mêmes. Tout autre « est » encore, et déjà, lorsque nous-mêmes ne sommes pas. Il semble que d'aucun étant nous ne puissions être aussi proches que de l'étant que nous sommes nous-mêmes. À proprement parler, nous ne pouvons même pas dire que nous soyons proches de l'étant que nous sommes nous-mêmes, puisque enfin nous sommes nous-mêmes cet étant. Et pourtant il faut dire : chacun est à soi-même le plus lointain, aussi loin de soi que le moi est loin du toi dans le « tu es ».

Mais aujourd'hui ce qui compte, c'est le nous. C'est maintenant le « temps du nous », au lieu du temps du moi. Nous sommes. Quel être désignons-nous dans cette phrase? Nous disons aussi : les fenêtres sont, les pierres sont. Nous sommes. Y a-t-il dans cet énoncé la constatation de la présence d'une pluralité de « moi »? Et qu'en est-il de « j'étais » et de « nous étions », de l'être au passé? Est-il passé loin de nous? Ou *sommes*-nous précisément ce que nous étions? Ne devenons-nous pas précisément ce que nous *sommes*, et seulement cela? *

1. M. Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, op. cit., p. 79-80.

Ce qui apparaît ici, en particulier, c'est la proximité, et très singulièrement cette proximité de soi à soi – qui veut s'énoncer dans le *cogito* ou le *ego sum*, *proximité* qui, sous la forme de la *proximité* absolue, c'est-à-dire de l'identité à soi, fonde la signification de cette autre proximité, toute proximité n'ayant de sens et n'apparaissant qu'à partir d'un *ici* qui est justement proximité absolue de soi à soi, identité de soi avec soi. Or ce que semble vouloir dire ici Heidegger, c'est que le sens de cette proximité absolue, dans la forme du *je suis*, ne peut s'éclairer qu'à partir du sens de l'être qui est impliqué dans le *je suis*; le *je suis* étant une détermination d'être et cette détermination fondant seule le sens de la proximité en général, seule la pensée de l'être, seul le rapport au sens de l'être peut m'annoncer de façon non métaphysique [7] le sens de la proximité en général, ce que veut dire en général le *proche* et le *lointain*. Tant que l'être, le sens de l'être impliqué dans la proposition de proximité absolue qu'est le *je suis*, tant que ce sens de l'être qui y est impliqué n'est pas explicité, la proposition de proximité n'a pas son *sens propre*. C'est-à-dire qu'elle n'est que métaphysique. Et la métaphysique qui repose sur l'évidence non questionnée du *je suis* est aussi une *métaphorique*. Et elle est aussi un empirisme puisque c'est le geste de l'empirisme de dissimuler l'horizon transcendantal à partir duquel le déterminé se détermine; ici, de ne vouloir entendre l'être que dans sa détermination de *je suis*, tu es, il est, etc., ou il est ceci ou cela, etc. Et cette conjonction de l'empirisme et de la métaphysique n'est pas surprenante. Kant et Husserl ont toujours critiqué ou limité d'un seul et même geste la métaphysique et l'empirisme.

Si le *je suis*, par exemple, reste une proposition métaphorique, empruntant son sens propre à une pensée de l'être qui reste cachée ou tue, si la proximité qui y est énoncée, y est énoncée dans la forme de la métaphore, c'est donc quand on parlera de *proximité de l'être* que l'on détruira la métaphore et que du même coup on pensera comme métaphores des propositions comme « *je suis* », etc.

La direction que j'indique ici prolonge fidèlement je crois [7bis] l'indication de Heidegger dans le passage que j'ai lu tout à l'heure. Fidèlement, parce qu'elle permet de comprendre – et

c'est là peut-être son efficacité opératoire – ce que Heidegger veut dire, non seulement (et sur ce premier point que je ne fais que nommer pour l'instant, nous reviendrons la prochaine fois) quand il choisit l'étrange expression de *Da-sein*, ou l'étrange usage qu'il en fait au regard de sa valeur conventionnelle dans la langue allemande où elle signifie simplement existence, mais aussi et surtout ce qu'il veut dire quand, par exemple dans la *Lettre sur l'humanisme*, il parle à plusieurs reprises de la *proximité* de l'être (p. 73, 79, 91, 93, 105, 107, 133).

Le sens commun – qui se nourrit à ce point de métaphore que la métaphore est la dernière chose qu'il puisse reconnaître sauf quand elle se présente spectaculairement dans la rhétorique –, le sens commun serait tenté d'entendre l'expression « proximité de l'être » comme une aimable métaphore ou comme une dangereuse métaphore, aimable ou dangereuse parce qu'elle serait calquée sur la structure d'autres proximités que nous croyons bien connaître, la proximité du voisin, la proximité de l'instrument qui est à ma portée, la proximité de l'avenir [mot illisible] ou la proximité de Dieu dont parlent certains croyants [mot incertain]. Le sens commun sait ce que veut dire *proche* ou *lointain*, il sait que le sens propre de ces expressions fait référence à l'espace, ou déjà à un temps déjà spatialisé ou, en tout cas, à un étant dans son rapport à un autre étant, rapport pensé déjà métaphorique quand il s'agit d'étants non spatiaux (Dieu par exemple). Que *l'ici* ou le maintenant nécessaire à toute détermination de proximité ne soit pas simplement |8| *dans* l'espace ou *dans* le temps, cela déjà ne le dérange pas ; comment serait-il de surcroît dérangé ? Alors quand le sens commun entend parler de proximité de l'être, il dit : ou bien l'être est un *étant* et alors il faut savoir ce que c'est pour que l'expression ait un sens propre ; il faut compléter cette expression incomplète ; ou bien l'être n'est rien, et alors cette expression est une pure et simple métaphore vide qu'il faut éclairer d'autres choses qu'elle-même.

Et pourtant, nous avons vu que sans un rapport de familiarité, de voisinage ou de proximité avec l'être – qui n'est rien, qui n'est qu'un étant mais qui est le sens de l'étant – je ne pourrais jamais comprendre la proposition de proximité absolue : le *je suis* ou le

ici ou le maintenant ou le *présent*, la présence du présent. C'est donc dans la proximité au sens propre de l'être ou de la lumière de l'être que s'éclaire toute autre proximité, c'est dans la proximité de ce rien qu'est l'être que se produit la proximité ou l'éloignement de tout étant.

Ce que je viens de dire nous introduit à tel passage de la *Lettre sur l'humanisme* que je traduis rapidement (p. 73).

Toutefois l'Être, qu'est-ce que l'Être? L'Être est lui-même. *Es « ist » Es selbst*. C'est cela que la pensée à venir doit apprendre à *erfahren* [expérimenter, traverser] et à dire. L'Être – ce n'est ni Dieu ni un fondement du monde – L'Être est donc plus loin que tout étant [et dans *Sein und Zeit* : L'Être est le Transcendant] et il est aussi bien plus près de l'homme que chaque étant, rocher, animal, [8bis] œuvre d'art, machine, ange ou Dieu. L'être est le plus proche. *Das Sein ist das Nächste*. Mais cette proximité reste pour l'homme au plus lointain. L'homme s'en tient d'abord toujours déjà et seulement à l'étant¹.

Et si nous suivons le thème de cette proximité lointaine dans l'ensemble de la *Lettre...*, nous voyons d'abord que Heidegger l'appelle le langage lui-même. Voyez p. 78. Je traduis :

L'Unique (*das Einzige*) [et non l'unique réalité comme traduit Munier] que la pensée qui cherche à s'exprimer pour la première fois dans *Sein und Zeit* voudrait atteindre, est quelque chose [et non une réalité encore une fois], quelque chose de simple. En tant que tel l'Être demeure caché [*Geheimnis* : caché dans la secrète familiarité]², la proximité simple d'une puissance non importune (*unaufdringlichen Waltens*). Cette proximité *west* [non qui « se réalise » comme traduit Munier, mais... mais quoi? Le traducteur de l'*Einführung* traduit *west* par *este* de *ester* en expliquant que cela veut dire « se réalise historiquement comme essence (*Wesen*)³ »

1. M. Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, *op. cit.*, en fait p. 72 (traduction de J. Derrida).

2. Derrida commente le substantif *Geheimnis*, car le mot allemand dans le texte de Heidegger est « *geheimnisvoll* ».

3. « Index des termes allemands », dans M. Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, *op. cit.*, p. 239.

sans que le modèle en soit donné hors de ou avant l'histoire; donc, *este* si l'on veut, se produit, advient à la *Wesenheit*] comme le langage lui-même¹.

Qu'est-ce que cela veut dire, que la proximité de l'être se produit comme langage? L'Être n'est rien, n'est pas un étant; il n'appartient pas à la totalité de l'étant. Son sens ne peut apparaître que si l'étant vient à être [9] déclaré comme ce qu'il est dans son être, c'est-à-dire si l'être est dit. Mais cela ne veut pas dire que l'être n'appartient qu'au langage au sens où l'on parlait d'un être de langage en un sens péjoratif. Un être qui ne serait que dans et par le mot ne serait rien qu'un phénomène verbal, il ne serait donc que l'Être. La co-appartenance de l'être et du langage – sur laquelle nous aurons à revenir – interdit qu'on fasse dépendre l'être du langage comme simple caractère ou pouvoir parmi d'autres d'un étant qui s'appellerait homme, par exemple.

C'est donc l'essence du langage qu'il faut repenser dans la lumière du sens de l'être. On en viendra alors au-delà de cette philosophie du langage qui fait de celui-ci le caractère original de l'homme. Au contraire, on en viendra (« L'homme parle donc, mais c'est parce que le symbole l'a fait homme² », Lacan, *La Psychanalyse*, I, p. 121; ou, comme on a dit depuis, « l'ordre du symbole ne peut plus être conçu comme constitué par l'homme, mais comme le constituant³ », Lacan, *Lettre volée*) à déterminer l'homme à partir du langage comme langage de l'être et ce n'est pas là une simple nuance ou une simple inversion logique de la démarche. Cette inversion a une immense portée puisqu'elle libère l'être de la détermination ontique et qu'elle permet de ne plus « raconter d'histoires », c'est-à-dire de ne plus penser la question de l'être comme le produit, ou l'idée, ou le caractère,

1. M. Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, op. cit., p. 78 (traduction de J. Derrida).

2. Jacques Lacan, « Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse » (Rapport du Congrès de Rome des 26 et 27 septembre 1953), dans *La Psychanalyse*, n° 1, « Sur la parole et le langage », Paris, PUF, 1956, p. 121.

3. *Id.*, « Le Séminaire sur "La lettre volée" », dans *La Psychanalyse*, n° 2, Paris, PUF, 1957, p. 2.

d'un *étant* déjà connu, ou qu'on croit déjà connaître, à savoir l'homme. Ce qui interdirait la possibilité même d'une vérité en général.

Je crois qu'ici, il vaut mieux que je poursuive ma traduction. Donc :

Cette proximité [...] *este* comme le langage lui-même. Mais le langage n'est pas seulement le langage au sens où nous le [9bis] représentons, tout au plus comme l'unité de la forme vocale (ou de la graphie), de la mélodie, du rythme et de la signification (sens). Nous pensons la forme vocale ou graphique comme la chair du mot (*Wortleib*), la mélodie et le rythme comme l'âme et la signification comme l'esprit du langage. Nous pensons le langage habituellement à partir de la correspondance avec l'essence de l'homme en tant que celui-ci est représenté comme [Husserl] *animal rationale*, c'est-à-dire comme unité du corps-âme-esprit. Mais de même que dans l'humanitas de l'*homo animalis*, l'*ek-sistence* et grâce à elle le support de la vérité de l'être à l'homme restent voilés, de même l'interprétation métaphysico-animale du langage dissimule son *Seinsgeschichtliches Wesen* – essence historico-ontologique¹.

Commenter.

Et alors ici apparaît ce qui ressemble une fois de plus à une pure et simple métaphore de style expressionnistico-romantico-nazi (qui est peut-être, sans doute même, aussi romantico-nazi mais le problème, notre problème, est de savoir si elle n'est qu'une métaphore et si son style romantico-nazi l'épuise; et si, en se laissant fasciner par ce style, on ne manque pas, par une autre violence philologique, l'essentiel). Heidegger poursuit donc :

Dans la dimension de cette essence [historico-ontologique] le langage est la *maison* de l'Être, venue de lui et assemblée par lui. Il importe donc de penser l'essence du langage dans la correspondance à l'Être et comme cette correspondance, c'est-à-dire en tant que *Behausung* [abris, habitation] de l'essence de l'homme. |10|

1. M. Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, op. cit., p. 78 (traduction de J. Derrida).

Mais l'homme n'est pas seulement un être vivant qui, à côté d'autres aptitudes, posséderait aussi le langage. Le langage est bien plutôt la maison de l'Être dans laquelle y habitant, l'homme existe (*ek-sistiert*), en ce que, la gardant, il lui appartient¹.

Avant de m'arrêter sur le statut de ce qui ressemble à une métaphore et à une rhétorique romantique, je commencerai à la justifier ainsi : ce que veut montrer Heidegger, c'est que dans la mesure où il n'y a de langage que dans l'éclairement de l'être et dans la mesure où l'être ne peut pas être un simple produit du langage, sans quoi il ne serait pas et donc ne serait pas ce qu'il est, dans cette mesure, le sens de l'être est, disons sans métaphore et abstraction, la condition de possibilité du langage dont il dépend pourtant. Dès lors l'homme ne peut pas posséder le langage comme une simple faculté parmi d'autres car autrement la vérité de l'être – ce qui permet la vérité en général – dépendrait de la faculté déterminée d'un étant déterminé et serait donc relative, etc. Il n'y a pas de vérité dans l'anthropologie. Schéma facile sur lequel je n'insiste pas. Il faut donc penser le langage à partir de l'être et l'essence de l'homme à partir de la possibilité du langage. Ce que n'a jamais fait explicitement la métaphysique déterminant l'homme comme composition d'âme et de corps ou comme un type d'étant créé à partir d'un autre étant, Dieu, ou |10bis| comme un étant naturel doué du pouvoir de dire la vérité, c'est-à-dire *ayant le pouvoir du langage* – et non seulement du langage animal, mais d'un langage énonçant la vérité, c'est-à-dire *laissant être* l'étant comme ce qu'il est, c'est-à-dire se libérant du support intra-ontique ayant donc ce pouvoir de langage à côté d'autres pouvoirs.

Maintenant, si l'on se met d'accord sur ceci qu'il faut penser l'homme à partir du langage et le langage à partir de la vérité de l'être, pourquoi traduire ces « *à partir de* » et ces « *conditions de possibilité* » en maison, abri, habitat, etc. ? Pourquoi cette opération qui semble chargée d'affectivités obscures pointe [mot incertain] une nécessité de penser ou un simple ordre dans l'enchaînement des implications ?

1. *Ibid.*, *loc. cit.* (traduction de J. Derrida).

D'abord si l'on parlait le langage des *conditions de possibilité*, on laisserait entendre – manifestement contre l'intention de Heidegger – que l'être, condition de possibilité du langage, est une instance *formelle*, abstraite, absente, condition transhistorique de l'histoire ; l'histoire apparaîtrait avec le langage mais la condition du langage ne serait pas historique. Or c'est précisément le contraire que veut montrer Heidegger. Le même schéma vaudrait dans les rapports du langage et de l'essence de l'homme. En disant du langage qu'il est la condition de possibilité de l'homme, on hypostasierait le *logos*, un logos pré-humain, logos de Dieu, comme on aurait hypostasié tout à l'heure l'être en en faisant un étant pré-historique. De la même façon, on ne peut traduire l'ordre des significations en question dans |11| le langage de la *chronologie* ou de la logique (moments antérieurs, puisque premiers) et la présence de l'être et du langage sur l'essence de l'homme n'est pas une antériorité *chronologique* ni *logique* pour cette simple raison qu'il n'y a pas de rapport *chronologique* ni *logique* entre la logique, le logos qui rend possible une logique et quoi que ce soit d'autre.

Il faut donc parler un autre langage qui respecte ce rapport d'*implication* qui lie l'être, le langage et l'homme. Rapport d'implication concret et historique en un sens de l'historique qui se précisera de plus en plus à mesure que nous avancerons.

En quoi ce rapport d'implication est-il plus fidèlement décrit comme rapport d'habitation ? Pour le savoir, il faudrait déterminer l'essence de l'habitation. Je vais essayer de le faire très schématiquement du point de vue qui nous intéresse mais aussi très volontairement dans un langage non heideggerien, dans un langage dépouillé de philologie allemande et du pathos qui risque de choquer, par exemple dans un des textes sur Hölderlin ou dans cette conférence de 1951 qui s'appelle « Bâtir, habiter, penser ¹ », qui se clôt par une remontée de la crise du logement à une crise de l'habitation dont, finalement, la métaphysique serait responsable (je caricature mais c'est plus sérieux que ça). Lisez-les si vous voulez. Nous allons parler dans un autre style.

1. M. Heidegger, « Bâtir habiter penser », dans *Essais et conférences*, tr. fr. A. Préau, préface J. Beaufret, Paris, Gallimard, 1958, p. 170-194.

L'être n'étant pas un étant, il n'apparaît que dans le langage. [11bis] Il est dans le langage. Si le langage venait à disparaître, l'être et la différence entre l'être et l'étant s'effondreraient aussi. Donc le langage est *l'abri* de l'être, le langage garde l'être. Cet abri est historique, c'est-à-dire qu'il n'a pas été constitué de toute éternité (détermination historique), il est l'histoire elle-même, c'est-à-dire qu'il est un abri construit, qui se construit, qui s'assemble : une habitation. Mais l'habitation n'est pas seulement cela, c'est aussi le lieu originaire, *l'ici* à partir duquel je mesure mes mouvements, je sors de ma maison, je reste dans ma maison. Mais il n'y aurait aucun mouvement possible pour moi sans la référence à un lieu originaire hors duquel je m'expose. Sans la référence à *l'ici* de la maison, l'exposition, l'aventure et le danger de la sortie eux-mêmes n'auraient pas de sens. Bien sûr, déjà penser l'âme sans corps, c'est oublier l'histoire mais penser, comme chez certains philosophes modernes, *l'ici* comme d'abord celui de mon corps, c'est peut-être aussi céder à une métaphysique du corps dressé et debout comme un Dieu, sans autre origine que soi, et penser hors de tout milieu¹. Le milieu s'ouvre ici, originaire, c'est ce dans quoi on habite, ce dans quoi l'homme habite, l'homme avant d'être déterminé comme *animal rationale*, corps et âme, etc. Habiter, c'est non seulement être *dans* son ici d'une façon tout à fait originale, ce *dans* ne traduisant pas ici l'inessence d'une [12] chose dans une boîte, habiter, c'est aussi avoir la *garde* de sa maison et de ce qui s'y trouve réservé, et avoir la garde de ce toujours-déjà qui est le sens de mon rapport à la maison. L'historialité, c'est l'être dans un *toujours-déjà*, c'est ne pouvoir remonter avant la maison, car naître c'est naître dans une maison, *dans* un lieu aménagé et prêt avant moi; c'est mon ici originaire comme ici que je n'ai pas choisi mais à partir duquel tout choix explicite prendra sens. Tel est le rapport que l'homme a au langage, et le langage à l'être. Je n'insiste pas. Heidegger dit donc :

L'homme n'est pas seulement un être vivant qui, à côté d'autres facultés, posséderait aussi celles du langage. Bien plutôt, le lan-

1. Derrida griffonne entre les lignes ici : « (pas de corps chez Heidegger => [deux ou trois mots illisibles]) ».

gage est la maison de l'être dans laquelle, y habitant, l'homme ek-siste, en ceci qu'il appartient, en la gardant, à la vérité de l'être¹.

Si, maintenant, l'on songe que les mouvements de sortie (d'existence, d'inessence comme habitation de parole, d'ici ou de là, etc.) ne peuvent déterminer *en vérité* des significations ontiques que si leur sens est d'abord fixé ontologiquement, alors nous ne saurons ce que *maison* et habiter veulent dire, au sens *propre*, qu'en méditant sur le rapport de l'homme au langage, et du langage à l'être. Nous ne savons pas d'abord ce que veut dire maison, même si ce mot nous semble très familier et renvoyer à la chose la plus familière du monde. En vérité c'est ce que la familiarité et la proximité veulent dire que nous ne savons pas, avant d'avoir explicité le rapport de l'homme au langage et du langage à l'être. Si bien qu'il faut renverser les termes et la direction de la métaphore [phrase ajoutée en marge, illisible]. Le sens commun, quand il entend dire |12bis| le langage est la maison de l'être, entend ceci : le connu pour moi c'est la *maison* et en référant l'inconnu (le langage dans son rapport à l'être) au connu, on veut me rendre connu l'inconnu. En vérité, c'est le contraire qui se passe : comme il n'y a pas de maison et habitation sans hommes, pas d'hommes sans langage, et pas de langage sans être, c'est le rapport à l'être, à l'être-habitation, qui m'apprend vraiment ce que c'est que l'habitation et ce que c'est que maison, et dans la maison à ce que c'est que [deux mots illisibles] – et le sera – ce que je ne peux apprendre sans méditation sur le langage.

C'est au sens propre que l'on doit dire que le langage est la maison de l'être dans laquelle habite l'homme. Et on parle métaphoriquement – ce qui en dit long sur le statut de la métaphore – quand on dit la maison hors de ce rapport à l'être. La *crise du logement* – pourrait-on dire – en sautant beaucoup de chaînons intermédiaires, est l'expression de cette déportation dans une métaphore qui ne se pense même plus comme telle, c'est-à-dire dans la métaphysique. Il y a une racine métaphysique à la crise

1. M. Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, op. cit., p. 78 (traduction de J. Derrida).

du logement, au sens historial où Heidegger entend la métaphysique – racine historico-métaphysique. Ne traduisez pas, Heidegger pense qu'il suffit de méditer le rapport à l'être pour y remédier. Et il est inutile pour cela de *construire des HLM* ou des cités [phrase ajoutée interligne illisible]. Vous seriez plus naïf que lui et vous ne l'auriez pas compris. Avant de quitter ce point, je vais traduire quelques lignes encore dans la *Lettre sur l'humanisme*, lignes que nous devons être maintenant en mesure d'entendre convenablement (p. 150).

La pensée travaille à la construction de la maison de l'être (*baut am Haus des Seins*) en tant que celle-ci, ajointement de l'être, *die Füge des Seins*, enjoint, *verfügt*, toujours à l'essence de l'homme, selon le destin (*geschickhaft*) d'habiter dans la vérité de l'être. [13] Cet habiter est l'essence de l'« être dans-le-monde » (« *in-der-Welt-sein* ») (cf. *Sein und Zeit*, p. 54)¹.

Lire p. 53-54, trad., p. 75².

* 3/ L'être-à... comme tel; il faut ici dégager la constitution ontologique de l'« inhérence » exprimée par la préposition « à... » dans l'expression « être à » (cf. le chapitre V de cette section).

[...]

Que veut dire être-à... (In-Sein)? Tout d'abord, en complétant l'être-à... par être-au-monde, nous sommes portés à concevoir cet être à... comme « être-dans... ». Cette expression vise un mode d'être d'un étant qui est « dans » un autre, comme l'eau est « dans » le verre et le vêtement « dans » la garde-robe. Ce « dans » nous fait penser à une relation d'être de deux étants étendus « dans » l'espace, qui se rapportent l'un à l'autre eu égard à leur lieu dans cet espace. L'eau et le verre, le vêtement et la garde-robe sont tous de la même manière en un lieu dans l'espace. Cette relation d'être peut encore s'étendre : par exemple, le banc est dans l'auditoire, l'auditoire est dans le bâtiment universitaire, le bâtiment universitaire est dans la ville, etc., jusqu'à : le banc est « dans le monde », c'est-à-dire « dans l'espace du monde ». Les étants que l'on peut ainsi déterminer

1. *Ibid.*, p. 150 (traduction de J. Derrida). C'est Heidegger qui renvoie à *Sein und Zeit* dans la citation.

2. *Id.*, *Sein und Zeit*, op. cit., p. 53-54; *L'être et le temps*, op. cit., p. 75-76.

comme étant l'un « dans » l'autre possèdent tous le mode d'être : être-subsistant comme choses survenant « à l'intérieur » du monde. L'être-subsistant « dans » un étant subsistant, l'être-subsistant-avec quelque chose d'autre du même mode d'être, selon un rapport déterminé des lieux, sont des caractères ontologiques de l'ordre *catégoriel*; les catégories sont propres à l'étant qui n'est pas selon le mode d'être de l'être-là.

Au contraire, l'être-à... désigne une constitution d'être de l'être-là et est un *existential*. On ne peut à son propos penser à l'être-subsistant d'une chose corporelle (le corps humain) qui se trouve « dans » un étant subsistant. L'être-à... vise aussi peu l'« inhérence » spatiale d'étants subsistants que la préposition allemande *in* ne désigne originellement une relation spatiale du type indiqué. La préposition allemande *in* dérive de l'ancien verbe *innan*, qui signifie « habiter », *habitare*, séjourner; *an* veut dire : je suis habitué, je suis familier de..., j'ai coutume de...; il faut le comprendre comme *colo* au sens de *habito* et *diligo*. L'étant auquel appartient l'être-à... ainsi déterminé a été caractérisé comme l'étant que je suis moi-même. La première personne *bin* [je suis] doit être mise en rapport avec la préposition *bei* [à, chez, près de]; *ich bin* [je suis] signifie donc de nouveau : j'habite, je séjourne au... monde, tel qu'il m'est familier. Être, comme infinitif du « je suis » [*ich bin*], c'est-à-dire entendu comme existential, signifie « habiter à [chez, près de]... », « être familier de... ». *L'être-à... est donc l'expression existentielle formelle qui désigne l'être de l'être-là en tant que celui-ci possède pour constitution essentielle l'être-au-monde.*

L'« être près » du monde, au sens d'être « pris » par le monde, sens qu'il nous reste à expliciter davantage, est un existential fondé sur l'être-à... *

Je reprends :

[...] cet habiter est l'essence de l'*In-der-Welt-sein*. L'indication donnée en entier (*Sein und Zeit*) sur le *In-Sein* comme « *Wohnen* » n'est pas une *etymologische Spielerei*. L'indication donnée dans la conférence de 1936 sur le mot de Hölderlin, « l'homme habite en poète sur cette terre », n'est pas un ornement de la pensée qui cherche son salut loin de la science dans la poésie. *Le discours sur la maison de l'être n'est pas une transposition à l'être de l'image de*

la maison ; mais c'est à partir de l'essence de l'être pensée comme ce qu'elle est qu'on pourra penser un jour ce que c'est que maison et ce que c'est que « habiter ». De même, jamais la pensée ne crée la maison de l'être¹ [...].

Etc. (vous voyez bien pourquoi).

Si je vous ai longtemps retenu dans ce détour, c'est parce que nous pouvons suivre là, sur un exemple privilégié, l'opération à laquelle se livre Heidegger quand il semble utiliser des métaphores, opération qui, aux yeux de Heidegger, est d'essence alchimique ou illusionniste ou mystificatrice et qui en vérité n'est même pas une opération. Ce n'est même pas une opération parce qu'il s'agit ici non pas d'utiliser les métaphores comme des instruments de rhétorique [mot illisible] (didactique, heuristique, etc.) [13bis] {voir ill. 4} mais de revenir à l'origine de la métaphore ou de la métaphoricité, donc penser la métaphore comme telle avant son arraisonnement par une rhétorique ou une technique d'expression. Là, vous l'avez vu, et ce schème se retrouverait partout où le langage de Heidegger semble métaphorique – le sens propre du mot *maison* ou du mot *habitation* est hors de portée pour une parole qui ne parle pas à partir de la vérité de l'être. Quand nous croyons savoir ce que nous disons quand nous disons maison tous les jours dans le langage courant et non poétique, nous sommes dans la métaphore. Or la pensée de la vérité de l'être est à venir mais à venir comme ce qui a toujours déjà été enfoui. Il s'ensuit que la métaphore est l'oubli du sens propre et originaire. La métaphore ne survient pas dans le langage comme un procédé rhétorique ; elle est le commencement du langage dont la pensée de l'être est pourtant l'origine enfouie. On ne commence pas par l'originaire, c'est cela le premier mot de l'histoire.

Cela signifie en particulier qu'il n'y a aucune chance, qu'il n'y aura jamais aucune chance pour ceux qui penseraient la métaphore comme un *déguisement* de la pensée ou de la vérité de l'être. Il n'y aura jamais aucune chance de dévêtir ou de dépouiller

1. M. Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, op. cit., p. 150 (traduction et italiques de J. Derrida).

cette pensée nue de l'être qui n'a jamais été nue et qui ne le sera jamais. Le sens propre dont la métaphore tente de suivre le mouvement sans jamais le rejoindre ni le voir, ce sens propre n'a jamais été dit ou pensé et ne le sera jamais comme tel. C'est l'opposition même du sens propre et de la métaphore dont il faut non pas se détourner mais se méfier si |14| on est tenté de les penser comme l'opposition de deux termes. C'est dans la dérivation rhétorique, c'est dans la déportation loin du poétique ou de la pensée, c'est dans la philosophie que cette opposition cache son sens en se présentant comme opération bi-polaire (rhétorique et philosophique).

Si l'on considère que la métaphore est interminable et qu'elle est le recouvrement ontique de la vérité de l'être, que la métaphoricité est l'essence même de la métaphysique, alors on prend conscience 1) qu'il n'y a pas de dépassement simple, d'*Überwindung* possible. Si dépassement veut dire dépassement. Et c'est bien ce que précise souvent Heidegger en particulier dans ce texte qui s'intitule précisément « Dépassement de la métaphysique » (1936-1946) où l'on peut lire ceci :

Le dépassement dont nous parlons ne doit surtout pas nous faire supposer qu'une discipline soit refoulée hors de l'horizon de la « culture » philosophique¹.

Plus loin :

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 croit plus et qu'on ne défend plus².

Plus loin :

[...] nous ne devons pas nous figurer que nous nous tenons hors de la métaphysique parce que nous en pressentons la fin. Car la

1. M. Heidegger, « Dépassement de la métaphysique », dans *Essais et conférences*, op. cit., p. 80.

2. *Ibid.*, p. 81.

métaphysique, même surmontée [et là on peut dire métaphore au lieu de métaphysique, la métaphysique est une métonymie pour la métaphore et la pensée de l'être seule permet de penser cette étrange métonymie], ne disparaît point. Elle revient sous une autre forme et conserve sa suprématie, comme la distinction, toujours en vigueur, qui de l'étant différencie l'être¹.

C'est donc 2) parce que ce qui est absolument fondamental, ce n'est ni l'être qui n'est rien, ni l'étant, mais la *différence* ontico-ontologique, < et > que l'inauthenticité métaphorique est indépassable et ne figure pas, pas plus que [14bis] l'inauthenticité en général pour Heidegger, un accident regrettable et évitable. La dissimulation est aussi originaire et essentielle que le dévoilement. Cf. *Vom Wesen*. Sans cela, c'est l'historicité de l'être qui serait dérivée et secondaire.

Comment en sommes-nous venus là? Nous en sommes venus à ces anticipations – et Heidegger montre que la pensée en transcendance [deux mots incertains] vers la vérité de l'être est anticipation – à partir de la grammaire du mot *être* et de cette thématique de la proximité que Heidegger développait à un certain moment.

La grammaire du mot être que nous avons interrogé pour éclairer la première des deux assurances prises par la question dans le langage, cette grammaire nous avait laissés dans la perplexité. La forme du substantif verbal – *l'être* – semblait à la fois prêter la forme, se prêter comme forme à la dissimulation de la vérité de l'être (ontico-conceptuelle) et devoir pourtant être sauvée-préférée à l'empirisme des formes non infinitives, de je suis, tu es, etc., il est...

Pour le moment du moins, à elle seule, la grammaire, c'est-à-dire la considération morphologique formelle du mot *être*, ne peut nous aider. Il faut donc passer à la considération matérielle, si vous voulez, de l'origine du mot être, c'est-à-dire à l'étymologie. P. 80-81 :

1. *Ibid.*, p. 82.

La considération des formes verbales *déterminées* d'« être » ne donne rien moins qu'un éclaircissement de l'être. Bien plus elle nous met en présence d'une nouvelle difficulté. Comparons l'infinitif « dire » et la forme *ils dirent*, avec l'infinitif *être* et la forme « ils furent ». Nous voyons que |15| « être » et « furent » sont des mots qui diffèrent quant à leur radical. De l'un et de l'autre diffèrent également les formes du passé « étais » et « été ». Nous nous trouvons devant la question des différentes racines du mot *être*¹.

Et alors dans la deuxième partie du chapitre de l'*Einführung*... qui s'intitule « L'étymologie du mot "être" », Heidegger détermine en quelque sorte le *seuil* sur lequel devront s'arrêter et s'épuiser l'étymologie et d'une façon générale la philologie, la linguistique, et la sémantique. En tant que telles.

Le mot être en grec, latin ou germanique a trois racines indo-européennes. Je vous renvoie, n'ayant pas le temps de m'y arrêter ici, aux pages 81 et 82 de l'*Einführung*... Les *trois racines* renvoient à des significations différentes qui sont *vivre*, *s'épanouir*, *demeurer*. Les significations se sont effacées et l'histoire du mot *être* est l'histoire de cet effacement. Cet effacement la linguistique peut le constater et nous attachons le plus grand prix à tout ce que la linguistique peut nous dire, nous apporter comme certitude sur cette histoire de l'effacement. Mais sur ce qu'il signifie, la linguistique est nécessairement muette. Cet effacement inscrit – et il inscrit la différence entre l'être et l'étant. Ce qui se produit dans cet effacement c'est que *être* va à ce point se libérer de la métaphysique du *vivre*, du *s'épanouir*, du *demeurer*, qu'il va pouvoir signifier le non-vivre, le non-épanoui, le non-demeurer. La possibilité d'une libération |15bis| à l'égard de toute métaphore possible, c'est-à-dire de toute signification ontique déterminée, voilà ce dont la sémantique en tant que telle ne peut rendre compte. Cette libération, cette in-détermination est le phénomène historique originaire de ce qu'on peut appeler en profondeur et en général la liberté; ce qui permet de laisser être, de laisser l'étant être ce qu'il est, c'est aussi de pouvoir le laisser

1. M. Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, op. cit., p. 80-81.

apparaître comme ce qu'il est dans la vérité de l'être, dès lors que notre signification être n'est plus prédéterminée et contrainte par une limitation ontique. C'est pourquoi Heidegger lie dans *Vom Wesen des Grundes* la différence ontico-ontologique à la liberté comme transcendance.

Le philosophe-philologue (Renan, Nietzsche) se hâte trop d'enregistrer les résultats de la science philologique et croit se contenter de les enregistrer quand il dit : voilà ce que voulait dire à l'origine, et de nous renvoyer aux racines pour comprendre ce qu'il veut dire vraiment. L'effacement de cette signification première est une *abstraction* et – dira en particulier Nietzsche – c'est en faisant fond sur cette abstraction sémantico-grammaticale que la philosophie occidentale, depuis *Parménide*, s'est enfoncée dans le chemin aberrant que vous savez. (Nietzsche [mot illisible] de Heidegger quoique¹.)

Cette théorie de l'abstraction conceptuelle est très répandue mais elle est particulièrement intéressante chez les philologues que sont Renan et Nietzsche, précisément parce qu'ils étaient philologues et parce qu'ils pensaient qu'en parlant d'abstraction, ils étaient à l'abri de [16] l'interprétation métaphysique venant doubler le simple déchiffrement philologique des faits. Je vais donc m'y arrêter un instant *en marge* de la lecture de Heidegger qui ne fait pas allusion à ces textes, surtout pas à celui de Renan. La conjoncture de ces deux textes – je veux dire de *De l'origine du langage* de Renan (c'est-à-dire 1848) et du fragment de Nietzsche de 1872, « La naissance de la philosophie à l'époque de la tragédie grecque » –, la conjoncture de ces deux textes est d'autant plus... énigmatique que, vous allez le voir, des conclusions semblables y procèdent de prémisses diamétralement opposées.

Dans le chapitre 5 de *De l'origine du langage*, Renan commence par avancer les propositions suivantes que je ne puis qu'épeler ici.

1) À sa naissance le langage était aussi *complet* que la pensée humaine qu'il représentait alors, ce qui signifie qu'il n'y a pas de pré-cession de la pensée sur le langage; celui-ci n'est pas un ins-

1. Tel dans le manuscrit.

trument qui s'adapte tant bien que mal en courant après une pensée faite.

2) « La saine psychologie » guidant « l'état des langues » attribue un rôle prédominant à la sensation dans l'origine du langage. Ce qui fait que la langue primitive ignorait l'abstraction et tandis que le système grammatical de la langue ancienne renferme, dit Renan, « la plus haute métaphysique », on y voit partout dans les mots une conception matérielle devenir le symbole d'une idée. Il y a là une aliénation première que Renan décrit en citant Maine de Biran et Leibniz¹.

Mais 3) précisément, Renan distingue nettement la grammaire et la lexicologie. Seule la grammaire est purement *humaine* et *rationnelle*, seule [16bis] elle n'est pas assujettie à la sensibilité, et la logicité du langage, c'est le grammatical pur (nous retrouvons notre thème husserlien, thème qui se donnait en vérité comme très classique). Et vous allez voir quel est le statut de la métaphore dans cet intervalle entre le *lexicologique* et le *grammatical*, qui est l'intervalle entre la matière et la forme, le nihilisme et la religion. Avant de poser cette question du statut de la métaphore, je lis quelques lignes de Renan où se définit l'intervalle et la transcendance du grammatical par rapport au lexicologique, transcendance qui est proprement celle de la *raison* comme attribut de l'homme et la logicité du langage, le *logos* lui-même, p. 63 du tome VIII des *Œuvres complètes*.

Le langage primitif fut donc le produit commun de l'esprit et du monde : envisagé dans sa *forme*, il était l'expression de la raison pure; envisagé dans sa matière, il n'était que le reflet de la vie sensible. Ceux qui ont tiré le langage *exclusivement* de la sensation se sont trompés, aussi bien que ceux qui ont assigné aux idées une origine purement matérielle. La sensation a fourni l'élément variable et accidentel, qui aurait pu être tout autrement qu'il n'est, c'est-à-dire les mots; mais la forme rationnelle sans laquelle les *mots* n'auraient point été une *langue*, en d'autres termes la grammaire, tel est l'élément transcendant qui donne à l'œuvre un caractère

1. Ernest Renan, *De l'origine du langage*, dans Henriette Psichari (éd.), *Œuvres complètes*, t. VIII, Paris, Calmann-Lévy, 1958, p. 62-63.

vraiment humain. L'erreur du XVIII^e siècle fut de |17| tenir trop peu de compte de la grammaire dans ses analyses du discours. Des sons ne forment point une langue, pas plus que des sensations ne font un homme. Ce qui fait le langage comme ce qui fait la pensée, c'est le lien logique que l'esprit établit entre les choses. Une fois qu'on a réservé cet élément supérieur à l'expérience, qui constitue l'originalité de l'esprit humain, on peut sans scrupule abandonner au monde inférieur tout ce qui ne fait, si j'ose le dire, que verser de la matière dans les moules préexistants de la raison¹.

La conséquence la plus immédiatement perceptible de cette métaphysique de la grammaire et de la lexicologie, c'est que le grammatical est anhistorique comme le sont les *moules préexistants de la raison* et que l'historicité du langage, d'une part, n'est que le mouvement de la matière, c'est-à-dire des mots, d'autre part est orientée par la rationalité ou la téléologie grammaticale. L'histoire du langage, c'est l'histoire des mots se libérant progressivement de la matière ou de la langue secrète pour se purifier et s'épeler et s'adapter aux catégories purement rationnelles de la grammaire.

Or la *force* de cette histoire, ce qui la met en mouvement, c'est-à-dire ce qui rend possible le passage de la matière verbale à la forme grammaticale, ce qui rend possible le *désir* (au sens aristotélicien puisque ici le Désirable est forme pure et immobilité mettant en branle et aspirant vers soi |17bis| la matière), le lien et le nom du Désir comme historicité du langage, c'est la *métaphore*. Ou encore, comme dirait Renan, le *transport*. C'est le transport qui a peu à peu délivré les mots de leur origine sensible déterminée, les a fait littéralement *voyager*, les a déracinés et ainsi rendus de plus en plus diaphanes et propres à être informés par la grammaticalité pure.

Enchaînant immédiatement après le passage que j'ai lu il y a un instant, Renan poursuit en effet :

Le *transport* ou la métaphore a été de la sorte le grand procédé de la formation du langage. Une analogie en a entraîné une autre

1. *Ibid.*, p. 63 (J. Derrida souligne « forme » et « exclusivement »).

et ainsi le sens des mots a voyagé de la manière *en apparence* la plus capricieuse¹ [...].

Suit une série d'exemples extrêmes, intéressants, tirés pour la plupart de l'hébreu. Et au milieu de cette cohorte d'exemples, le mot *être*.

Être est simplement un mot, un matériel verbal pour Renan. Et voici ce qu'il en dit à partir du même contenu philologique que celui auquel se réfère Heidegger, mais en y ajoutant une note hébraïque ou sémitique (p. 66-67).

Le *souffle* dans toutes les langues est devenu synonyme de la *vie*, à laquelle il sert de signe physique. C'est une chose bien digne de réflexion que les termes *les plus abstraits* dont se serve la métaphysique aient tous une racine |18| matérielle, apparente ou non, dans les premières perceptions d'une race toute sensitive [référence à Locke, *Essai*, t. III. ch. 1, § 5]. Le verbe *être* dont M. Cousin disait hardiment en 1829 : « Je ne connais aucune langue où le mot français *être* soit exprimé par un correspondant qui représente une idée sensible » ; le verbe être, dis-je, dans presque toutes les langues, se tire d'une idée sensible. L'opinion des philologues qui assignent pour sens premier au verbe hébreu *haia* ou *hawa* (être) celui de *respirer*, et cherchent dans ce mot des traces d'onomatopée, n'est pas dénuée de vraisemblance. En arabe et en éthiopien, le verbe *kâna*, qui joue le même rôle, signifie primitivement *se tenir debout* (*exstare*). *Koum* (*stare*) en hébreu passe aussi dans ses dérivés au sens d'*être* (*substantia*). Quant aux langues indo-européennes, elles ont composé leur verbe substantif avec trois verbes différents : 1) *as* (sanskrit *asmi*, *immî*, *eimi*, *sum*) ; 2) *bhû* (*phuô*, *fui*, allem. *bin*, persan *bouden*) ; 3) *sthâ* (*stare*, persan *hestem*), devenu partie du verbe *être*, au moins comme auxiliaire, dans les langues modernes de l'Inde et dans les langues romanes (*stato*, *été*). De ces trois verbes, le troisième est notoirement un verbe physique et signifie *se tenir debout*. Le deuxième a eu très vraisemblablement le sens primitif de *souffler*. Quant au premier, il paraît se rattacher au pronom de la troisième personne [impor-

1. E. Renan, *De l'origine du langage*, dans *Œuvres complètes*, t. VIII, *op. cit.*, p. 64.

tant pour Heidegger]; mais ce pronom lui-même, quelque abstrait qu'il soit, semble se rapporter à un sens primitivement concret¹.

[18bis] Ce texte appelle plusieurs remarques (5).

1) Que Renan est probablement injuste à l'égard de Victor Cousin qui, lorsqu'il disait « je ne connais aucune langue où le mot français *être* soit exprimé par un correspondant qui représente une idée sensible », n'entendait visiblement répondre à aucun problème de dérivation ou de genèse sémantique mais seulement à un problème de signification ou d'intention de signification, pourrait-on dire dans l'état présent de la langue où l'origine sensible a été enfouie. Propos sans doute issu de la veine hégélienne de Victor Cousin qui s'attache ici, comme Hegel dans tel texte évoqué la fois dernière, à l'in-détermination radicale de cette signification d'être.

2) Renan ne pose pas la question de la libération absolue de la signification *être* par rapport à ces ancrages métaphoriques. C'est-à-dire la question du sens de l'être comme histoire de la vérité de l'être.

3) Faisant du *mot* être, un mot, un matériel verbal exclu, en tant que tel, de la grammaticalité pure et de la rationalité pure, il reconnaît sans doute à sa signification, à la signification de ce mot une *histoire*, mais précisément une histoire empirique, extérieure au mouvement de la rationalité – qui elle n'est pas historique. Histoire empirique de la signification de l'être. Or que peuvent être une rationalité et une grammaire sans « être » ?

4) Il va de soi que cette théorie de la [19] métaphore est essentiellement solidaire d'une métaphysique, métaphysique dualiste déterminant en particulier l'homme comme *animal rationnelle*. La métaphore repose, en sa possibilité, sur le parallélisme, dont l'homme est le lien, entre le monde physique et le monde psychique ou rationnel, entre le dehors et le dedans, etc. C'est en particulier par cette métaphore et cette analyse entre deux

1. *Ibid.*, p. 66-67.

domaines que Renan explique la possibilité de l'écriture. Lire vite :

Le parallélisme du monde physique et du monde intellectuel fut le trait distinctif des premiers âges de l'humanité. Là est la raison de ces symboles, transportant dans le domaine des choses religieuses le procédé qui avait servi au développement du langage; là est la raison de cette écriture idéologique, donnant un corps à la pensée et appliquant à la représentation écrite des idées le même principe qui présida à leur représentation par les sons. En effet, le système de nomenclature que nous avons décrit est-il autre chose qu'un symbolisme, qu'un hiéroglyphe continu, et tous ces faits ne se groupent-ils pas pour témoigner de l'étroite union qui, à l'origine, existait entre l'âme et la nature¹ ?

Or bien que pensée comme composition et dans l'horizon métaphysique du dualisme, cette idée de l'étroite union originelle entre l'âme et la nature, etc., aurait pu permettre à Renan d'échapper, au moins précisément quand il est question de l'origine du langage, à ce dualisme du lexicologique et du grammatical. Et de fait, mais peut-être, il existe chez Renan une théorie fort peu élaborée et timide du mot primitif qui soutient une telle intention. Mais précisément cette théorie [19bis] est timide, elle se donne comme une sorte d'appendice concernant des exceptions à la règle et en tout cas, pour ce qui nous intéresse, le mot être n'est pas concerné par elle. Cette théorie ne concerne que certains pronoms et particules simples et le mot être appartient à la matière du langage soumise à une histoire empirique ne transgressant jamais le métaphorique.

Je lis p. 68-69 :

Toutefois comme un tel état [étroite union qui à l'origine existait entre l'âme et la nature] était loin d'exclure l'exercice de la raison, mais la tenait seulement enveloppée dans des images concrètes, nous croyons qu'on doit admettre comme primitifs dans leurs significations plusieurs des mots qui correspondent à

1. E. Renan, *De l'origine du langage*, dans *Œuvres complètes*, t. VIII, *op. cit.*, p. 67-68.

des catégories essentielles de l'esprit, et *sans lesquels les données de la sensation elles-mêmes seraient incomplètes, comme sont certains pronoms, certaines particules simples*. Nous ne prétendons pas que l'origine de ces mots soit absolument immatérielle et qu'il ne s'y cache point une sorte d'onomatopée subjective, s'il est permis de s'exprimer ainsi; nous disons seulement que la raison de leur formation a pu être dans l'homme et non au dehors. *Ces mots, en effet, appartiennent tout autant à la grammaire qu'à la lexicologie; or la grammaire est tout entière l'œuvre de la raison; le dehors n'y a aucune part*¹. La distinction des mots *pleins* et des mots *vides* qui dominait l'ancienne grammaire [ici Renan fait allusion à la *Grammaire Générale* de Port-Royal et à la poétique d'Aristote] trouve ici sa parfaite application. Les premiers, qu'on pourrait appeler *mots objectifs*, désignant des choses et formant un sens par eux-mêmes [*categoremata syncategoremata*] ont tous eu pour cause [20] de leur apparition un phénomène extérieur; les seconds, qu'on pourrait appeler *mots subjectifs*, ne désignant qu'une relation ou une vue de l'esprit, ont dû souvent avoir une cause purement psychologique [la grammaire rationnelle dépend donc ici d'une psychologie de la raison]. Cette réserve ou, pour mieux dire, cette distinction une fois faite, la loi générale que nous avons établie conserve sa parfaite vérité².

Malgré cette naïveté, cette théorie des mots primitifs indique la direction où Renan aurait pu poser la question du mot *être* en l'arrachant au pur lexicologique naturel. En remontant en deçà de la distinction du grammatical et du lexicologique, il eût pu rencontrer dans la signification du mot être ce qui le fait échapper à cette distinction, puisque le sens de l'être, tel que le questionne Heidegger, est antérieur, comme leur foyer commun, à la distinction entre l'être comme essence et comme existence, ou de l'usage du mot être comme *copule* du jugement [mot illisible] ou comme jugement [mot illisible], antérieur même au jugement et à la prédication en général. Cette dernière raison, s'ajoutant aux précédentes, explique que Renan, parmi tant

1. C'est J. Derrida qui souligne la première occurrence et celle-ci.

2. E. Renan, *De l'origine du langage*, dans *Œuvres complètes*, t. VIII, *op. cit.*, p. 68-69.

d'autres, se laissant guider ici par la grammaire rationnelle elle-même guidée par la phrase judicative, ne pouvait que laisser sommeiller ces questions.

5) Vous avez vu que Renan parle d'*abstraction* comme le processus de libération de la métaphore et singulièrement dans le cas de l'être. Cette abstraction est guidée par la *logique* et la métaphore est aspirée hors de soi par l'appel d'une grammaire rationalisante anhistorique et donc toujours préexistante, et c'est parce que l'homme est animal *métaphysique* qu'il peut aussi se libérer de la métaphore et se laisser guider par la grammaire. L'abstraction et la logique sont le *bien* de la Métaphysique. Eh bien vous allez voir [20bis] que Nietzsche aboutit au même résultat en décrivant ce processus comme l'*illogique* et en accusant la métaphysique de se nourrir de cet *illogisme*.

Comme il est tard, ici je lis seulement le texte de Nietzsche sans le commenter. Il est d'ailleurs sans ombre (p. 89 dans *La Naissance de la philosophie*).

Parménide, dans l'ignorance naïve qui est celle de son temps en matière de critique de l'intellect, a pu croire qu'il parviendrait par le concept, éternellement subjectif, à un être en soi, mais à notre époque, après Kant, c'est une arrogante ignorance que de donner pour tâche à la philosophie, comme on le fait çà et là, surtout chez des théologiens mal instruits, de « saisir l'absolu par la conscience » ou encore d'employer la formule de Hegel : « L'absolu existe, comment le chercherait-on ? » ou celle de Beneke : « L'Être doit être en quelque manière donné, il doit nous être en quelque manière accessible, sans quoi nous n'aurions même pas le concept de l'être ». Le concept de l'être ! Comme si l'origine empirique la plus misérable n'apparaissait pas déjà dans l'étymologie du mot ! Car *esse* signifie au fond *respirer* : si l'homme emploie ce mot en parlant de toutes les choses, c'est que, *par métaphore*, c'est-à-dire par un procédé *illogique*, il transpose la conviction qu'il respire et qu'il vit, à toutes les autres choses dont il conçoit l'existence comme une respiration analogue à la sienne. Mais bientôt la signification primitive du mot s'efface, il n'en reste pas moins que l'homme se représente l'existence des choses par analogie avec son existence, propre, donc de façon anthropo-

morphique, et en tout cas par une |21| {voir ill. 5} transposition *illogique*. Mais même pour l'homme, donc en dehors de cette transposition, la maxime : « Je respire, donc l'être existe », est absolument inadéquate, car il faut élever contre elle la même objection que contre le précepte *Ambulo, ergo sum*, ou *ergo est*¹.

En somme, les différences que j'ai signalées entre Nietzsche et Renan reviennent à ce que Renan croit que la métaphore libère de la métaphore et de l'étymologie et que le transfert guidé par la raison libère des enchaînements métaphoriques antérieurs et plus secrets (=> métaphorique [mot incertain]). Nietzsche pense qu'il n'y a pas de méta-métaphore et donc pas de métaphore logique. Pas de grammaire pure (cf. *Volonté de puissance*, § 97, p. 65 (I sur la grammaire) et § 151² (repérer)). Mais tous les deux font de la signification être, une signification *abstraite* d'une signification empirique.

1. Friedrich Nietzsche, *La Naissance de la philosophie à l'époque de la tragédie grecque*, tr. fr. G. Bianquis, Paris, Gallimard, 1938, p. 89.

2. *Id.*, *La Volonté de puissance*, vol. I, tr. fr. G. Bianquis, Paris, Gallimard, 1947, p. 65 et p. 83. Dans son exemplaire du livre, Derrida met ces deux passages entre crochets, ce qui, selon son système, est sa façon de marquer une citation à lire en cours, bien qu'ici il n'écrive que « cf. ». Nous les donnons donc ici :

P. 65 : « La croyance aux mots et à la grammaire », § 97 : « Notre plus vieux fonds métaphysique est celui dont nous débarrasserons en dernier lieu, à supposer que nous réussissions à nous en débarrasser – ce fonds qui s'est incorporé à la langue et aux catégories grammaticales et s'est rendu à ce point indispensable qu'il semble que nous devrions cesser de penser, si nous renoncions à cette métaphysique. Les philosophes sont justement ceux qui se libèrent le plus difficilement de la croyance que les concepts fondamentaux et les catégories de la raison appartiennent par nature à l'empire des certitudes métaphysiques; ils croient toujours à la raison comme à un fragment du monde métaphysique lui-même, cette croyance arriérée reparait toujours chez eux comme une régression toute-puissante ».

P. 83, § 151 : « *L'être et le devenir*. – La "raison", développée sur une base sensualiste, sur les *préjugés des sens*, c'est-à-dire dans la croyance à la vérité des jugements des sens. / "L'être", généralisation du concept de "vivre" (respirer), "être animé", "vouloir", "agir", "devenir". / Le contraire est : "être inanimé", "ne pas devenir", "ne pas vouloir". Donc, on n'oppose pas à l'être le non-être, ni l'apparent, ni le mort (car ne peut être mort que ce qui peut aussi vivre) ».

C'est cette interprétation abstractionniste que, vous le savez, détruit inlassablement Heidegger. D'abord parce qu'il faudrait en premier lieu savoir ce que c'est qu'abstraire et que pour conduire convenablement cette opération dite d'abstraction, il faut être guidé par une pré-compréhension pré-conceptuelle du sens qui commande le concept (arbre p. 90¹). Comme le note Heidegger, Aristote avait déjà compris que l'être n'était pas un genre ni le plus général des genres (théorie du *pollakôs legomenon*).

Il s'ensuit, et ici nous fermons notre boucle aujourd'hui, que le mot, la signification et le signifié sont dans le cas de l'être liés d'une façon tout à fait originale et unique ; ce qui explique que la deuxième *assurance* qui nous enracine dans le *Faktum* de la pré-compréhension de la *Bedeutung* être est elle-même tout à fait singulière. Se référant [21bis] à la distinction bien connue (et en particulier husserlienne) du signe physique, de la signification et de la chose elle-même, Heidegger montre dans l'*Einführung* que dans le cas de l'être la chose *semble* ne pas exister. Quand je dis *horloge*, il y a le mot (physique), la signification et l'horloge elle-même. Et tant qu'on fait des analyses du mot et de la signification, on ne parle pas de la chose même. Et de même on ne saurait expliquer *l'être lui-même* à partir d'une simple étude du mot ou de sa signification. Ce serait une erreur aussi impardonnable que de vouloir étudier les mouvements de l'éther ou de la matière ou les processus intra-atomiques en donnant des explications grammaticales des mots « atome » et « éther », au lieu de procéder aux expériences nécessaires.

Mais il se trouve ici que la *chose même n'est pas un étant*, même si par être on désigne l'être de tel ou tel étant. L'être du bâtiment n'est pas le bâtiment ou une partie du bâtiment, le toit ou la

1. M. Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, op. cit. p. 89-90 : « Pour commencer, on peut se demander si la généralité de l'être est bien celle du genre (*genus*). Déjà Aristote soupçonnait cette question. Par suite il reste douteux qu'un étant singulier puisse jamais être pris comme exemple pour l'être, comme ce chêne peut l'être pour l'"arbre" en général. Il est douteux que des modes de l'être (être en tant que nature, être en tant que pro-venance) constituent des "espèces" du genre "être" ».

cave. Et *a fortiori* l'être en général n'est pas la totalité de l'étant. Doit-on en conclure que l'être consiste dans la signification et dans le mot? Non, car ce serait aussi injuste que de dire que l'être du bâtiment consiste en une signification du mot. La signification du mot être signifie précisément qu'il s'agit de plus que la signification, sans quoi ce ne serait pas conforme à la signification (*cf.* saint Anselme). S'il n'y a qu'une chose au |22| monde dont l'analyse ne s'épuise pas en analyse de signification, c'est bien être.

Il s'ensuit que *être*, sans exister hors de la signification être, ne se réduit pas à la signification être. De telle sorte que le lien d'*être* et la signification *être* est d'un type absolument unique. P. 99 de l'*Einführung*...

Le mot « être », considéré avec toutes ses modifications et dans toute l'étendue de son domaine linguistique, est finalement celui où le mot et la signification sont liés le plus originellement à ce qu'ils désignent, *quoique le contraire soit vrai également*¹. L'être même est attaché au mot en un sens tout autre, et plus essentiel, qu'aucun étant ne l'est.

*Le mot « être », dans toutes ses modifications, se rapporte à l'être même qui est dit d'une façon essentiellement différente de celle dont tous les autres noms ou verbes de la langue se rapportent à l'étant qui est dit en eux*².

Voilà ce qui justifie après coup et rétroactivement la deuxième assurance et le *Faktum* qui, dans *Sein und Zeit*, installent la question de l'être dans l'élément du langage et de la pré-compréhension de la *Bedeutung ist*. Justification *rétroactive* puisque ces thèmes ne sont qu'implicites dans *Sein und Zeit*.

|22bis| Ce *Faktum* en lequel nous avons reconnu la fois dernière le signe de l'historicité de la question de l'être, on ne finira jamais de le justifier. Car au-delà de l'étymologie et de la grammaire et de la linguistique historique, il va se révéler en particulier que notre pré-compréhension du sens de l'être en tant que

1. C'est J. Derrida qui souligne ici.

2. M. Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, *op. cit.*, p. 99.

déjà, elle échappe aux prises des sciences historiques ou structurales du langage, en ce point où elle leur résiste, est pourtant déjà marquée, limitée par sa provenance déjà *historiale*, provenance historique dont < on doit > non pas se libérer comme d'une simple métaphore, mais qu'on doit re-pérer et comprendre comme telle.

Heidegger montre en effet, encore dans l'*Einführung...*, que notre pré-compréhension actuelle du sens de l'être privilégie encore, en profondeur, la troisième personne du singulier, le *est*. Et que ce privilège est *grec*. Cette limitation qui va entraîner tout un autre cortège de limitations, doit être sinon critiquée, du moins ébranlée, sollicitée dans sa portée historique. Ce qu'on ne peut faire qu'en posant historiquement la question de l'être. Ceci annonce la *Durchsreichung* de la notion et du mot être dont je parlais la dernière fois.

Avant de conclure, je lirai donc quelques lignes de l'*Einführung...* où cette *crise de la limitation* s'annonce (p. 103).

La forme verbale déterminée et particulière « est », *la troisième personne du singulier de l'indicatif présent*, a ici un privilège. Nous ne comprenons pas l'être en ayant égard à « tu es », [23] « vous êtes », « je suis », ou « ils seraient », qui tous pourtant constituent aussi, et au même titre que le « est », des formes du verbe « être ». Nous sommes amenés involontairement, comme si pour un peu il n'y avait pas d'autre possibilité, à nous rendre clair l'infinif « être » à partir du « est ».

Il en résulte que l'« être » a cette signification que nous avons indiquée, qui rappelle la façon dont les Grecs comprenaient l'*estance* (*Wesen*), et qu'il possède ainsi un caractère déterminé qui ne nous est pas tombé de n'importe où, mais qui gouverne depuis bien longtemps notre être-là [*geschichtlich* : *proventuel*, traduit G. Kahn]. Du coup, notre recherche de ce en quoi est déterminée la signification du mot « être » devient expressément ce qu'elle est, une méditation sur l'origine de notre histoire [*Geschichte* : *provenance*, traduit Kahn] cachée, latente. La question, qu'en est-il de l'être?, doit se maintenir elle-même dans l'histoire [la provenance] de l'être pour pouvoir, elle aussi, déployer et garder sa propre portée historique¹.

1. M. Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, op. cit., p. 103 (traduction légèrement modifiée par J. Derrida).

Je crois que nous sommes maintenant plus préparés à poser la question de la deuxième assurance, c'est-à-dire à répéter la question que je posais en terminant la dernière fois. Pourquoi la question de l'histoire de l'être commence-t-elle par la question de tel *Befragte*, c'est-à-dire sur l'historicité de tel étant, dans la forme de *Da-sein*, c'est-à-dire de l'étant que *nous sommes en tant que questionnants*? Et que vaut cette *deuxième assurance* qui se justifie par cette |23bis| *proximité* de nous-mêmes à nous-mêmes, de notre question à elle-même, de notre parole à elle-même? Compte tenu de ce que nous avons questionné, avec Heidegger lui-même, cette signification, énigmatique, métaphorique, de la *proximité* < est la > proximité de la parole à elle-même tant qu'elle n'est pas encore pensée à partir de l'essence de l'être. Tant que le *Da* du *Dasein* n'est pas pensé à partir du *Sein*.

Comment justifier anticipativement l'argument de la *proximité* qui risque d'être fondé sur la métaphore, c'est-à-dire la métaphysique, tant que l'essence de l'être ne l'a pas éclairé en retour? En d'autres termes, est-ce que le départ dans l'analytique de l'historicité du *Dasein* et du *Da* du *Sein*, n'est pas justifié par Heidegger encore dans la limitation et dans le style de la métaphysique? Heidegger ne le nierait sans doute pas, et ne nierait pas que le *Da* de *Da-sein* a un certain sens métaphorique; et quand le *Da* est métaphorique, quand la proximité absolue est métaphorique, de quoi peut-elle l'être? Est-ce d'une autre proximité? Ou d'un éloignement, et l'autre proximité, l'autre *Da*, n'est-ce pas un *fort*? La différence du *fort* et du *Da*, n'est-ce pas la première métaphore du *Sein*, la première occultation métaphysique de la question de l'être? Heidegger ne le nierait sans doute pas mais alors? Alors... on ne pourra rien faire d'autre que de continuer à en parler et à parler en elle.

Quatrième séance

Le 11 janvier 1965

[1] Nous avons la dernière fois longuement séjourné dans le champ problématique de ce que j'avais appelé la première assurance de la question de l'Être, à savoir le *Faktum* de la pré-compréhension de la signification du mot *être*. *Faktum* original d'un langage, *du* langage, dans lequel la présence de l'être a toujours déjà opéré si ce langage est un langage.

Nous nous étions chemin faisant et notamment en conclusion interrogés sur la signification énigmatique de la proximité, *proximité* à soi dans le je suis, proximité du *Da* dans le *Da-sein* et tout ce que nous avons dit alors à ce sujet et que je ne peux reprendre ici, même schématiquement, préparait, comme je l'avais annoncé, le problème de la deuxième *assurance* que nous abordons maintenant. Deuxième \neq *autre* assurance/racine commune des deux assurances. Je rappelle toutefois d'un mot que nous développons cette question des deux assurances dans la dépendance de la question générale que j'ai posée lors de l'avant-dernière séance, à savoir : pourquoi, quelle nécessité justifie-t-elle que la question de l'Être comme Histoire, de l'Être/Histoire passe par le moment *préliminaire* d'une analytique de l'historicité du *Da-sein*. Et que signifie ici ce *préliminaire*?

Le *Faktum* du langage esquissait la réponse – avec les difficultés que nous avons rencontrées. Puisque l'Être n'est, ni ne se produit, ni n'apparaît, hors du langage, il est histoire certes mais il se produit *à travers* (et je laisse cet *à travers* à toute sa puissance d'énigme) un étant parlant, étant parlant qui pose ou *à qui* ou

par qui ou à travers qui la question de l'être précisément se pose. Et se [1bis] posant ainsi constitue immédiatement et par là l'originalité de l'étant auquel ou à travers lequel ou pour lequel elle se pose. La réflexion du se pose, ici, qui semble faire de l'Être le *sujet* de la question, ne doit pas être, par une autre falsification, prétexte à penser que l'Être est un autre Êtant, un sujet, un Dieu qui l'adresse à tel étant, en l'occurrence à l'étant sous la forme du *Dasein*, et que ce faisant, il le constitue comme *Da-sein* [phrase marginale ajoutée, illisible]. L'Être n'étant pas un étant, il n'y a aucune chance pour qu'une telle hypostase métaphysique de l'initiation de la question se produise, sauf évidemment à s'en voir fournir l'occasion par quelque fonction de méconnaissance.

D'autres démarches – qu'on ne s'attendrait pas ici à voir comparées à celles qui nous occupent en ce moment et que je n'évoque que par... divertissement – sont en effet guettées par l'hypostase métaphysique, au moment où l'on s'y attendrait le moins et ceci faute d'avoir pré-critiqué philosophiquement les notions en question. Ces démarches nous sont assez familières pour que je me contente de trois citations où la fonction grammaticale de ce que Heidegger appellerait le langage de l'être est occupée dans ces propositions par le *symbole* ou le *mythe* et où le *Dasein* (*parlant*) devient l'homme comme si on savait alors et déjà sous ces trois noms (symboles, mythes et hommes) de quoi l'on parlait.

Je crois que j'avais lu les deux premières citations très vite la dernière fois. Je relis donc ces phrases.

1) « L'ordre du symbole ne peut plus être conçu comme constitué par l'homme, mais comme le constituant » (*Lettre volée* 2) ¹.

2) « L'homme parle donc mais c'est parce que le symbole l'a fait homme » (*La Psy* I, p. 121) ².

[2] 3) « Nous ne prétendons donc pas montrer comment les hommes pensent dans les mythes, mais comment les mythes se pensent dans les hommes, et à leur insu » (*CC* 20) ³.

1. J. Lacan, « Le Séminaire sur "La lettre volée" », art. cit., p. 2.

2. *Id.*, « Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse », art. cit., p. 121.

3. Claude Lévi-Strauss, *Le cru et le cuit*, Paris, Plon, 1964, p. 20.

Je reviens à la prudence heideggerienne et enfin à la deuxième assurance prise dans ce texte qui date de près de quarante ans.

Rappelons-nous la structure : *Gefragte, Befragte, Erfragte*. L'Être est le questionné, le *Gefragte* du *Fragen*. Si l'Être est l'Être de l'étant, le *Befragte*, l'*interrogé* de la question ne peut être que l'étant, l'étant interrogé quant à son être. Mais pour que, interrogé, il nous révèle convenablement le questionné, il faut qu'il soit *convenablement* interrogé et que notre accès à l'interrogé soit le bon accès.

L'Étant est interrogé, mais l'étant c'est tout ce qui est et n'importe quoi. L'Être se produit sous toutes les formes de l'étant. Les formes de l'étant – qu'il ne faut pas confondre avec les régions de l'étant – sont très nombreuses : il y a l'étant dans la forme de ce qu'on appelle l'existence, le fait que quelque chose est, le *que* (*Dass-sein*), l'étant dans la forme et l'essence (du *ce que* la chose est, du tel quel est – *So-sein*). Sous la forme aussi de la *Res* (*Realität*), sous la forme de l'être-objet permanent devant nous (*Vorhandenheit* : « être subsistant » traduit Gallimard), dans la forme du contenu, ou de la constance (*Bestand*), sous la forme de l'Être-là (*Dasein*), sous la forme de la valeur (*Geltung*), sous la forme du *il y a* (*es gibt*).

Le fait même que Heidegger se demande à quelle forme d'étant s'adresser, le fait qu'il marque que la question mérite d'être posée, si rapidement |2bis| et si discrètement qu'il le fasse ici, est le signe d'une vigilance qui ne s'est jamais manifestée comme telle dans l'histoire de l'ontologie. Toutes les ontologies (à l'exception près de ce qu'on pourrait, avec des précautions, appeler l'ontologie de Husserl) ont implicitement choisi comme guide tel ou tel type d'étant sans faire de leur choix un thème ou une question. Et selon Heidegger c'est le plus souvent l'être sous la forme de la *Vorhandenheit* (de l'objet, si vous voulez, et par ce qui n'est qu'une alternance sous la forme du sujet) qui a servi de forme d'étant *exemplaire*. Cf. § 6 sur Kant et Descartes (p. 45, trad.).

Or c'est précisément le problème de l'exemplarité que Heidegger ne veut pas esquiver ici. Il écrit dans le deuxième §, p. 22 de la traduction, je traduis :

Sur quel étant le sens de l'être doit-il être lu (*An welchem Seienden soll der Sinn von Sein abgelesen werden*), à partir de quel étant l'ouverture (active) l'ouvrir (*Erschliessung*) de l'Être procédera-t-elle (*soll ihren Ausgang nehmen*)? Est-ce que le point de départ est arbitraire ou bien un étant déterminé a-t-il un privilège (*Vorrang*) dans l'élaboration de la question de l'être? Quel est cet étant *exemplaire* et en quel sens a-t-il un privilège¹?

Problème, donc, d'exemplarité et de *droit*, de justification de l'exemplarité, de privilège.

Une remarque sur le passage que je viens de lire. Heidegger dit « *sur* quel étant le sens de l'être doit-il être *lu* » (relire l'allemand). Et Heidegger ne s'arrête pas sur cette notion de lecture qui fonctionne ici en sourdine...

On peut donc se demander jusqu'à quel point cette métaphore de la lecture est innocente? Jusqu'à quel point est innocente |3| {voir ill. 6} la définition d'une question qui fait – *par métaphore au moins* – du *Befragte* questionné un *sinn* (*Sinn*, le sens de l'être) et du *Befragte*, de l'interrogé, un texte sur lequel le sens se déchiffre. Ce qui transforme, au moins par métaphore, mais quelle métaphore, le *Sinn* en *Bedeutung*. Et c'est le *Da-sein* (qu'on traduit souvent trop vite par l'homme) qui sera déterminé comme *le bon texte*, sans que la pratique de cette métaphore ait la même naïveté que celle de Hobbes dans L'Introduction au *Léviathan*, elle y fait penser < que > « la sagesse s'acquiert non pas en lisant dans les livres mais en lisant dans les hommes »; les autres formes d'étant seront donc déterminées comme de mauvais textes pour le déchiffrement du sens de l'être, comme textes *apocryphes* c'est-à-dire comme mauvaises *cryptes*, comme cryptes qui cachent en éloignant (*apo-krupptein*) alors que le *Dasein* sera la bonne crypte qui cache encore bien sûr mais de façon telle qu'elle ne nous *éloigne* pas mais nous *rapproche* du sens qu'elle nous donne à lire. Et cette métaphore de la lecture qui fait de l'être un sens lisible dans un texte – comme si le texte ou le livre n'était pas lui-même une forme d'étant bien plus déterminé que le *Dasein* –

1. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, *op. cit.*, p. 6-7 (traduction et italiques de J. Derrida); *L'être et le temps*, *op. cit.*, p. 22.

cette métaphore de la lecture, si discrète qu'en soit ici l'apparition, n'est nullement un accident dans le style de Heidegger, pas plus qu'elle ne l'a, je crois, jamais été partout où elle a fonctionné. Partout où elle a fonctionné, c'est-à-dire je crois partout, partout dans la totalité du discours occidental, au moins, de Platon à Heidegger (Platon, *Phèdre*). Freud nous recommande dans la *Traumdeutung* (p. 98¹) de nous méfier de la métaphore du texte, de la métaphore faisant de l'inconscient un *texte* dont le conscient ne serait que l'*Umschrift* (transposition, traduction, falsification). Il semblait ce faisant de refuser la métaphore du texte que quand il s'agissait d'un type d'écriture (phonétique). Car, commenté dans deux textes ultérieurs². Dans [3bis] la *Notiz über den « Wunderblock »* (t. 14, 3-8³), il ne manque pas de comparer l'inconscient à ces blocs de cire que vous connaissez peut-être, qui sont protégés par une feuille de plastique transparent. On écrit avec une pointe sur la feuille transparente, les signes s'inscrivent sur la cire grise et il suffit de tirer ensuite la feuille transparente pour que l'écriture visible s'efface. Mais les traces invisibles restent inscrites dans le relief de la cire. Ici inscription et non texte.

Cette métaphore du texte n'est pas un hasard chez Heidegger, on peut presque dire qu'il l'assume résolument malgré toutes les protestations ultérieures du style nietzschéen contre la grammaire et l'écriture. Il l'assume puisqu'un peu plus loin, au moment où, comme vous savez, il définit sa méthode comme *phénoménologie*, ontologie phénoménologique, et celle-ci comme apophantique, répétant l'histoire et réactivant l'histoire du *phainesthai* et du *logos*, Heidegger précise que la phénoménologie comme science de l'être de l'étant, comme ontologie, et singulièrement, en tant qu'elle prend pour thème un étant privilégié qui est le *Da-sein*, a

1. L'édition à laquelle se réfère Derrida ici n'a pas pu être vérifiée : la page 98 des tomes II et III rassemblés en un volume, *Die Traumdeutung*, de la *Gesammelte Werke*, Francfort-sur-le-Main, Fischer, 1942, ne semble pas être celle à laquelle Derrida se réfère ici.

2. La transcription des deux dernières phrases est incertaine. On comprendrait mieux « ne refuser », plutôt que « de refuser ».

3. Sigmund Freud, « *Notiz über den "Wunderblock"* », dans *Gesammelte Werke*, t. XIV, Francfort-sur-le-Main, Fischer, 1948, p. 3-8.

pour sens méthodologique l'*Auslegung*, qu'on traduit par explicitation – ce que cela veut dire en effet. C'est bien le geste du déploiement qui étale et retourne l'enveloppé – mais qui est aussi le mot qu'on utilise pour désigner l'exégèse – par exemple de textes sacrés – et l'interprétation : l'*ermeneuein*. Acte de lecture décryptante. [4] Et c'est bien ainsi que l'entend Heidegger, p. 37, § 7 :

Le *logos* de la phénoménologie dans l'être-là a le caractère d'un *hermeneuein* par lequel est annoncé (*Kundgegeben*) à la compréhension de l'être qui appartenait au *Dasein* lui-même le sens propre de l'être et les structures fondamentales de son être¹.

Et Heidegger va plus loin dans ce sens : non seulement il a le sentiment de ne pas transposer dans un ordre plus originaire une opération (la lecture interprétative d'un texte) qui serait propre à un champ bien particulier et bien déterminé de la science, mais au contraire, c'est l'herméneutique dont il parle qui serait l'herméneutique au sens propre, dont serait dérivé ce qu'on appelle plus paisiblement, et avec un sentiment de sécurité, l'herméneutique : à savoir la méthode de déchiffrement par lecture de documents écrits dans les autres champs, dans les autres sciences de l'esprit : par exemple : l'histoire, l'histoire littéraire, la théologie, etc., p. 38 :

C'est dans cette herméneutique – en tant qu'elle élabore ontologiquement l'historicité (*Geschichtlichkeit*) du *Da-sein* comme condition ontique de la possibilité de l'histoire [de la science historique : *Historie*] que s'enracine ce qui ne peut être appelé *Herméneutique* qu'en un sens dérivé, à savoir la méthodologie des sciences historiques de l'esprit².

On rencontre ici un schéma qui nous intéressera pour lui-même plus tard : puisqu'il n'y aurait pas de science historique

1. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, op. cit., p. 37 (traduction de J. Derrida); *L'être et le temps*, op. cit., p. 55.

2. *Ibid.*, p. 38 (traduction de J. Derrida); *L'être et le temps*, op. cit., p. 56.

sans l'historicité du *Dasein* (pas de *Historie* sans *Geschichte*) l'herméneutique nous donnant à lire ou à penser l'historicité du *Dasein* est la condition [4bis] de possibilité de l'herméneutique comme méthode de la science historique. Bien entendu ce geste est très lourd de conséquences et c'est dans l'enchaînement des propositions heideggeriennes un maillon discret sinon fragile et sur lequel ceux que la stratégie ou la tactique anti-heideggerienne intéresse auraient tout intérêt à peser.

Il s'agit en effet de savoir si le renversement de la métaphore dont nous avons tenté de prouver la dernière fois la légitimité à propos de la notion d'habitation peut se justifier ici. Est-ce que l'herméneutique comme lecture d'un texte, au sens où cette opération nous est familière, est un geste qui non seulement peut se transposer quand il s'agit du sens de l'être mais est lui-même enraciné dans la première lecture de ce même texte? *Da-sein*, première lettre à l'Être. Est-ce qu'on peut dire que le *Da-sein* est un texte alors qu'on serait tenté de penser que puisqu'il est seul en fait à écrire des textes, il n'est pas lui-même texte? Est-ce que le sens de l'être en général peut se déchiffrer dans un texte, si non seulement on doute que le *Da-sein* est un texte mais si l'on pense en outre que le texte est une forme d'étant fort particulière, qui est dans le monde et qui n'a même pas le privilège du *Da-sein*? À supposer même que l'analytique du *Dasein* soit légitimement une phénoménologie et une apophantique (pré-judicative, précisons-le avec Heidegger), légitimement parce que le *Da-sein* est langage, a pour essence propre d'être structuré comme la possibilité du langage, il reste encore à savoir si de la parole au texte, la conséquence ici est bonne [5] et si ce passage ne pose aucun problème quant à la méthode de réception, c'est-à-dire ne laisse surgir aucune différence décisive et essentielle entre l'audition et la lecture du sens; et si on peut parler sans risque d'une lecture du sens parlé (*Dasein* langage seulement [quelques mots illisibles en marge]).

Heidegger semble le penser et on peut imaginer ici sa réponse. D'une part il nous jugerait bien assurés de notre savoir de ce que c'est qu'un texte et qu'une lecture quand nous disons que le texte en général est dans le monde, qu'il est une forme d'étant fort

déterminé et dérivé et qu'il appelle une opération bien particulière [phrase interligne illisible]. Il dirait aussi qu'on ne sait pas ce que c'est qu'un texte sans référence à la possibilité de la parole (ce qui est sans doute, répondrions-nous, se limiter à des modèles d'écriture alphabétique ou en tout cas phonétique, c'est-à-dire dont la structure est commandée par la représentation de la parole. Mais là il faut avouer que le problème est trop complexe pour que l'on puisse démêler clairement ce qui, même dans les écritures idéo-pictographiques, est interprétation de la parole). Puis, Heidegger ajouterait que parler d'une écriture indépendante de la parole, c'est la penser « indépendante » de la voix et non de la parole en général qui désigne la possibilité de la signification et du langage en général. *Gesagte* ≠ *Gesprochene*. Si bien qu'on ne pourrait parler de déchiffrer un texte – si déterminée que soit cette notion – sans que la possibilité de déchiffrement, de l'herméneutique de la signification en général l'ait déjà conditionnée. Enfin, pour Heidegger, le passage de la parole voyelle à l'inscription n'est pas le surgissement d'un mode essentiellement nouveau du langage. Pour deux raisons.

1) Parce que Heidegger, de manière très traditionnelle, je veux dire ici platonicienne, pense que le surgissement de l'écriture, la modification [5bis] de la parole en écriture est plutôt une déchéance, une léthargie, donc déjà une mise en veilleuse, un oubli de la parole vive. Et déjà le commencement du bavardage (oubli et Platon, *Phèdre*). Par exemple dans *Was heisst Denken?*, p. 46 de la traduction, Heidegger évoque le devenir-bavardage qui menace le *cri* de Nietzsche dès lors qu'il doit devenir *écrit* :

Il faut bien parfois que le maître élève la voix. Il doit même rire et crier, même lorsqu'il s'agit de faire apprendre une chose si silencieuse que la pensée. Nietzsche qui était l'un des hommes les plus silencieux et les plus craintifs, avait le savoir de cette nécessité. Il endura la souffrance de devoir crier [...]. Mais, énigme sur énigme : ce qui était autrefois un cri, « le désert croît », menace de devenir bavardage [...]. Dans les écrits, les cris s'étouffent facilement et complètement lorsque l'écrire se promène dans le décrire, lorsqu'il vise à occuper l'esprit, à lui fournir toujours en quantité suffisante de la matière. Dans ce qui est fixé par écrit disparaît ce

qui est pensé, si l'écrire n'est pas capable de demeurer – même encore dans l'écrit – une marche de la pensée, un chemin. À l'époque où cette parole : « le désert croît », tomba, Nietzsche écrit dans son carnet (*G.W.* XIV, p. 229, aph. 464 de l'année 1885) : « un homme pour qui presque tous les livres sont devenus superficiels, qui n'a gardé encore – et cela pour un petit nombre d'hommes du passé – que la croyance qu'ils avaient suffisamment de profondeur pour ne pas écrire ce qu'ils savaient ». Mais Nietzsche devait crier. Et il ne lui restait aucune autre façon de le faire, sinon d'écrire – le cri écrit de sa pensée est le livre que Nietzsche intitula *Also sprach Zarathustra*¹.

[6] Penser l'écrit comme déchéance bavarde du cri ou de la pensée parlante, c'est donc se méfier de la *grammaire* et du modèle grammatical. Et c'est bien ce que fait Heidegger qui, tout comme Nietzsche, ici, accuse – si je puis dire, improprement, car il ne s'agit de rien moins que d'une accusation –, réveille le geste quasi somnambulique par lequel la métaphysique occidentale s'est laissé guider par le modèle grammatical, c'est-à-dire parce qu'il donnait au sens fort de ce mot son *statut*, sa *station*, sa *stance* à la parole vive tentant d'écouter sans corps et sans substance. La fixité de la grammaire, c'est-à-dire son *inscriptibilité*, a fasciné le philosophe qui a pensé la possibilité du langage à partir de la possibilité de la grammaire et donc la possibilité de la pensée à partir de la possibilité de la grammaire. D'où la tendance à penser l'être dans des catégories grammaticales et... vous connaissez ce problème. Voyez p. 74 de la traduction de l'*Einführung*...

La langue aussi, les Grecs la conçoivent comme quelque chose d'étant ; ils la pensent donc selon leur compréhension de l'être. Est étant ce qui est stable, et, à ce titre, se pro-pose : l'apparaissant. Celui-ci se manifeste surtout à la vue. Les Grecs considéraient la langue optiquement, en un sens relativement large, à savoir du point de vue de l'écrit. C'est là que le parlé vient à stance. La langue est, c'est-à-dire qu'elle se tient debout dans l'œil du mot, dans les signes de l'écriture, dans les lettres, *grammata*.

1. M. Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser?*, tr. fr. A. Becker et G. Granel, Paris, PUF, 1959, p. 47.

C'est pourquoi la grammaire représente la langue étante, tandis que, par le flux des paroles, la langue se perd dans l'inconsistant. Ainsi donc, jusqu'à notre époque, la théorie de la |6bis| langue a été interprétée grammaticalement. Cependant les Grecs connaissaient aussi le caractère oral de la langue, la *phoné*. Ils fondèrent la rhétorique et la poésie. (Toutefois tout ceci ne conduisait pas de soi à la détermination adéquate de l'essence de la langue.) L'étude déterminante de la langue reste l'étude grammaticale¹.

Cette méfiance à l'égard de l'écrit et de la grammaire se manifeste souvent ailleurs chez Heidegger dans des préfaces où il dit par exemple que « le parlé ne parle plus dans l'imprimé² » (*Einführung*), etc. Par cette méfiance Heidegger est plus que platonicien. Je disais tout à l'heure qu'il était platonicien. En fait, il serait facile de montrer que Platon, comme tous les Grecs dont parle le texte de Heidegger que je viens de lire, se soumet malgré les protestations du *Phèdre*, au modèle de l'écriture ; il s'y soumet à son insu et ici encore dans le registre métaphorique puisqu'il dit préférer à l'écriture sensible, à l'invention du Dieu Thot, l'écriture de la vérité inscrite dans l'âme. Le vrai discours est, dit-il en 276a, « celui qui accompagné de savoir (*os met' epistémès graphetai*) s'écrit dans l'âme de l'homme qui apprend » (fixité du savoir)³.

Or Heidegger semble bien se méfier ici du modèle grammatical en général. Par cette méfiance (première des deux raisons que j'annonçais et pour lesquelles Heidegger ne reconnaîtrait pas de dignité originale à l'écrit), on pourrait croire que Heidegger devrait s'abstenir aussi et surtout de l'idée de l'*herméneutique* qui en paraît rigoureusement dépendante.

Mais la deuxième raison annoncée va lever cette objection.

[7] {voir ill. 7} 2) En effet l'écriture n'est pas l'irruption du nouveau dans la parole, n'est pas un mode de rupture essentielle avec la parole, même si elle en est la première déchéance, parce

1. M. Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, op. cit., p. 74.

2. *Ibid.*, « Avant-propos », p. 7.

3. Platon, *Phèdre*, tr. fr. L. Robin, Paris, Les Belles Lettres, 1961 (5^e édition), p. 276a.

que la parole vive, le *legein*, le dire était déjà un texte, même s'il n'était pas un texte inscrit, gravé dans l'extériorité solide. Un *texte* comme son nom l'indique est un *tissu*, écrit ou non, imprimé ou non. Un tissu cela veut dire une multiplicité synthétique tenant à soi, se retenant elle-même; il y a texte dès qu'il y a phrase, c'est-à-dire une unité synthétique et signifiante de plusieurs mots organisés. Le *logos* est donc toujours un texte en ce sens, il relie, rassemble des significations et les retient. (Le *retenir* doit être pensé avant la destruction de l'âme et du cogito à partir de laquelle on pense couramment la différence entre texte et logos.)

Les retient, qu'est-ce que ça veut dire? Ça veut dire d'abord les retient ensemble, les rassemble (*legein*). Et il n'y aurait pas de phrase, donc pas de discours sans cela. Le texte, ici, c'est le tissu dans la *sumplokè*, dans l'entrelacement de noms et de vérités, dont Platon dit qu'elle est la constitution du logos. Mais *les retient* cela veut dire aussi, *et du même coup*, les retient dans une mémoire, dans une rétention qui constitue proprement la condition du texte. Il n'y aurait pas de phrase si à la fin de la phrase élocutoire, je ne retenais son début, et l'anticipation ainsi nécessaire ne serait pas possible sans cette retenue et ce recueillement du sens passé. Cette nécessité essentielle et originaire de la *Trace*, dans l'engramme pourrait-on dire, dans le langage non écrit lui-même, cette nécessité [7bis] de la trace fait que la parole est toujours déjà écriture, toujours déjà texte, que le texte ne fait pas une apparition irruptive, ne surprend pas la parole, et donc peut aussi *éventuellement*, dans l'écriture proprement dite, la traduire et l'exprimer. Si la parole n'était pas déjà texte, aucun texte ne pourrait transporter aucune parole. (Le texte est l'union de l'âme et du corps non pensée métaphysiquement comme suture mais originellement.)

C'est ce que j'appelle ainsi la *deuxième raison* < qui > ne contredit pas la première et n'interdit pas la méfiance initiale à l'égard du *graphein*. Elle signifie simplement, et ceci est cohérent avec le tout de la pensée de Heidegger, que la déchéance, l'oubli, le bavardage, moment du texte, sont des possibilités essentielles et toujours déjà présentes au cœur de la parole, que l'inauthenticité ne survient pas à l'authenticité, ne la surprend pas de l'exté-

rieur mais en est l'essentiel et permanent et nécessaire complice. C'est la complicité ou la duplicité qui est fondamentale, la différence, et non l'authenticité vierge et mythique.

Cette deuxième raison qui viendrait donc fonder et légitimer le dessein herméneutique, explique aussi tel ou tel éloge de la lettre, qu'on trouve ici ou là chez Heidegger et donc on pourrait croire, au premier abord, qu'il contredit les passages que j'ai lus il y a un instant. Ainsi, dans la *Lettre sur l'humanisme*, parlant du bavardage qui guette le langage sur la *vérité de l'être* et |8| {voir ill. 8} sur l'histoire de l'être, Heidegger, contrairement, en apparence, à ce qu'il semble dire ailleurs, voit dans le retour à un artisanat, à une patience de l'écriture, le garde-fou contre l'expression précipitée. La vérité de l'être, dit-il (p. 109), serait ainsi soustraite aux pures opinions et conjectures et remise à cet artisanat de l'écriture devenu si rare aujourd'hui (*rar gewordenen Hand-werk der Schrift*)¹. Ou bien encore, à la fin de la *Lettre sur l'humanisme*, appelant à l'humilité du sillon tracé à pas lents, Heidegger écrit :

Tel est bien ce qu'il nous faut dans la détresse actuelle du monde : moins de philosophes et plus d'attention à la pensée ; moins de littérature mais plus de soin donné à la lettre comme telle².

Voilà pourquoi Heidegger pouvait légitimement parler de « lire » le sens de l'être dans un étant privilégié et exemplaire. Je clos donc ici ma remarque sur ce mot de lecture et cette *méthode* herméneutique.

Comment Heidegger répond-il à la question de l'étant exemplaire ? Il s'agit de choisir l'étant exemplaire en un geste qui ne soit pas métaphysique ou philosophique, qui n'implique *aucun présupposé d'aucune sorte*. Tout ce dont nous avons le droit de disposer au moment de choisir cet étant exemplaire, c'est la question elle-même. La question de l'être elle-même et sa première assurance, à savoir le langage qui permet l'élocution de la ques-

1. M. Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, op. cit., p. 109-111.

2. *Ibid.*, p. 165-167.

tion. L'étant exemplaire dont nous allons partir devra être déterminé, dans son exemplarité, par la seule possibilité de la question. L'étant – fil conducteur et guide transcendantal de la question de l'être – devra être prescrit par la seule question. C'est pourquoi Heidegger détermine le *Befragte*, l'interrogé, comme étant *questionnant*.

|8bis| Le seul *présupposé* de la question c'est qu'elle soit *posée* et l'étant privilégié de la question de l'être sera l'étant questionnant, posant la question de l'être ; cet étant déterminé dans son être par la possibilité du questionner – et de questionner sur l'être – c'est *nous-mêmes*.

[...] et étant, dit Heidegger, que nous les questionnants sommes nous-mêmes (*des Seienden, das wir sind, die Fragenden, ja selbst sind*). L'élaboration de la question de l'être veut donc dire : rendre transparent, clair (*Durchsichtigmachen*), porter à la lumière un étant – celui qui questionne – dans son être¹.

Ce que Heidegger veut éviter, c'est de laisser s'ouvrir entre le sens de l'être et l'étant privilégié, entre la question et l'exemple, une faille par laquelle quelque présupposé ou option métaphysique puisse s'insinuer et par l'injonction du choix d'un exemple, prédéterminer toute l'entreprise. Pour que la suture soit faite de cette faille entre la question et l'exemple qui est la première amorce de la réponse, il faut que l'exemple ne soit pas simplement [mot incertain] *choisi* mais prescrit en raison de quelque absolue *proximité*. C'est ici que nous retrouvons cette énigmatique signification de proximité qui nous avait sollicités la dernière fois.

Ici la proximité peut paraître *double*.

1) D'une part, elle est l'immédiateté du passage de la question au questionnant. Rien n'est plus proche de la question que l'étant qui questionne. C'est la question elle-même qui se trouve interrogée, c'est dans la question et dans la proximité de la question à

1. *Id.*, *Sein und Zeit*, *op. cit.*, p. 7 (traduction de J. Derrida) ; *L'être et le temps*, *op. cit.*, p. 22.

son origine questionnante que le sens questionné est cherché. La réponse n'aura jamais la forme d'un objet venant [9] combler ou satisfaire une attente ou un désir, venant épouser (la *responsa* étant une promesse d'épousailles), le creux de la question. Il faut cesser d'espérer à la question ici en question une réponse en forme d'objet dont on puisse s'emparer et dire : voilà, *eurêka*, voilà la formule qu'on peut inscrire au tableau. Ici la question ne nous laisse rien attendre de tel, ni rien attendre en général, sinon son propre éveil qui n'a jamais fini de se réveiller à soi. En choisissant comme étant exemplaire l'étant dans lequel se dit et se traduit la question, Heidegger prétend donc rester aussi près que possible du sens de la question et ne jamais l'ensevelir dans le lisier de la réponse.

2) D'autre part, la proximité absolue dont nous parlons, c'est notre proximité à nous-mêmes. « Cet étant que nous sommes nous-mêmes et qui a, par son être, entre autres choses la possibilité de poser des questions¹. » C'est là que la deuxième assurance est prise. C'est ce que j'appellerai le *Faktum* du *nous sommes*. Le *nous sommes* ici est totalement in-déterminé. Nous ne savons pas encore *ce que* nous sommes. Le *nous* ne désigne aucune communauté humaine, aucune socialité déterminée en un sens ou en un autre. Il n'est même pas encore déterminé par la catégorie du *Mitsein* qui se découvrira plus tard. Le *nous sommes* n'est déterminé que par la proximité de la question. Nous sommes en train de questionner et de dialoguer dans la question. Nous sommes veut dire ici : nous sommes questionnants. Nous sommes questionnants, nous sommes dans la question, nous sommes en question. Nous sommes dans la proximité de la question mais ce faisant *nous sommes* et le *nous sommes* est l'expression de proximité de la question comme proximité à nous-mêmes. Nous sommes veut dire nous sommes proches de nous-mêmes.

[9bis] Or, au début du chapitre 2, § 5 :

1. M. Heidegger, *L'être et le temps*, op. cit., p. 22; *Sein und Zeit*, op. cit., p. 7.

Le *Da-sein* est en vérité ontiquement non seulement proche ou même le plus proche : nous le sommes nous-mêmes. Malgré cela ou plutôt à cause de cela, il est ontologiquement le plus loin¹.

Qu'est-ce que ça veut dire? Littéralement, cela veut dire : la proximité ontique du *Da-Sein* à lui-même, à nous-mêmes, est éloignement ontologique. Commenter. [Phrase marginale illisible.] Cette identité sous un rapport différent de l'*éloignement* et de la *proximité* nous introduit au problème du *cercle* herméneutique.

Le cercle herméneutique dont la problématique accompagne ce que nous appelons ici la deuxième assurance, je ne m'y attacherais pas s'il ne devait nous installer au cœur de cette historicité de la question de l'être qui est ici notre thème. Le cercle herméneutique pourrait prendre de ce fait pour nous la forme suivante : je ne peux accéder au sens de l'Être-Histoire qu'en partant des structures de l'historicité d'un étant déterminé comme *Da-Sein*. Mais je ne peux déterminer ces structures qu'à partir du sens de l'être et de l'anticipation de ce sens de l'être. Mais avant que le cercle ne se détermine ainsi, il prend une forme beaucoup plus générale et qui serait la suivante :

En fait, ontiquement, nous sommes absolument proches de ce que nous sommes, nous, êtres questionnants, mais notre point de départ ne pourra être justifié qu'en retour, quand nous aurons répondu à la question du sens de l'être. Ou, inversement, prétendre commencer par déterminer le *Da-Sein* dans son être avant de savoir et pour savoir ce que être veut dire, est-ce que |10| ce n'est pas là entraîner dans un cercle vicieux une demande qu'on voulait absolument radicale et sans présupposé?

Cette impression pourrait paraître d'autant plus justifiée que le *nom* que Heidegger donne à l'étant questionnant que nous sommes est introduit de la façon la plus abrupte, sans le moindre semblant d'explications. Heidegger, qui en général se montre soucieux de garantir patiemment chacun de ses gestes, n'explique jamais dans ce début de *Sein und Zeit* le choix de l'expression

1. *Id.*, *Sein und Zeit*, *op. cit.*, p. 15 (traduction de J. Derrida); *L'être et le temps*, *op. cit.*, p. 31.

Da-sein. Et d'ailleurs il ne l'expliquera jamais comme un concept mais comme un foyer mystérieux et énigmatique, aux inflexions complexes, séparant de plus en plus le *Da* de *Sein*, faisant de *Da* non simplement, déterminatif de *Sein*, un adjectif ou un adverbe mais une sorte de nom-verbe aussi originaire que le *Sein* (Être-le-là : Beaufret).

Dans *Sein und Zeit* cette dénomination intervient comme un *décret*. À plusieurs reprises, Heidegger dit : voilà comment on appellera cet étant exemplaire que nous sommes : *Da-sein*. Voyez p. 7 :

Cet étant que nous sommes nous-mêmes et qui a entre autres possibilités d'être celle de questionner, nous le saisissons terminologiquement comme *Da-sein*¹.

Et Heidegger enchaîne sans explication. Début du § 4 :

[...] nous réservons à ce dernier le nom d'être-là².

Cet arbitraire apparent cache une nécessité profonde même si la nécessité ne résorbe pas en elle tout l'arbitraire. Nécessité de ne pas déterminer trop tôt l'être-là par une autre catégorie. Aucune notion arbitraire de l'être et de la réalité, dit Heidegger page 16, si « évidente » (*selbstverständlich*) soit-elle, ne doit, sur la foi d'un système ou d'un dogme, être imposée à cet étant : aucune « catégorie » qui relèverait d'une pareille notion (commenter) ne peut être imposée à l'être-là sans examen ontologique³. |10bis| Le *là* de *Da-sein* serait la seule différence entre un X et la première catégorie de *Dasein*. Et c'est la seule qui détermine l'étant exemplaire du seul point de vue de la question qu'il ait la possibilité de poser, à savoir la question de l'être. Dans cette question, l'être se produit, est *là*, dans l'étant que nous sommes, l'être se produit comme tel, énigmatiquement, c'est-à-dire comme question, il est

1. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, op. cit., p. 7 (traduction de J. Derrida); *L'être et le temps*, op. cit., p. 22-23.

2. *Id.*, *L'être et le temps*, op. cit., p. 27; *Sein und Zeit*, op. cit., p. 11.

3. *Id.*, *Sein und Zeit*, op. cit., p. 16; *L'être et le temps*, op. cit., p. 33.

là, sans que le là soit encore clairement compris, sans qu'il soit décidé si ce là de l'être que nous sommes est une proximité ou un éloignement, avec toutes les chances que ce *Da*, qui n'a aucun sens spatial, désigne plutôt un mouvement, la transcendance qui, passant de l'étant à l'être de l'étant, délivre le sens de l'être lui-même. La question est là. L'Être en question est là.

En tout cas, l'indétermination initiale et son in-justification apparente garantit contre la précipitation anthropologiste dans la détermination de l'être-là. On l'a rarement évitée, il faut bien le dire, cette précipitation, et elle est tentante. C'est elle qui a fait accuser Heidegger d'anthropologisme par Husserl (en note de *Sein und Zeit* qui lui est dédié mais aussi dans le *Nachwort*). C'est elle qui a fait traduire *Da-sein* par cette locution proprement catastrophique qu'est *réalité humaine*¹ et qui a propagé ses dégâts bien au-delà de la première traduction proprement dite de Heidegger, mais dans *L'Être et le Néant* et dans toute la problématique qui s'est tenue dans la même mouvance après la guerre.

Le *Da-sein* n'est pas l'homme. Qu'est-ce que ça veut dire? Ça ne veut pas dire que le *Da-sein* soit autre chose que l'homme mais seulement qu'on n'accède pas au *Da-sein*, à l'être de l'étant qu'on appelle *Da-sein*, à partir de ce qu'on croit connaître sous le nom d'homme, à partir de ce que le bon sens et la métaphysique ont déjà déterminé comme homme : *animal rationale, zoon politikon*, ou tout ce qu'on voudra.

|11| La question de savoir ce que nous sommes et ce que « *homme* » veut dire est donc réservée au moment où on parle du *Da-sein*. Et quand Heidegger, à deux ou trois reprises, laisse entendre que pour lui le *Da-sein* est l'homme, il montre que l'éclairage de la définition va du *Dasein* à l'homme et non l'inverse. Quand par exemple, page 11, il écrit « l'être de cet étant (l'homme)² », la parenthèse a pour fonction à la fois de montrer que d'une part, l'humanité du *Da-sein* est pour le moment entre parenthèses, d'autre part de vouloir dire : le *Da-sein* (ou si

1. Cette traduction est celle de Jean-Paul Sartre dans *L'Être et le Néant*.

2. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, *op. cit.*, p. 11 (traduction de J. Derrida); *L'être et le temps*, *op. cit.*, p. 27.

l'on veut, ce que nous appelons *l'homme* sans savoir encore ce que ça veut dire). Quand, autre exemple, Heidegger écrit page 25, « *l'être-là, c'est-à-dire l'être de l'homme*¹ », le *c'est-à-dire* a deux fonctions : d'une part, il s'agit de préciser dans le contexte où cette phrase est inscrite, ce que c'était que l'être-là de l'ontologie grecque :

Comme celle de toute ontologie, la problématique de l'ontologie grecque doit chercher dans l'être-là lui-même son fil conducteur. L'être-là, c'est-à-dire l'être de l'homme, se trouve déterminé, tant dans une définition vulgaire que dans la définition philosophique, comme *zoon logon ekon* : le vivant dont l'être est déterminé essentiellement par le pouvoir du discours².

D'autre part, le *c'est-à-dire*, en tant qu'il porte au-delà du contexte grec, montre bien la direction du passage : même si l'homme est un autre nom du *Dasein*, le sens vrai de ce nom ne se dit que comme *Dasein* et qu'après explicitation du *Dasein*. Cet *ordre* d'implication, sous son aspect formel et méthodologique, doit être rigoureusement maintenu, faute de quoi, dans la pratique, les plus graves inconséquences, et les plus inaperçues aussi sont à craindre. On s'en apercevrait très vite en mettant la main à la pâte dont sont faites bien des philosophies pré- ou post-heideggeriennes. L'anthropologie |11bis| philosophique, toute nécessaire qu'elle est, doit s'adosser à cette analytique du *Dasein* et lui succéder si elle veut reposer sur une base philosophique suffisante comme le note Heidegger, page 17.

Voyez aussi l'important paragraphe 10 qui traite des rapports entre l'analytique de l'être-là et l'anthropologie, la biologie ou la psychologie.

Après avoir indiqué ce qui restait encore non questionné, non critiqué dans les notions dont se servaient ces sciences, et en particulier dans celle de sujet (même quand elle est déterminée avec la rigueur cartésienne husserlienne), Heidegger écrit :

1. M. Heidegger, *L'être et le temps*, op. cit., p. 42; *Sein und Zeit*, op. cit., p. 25.
2. *Ibid.*, loc. cit.; *Sein und Zeit*, op. cit., p. 25.

Ce n'est donc pas par souci d'originalité terminologique que nous éviterons l'usage de ces termes, comme aussi des termes *vie, homme*, pour désigner l'étant que nous sommes nous-mêmes (p. 46¹).

Qu'en est-il dès lors de l'accusation du cercle? Cette accusation est d'entrée de jeu et principalement frappée de nullité si l'on considère qu'elle se réfère à un modèle logique, à une logique de la preuve et à une structure déductive du raisonnement qui ne sont pas ceux que nous devons suivre ici. Ils ne sont pas ceux que nous devons suivre ici, non pas parce que nous allons suivre une logique in-cohérente au mépris de toute voie déductive en affirmant l'improbable. L'improbable, s'il survient, ne sera pas ce qui, à l'« intérieur » d'une logique de la preuve, contredit les normes, mais ce qui, antérieur à la démarche déductive et à la logique en général, s'interroge en particulier sur l'origine du logique, du logos, c'est-à-dire sur l'être qui le rend possible. Et cette interrogation est pré-déductive parce qu'elle est phénoménologique ou apophantique.

Une telle présupposition, dit Heidegger (p. 8), ne ressemble en rien à la pétition de principe, dont on déduirait ensuite les conséquences. Un « raisonnement » circulaire ne peut apparaître d'aucune manière dans la problématique du sens de l'être, parce que la réponse à cette question ne cherche pas à établir son fondement par voie de déduction, mais par un dégagement apophantique (*aufweisende Grund Freilegung*)².

[Peut-être cela est-il un commencement de réponse à la question que vous posiez, Tort³, l'autre jour, parlant de « logique de la preuve ».]

Cette réponse à l'objection du cercle est une réponse de principe, réponse |12| formelle à une objection formelle. Maintenant,

1. *Ibid.*, p. 67; *Sein und Zeit*, *op. cit.*, p. 46.

2. *Ibid.*, p. 23; *Sein und Zeit*, *op. cit.*, p. 8.

3. Il s'agit de Michel Tort, alors élève à l'ENS-Ulm et qui suivit le cours.

plus concrètement, pourquoi n'y a-t-il aucun cercle dans la démarche heideggerienne, ou s'il y a cercle, en quoi la circularité de ce cercle est-elle autre chose qu'une faute, est-elle le processus même de l'explicitation herméneutique? On peut déterminer un étant dans son être avant même d'avoir à sa disposition un concept *explicite* du sens de l'être. L'anticipation, qui n'est pas la conception, l'anticipation implicite de ce sens de l'être, la pré-compréhension du sens de l'être non seulement y suffit mais est nécessaire pour que, comme nous l'avons vu, la question de l'être en général, et de l'être du *Da-sein* puisse surgir. Toute *ontologie* doit, a dû, *présupposer* ce sens implicite de l'être pour chercher un concept explicite. Et cette présupposition ou cette pré-compréhension, loin d'être une faute de logique, appartient à l'être même du *Da-sein*, ce qui en fait justement un être *ontologique* comme dit aussi Heidegger, mais elle est même ce qui permet à cette question de logique d'être posée. Cette pré-compréhension ou cette pré-supposition, est *justement* ce qui constitue le privilège de l'être-là. L'Être-là, c'est d'avoir *déjà* commencé à comprendre le sens de l'être et pouvoir ainsi < poser > la question explicite du sens de l'être. C'est là un éclairage, au moins, de l'expression Être-là : dans l'être-là, le sens de l'être est déjà là, s'annonce dans la possibilité de la question le concernant explicitement.

S'il y a un cercle, ce cercle n'est donc pas la stérilité itérative du « tourner en rond » dans un syllogisme, mais le mouvement même par lequel nous sommes déjà pris, surpris, entraînés dans la question du sens de l'être. Dès lors, comme le dit ailleurs, je ne sais plus où, Heidegger, il ne faut pas tenter de rompre le cercle mais savoir bien et justement y entrer et s'y mouvoir, s'y situer et s'y retrouver.

|12bis| 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, qui nous surprend non pas comme le caprice imprévisible d'une nouvelle mode, d'un mode nouveau, ou simplement futur, de poser les questions, mais nous surprend parce que nous ne

disposons pas d'elle, parce qu'elle a déjà commencé, parce que nous ne pouvons pas la contourner, parce que nous sommes pris en elle qui dispose de nous sans nous asservir. Ce cercle et ce commencement dans le pré-ontologique qui n'est ni le non-sens de l'être ni le concept explicite du sens de l'être, rendent compte de cette unité du proche et du lointain, d'un *Da* qui est un ici et un là-bas, et d'abord le mouvement qui les rassemble, et de ce que la logique métaphysique ne peut plus penser que comme des contradictions. Les contradictions sont l'historicité, c'est-à-dire l'impossibilité d'un point de départ *pur* dans la proximité absolue de l'ontique ou de l'ontologique, l'impossibilité d'un tel point de départ et la nécessité, donc, de partir du *pré-ontologique*, cette nécessité – apparemment non méthodologique – de partir du pré-ontologique renvoie bien, et la confirme, à la différence ontico-ontologique, à la différence entre l'être et l'étant comme plus « fondamentale » (entre guillemets parce qu'elle n'est pas un fondement) que l'être et que l'étant, plus fondamentale et que la proximité et que l'éloignement. Il n'y a de proximité et d'éloignement que par la différence. C'est pourquoi, avant de quitter cette question du cercle, je vais traduire deux courtes pages de *Sein und Zeit*.

D'abord ceci § 5, p. 16.

Le privilège ontico-ontologique du *Dasein* est donc le fondement du fait que reste cachée au *Dasein* la constitution d'être qui lui est spécifique (constitution comprise au sens de la structure catégoriale qui lui appartient). Ontiquement, le *Dasein* est *au plus proche* de soi, ontologiquement *au plus loin*, mais pré-ontologiquement [*ontal/on*] il n'est pas étranger à soi¹.

C'est cela le cercle et c'est pourquoi il n'y a pas de cercle logique.

Alors voici le deuxième passage encore. Fin de § 2, p. 8.

1. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, *op. cit.*, p. 16 (traduction de J. Derrida); *L'être et le temps*, *op. cit.*, p. 32.

Il n'y a pas de *cercle logique* dans la question du sens de l'être mais bien une remarquable *Rück oder Vorbezogenheit*, une rétro ou une pré-référence [pré-férence] [une référence rétrospective ou anticipative] du questionné (*Gefragten*) (*Sein*) au questionner comme mode d'être d'un étant. L'affectation essentielle de l'acte de questionner par son questionné appartient au sens propre [13] de la question de l'être. Cela veut seulement dire ceci : l'étant dans le *Charakter* du *Dasein* a, à la question de l'être elle-même, un rapport sans doute éminent¹.

Je ferme ici le développement concernant la deuxième assurance, à savoir le point de départ dans le *Da-sein*. Il est temps maintenant, puisqu'il faut commencer par l'analytique du *Da-sein*, de se demander ce que signifie l'historicité du *Da-sein* et en quoi elle introduit au sens de l'Être-Histoire. Eh bien, suivant le fil de cette question, nous allons de façon en apparence surprenante, à un certain détour décisif de notre chemin, voir réapparaître, fondée en nécessité, une signification connotative de ce que j'ai appelé tout à l'heure le texte ou la texture originale. Texturologie, comme dit J. Dubuffet. Nous allons l'attendre et la voir venir, revenir.

L'historicité du *Da-sein* n'apparaît comme un thème, dans *Sein und Zeit*, qu'à deux moments d'importance inégale. Tout d'abord, très vite et assez brièvement dans le § 6, c'est-à-dire dans l'introduction. Ensuite, reprenant systématiquement et abondamment l'esquisse introductive, dans l'ensemble du cinquième chapitre dans les 5 paragraphes – le 5^e chapitre s'intitulant « Temporalité et historicité² ». Dans ces deux séries de développement, § 6 de l'introduction et chapitre 5, et comme le signifie le titre du 5^e chapitre (« *Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit* »), le

1. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, *op. cit.*, p. 8 (traduction de J. Derrida); *L'être et le temps*, *op. cit.*, p. 23-24.

2. Le « cinquième chapitre » désigne ici le cinquième chapitre de la *deuxième section*, alors non traduite (les « 5 paragraphes » sont les paragraphes 72 à 76). « Le § 5 » mentionné après appartient à l'introduction.

thème de l'historicité est greffé sur le thème de la temporalité. Le § 5 venait d'aborder le thème de la temporalité comme horizon transcendantal du problème de l'être, avant que le § 6 n'aborde celui de l'historicité du *Dasein*. Et les |13bis| 3^e et 4^e chapitres¹ étaient consacrés à la temporalisation authentique et inauthentique, avant que le 5^e chapitre n'aborde les rapports de la temporalité et de l'historicité. Le problème de l'historicité est greffé sur celui de la temporalité, cela signifie, bien sûr, que l'historicité n'est pas la temporalité, et que le concept confus de *devenir* ne doit pas enténébrer leur spécificité, mais cette greffe signifie surtout que l'historicité ne peut être pensée dans sa racine qu'à partir du mouvement de la temporalité, d'une interrogation ontologique de ce que signifie la temporalité du *Da-sein*.

Vous savez que *Sein und Zeit* ne prétend pas fournir une analytique complète ni même définitive de l'être-là. Relativement au projet *ultérieur* d'une anthropologie philosophique reposant sur une base philosophique suffisante, *Sein und Zeit*, dit Heidegger, ne présente que quelques « fragments » (*Stücke*), même si ces fragments sont essentiels. Or le « fragment » le plus essentiel, c'est ici l'explicitation du sens de l'être de l'étant dénommé être-là, comme *temporalité*. L'explicitation de l'être-là comme temporalité ne suffit pas à fournir une réponse à la question principale, celle du sens de l'être en général, mais elle est un point de départ ontologique à cette réponse. Si justement l'être-là est un être pré-ontologique, c'est-à-dire un étant qui a pour être de comprendre l'être et de pouvoir poser la question de l'être, un pas important sera franchi si l'on montre, comme Heidegger entend le faire dans *Sein und Zeit*, que ce à partir de quoi, l'horizon à partir duquel l'être-là pré-comprend l'être, c'est ce qui s'appelle le *temps*.

Il s'ensuit que le projet même de *Sein und Zeit* prend la forme suivante : explicitation originaire du temps comme horizon de la compréhension de l'être, explicitation partant de la temporalité comme être de l'étant qui |14| comprend l'être.

Que cette explicitation doive être originaire, cela suppose en particulier que les concepts du temps tels qu'ils sont hérités de la

1. Précisons : de la deuxième section.

métaphysique, d'Aristote à Bergson en passant par Kant et Hegel, doivent être réduits ou détruits. C'est ce à quoi directement ou indirectement, par des références historiques ou par des descriptions, s'emploie la première partie, seule publiée, de *Sein und Zeit*. Nous allons devoir, par raison d'économie et en raison de notre choix initial, opérer une *abstraction*; notre attention va devoir prélever dans *Sein und Zeit* ce thème de l'histoire dont j'ai dit qu'il était *greffé*. Naturellement l'image de la greffe serait très malheureuse si elle vous faisait penser à une implantation ou à une importation, à la domestication d'un concept étranger. Par greffe, il faut penser ici branche dérivée ayant surgi avec une autonomie relative et que nous sommes ici obligés de considérer un peu à part. Mais nous verrons comment la greffe nous renvoie nécessairement à la racine.

La racine, c'est la condition de possibilité. L'être du *Dasein* a son sens dans la temporalité. Celle-ci est, je cite § 6, « la condition de possibilité de l'historicité comme un *mode d'être temporel* du *Dasein* lui-même¹ » (mode d'être temporel : *zeitliche Seinart*). Cela veut dire que l'historicité est un mode, un certain mode de la temporalité. Ce qui explique en particulier que ce mode se modifie, se modalise selon des structures qui sont celles de la temporalité elle-même, en particulier que les significations d'authenticité et d'inauthenticité se retrouveront en lui.

Et alors, voici le premier geste qui paraît nécessaire quand |14bis| on veut accéder à l'historicité originaire du *Da-sein*.

Ce geste est de ré-duction ou de ré-gression : réduction ou régression en deçà de deux *histoires*, de deux significations du concept d'histoire qu'on a trop tendance à considérer comme premières et fondatrices alors qu'elles sont dérivées et devraient renvoyer à l'historicité du *Da-sein* comme leur condition de possibilité.

1) Ce sont là *l'histoire universelle*, l'histoire du monde (*Weltgeschichte*). On ne peut parler d'une histoire du monde que si l'on sait déjà ce que histoire et monde veulent dire et à quelles condi-

1. M. Heidegger, *L'être et le temps*, *op. cit.*, p. 36 (traduction modifiée par J. Derrida); *Sein und Zeit*, *op. cit.*, p. 19.

tions une histoire et un monde sont possibles et peuvent apparaître. Or l'un des traits essentiels des analyses les plus importantes de *Sein und Zeit* (chapitre 3), c'est de montrer ce que veut dire monde, ce que c'est que l'être du monde, la mondéité du monde qui se constitue dans le rapport de l'être au monde du *Da-sein*. Je ne peux pas entrer ici dans ces importantes analyses. Je fais seulement remarquer que sous prétexte de décrire l'historicité, on décrit l'histoire du monde, l'histoire de la totalité universelle des événements du monde, on présuppose déjà le savoir de ce que signifient la totalité et le monde et l'être-monde du monde. Présupposition qui n'est jamais critiquée par les histoires universelles ou les philosophies de l'histoire qui prétendent dire le tout de ce qui se passe dans le monde avant même d'avoir questionné sur l'être-monde (Hegel?). Or cette question sur la *Weltlichkeit* ne peut être développée qu'à partir [15] d'une analytique du *Da-sein* orientée par la question de l'être. Or cette analytique du *Da-sein* montre que le monde *n'est pas*, qu'il n'est pas un contenant ou un contenu total mais qu'il se mondifie (*weltet*) à partir de la transcendance et de la liberté du *Da-sein* dans son pouvoir de se projeter vers le tout, d'anticiper au-delà de la totalité de l'étant, vers le Rien donc. Ce mouvement d'anticipation étant lié au mouvement même de la temporalisation. Vous pourrez retrouver cet enchaînement aussi bien dans *Sein und Zeit* que dans *Vom Wesen des Grundes* (1929), dissertation traduite par Corbin et recueillie dans *Qu'est-ce que la métaphysique?*

2) L'historicité du *Dasein* est aussi antérieure à l'histoire au sens de *science* historique. Il est vain de l'adresser à l'historien en tant que tel pour lui demander ce que c'est que l'historicité. L'historien est le savant qui a déjà affaire à un champ scientifique délimité qui s'appelle précisément la réalité historique, l'*Historie* comme un champ qui est la *Geschichte*, et l'historien a un objet dont il s'occupe et qu'il appelle l'objet historique. Mais sur l'origine et les conditions de possibilité de ce champ d'objectivité, l'historien en tant que tel, dans sa pratique d'historien, ne peut rien en dire. Mais cela ne veut pas dire, [ajout interligne illisible], d'opérer un simple recul réflexif et critique, une régression transcendantale au sens classique vers les conditions de l'objectivité

historique pour découvrir cette origine de l'historicité vers laquelle Heidegger veut nous reconduire. En effet Heidegger ne suit pas ici tout ce qu'on pouvait appeler les critiques de la Raison historique, telles qu'elles ont fleuri et se sont multipliées en Allemagne avant et autour de Heidegger chez Dilthey (Dilthey qui est un auteur aussi présent que Husserl dans les coulisses de *Sein und Zeit*), chez Simmel, chez Rickert, critiques de la Raison historique qui ont voulu en quelque sorte, dans un style néo-kantien, réveiller la question : à quelles conditions la science historique |15bis| est-elle possible? la réveiller dans un style *néo-kantien* c'est-à-dire non pas en se demandant sous la forme scientifiquement désespérante qui est celle de Kant dans *Le Conflit des facultés* : « Comment une histoire est possible *a priori*? – Réponse : Si le divin *fait* et organise lui-même les événements qu'il annonce à l'avance¹ ». Mais sous une forme plus féconde, plus accordée à tous les progrès et à tout l'optimisme historique du XIX^e siècle : à quelles conditions la connaissance et l'objectivité historique ont-elles été possibles, des gens comme Dilthey, Rickert, Simmel, etc., étant ou croyant être à l'égard de la science historique dans la situation de Kant à l'égard de la science physico-mathématique?

Mais ces questions, qui sont de l'ordre de l'épistémologie historique, et qui sont marquées par le recul d'une théorie de la connaissance historique, nous laissent aussi démunis que l'historien devant la question de l'historicité elle-même. En effet ces questions, en tant que questions épistémologiques, se laissent guider par l'idée de science et d'objet scientifique. Elles surgissent au moment où l'historique peut commencer à être thématiqué par la science. On pourrait dire pour reprendre le schéma husserlien utilisé dans la *Logique Formelle et Transcendantale* et qui me paraît fonctionner ici de façon parfaitement *analogue* : l'histoire et l'épistémologie de l'histoire s'occupent de la face thématique objective de la science mais elles ne pensent pas définitivement

1. Emmanuel Kant, *Le Conflit des facultés*, tr. fr. J. Gibelin, Paris, Vrin, 1973 (3^e édition), p. 94 (traduction modifiée par J. Derrida ou traduction directe de l'allemand : il ne donne pas de référence à une traduction française).

requérir l'origine pré-scientifique de la science. De même, pour reprendre encore un autre schéma analogue : de même que Husserl veut refaire une esthétique transcendantale qui ne se laisse pas guider par la science toute faite, par la géométrie et la mécanique, comme l'a fait Kant, mais revenir à l'espace et au temps prospectif de la perception, de même, Heidegger veut revenir en deçà de la question sur l'objectivité historique qui se donnerait déjà l'objet historique, et prédétermine l'historique comme objet. À la page 375, § 72, il joue de la différence entre |16| *Objekt* et *Gegenstand* pour dessiner l'intervalle qui sépare ses questions des questions de l'histoire et de l'épistémologie. Ceux-ci, dans leur *Fragestellung*, s'occupent seulement de l'*Objekt* en tant qu'accessible à une science, en tant que thème (et comme Husserl, Heidegger dit ici thème, objet d'un thème absolument scientifique). Mais s'occupant de l'*Objekt*, ils ne se demandent pas comment l'histoire peut devenir, à un moment donné, car elle ne l'est pas d'abord ni toujours, le vis-à-vis, le *Gegenstand*, la face thématique objective de la science. Ils ne peuvent pas se le demander, et ils ne peuvent pas y répondre, car la réponse ne peut venir que du côté d'une analytique pré-scientifique, pré-épistémologique de l'historique de l'historicité et de son enracinement dans la temporalité. Il y a dans la structure de l'historicité quelque chose qui lui permet à un moment donné de devenir *objet* scientifique et il faut redescendre en deçà du projet scientifique pour le savoir.

Nous venons de distinguer deux niveaux de superficialité ou plutôt de dérivation par rapport à ce qui est en question pour Heidegger. Le niveau de la *Weltgeschichte* ou de *philosophie de l'histoire* et le niveau de la *science historique* qui lui-même se différencie en activité scientifique de l'historien et en réflexion critique de l'épistémologie. Notons que le niveau de la *Weltgeschichte* et de la philosophie de l'histoire est celui de la plus grande naïveté puisqu'elles s'appuient toutes deux ou prétendent en tout cas s'appuyer sur une *vérité historique* livrée par la science. Elles ont toutes deux déjà la certitude que quelque chose comme la *vérité historique* est possible, qu'une ouverture est possible qui nous donne accès au passé historique, quel que soit le travail critique auquel on se livre ensuite sur les documents, les signes,

les mouvements, les archives, etc. Le travail critique lui-même suppose cela même qu'il veut protéger, à savoir la possibilité de la vérité historique. Ce qui est visé |16bis| ici, c'est le type de construction ou de reconstruction du monde historique auquel se livre Dilthey. En utilisant les mots mêmes du titre d'un livre de Dilthey, Heidegger écrit : la thématization, c'est-à-dire le dévoilement historique – le dévoilement par la science historique (*die historische Erschliessung*) de l'histoire (*Geschichte*) – est la pré-supposition de tout possible « *Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* »¹.

Nous aurons à retrouver, au lieu propre de sa dérivation, le problème de l'objectivité et de la science historique qui, outre de nombreuses remarques, ici et là, est traité pour lui-même par le § 76 de *Sein und Zeit*. Pour le moment, il nous faut revenir à l'historicité du *Da-sein* comme structure fondée dans la temporalité comme sens de l'être du *Da-sein*. Nous suivrons quelques indications du § 6 et les analyses de tout le chapitre 5.

L'historicité comme constitution d'être du *Da-sein*, c'est ce que Heidegger appelle le *Geschehen*. Ici nous allons avoir de difficiles problèmes de traduction. Gallimard le traduit tantôt, avec Corbin, par *historial*, tantôt avec Boehm-de Waelhens par *accomplissement*; ces deux traductions sont également insatisfaisantes mais il faut bien dire qu'on est fort en peine de les remplacer. Nous ne le traduirons pas et nous essaierons de l'éclairer, de le traduire par l'analyse et non pas par définition, par l'analyse et par le jeu de son fonctionnement dans le discours heideggerien, et par le système de superficialité – qui lui sont associés : *Geschichte* et *Geschick* (Destin). Le *Geschehen* c'est le mouvement originaire, le |17| surgissement de ce qui ensuite est appelé *histoire*, *Geschichte*. C'est le survenir, l'advenir, l'à-venir, tous ces mots étant dangereux dans la mesure où ils risquent d'être contaminés par les notions d'événement ou d'avènement qui sont *dans*

1. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, *op. cit.*, p. 376. Le livre de Wilhelm Dilthey auquel renvoie Heidegger est *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in die Geisteswissenschaften* [1910], traduit par *L'Édification du monde historique dans les sciences de l'esprit*, tr. fr. S. Mesure, Paris, Le Cerf, 1988.

l'histoire. La traduction la plus neutre mais non la moins ridicule serait l'*historier* qui aurait l'avantage de garder la forme verbale et par conséquent l'opération synthétique qui se produit dans le *Geschehen* qui est justement un *rassemblement* (*Ge-*), une esquisse de totalisation qui a sa possibilité dans la synthèse de temporalisation, justement. [Phrase interligne illisible.] Le *Geschehen* comme structure du *Da-sein* se reconnaît dans le fait suivant : le *Dasein* dans son être de fait est ce qu'il *était* et comme il l'était. Cette formule de Heidegger (p. 20) : « *Das Dasein ist je in seinem faktischen Sein, wie und "was" es schon war*¹ », cette formule, dont les traducteurs ont raison de suggérer qu'elle veut évoquer le passé énigmatique qui habite la définition aristotélicienne de la quiddité (*to ti...*), doit être entendue avec prudence. Cette présence du *passé* dans l'être présent, dans le *ist*, du *Dasein*, oblige à ébranler la confiance naïve que nous avons dans notre langage quand nous disons j'étais, il était, quand nous mettons au passé un verbe se rapportant au *Dasein*. Faute de re-comprendre ce que le *passé* veut dire dans ce cas, c'est la possibilité de l'histoire elle-même que nous nous fermerons. Évidemment, ici encore, ce n'est pas la grammaire qui peut nous apprendre ici ce que c'est que ce passé du verbe être.

|17bis| Que veut donc dire la phrase : l'être-là *est* (guillemets) ce qu'il était, il est son passé, *seine Vergangenheit*².

Naturellement, toute catégorie issue du monde de la nature et des objets *vorhandene* ou spatiaux manquerait le sens de l'être passé comme être du *Da-sein*. Le *Dasein* est son passé, cela veut dire que son passé n'est pas dépassé, qu'il n'est pas *derrière* lui comme un autre lieu ou une autre force qui aurait encore une efficace causale et garderait sur le présent une influence. Le passé ne suit pas le présent comme un boulet que le *Dasein* traînerait à la patte. Le *Dasein* est intrinsèquement son passé : le *ist* est intrinsèquement constitué par la *Vergangenheit*, sans quoi le *Da-sein* ne serait pas essentiellement historique (je pense formel). Le passé ne suit pas, cela veut dire que dans chaque *Geschehen* qui « his-

1. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, op. cit., p. 20.

2. *Ibid.*, loc. cit. (traduction de J. Derrida); *L'être et le temps*, op. cit., p. 36.

torie » en projetant vers l'à-venir – et il n'y a d'histoire que par cette sorte de passé – ex-tase vers l'à-venir – chaque *Geschehen* ouvrant l'avenir est déjà non pas suivi mais pré-cédé par le passé que mon être est. Le *Pré-cédé*. Commenter.

Il y a là un noyau structurel élémentaire irréductible à l'intérieur duquel le mouvement du *Geschehen* paraît isomorphe au mouvement de la temporalité. Noyau irréductible parce que si on en défaisait la synthèse, le *Zusammenhang*, le tissu (Texte, texture, phrases fondements) on n'aurait plus aucune chance de comprendre l'histoire autrement que comme un accident empirique étranger au mouvement de la vérité (Kant et le temps).

Bien entendu, il appartient essentiellement à cette structure élémentaire non seulement de ne pouvoir être défaite mais – et parce qu'elle est toujours déjà |18| opérante – de pouvoir passer inaperçue, comme elle le fait non seulement dans la vie courante et la conception vulgaire de l'histoire mais même dans certaines philosophies de l'histoire ou certaines conceptions philosophiques de l'historicité.

Qu'est-ce que cela veut dire et à quoi peut-on penser en disant cela? Avant de donner des exemples – que ne donne pas Heidegger – je vais d'abord traduire deux sous-paragraphes du § 6 (p. 20-21).

Cette historicité élémentaire du *Dasein* peut à lui-même rester cachée. Mais elle peut aussi être découverte selon un certain mode et être soumise à un traitement particulier. Le *Dasein* peut découvrir la tradition, l'entretenir, et s'y consacrer expressément. La découverte et le dévoilement d'une tradition, de ce qu'elle livre et de la façon dont elle le livre, peuvent être conçus comme une tâche spécifique. Le *Dasein* se produit alors dans le mode d'être du questionner et de l'enquêter historique (*historischen Fragens und Forschens*). Mais l'histoire [la science historique, *Historie*], l'historicité rigoureuse (*Historizität*) n'est possible comme mode d'être du *Dasein* questionnant que parce que fondamentalement son être (celui du *Dasein*) est déterminé par l'historicité (*Geschichtlichkeit*). [Donc l'*Historizität* n'est possible comme recherche scientifique du *Dasein* que parce que le *Dasein* est déterminé par la *Geschichtlichkeit*. Commenter.]

Lorsque celle-ci (*Geschichtlichkeit*) reste cachée au *Dasein* et aussi longuement qu'elle le reste, sont aussi compromises la possibilité d'un questionnement et d'un dévoilement historique (*historisch*). Le manque d'histoire (*Historie*) n'est pas une |18bis| preuve contre l'historicité du *Dasein* mais, en tant que mode déficient de cette constitution d'être, elle en est au contraire la preuve même. [Passage très mal traduit dans Gallimard.] Une époque ne peut être *un-historisch* que parce qu'elle est *geschichtlich*¹.

En paraphrasant on dirait que se livrer à la science historique comme ne pas se livrer à la science historique, poser des questions historiques comme ne pas poser des questions historiques, avoir conscience de la tradition comme telle ou n'en avoir pas conscience, [trois mots illisibles] de *historicité* ou non, cela suppose dans les deux cas l'historicité (*Geschichtlichkeit*), ces deux comportements sont tous deux des modes de la *Geschichtlichkeit*, l'un tout comme l'autre définis et inauthentiques. C'est cette affirmation que je voudrais commenter plus patiemment mais avant d'y revenir, je vais traduire les quelques lignes qui suivent et qui font communiquer cette affirmation et la question du sens de l'être.

Si d'autre part l'être-là a saisi la possibilité présente en lui de porter à l'évidence non seulement son *Existenz* mais le sens de l'existentialité elle-même, c'est-à-dire de questionner préalablement le sens de l'Être en général, et si dans un tel questionnement son regard s'est ouvert à l'historicité essentielle du *Da-sein*, alors l'évidence suivante est incontournable (*unvergänglich*) : la question de l'être [le questionnement vers l'être : *Das Fragen nach dem Sein*] qui a été montré dans la nécessité ontico-ontologique, est caractérisée par l'historicité. L'élaboration de la question de l'être doit se laisser assigner (*die Anweisung vernehmen*) par le propre sens d'être de la question en tant |19| qu'il est historique, doit se laisser assigner d'interroger sa propre histoire (*seiner eigenen*

1. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, op. cit., p. 20 (traduction de J. Derrida); *L'être et le temps*, op. cit., p. 36-37.

Geschichte *nachzufragen*), c'est-à-dire de devenir historique (*historisch*) [...]¹.

Ici le traducteur Gallimard n'a tenu aucun compte de l'usage très calculé de ces deux mots et la traduction est plus approximative et libre que jamais. Donc, je paraphrase : le sens même de la question de l'être lui commande d'interroger sa *Geschichte*, c'est-à-dire le devenir *historisch*, pour (je poursuis ma traduction) :

[...] pour en venir elle-même à la pleine possession de ses propres possibilités de questionner grâce à l'appropriation (*Aneignung*) de son passé. La question du sens de l'être en vertu du mode de production qui est le sien, c'est-à-dire comme explication préalable du *Da-sein* dans sa temporalité et dans son historicité, est conduite d'elle-même à se comprendre comme historique (*historische*)².

Je reviens donc, comme je l'ai annoncé il y a un instant, à ce problème de l'absence de science ou de conscience historique comme preuve non pas contre mais de l'historicité et comme mode déficient de l'historicité plutôt que comme mode de non-historicité. Cette affirmation est très lourde de conséquences et je voudrais pour conclure aujourd'hui en souligner l'originalité en commençant à la confronter à des affirmations voisines mais radicalement différentes pour peu qu'on y prête attention, de Hegel et de Husserl.

Hegel d'abord. Je commencerai par une proposition de rapprochement très général. Tous les deux, Hegel et Heidegger, ont insisté sur le fait que |19bis| la science historique (*Historie*) présuppose, que la vérité historique *présuppose* la *Geschichtlichkeit*. Je viens de dire *présuppose* et déjà une différence s'annonce entre Hegel et Heidegger. Pour Heidegger la possibilité de l'*histoire* présuppose la possibilité de la *Geschichtlichkeit* mais, nous l'avons vu, la non-histoire, l'absence de conscience historique, ne le pré-

1. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, *op. cit.*, p. 20-21 (traduction de J. Derrida); *L'être et le temps*, *op. cit.*, p. 37.

2. *Ibid.*, p. 21 (traduction de J. Derrida); *L'être et le temps*, *op. cit.*, p. 37.

suppose pas moins, elle en est seulement un mode inférieur ou déficient. Tandis que pour Hegel la possibilité de l'histoire (l'*Historizität*) ne présuppose pas mais se *confond* avec la *Geschichtlichkeit*, de telle sorte que l'absence de conscience historique ou de science historique est l'absence de *Geschichtlichkeit* tout court. La non-historicité comme *Un-historizität* est pour Hegel la non-historicité comme *Geschichtlosigkeit*. La différence est importante et nous allons voir comment et pourquoi.

Commençons par placer côte à côte deux textes, l'un, bien connu, de Hegel et l'autre, moins connu, de Heidegger. Ils semblent vouloir dire la même chose. Avant de les lire, je rappelle que le mot *histoire*, dans la racine gréco-latine, remonte à *historia* qui vient de *historein* qui veut dire s'enquérir, s'informer, apprendre. Et c'est l'une des branches d'un arbre étymologique dont la racine a nourri une autre branche qui est *épistémè* (science). Donc le mot *histoire* s'est déterminé d'abord à partir de l'idée de science historique et non d'expérience historique. Ce n'est qu'ensuite qu'on a appelé *histoire* le contenu du récit, le contenu qui pouvait faire l'objet d'un récit historique. Et ces deux significations sont intriquées dans le mot *histoire* qui désigne à la fois les deux, l'événement et le récit. Donc le concept gréco-latin tire vers la science, vers l'*Historizität* une signification qui devrait ne pas s'y réduire. Il |20| détermine l'histoire à partir de la science historique alors que, selon Hegel, elles sont inséparables et n'ont pas de privilège d'originarité, ne sont pas dérivées l'une de l'autre, et alors que, selon Heidegger, c'est la science historique qui est dérivée, qui présuppose dans sa possibilité une *histoire* qui n'est pas encore science. Autrement dit, le concept gréco-latin d'*historia* ou *bien* (selon Hegel) privilégie légitimement l'une des deux significations co-originales, ou *bien* (selon Heidegger) inverse les vrais rapports et fait du *dérivat* un *originaire*. Cette opération n'est pas seulement un accident linguistique, elle abrite une opération métaphysique fondamentale et une opération précisément historico-métaphysique. Le privilège accordé à la science historique dans la détermination de l'histoire est lui-même une aventure historique qui a un sens historique qui n'est autre que la conception *philosophique* ou *métaphysique*

de l'histoire, c'est-à-dire une conception scientifique, la philosophie se pensant d'entrée de jeu avec Platon comme *épistémè*.

Or la notion germanique de la *Geschichte* échappe d'elle-même à cette détermination scientifico-philosophico-métaphysique de l'histoire, elle échappe à la détermination *historique* de l'histoire. « Échapper à la détermination historique de l'histoire » s'entend en deux sens car « détermination historique » veut dire deux choses. A) Cela veut dire détermination qui s'est produite historiquement : il appartient à l'histoire de la pensée que l'histoire ait été déterminée comme elle l'a été à partir de la philosophie grecque. B) Cela veut dire aussi que, si cette détermination reste |20bis| historique (au sens de *historisch* opposé à *geschichtlich*), c'est alors que le contenu de la détermination est la science historique. Bien entendu l'histoire de cette détermination historique échappe à la science historique comme telle, elle est plus profonde et plus vieille qu'elle.

La notion allemande de *Geschichte* en est venue à désigner l'histoire comme science, en est venue à fonctionner comme synonyme du terme gréco-latin d'histoire-historia. Mais originellement, elle désigne non le récit mais le *rassemblement de ce qui échoit*, de ce qui est dispensé comme un présent et comme une destruction. Ce qui fait que la notion de *Geschichte* en tant que telle réunit les deux significations sans privilégier *a priori* l'une ou l'autre.

Et elle fait du même coup apparaître le caractère essentiel et nécessaire, nullement fortuit, de l'unité des deux sens du mot histoire. Cela, et Hegel et Heidegger en ont conscience et avant de revenir sur la différence annoncée tout à l'heure, je lis donc les deux textes qui se font écho.

Hegel : C'est dans les *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, dans l'introduction, à la page 62 de la traduction Gibelin.

En notre langue, *histoire* (*Geschichte*) unit le côté objectif et le côté subjectif et signifie aussi bien *historia rerum gestarum* que les *res gestas* elles-mêmes; elle est fait non moins que récit. Cette union des deux significations doit être considérée par nous comme dépassant la simple contingence extérieure; il faut penser que le récit historique apparaît en même temps qu'action et évé-

nement historique; c'est un commun fondement interne qui les [21] fait se manifester ensemble¹.

Heidegger (début du § 73 de *Sein und Zeit*, p. 378, non traduit) :

La double signification (*Zweideutigkeit*) du terme *Geschichte*, telle qu'elle apparaît au premier abord, telle qu'elle a été souvent remarquée mais qui n'est nullement fortuite s'annonce en ceci que ce terme vise aussi bien l'effectivité historique (*geschichtliche Wirklichkeit*) que la science qu'il est possible d'en avoir².

Les deux textes étant rapprochés, revenons à celui de Hegel et voyons ce qu'il veut dire et en quoi l'intention qui l'anime est différente de celle de Heidegger. Savoir en quoi elle est différente, c'est savoir en quoi la non-fortuité, la nécessité essentielle qui se cache derrière ce phénomène linguistique est pensée différemment par Hegel et par Heidegger. Pour tous les deux, il ne s'agit pas d'un hasard linguistique et Heidegger souscrirait même sans doute à telle remarque de Hegel se réjouissant, à propos non pas du terme *Geschichte* mais *Aufheben* qui réunit en lui-même deux significations contradictoires (supprimer et conserver), se réjouissant donc de ce que la langue allemande ait le privilège de ce concept proprement intraduisible parce que contradictoire, et soit ainsi une langue d'entrée de jeu spéculative (au sens hégélien de ce mot).

Pour Hegel, pas de hasard linguistique dans ce mot *Geschichte* parce que l'effectivité historique apparaît en même temps que la possibilité du récit, donc de la science historique. *L'Historizität* n'est pas seulement un mode, une modification ultérieure et éminente, de la *Geschichtlichkeit*, elle en est [21 bis] contemporaine et co-substantielle. Vivre historiquement, cela n'est possible que si on a le langage et si on a la conscience et si par conséquent on peut rassembler – ré-sumer son expérience. La mémoire, au

1. G. W. F. Hegel, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, op. cit., p. 62.

2. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, op. cit., p. 378 (traduction de J. Derrida).

sens profond et productif que Hegel donne à ce mot, est l'esprit lui-même, la *Mnemosyne* et le *Geist*, c'est-à-dire le pouvoir de se recueillir soi-même, d'hériter de soi. Cette puissance de recueillement et de résurrection et de ré-cit est le fondement commun de l'expérience historique et de la science historique. Un individu, une conscience ou un peuple sont historiques (*geschichtlich*) à partir du moment où ils sont en mesure de former le projet du récit de leur expérience, où leur expérience est en mesure de se réciter elle-même, de produire des signes d'elle-même (et dans l'*Encyclopédie* Hegel explique que *Mnemosyne*, la mémoire, est la productrice du signe) donc de produire des signes, des œuvres, de se produire dans des œuvres, c'est-à-dire dans un *a priori* objectif sans lequel il n'y aurait ni *Geschichte* ni *Historie*. Ce qui implique du même coup qu'il n'y ait pas d'histoire strictement individuelle mais au niveau du peuple constitué en État, c'est-à-dire en institution raisonnable, rationnelle et concrète, l'individu étant abstrait. Ce qui confirme aussi ce que Hegel dit dans la *Phénoménologie*, à savoir que la *vie* animale n'ait pas d'histoire même si l'espèce évolue : l'évolution de l'espèce, incapable de se résumer soi-même, de garder la mémoire thématique de son devenir et de son progrès, n'est historique. Seuls l'esprit et la Raison ont une histoire, seul l'individu séparé de l'État a le même statut que l'animal. Les notions d'histoire, d'esprit et de culture ou de politique, et de moralité objective (*Sittlichkeit*) se connotent rigoureusement. La conséquence en est qu'un peuple qui [22] ne se constitue pas *thématiquement, expressément* en État rationnel gardien des institutions et du patrimoine historique, un peuple qui n'a pas la politique de sa science historique, un tel peuple n'a pas d'histoire, n'est pas *geschichtlich*. Vous voyez poindre la différence heideggerienne. Un tel peuple pour Hegel ne vit pas dans un monde déficient de *Geschichtlichkeit*, il n'est pas *geschichtlich* du tout. Sa culture n'est pas une culture, elle est animale et elle est nature.

Je m'appuierai, pour le montrer et le préciser, encore une fois sur l'introduction aux *Leçons sur la philosophie de l'histoire* (p. 62-63 de la traduction).

Premier point : l'origine de l'histoire comme origine de l'État,
p. 62 :

Souvenirs de famille, traditions patriarcales ont un intérêt dans la famille et la tribu : le cours uniforme de leur condition n'est point objet de mémoire¹.

Ici, point de mémoire, puisque d'une part, le cours est uniforme, c'est-à-dire répétitif, quantitatif, et que d'autre part, aucun projet n'apparaît de porter à l'universalité rationnelle, à la face du monde, le témoignage de ce devenir. Les souvenirs sont encore des habitudes c'est-à-dire des sédimentations animales ne se pensant pas comme telles. Hegel poursuit :

Mais les actions qui se distinguent ou des tournants de la destinée peuvent pousser *Mnémosyne* à saisir ces images de même que l'amour et les sentiments religieux excitent la fantaisie à donner une forme à de telles impulsions primitivement vagues. Cependant seul l'État fournit une matière qui n'est pas seulement propre à la prose de l'histoire, mais qui contribue elle-même à la produire².

Cela signifie que l'État fournit une matière déjà universelle et objective dans sa signification et dans cette mesure déjà apte à nourrir la forme universelle du récit et de la science historique.

|22bis| Non seulement l'État est apte à recueillir les signes dans des monuments, des bibliothèques, institutions de consignation, non seulement il organise rationnellement la circulation des signes et des œuvres historiques, mais il produit ces signes et des signes aptes à circuler de façon rationnelle, transparente et universelle et univoque (volonté générale). Je poursuis :

Une société qui se fixe et s'élève à l'État, exige au lieu d'ordres subjectifs, suffisants pour les besoins du moment, des commandements, des lois, des décisions générales et universellement valables

1. G. W. F. Hegel, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, op. cit., p. 62-63.

2. *Ibid.*, loc. cit.

et produit ainsi un *exposé* aussi bien qu'un *intérêt* d'action et d'événement raisonnables, en soi déterminés, et durables dans leurs résultats, auxquels *Mnémosyne*, dans le but constant de former et de constituer l'État, est amenée à conférer la durée au souvenir¹.

L'État est donc à la fois l'origine de la réalité historique et de l'exposé historique. Seul il est l'origine de l'histoire complète. C'est réciproquement, il n'y a pas d'État sans histoire. Un État ne peut pas se passer de sa propre histoire, de la conscience de son propre passé. Il est incomplet en lui-même sans cela. Tandis que l'expérience pré-étatique (l'amour, la religion, etc., sont complets en elles-mêmes sans avoir besoin pour cela de la conscience de leur passé². Elles sont actuelles en elles-mêmes alors que l'actualité de l'État est incomplète sans la conscience du passé.

En général, dit Hegel, le sentiment profond, celui de l'amour par exemple, ensuite l'intuition religieuse et ses images sont en eux-mêmes tout à fait actuels et satisfaisants, mais l'existence de l'État qui avec ses lois et coutumes rationnelles, est en même temps extérieure, est un actuel incomplet dont l'intelligence exige pour l'intégrer la conscience du passé³.

[23] Voilà pour l'État comme origine de l'historicité en général.

Maintenant 2) les peuples sans État, les cultures sans État ne vivent pas dans une historicité déficiente mais dans une non-historicité. Ceci n'est que la réciproque de ce que nous venons de dire mais Hegel l'illustre d'un exemple singulier et curieux qui mérite qu'on s'y arrête un peu, ne serait-ce que comme à une contribution au problème encore brûlant des sociétés dites sans histoires, qu'on assimile souvent sans autre forme de procès aux peuples dits sans écriture.

1. G. W. F. Hegel, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, op. cit., p. 63 (J. Derrida souligne).

2. Phrase telle dans le manuscrit, et parenthèse non fermée.

3. G. W. F. Hegel, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, op. cit., p. 63.

L'exemple qui illustre ici l'intention hégélienne, c'est la différence entre la Chine et l'Inde. Je lis (c'est la suite du texte).

Lire p. 63-64 et commenter¹.

* Il est surprenant pour tous ceux qui commencent à se familiariser avec les trésors de la littérature hindoue, que ce pays si riche en œuvres de l'esprit et des plus profondes, n'ait point d'histoire, faisant ainsi avec la Chine le plus vif contraste puisque celle-ci possède une histoire remarquable, remontant aux époques les plus anciennes. L'Inde ne possède pas seulement d'anciens livres religieux et des œuvres poétiques brillantes, mais aussi de vieux livres de lois, condition de la production historique qui vient d'être exigée, et cependant elle n'a pas d'histoire. Mais dans ce pays l'organisation commençante des distinctions sociales, s'est aussitôt pétrifiée dans les castes en conditions naturelles en sorte que les lois concernent sans doute les droits civils, mais les font dépendre des différences naturelles et fixent notamment l'état réciproque de ces castes (moins des droits que leur contraire), c'est-à-dire l'état des castes supérieures par rapport aux inférieures. De cette façon, de cette éclatante vie hindoue et de ses empires, se trouve banni le facteur moral (*Sittlichkeit*). Au-dessus de l'asservissement dû à cette stabilité de l'ordre, rigide comme la nature, tout le lien social n'est qu'arbitraire déréglé, agitation passagère ou plutôt déchaînement sans but final du progrès et de l'évolution : par suite il n'y a pas de souvenir de la pensée, d'objet pour Mnémosyne, et une fantaisie profonde sans doute, mais inculte rampe sur le sol, incapable d'histoire, privée qu'elle est d'une fin propre à la réalité comme à la liberté substantielle. *

Bien entendu cette pétrification et cette naturalisation de l'esprit ou de l'historicité n'est pas un phénomène accidentel qui s'est produit ici ou là, à un moment donné ou à un autre (en Inde par exemple). C'est la menace qui guette toute communauté, peuple ou nation, en l'espèce de la dé-politisation ou de la conception naturelle ou biologique, ou organiciste, voire même techniciste du politique.

1. *Ibid.*, p. 63-64.

La prochaine fois nous nous intéresserons à une intention analogue mais déjà différente de Husserl, concernant l'origine de l'historicité et les peuples dits sans histoires. Puis nous verrons comment Heidegger rompt avec cette métaphysique hégéliano-husserlienne de l'histoire, métaphysique spiritualiste, métaphysique du *Geist*, déterminant trop vite l'histoire à partir de la possibilité de savoir et du savoir de soi, de la science et de la conscience et se laissant commander par la différence catégoriale de la culture et de la nature en deçà desquelles Heidegger entend remonter, interrogeant l'historicité d'un *Da-sein* qui n'est encore déterminé ni comme esprit, ni comme sujet, ni comme conscience mais comme temporalité, cette temporalité étant pour l'instant le seul horizon transcendantal prescrit à la question de l'être dont il ne faut pas se laisser distraire...

Cinquième séance

Le 25 janvier 1965

[1] Je rappelle que nous nous apprêtions, à la fin de la séance précédente, à considérer, du point de vue de l'origine de l'historicité et du point de vue des peuples dits sans histoires, du point de vue d'un hypothétique degré zéro de l'historicité, une intention husserlienne dont je dirais qu'elle était analogue à celle de Hegel, telle que nous l'avions repérée à partir notamment de l'Introduction aux *Leçons sur la philosophie de l'histoire*. Intention analogue, c'est-à-dire différente à l'intérieur d'un même système de rapport, d'une même structure. Cette confrontation, avais-je dit, devait donner un lieu, donner son lieu à une certaine rupture « destructrice » de Heidegger, rupture avec la métaphysique hégélienne-husserlienne de l'histoire, métaphysique spiritualiste, métaphysique du *Geist* et de la *Ratio* déterminant encore trop vite l'historicité à partir de la possibilité du savoir et du savoir de soi, de la science et de la conscience, et se laissant commander par la différence catégoriale de la nature et de la culture tenue pour originaire et irréductible, différence survenue pourtant comme un événement de la métaphysique et en deçà de laquelle Heidegger entend remonter au moment où il interroge l'historicité du *Dasein* à une profondeur d'originalité où celui-ci n'est pas encore déterminé comme esprit ou raison, sujet ou conscience (ni inversement, ce qui revient au même quoique ces notions n'ont de sens que par leurs différences et leurs oppositions proprement métaphysiques, corps ou affect, objet ou inconscient). Mais comme temporalité, cette temporalité étant dans *Sein und Zeit*, nous l'avons vu, le seul horizon transcendantal prescrit à la *question de l'être*.

|1bis| Avant de parler – très vite, comme je viens de le faire de la métaphysique hégélienne-husserlienne de l'histoire – il faut rappeler que, dans l'esprit de Husserl, chaque fois que la phénoménologie rencontre l'histoire et en fait un thème, il ne s'agit pas de métaphysique et *a fortiori* < pas > de métaphysique hégélienne. Bien sûr, Husserl entend rompre avec toute métaphysique – nous sommes les vrais positivistes!... Il entend que la phénoménologie soit au moins la réduction dilatoire de la métaphysique. La métaphysique, toute proposition métaphysique sera différée jusqu'à ce que la phénoménologie lui ait assuré son droit. Cette réduction de la métaphysique – sur laquelle je ne veux pas m'étendre ici – vise tout particulièrement Hegel. Le hégélianisme est pour Husserl – qui le connaissait mal, il faut bien dire, mais ceci n'est pas une originalité – le type même de la pensée spéculative, de la dialectique emballée d'avoir rompu avec la description de l'expérience et des choses mêmes, et cela dès la *Phénoménologie de l'esprit* elle-même. La réduction de la métaphysique par la phénoménologie vise tout particulièrement Hegel et plus particulièrement encore la métaphysique hégélienne de l'histoire. Pour lui, Hegel est responsable de ce réveil de l'idéalisme métaphysique dogmatique qui a couvert de ses lourds et puissants systèmes la question transcendantale kantienne, re-sommeil dogmatique. Et ce qu'il lui reproche plus précisément c'est une sorte d'historicisme. En liant le mouvement de la vérité aux figures historiques de l'esprit, il aurait réduit la valeur de vérité à une *Weltanschauung*, expression en effet utilisée par Hegel pour désigner les figures de l'esprit dans la phénoménologie, et reprise dans le sens que vous savez |2| précisément par Dilthey. Quand Husserl évite l'historicisme ou le relativisme de Dilthey dans *La Philosophie comme science rigoureuse*, il lui reproche précisément d'ignorer le sens de la vérité, le sens de la valeur de vérité qui a en propre, qui implique intrinsèquement, la prétention à une universalité infinie et inconditionnée, sans aucun lien de fondement avec un lieu ou un temps¹. La philosophie comme science rigoureuse appartient

1. Dans le manuscrit, Derrida laisse ici un grand blanc puis écrit, au milieu : « ici revoir texte Cerisy ». La référence va sans doute à son essai, « Genèse et

à un moment de l'itinéraire husserlien où il s'agit avant tout de montrer l'indépendance de la valeur de vérité, de la normativité, au regard d'un moment empiriquement déterminé de l'histoire, quitte plus tard à expliciter l'historicité originale et non empirique de la vérité. Or, aux yeux de Husserl, si Hegel arrive à éviter au moins l'apparence du relativisme, c'est grâce à une spéculation métaphysique qui vient doubler la description empirique et qui, au lieu de décrire les choses mêmes, procéderait à un acte de foi dans la téléologie de la Raison et de l'Esprit qui permet de reconnaître la vérité universelle en marche vers elle-même dans le travail de l'histoire. Mais précisément lorsque la foi dans cette métaphysique de l'histoire a été perdue, après Hegel, par tous les post-hégéliens, il n'est plus resté que l'historicisme qui était le noyau même du hégélianisme.

Aussi n'est-il pas question – bien sûr – de faire de Husserl un héritier pur et simple de la métaphysique hégélienne de l'histoire.

Néanmoins, lorsque autour de la *Krisis*, l'historicité devient un thème pour la phénoménologie, la téléologie de la Raison réapparaît [2 bis] et avec elle des accents fort hégéliens. Je ne veux pas ici entrer au cœur de ce problème et répéter tout ce qu'on a pu dire au sujet de la *Krisis* et de l'histoire chez Husserl. Je voudrais seulement, comme je l'ai fait pour Hegel, aborder le problème de la science historique et des peuples dits sans histoire, en plaçant toujours en exergue de ces considérations la phrase de Heidegger lue la dernière fois et qui affirmait que l'absence d'*Historie* (de science ou de conscience historique) loin de prouver l'absence de *Geschichtlichkeit*, n'est qu'un mode – déficient, il est vrai – de la *Geschichtlichkeit* du *Dasein*.

Dans la *Krisis*, vous le savez, Husserl commence par affirmer que les peuples et les civilisations dans lesquels l'idée de la

structure et la phénoménologie », présenté sous forme de conférence à Cerisy-la-Salle en 1959 et publié dans le recueil *Genèse et structure* dirigé par MM. de Gandillac, Goldmann et Piaget, Paris/La Haye, Mouton, 1964, puis repris dans J. Derrida, *L'écriture et la différence*, Paris, Le Seuil, 1967, p. 238 précisément.

science ou de la philosophie n'a pas fait irruption, ces peuples et ces civilisations n'ont d'historicité qu'empirique. Historicité empirique, pourquoi? et qu'est-ce que cela veut dire? Cela veut dire que tant que l'idée de la science comme idée d'une tradition infinie, d'une ouverture infinie de l'horizon dans l'acquisition et la transmission de la vérité, c'est-à-dire de valeur universelle, tant que cette Idée ou que cette tâche n'ont pas fait irruption, une communauté ne peut se penser comme historique. Elle ne peut se penser comme historique parce qu'elle ne forme pas le projet d'une tradition, d'une transmission pure, univoque, transparente, comme doit l'être dans son idéal une transmission scientifique. Il n'y a pas d'historicité pure sans la conscience de cette historicité pure, c'est-à-dire sans l'idéal [3] conscient de cette pure traditionnalité qui ne peut être que la traditionnalité de la vérité, puisque celle-ci dans son sens d'être implique l'universalité inconditionnée et infinie. Or tant qu'une société n'est pas habitée par ce projet – projet qui a déterminé l'*eidos* gréco-européen – elle n'est qu'un agrégat empirique. C'est ce que Husserl dit de la Chine et de l'Inde, par exemple. Elle n'est qu'un agrégat empirique parce qu'elle ne pense pas son unité à partir d'un projet universel et à partir de l'idée d'une historicité pure, c'est-à-dire infinie. Elle pense son unité encore comme unité accidentelle, fortuite, naturelle (rappelez-vous le texte de Hegel que j'ai lu la dernière fois), unité géographique, politique, sociale, etc. Naturellement tous les peuples touchés par l'idée européenne de science et de philosophie sont *aussi* des unités empiriques finies mais leur essence spirituelle a été dans son intériorité marquée par l'idée de la science comme tâche infinie et l'Europe se pense dans l'horizon d'une historicité sans limite, dans l'idéal d'une historicité et d'une traditionnalité pures. Inversement, les peuples dits non européens, dès lors que l'idée de la tâche infinie qui n'est pas européenne au sens empirique mais qui est universelle s'ouvre à eux, accèdent à cet idéal de pure historicité.

L'*historicité empirique* dont je viens de parler est aussi bien désignée par Husserl, notamment dans une lettre à Lévy-Bruhl (1935), comme *non-historicité* (*Geschichtlosigkeit*). Là, il parle de sociétés dites primitives dont [3bis] s'occupait alors l'ethnologie.

Non-historicité, cela voulait dire ça – historicité finie, finie par des horizons verrouillés, dit Husserl.

Autrement dit, et c'est le premier point que je voulais souligner ici, la possibilité de l'historicité (*Geschichtlichkeit*) dépend de la possibilité de la science ou de la philosophie [ajout intraligne de trois mots illisibles] et celles-ci ne sont, elles, impossibles¹ que si l'idée de l'infini s'est produite, l'idée de l'infini comme ouverture indéfinie. Il n'y a pas d'historicité pure avant la Raison et la possibilité idéale de la transmissibilité infinie du sens. Il n'y a pas d'historicité pure, cela veut dire qu'il n'y a pas de devenir proprement historique (*geschichtlich*) et pas d'objet proprement historique (*historisch*) pour une science de l'histoire.

[Ajout interligne de sept mots illisibles]

Autrement dit, ici, la raison et l'infinité sont du côté de l'histoire. Comme chez Hegel et semble-t-il, contre les grandes métaphysiques pré-hégéliennes pour lesquelles il n'y avait d'historicité qu'empirique et pour lesquelles le mouvement de la vérité, s'il y en avait une, n'était rien moins qu'historique. 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 en un certain sens, il faudrait très curieusement restaurer |4| une certaine an-historicité fondatrice du sens. Je dis « très curieusement » car on semblerait rejoindre ainsi des anhistoricismes de type classique – ceux du XVII^e – 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 du sens antérieur 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

1. Tel dans le manuscrit.

historicité. Je ferme ici cette parenthèse. Peut-être aurions-nous à l'ouvrir de nouveau à un autre moment.

Il n'est pas nécessaire de s'étendre longuement sur la téléologie husserlienne pour en percevoir la résonance hégélienne. Cette résonance apparaîtrait encore mieux si on notait que comme Hegel et comme plus tard Heidegger, Husserl refuse 1) l'historicisme, c'est-à-dire la réduction du sens et de la vérité à un devenir empirique, < et > 2) tout privilège à l'historien pour déterminer le sens de l'historicité et l'origine de la vérité historique dont il parle. Je ne veux pas ici approcher Hegel de trop près – il s'agit de textes que nous commenterons au cours du |4bis| séminaire du deuxième semestre sur Hegel¹. Mais je montrerai comment chez Husserl les deux gestes se conjoignent, qui d'une part refuse l'historicisme et d'autre part soustrait à l'historien le droit de définir l'origine de l'historicité et de la vérité historique.

L'historicisme – dans son schéma essentiel – consiste à dire : chaque époque, chaque communauté, dans son originalité et son irremplaçabilité et son irréversibilité historique, a *sa* vérité, sa logique, ses normes, etc. Donc il n'y a pas de sens universel, etc. Je n'insiste pas.

À quoi Husserl réplique que bien entendu tout cela est vrai et qu'il serait absurde de le nier. Mais cette affirmation même, précisément parce qu'on la prend au sérieux, présuppose :

1) qu'à la vérité, des faits historico-empiriques, ethnologico-empiriques, ne peuvent précisément être légitimement évoqués que s'ils sont déterminés par une science qui les établit en vérité. Ce qui suppose qu'une science de ces faits historiques soit possible. L'historicisme est un attribut de l'historien qui croit à la possibilité de sa science et donc à l'ouverture et à l'horizon d'une *vérité* historique.

Cette vérité historique doit échapper elle-même à la réduction

1. Plus loin (*cf. infra*, « Neuvième séance. Le 29 mars 1965 », p. 299), Derrida mentionne un séminaire intitulé « Hegel et l'histoire » qui est peut-être ce à quoi il se réfère ici. Mais le seul autre cours de Jacques Derrida à l'ENS en 1964-1965 qui se trouve archivé, d'agrégation celui-là, s'intitule « La théorie de signification dans les *Recherches logiques* et dans *Ideen I* » (douze séances rédigées). *Cf. supra*, « Introduction générale », p. 12.

historiciste pour que l'historicisme soit lui-même possible et légitime à un certain niveau. Il y a donc une couche de vérité qu'il ne peut contester sans se contredire lui-même. Nous avons un projet scientifique qu'on |5| appelle l'histoire ou l'ethnologie, etc., qui suppose que des époques et des communautés différentes puissent s'ouvrir à la vérité d'autres époques et d'autres communautés historiques ou ethniques.

2) cela suppose donc deuxièmement que l'historien ou l'ethnologue a quelque certitude *a priori* concernant la possibilité de cette vérité et l'universalité des structures de l'historicité ou de la culture ou de l'être en communauté pour définir son propre champ et entreprendre ses enquêtes. Il sait déjà ce qu'histoire veut dire comme il sait ce que communauté humaine veut dire, ce que « langage » et « fait historique » veulent dire, au moment où il entre en contact avec d'autres époques ou communautés, si différentes soient-elles de la sienne. Sans l'unité apodictique et inconditionnée de ce champ *a priori* et de ces structures universelles, il ne pourrait même pas faire constater les différences et la relativité au nom desquelles il prend une position empiriciste et historiciste. Par définition, ce champ et ces structures universelles de l'historicité, cette origine ou cette essence de l'historicité ne peuvent faire l'objet d'une science historique ou d'un travail de l'historien. D'abord parce que ce ne sont en aucun cas des objets et ensuite parce que cette essence et cette origine sont toujours déjà présupposées par des historiens. Aussi Husserl peut-il dire dans la *Krisis* qu'il n'a même pas besoin de chercher à opposer des faits historiques aux faits invoqués par l'historien historiciste : l'assertion même de la facticité de ces faits par l'historien historiciste prouve l'*a priori* historique dont parle Husserl. Dès lors on peut dire à la |5bis| fois que l'historicisme, comme proposition systématique inconditionnée, comme prétention à être une proposition systématique inconditionnée, est donc intenable, et à la fois que l'historien et la science historique ne peuvent, en tant que tels, déterminer le sens et l'origine de l'historicité.

Il s'agit là d'affirmations communes à Hegel, Husserl et Heidegger. Je préfère, plutôt que de développer des banalités à ce sujet, déterminer le point où se produit déjà, entre Hegel et

Husserl, une décisive rupture. Celle de Heidegger avec celui-ci et celui-là n'en aura que plus de tranchant.

Nous avons vu la dernière fois que pour Hegel, une société sans science historique était purement et simplement une société sans histoire. Or Husserl, en particulier dans un des textes annexes de la *Krisis* (1934, *Beilage XXVI*, p. 502-507), texte qui s'intitule précisément « *Stufen der Geschichtlichkeit. Erste Geschichtlichkeit*¹ », Husserl y tente de distinguer entre plusieurs niveaux d'historicité. Et cette distinction va lui permettre de reconnaître une historicité à des cultures auxquelles l'idée de science et notamment de projet historique est encore restée étrangère.

Le niveau le plus bas est celui de l'historicité commune à toute société, toute communauté parlant, c'est-à-dire ayant une culture – là, le simple lien de générations, l'activité en communauté, l'unité de l'environnement tel qu'il est informé par la culture et les techniques empiriques, la transmission des outils, les traditions orales des événements importants, tout cela assure une certaine signification historique à la vie en communauté. L'historicité est ici synonyme de communauté de culture et d'humanité.

L'historicité, en ce sens le plus universel, dit Husserl, a toujours déjà [6] commencé, c'est un universel qui appartient au *menschlichen Dasein*. C'est l'unité d'un devenir personnel et comme *Umwelt* ce qui peut être considéré comme l'unité d'un « organisme ». Naturellement, précise Husserl, les hommes, en tant qu'ils participent seulement à ce premier niveau d'historicité, n'ont pas encore l'idée ou le projet d'une historicité dépassant la finitude de leur groupe ou d'un certain nombre fini de générations, etc. Mais sans ce premier niveau ou cette première étape, l'idée de la tâche infinie elle-même ne pourrait pas surgir. Maintenant, la limite inférieure vers laquelle tend cette première historicité comme finitude du sens, c'est la non-historicité dont Husserl parle dans la lettre à Lévy-Bruhl.

1. E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Walter Biemel (éd.), La Haye, Martinus Nijhoff, 1954, « *Beilage XXVI* », en fait p. 502-503. Le texte « *Stufen der Geschichtlichkeit* » est daté fin d'automne 1934.

Le deuxième niveau est marqué par le surgissement de la philosophie ou de la science et de l'humanité capable de l'idée de philosophie ou de science, donc du projet de la tâche infinie. Là la Raison comme puissance d'universalité a surgi mais elle n'aurait pas pu surgir si elle ne sommeillait pas dans l'historicité inférieure et même dans la non-historicité, dans la confusion et dans la nuit, dit-il ailleurs. Dans la *Philosophie comme prise de conscience de l'humanité*, il écrit :

La philosophie n'est donc rien d'autre, de part en part, que le rationalisme se diversifiant lui-même selon les différents plans où se déploient intention et accomplissement; elle est la *Ratio* dans son mouvement incessant pour s'élucider elle-même, à partir de la première irruption de la philosophie dans l'humanité dont la *raison pourtant innée* était restée jusqu'alors inaccessible à elle-même, plongée dans la confusion et dans la nuit¹.

Vous voyez où se situe, sur le même fond de téléologisme rationaliste, [6bis] la différence entre Hegel et Husserl. Husserl reconnaît une historicité à des communautés dans lesquelles la Raison universelle et le projet de la tâche infinie dort encore, ne s'est pas encore produit, où elle n'est encore qu'une possibilité².

Au premier niveau, il y a une historicité sans rationalité ou projet de rationalité scientifique. Alors que pour Hegel, tant que la rationalité n'est qu'une possibilité, il n'y a pas encore d'histoire digne de ce nom. À la page 61 des *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, il écrit :

Il sied à la méditation philosophique et il est digne d'elle de ne prendre l'histoire que là où la raison [*Vernünftigkeit* : la rationa-

1. *Id.*, « Philosophie comme prise de conscience de l'humanité », tr. fr. P. Ricoeur, *Deucalion 3, Vérité et liberté (Être et penser)*. *Cahiers de philosophie*, n° 30, 1950, p. 109-127. Jacques Derrida citera ce même passage ultérieurement, dans « Les fins de l'homme », *Marges – de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972, p. 146, en précisant qu'il se sert de la traduction de P. Ricoeur, sans en donner la référence. Dans le présent cours, il ne donne que le titre du texte de Husserl.

2. Accords tels dans le manuscrit.

lité] commence à pénétrer dans l'histoire mondiale et non là où elle n'est encore qu'une possibilité¹.

Vous voyez donc que du premier au deuxième niveau, il y a bien une rupture, l'irruption de quelque chose de radicalement nouveau et l'apparition d'un autre type d'historicité, et d'une historicité plus historique, plus proche de sa pleine essence, puisqu'elle comprend l'idée d'un accroissement infini, donc la transmission du sens comme vérité. C'est la culture de la vérité qui apparaît alors qu'auparavant il n'y avait que culture sans vérité universelle. Et dans une autre *Beilage* (p. 502-503), Husserl écrit : « La vie humaine est nécessairement, de la façon la plus large et en tant que vie culturelle, historique au sens le plus strict. Mais la vie scientifique, la vie comme vie d'hommes de science dans un horizon de communauté d'hommes de sciences, signifie une historicité d'un genre nouveau² ». [7] Et dans *Crise de l'humanité européenne et la philosophie*, Husserl parle aussi d'une « révolution au cœur de l'historicité³ ».

1. G. W. F. Hegel, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, op. cit., p. 61 (c'est J. Derrida qui ajoute « : la rationalité » après « *Vernünftigkeit* » fourni par Gibelin).

2. E. Husserl, *Die Krisis...*, op. cit., « *Beilage XXVII* », en fait p. 507 (traduction de J. Derrida).

3. *Id.*, « *Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie* », dans *ibid.* Derrida ne fournit pas de numéro de page. La citation vient peut-être à la page 323 (« *fortschreitende Verwandlung in Form einer neuen Historizität* »), traduction de Jacques Derrida (?).

Dans son exemplaire de ce livre, Derrida a sectionné la table des matières de telle sorte qu'est indiquée clairement une équipe (J. Bouveresse, J. Derrida, Y. Duroux, Fischer, J.-L. Tristani) dont il faisait partie, qui se partageait la traduction du livre de Husserl. Parmi eux, J.-L. Tristani au moins a assisté au présent cours. Françoise Dastur, qui n'a pas assisté à ce cours mais en avait les notes fournies par Tristani, devait aussi en faire partie, comme elle l'indique dans son entretien avec Dominique Janicaud : « À mon retour à Paris [en 1965 ou 1966], [Derrida] m'avait demandé de me joindre à lui et à cinq autres étudiants avancés pour traduire la *Krisis* de Husserl. Je devais traduire une centaine de pages » (*Heidegger en France, II. Entretiens*, Paris, Albin Michel, 2001, p. 64). Cette traduction ne fut pas réalisée.

Mais précisément l'originalité de cette révolution et ce qui d'ailleurs n'en contredit nullement le caractère révolutionnaire et irruptif, c'est qu'elle ne fait que déployer, expliciter, mettre au jour une raison et une intention, un *telos* caché dans l'étape antérieure. C'est ce qui se passe quand le troisième niveau apparaît. Le troisième niveau est évidemment marqué par le moment où la philosophie comme science, telle qu'elle est vécue et pratiquée depuis son origine grecque, comprend son propre projet, l'explicite et le pense comme tel, c'est-à-dire se convertit en *phénoménologie*. Je traduis les dernières lignes de ce très court fragment (1 page et demie).

Die dritte Stufe [la troisième étape ou le troisième étage; on peut le traduire par étage ou étape puisqu'il s'agit à la fois d'une description structurelle et génétique] est l'*Umwandlung*, la mutation, la conversion de la philosophie en phénoménologie, avec la conscience scientifique de l'humanité dans son *Historizität* [Husserl dit souvent indifféremment *Historizität* et *Geschichtlichkeit*] et la fonction de se convertir en une humanité qui se laisse consciemment guider par la philosophie comme phénoménologie¹.

C'est là une nouvelle rupture comme explicitation. Naturellement, ces trois *Stufen* sont à la fois des étapes et des étages, c'est-à-dire des *stades* structurés et génétiques, de strates qui ne s'excluent pas en fait. |7bis| Si bien que la strate inférieure est toujours présente dans les sociétés qui ont accédé aux deux strates supérieures et la deuxième strate est encore présente dans une société quelconque ayant accédé à la phénoménologie.

En tout cas, vous voyez que par la détermination de la deuxième strate, de la strate inférieure comme strate *déjà historique*, bien que la raison scientifique ne s'y soit pas encore produite, Husserl se sépare de Hegel et annonce Heidegger qui dira, vous vous en souvenez, que l'absence d'*Histoire*, de science et de conscience historique n'est pas le signe de non-historicité (*Geschicht-*

1. E. Husserl, *Die Krisis...*, *op. cit.*, « *Beilage XXVI* », p. 503 (traduction de J. Derrida).

losigkeit) mais seulement un mode *déficient* de l'historicité. Et on aura à se demander si, parlant de *mode déficient*, Heidegger n'implique pas, lui aussi, tout en s'en défendant, une téléologie.

À vrai dire, mon langage est impropre : les textes sur lesquels je viens de m'appuyer pour parler de Husserl et pour montrer qu'ils *annonceraient* Heidegger en se séparant de Hegel, ces textes sont tous postérieurs à 1934, c'est-à-dire très largement postérieurs à *Sein und Zeit*. Sans vouloir trancher sur la question d'une possible rétro-influence de Heidegger sur Husserl (dans la *Krisis*) et sans nier, pas plus que ne le fait Heidegger lui-même, l'élan que Husserl donne à la pensée heideggerienne, ici en tout cas, c'est sur le thème de l'historicité que Heidegger doit le moins à Husserl.

C'est ce qu'il faut montrer maintenant. Il me faut montrer en quoi le point de départ de la réflexion heideggerienne sur l'historicité, au lieu précis où nous sommes en ce moment, est en discontinuité radicale avec le hégélianisme et le husserlianisme et en suppose la destruction préalable.

Ce ne sera pas facile à montrer. Je vais surtout |8| insister sur le rapport à Husserl, 1) parce que la destruction de la métaphysique husserlienne de l'histoire impliquera *a fortiori* celle de la métaphysique hégélienne pour les raisons que j'ai dites tout à l'heure; 2) parce que, tout bêtement, j'ai l'intention de revenir à un autre moment sur le rapport de Heidegger à Hegel à propos de l'introduction à la phénoménologie et du texte de Heidegger intitulé : *Le concept d'expérience selon Hegel*¹.

De quel droit donc, d'abord, et malgré les préventions husserliennes devant la métaphysique, parler d'une métaphysique husserlienne de l'historicité, et en quoi se prête-t-elle à une destruction au sens heideggerien? Pour répondre à cette question, j'essayerai de nouer en faisceau cinq thèmes étant entendu que leur unité, ce qui permet de les rassembler en faisceau, n'est pas une ligature extérieure mais une origine commune.

1)² La téléologie husserlienne est un idéalisme transcendantal.

1. M. Heidegger, « Hegel et son concept de l'expérience » [1950], dans *Chemins qui ne mènent nulle part*, *op. cit.*, p. 101-172.

2. La numérotation qui s'ouvre ici n'a pas de suite dans le manuscrit.

C'est-à-dire qu'elle présuppose, qu'elle se donne comme ultime fondement des notions, des significations, des formes de l'*égoïté* et de la *subjectivité*. Même si dans des fragments, des analyses minutieuses, ambitieuses et difficiles, dans des projets plus ou moins achevés, Husserl se promet de redescendre en deçà de l'ego ou du sujet pour nous faire assister à sa genèse et à son histoire, il ne s'agit pas là d'un thème fondamental et systématique de la phénoménologie. Bien sûr, Husserl, comme je l'ai indiqué un de ces samedis, n'esquive pas, comme Heidegger reproche à Kant de le faire, le problème du lien entre la temporalité et le je pense (affirmation contradictoire). Mais même quand il va au bout – dans les derniers textes – de son respect de l'historicité, même quand il retrouve l'historicité au fond du sens, sa dernière affirmation consiste à |8bis| reconnaître que la *subjectivité* est historique et historique de part en part. Par exemple, dans une lettre de 1930, il écrit ceci : « Car avec la réduction transcendantale, j'atteignais, comme c'est ma conviction, la subjectivité concrète et réelle au sens ultime dans toute la plénitude de son être de sa vie, et dans cette subjectivité la vie constituante universelle et non simplement la vie constituante *théorique* [commenter] : la subjectivité absolue dans son historicité¹ ».

L'historicité radicale est donc celle de la subjectivité, subjectivité transcendantale il est vrai. Or vous savez, je l'ai déjà dit et mille textes de Heidegger développent ce thème, que pour Heidegger, cette notion de la subjectivité reste une notion métaphysique, désignant non pas l'être de l'étant en général, mais l'être d'une forme d'étant bien déterminé ; le sujet est un étant de type déterminé. Certes quand Husserl parle de la subjectivité transcendantale, il entend bien désigner par là non un étant déterminé dans le monde mais l'origine absolue de l'apparaître du sens ou de l'être de tout étant en général. La dimension de la subjectivité transcendantale désigne ce sans quoi aucun sens de

1. Jacques Derrida ne fournit pas plus de précisions quant à la référence de cette lettre. Les lettres de Husserl sont classées, dans les Archives Husserl de Louvain-la-Neuve qui les conservent, par destinataire, et non pas par date. Nos recherches sont restées infructueuses.

l'être en général, aucun être de l'étant, ne pourrait apparaître, ne pourrait se phénoménaliser et donner lieu à un discours. Tout sens de l'être en général, si l'on veut en parler, doit apparaître et cet apparaître est apparaître à, apparaître pour et c'est cela que Husserl appelle la conscience.

Néanmoins, malgré ce geste et malgré tous les gestes par lesquels on pourrait montrer en quoi la subjectivité transcendante offre la dernière et la plus forte résistance à la destruction heideggerienne de la métaphysique, néanmoins, cette [9] origine du sens et du monde (*Fink*) n'en est pas moins déterminée par Husserl comme conscience et comme subjectivité. Et le choix ou l'acceptation de ces notions traditionnelles de la métaphysique ne sont pas fortuits ; ces mots ne sont pas des X algébriques. En prétendant désigner l'origine absolue du sens de l'être en général, ils désignent en même temps au moins par adhérence métaphorique une forme déterminée de l'étant, à savoir la *substantialité*. Et l'histoire du sens qui relie la notion phénoménologique de subjectivité à la subjectivité hégélienne, à la substantialité cartésienne, à l'*hypokeimenon* d'Aristote, n'est précisément jamais interrogée par Husserl. Vous savez que dans de nombreux textes, Heidegger met en évidence le fait que la notion de *substantialité subjective* comme *fondement* répond à un projet de sécurité ou de certitude (*Sicherheit*) qui a été pour la première fois explicité et porté à son plein accomplissement par Hegel, mais qui en fait habite, anime, toute la philosophie occidentale qui détermine l'être comme un étant-présent, étant devant moi, subsistant dans sa ferme stabilité, se prêtant à une maîtrise, restant le même comme l'*eidos* platonicien ou l'*hypokeimenon* aristotélicien comme chose à ma disposition, comme *zuhanden*, sous la main et *vorhanden*, devant ma main. La notion de *Vorhandenheit* est traduite à juste titre par subsistance par Boehm et de Waelhens. L'*hypokeimenon*, la subsistance, ce qui se tient stable sous le devenir des accidents et des attributs, n'est pas d'abord le sujet, le *subjectum* comme moi ou comme homme mais c'est précisément le sens du geste cartésiano-hégéliano-husserlien que de transformer la substantialité en *subjectum*, cette transformation [9bis] gardant en elle, malgré les protestations qui l'ont accompagnée, quelque chose de

l'*hypokeimenon* comme chose devant moi, comme subsistance et *Vorhandenheit*, comme objet. La complicité est irréductible entre les notions de subjectivité et d'objectivité. Nous allons nous arrêter un peu sur ce point mais, auparavant, je vais lire quelques lignes de ce texte de 1938 qui s'appelle *Die Zeit des Weltbildes*, recueilli dans les *Holzwege*. Engagé dans une caractérisation de ce qu'il appelle les *temps modernes*, Heidegger écrit ceci (p. 79-80 de la traduction) :

L'essentiel à retenir ici, c'est le jeu nécessaire et réciproque entre subjectivisme et objectivisme. Or, précisément, ce conditionnement réciproque renvoie à des processus plus profonds.

Le décisif, ce n'est pas que l'homme se soit émancipé des anciennes attaches pour arriver à lui-même, mais que l'essence même de l'homme change, dans la mesure où l'homme devient sujet. Ce mot de *subjectum*, nous devons à la vérité le comprendre comme la traduction du grec *hypokeimenon*. Ce mot désigne ce qui est étendu devant (*das Vor-Liegende*) qui, en tant que fond [qui est sous, *hypo*] (*Grund*), rassemble tout sur soi. Cette signification métaphysique de la notion de sujet n'a *primitivement* aucun rapport spécial à l'homme et encore moins au moi.

Si à présent l'homme devient le premier et seul véritable *subjectum*, cela signifie alors que l'étant sur lequel désormais tout étant comme tel se fonde quant à *sa manière d'être et à sa vérité*, ce sera l'homme. L'homme devient le centre de référence de l'étant en tant que tel¹.

Tel serait le geste |10| fondamental de la métaphysique moderne depuis Descartes, métaphysique moderne liée à l'essence de la technique qu'on ne peut comprendre que par le projet de *Sicherheit*.

Au lieu de suivre l'analyse de ce projet tel qu'il apparaît dans de si nombreux textes de Heidegger, je préfère montrer, tout en restant proche de cette idée husserlienne de l'historicité de la

1. M. Heidegger, « L'époque des "conceptions du monde" » [1938], tr. fr. W. Brokmeier, dans *Chemins qui ne mènent nulle part*, op. cit., p. 79-80 (traduction modifiée par J. Derrida).

subjectivité, je préfère montrer comment cette « destruction » de la subjectivité s'articule sur la notion de l'historicité du *Da-sein* dans *Sein und Zeit*.

Il y aurait évidemment plus que de la légèreté à dire que la transformation du *Da-sein* en *Vorhandensein*, en objet devant moi ou en *upokeimenon*, en étant subsistant, que cette transformation métaphysique – qui a suivi la réduction du sens de l'être, de l'*ousia* en *hypokeimenon*, a été due à un accident regrettable, à une faute de la philosophie qui aurait pu l'éviter. La menace de transformer le *Da-sein* (l'ek-sistence du *Dasein*) en substance sur le modèle des objets disponibles dans le monde et de la *Vorhandenheit*, cette menace n'est pas extrinsèque au *Dasein*. Elle appartient à la structure même du *Dasein*. La compréhension inauthentique de son être ne survient pas comme un accident au *Dasein*, elle est une possibilité et même une nécessité essentielle inscrite au cœur même de son être. Elle n'est même pas une déchéance au sens moral dans l'inférieur. Je vous renvoie pour ceci au § 9, p. 43 : « [...] l'inauthenticité [je ne sais pas pourquoi ils ont traduit ici *Uneigentlichkeit* par "aliénation" alors qu'ils le traduisaient deux lignes plus haut par "inauthenticité"] du *Da-sein* ne signifie en rien un degré d'être (*Seinsgrad*) "moindre" ou "inférieur"¹ ». Ce qui explique que la métaphysique, qui est par essence substantialiste (au sens d'*hypokeimenon* ou au sens subjectivité), n'est pas une faute ou un péché dont il faudrait se débarrasser, dont on pourrait se purifier en « dépassant » la métaphysique. La métaphysique, comme l'inauthenticité, sont indépassables.

[10bis] Approchons-nous d'un texte important de *Sein und Zeit* (le § 25) où précisément cette question du *subjectum* est abordée en relation avec la structure du *Dasein* et son inauthenticité quotidienne. Je choisis ce § 25 parce que Husserl y est visiblement sinon nommé visé.

La question qui oriente ce paragraphe est le point de départ de la question existentielle : qui est l'être là (*Frage nach dem Wesen des Daseins*)? Dans le § 9 l'être de l'étant-là était déterminé

1. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, op. cit., p. 43 (traduction de J. Derrida).

comme *le mien* (*je meines*). Le *Dasein* est toujours dans son être rapport à soi comme à un « le mien ». C'est pourquoi ontologiquement le *Dasein* ne peut être saisi comme un cas (*Fall*) ou un exemplaire d'un de l'étant comme *Vorhandenen* (subsistant devant moi). ce dernier étant (*Vorhandenem*), son être est « *gleichgültig* » (indifférent, plus exactement), cet étant (*Vorhandene*) est de telle sorte que son être ne peut lui être ni indifférent ni non indifférent. Le discours relatif au *Dasein* doit donc constamment, conformément à l'être-mien (*Jemeinigkeit*) de cet étant, comporter les pronoms personnels « je suis », « tu es »¹.

Cette *Jemeinigkeit* du *Dasein* n'est pas encore déterminée, ceci est important, comme subjectivité. Et le problème de savoir si cette *Jemeinigkeit* doit ou non être déterminée comme subjectivité |11| est précisément posé au § 25 que je voulais aborder. Il s'agit donc de la question du qui du *Dasein*, du *qui* de la *Jemeinigkeit*. Or il faut noter que la détermination de ce *qui*, comme *subjectum*, va apparaître dans l'analytique de la quotidienneté (*Alltäglichkeit*) du *Dasein*. C'est en cherchant ce que c'est que l'être-là quotidien et inauthentique que l'on va rencontrer le thème du *subjectum*. On va alors faire apparaître que l'inauthenticité de la quotidienneté consiste à comprendre le *Dasein* sur le modèle du *Vorhanden-sein*, à comprendre l'origine du monde, la transcendance à l'ek-sistance du *Dasein* qui fait que le monde se mondanise, à comprendre donc cette origine sur le modèle des choses qui sont *dans* le monde et qui s'offrent, dans la vie quotidienne, à mon activité comme des choses et des causes subsistantes. Ce qui, encore une fois, n'est pas un péché mais une nécessité structurelle du *Dasein* comme être-au-monde, nécessité qui le pousse à agir dans le monde et à transposer illégitimement le modèle des étants auxquels il a affaire dans son travail. Et Heidegger s'attache à montrer que malgré les profondes protestations de tous les philosophes de la subjectivité qui s'obstinent, de Descartes à Husserl, à marquer la différence entre la subjectivité et l'objectivité, qui s'obstinent à éviter toute chosification de la

1. *Ibid.*, p. 42. Derrida résume, « traduit » si l'on veut, sans citation explicite.

conscience, etc., toute naturalisation du vécu, malgré cela, l'idée même de subjectivité reste principiellement contaminée par le schème de la *Vorhandenheit*.

En effet à la question *qui* est cet étant que l'on nomme *Da-sein*, répond le moi lui-même, le *sujet*, le soi-même (*Selbst*).

[11 bis] Le qui se répond lui-même au nom du Je lui-même, dit Heidegger, du « sujet », du soi-même (*Selbst*). Le *qui* est cela qui à travers le cours des attitudes et des vécus se maintient comme l'identique et se rapporte à cette multiplicité¹.

(Rappelez-vous ce que nous disions l'autre fois de l'ego husserlien comme transcendance dans l'immanence.) Je poursuis ma traduction.

Ontologiquement nous le comprenons comme un subsistant (*Vorhandene*) qui déjà et constamment se trouve dans une région fermée².

(Même si, dirait-on ici contre Heidegger, il s'agit de la conscience *UR-Region* et ici la fermeture ne signifie pas la non-intentionnalité mais la spécificité et l'originalité intransgressible de la région.) Ceci évidemment suppose que Heidegger néglige le noème, c'est-à-dire le sens dont Husserl dit, nous l'avons vu, qu'il n'appartient pas réellement à la conscience. Mais si Heidegger peut négliger cette affirmation *explosive*, explosive parce que l'an-archie du noème qui s'y trouve reconnue, fait sauter la fermeture de la région, c'est-à-dire ce qui fait qu'elle est une région, si Heidegger donc peut négliger cette affirmation explosive qui arrache l'apparaître du sens à la fermeture de la conscience subjective, c'est parce que Husserl lui-même ne l'a pas considérée comme explosive et l'a introduite dans sa description comme une affirmation inoffensive et discrète qui ne dérangeait pas les thèmes régionalistes de la phénoménologie. Donc, je reprends ma traduction :

1. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, *op. cit.*, p. 114 (traduction de J. Derrida).

2. *Ibid.*, *loc. cit.* (traduction de J. Derrida).

Ontologiquement, nous comprenons le *Selbst* comme un *sub-sistant* (*Vorhandene*) qui déjà et constamment se trouve dans une région fermée, subsistant qui, en un certain sens privilégié, se tient au fond, au fondement (*zum Grund-liegende*) comme le *subjectum*. Celui-ci, comme le même (*Selbiges*), a dans la multiplicité de son être-autre (*Andersheit*) |12| le caractère du *Selbst*¹.

Et voici les allusions aux protestations des subjectivistes contre la substantialité :

On peut certes nier la substantialité de l'âme aussi bien que la choseité de la conscience ou l'objectivité de la personne, on n'en reste pas moins ontologiquement à la détermination de quelque chose dont l'être garde, qu'on le désire expressément ou non, le sens de la *Vorhandenheit* (de la substantialité). La substantialité [*Substanzialität*, ici] est le fil conducteur ontologique dans la détermination de l'étant à partir duquel il est répondu à la question du « qui ». D'entrée de jeu, et avant même qu'on le formule, le *Dasein* est saisi comme *Vorhandenes*. Dans tous les cas, l'indéterminité même de son être implique toujours ce sens d'être. La *Vorhandenheit* est pourtant le mode d'être d'un étant qui n'est pas *Daseinsmässig*, qui n'a pas la forme du *Da-sein*².

On protestera que cette identité du *subjectum* n'est pas une thèse métaphysique et que, en s'y référant, on ne fait que décrire ce qui est *donné*. C'est ce que veut faire Heidegger : décrire ce qui est *donné* comme il se *donne*. Et Heidegger s'adresse à lui-même dans tout un paragraphe, une objection de type husserlien à laquelle il veut répondre. Voici l'objection de type husserlien : je la lis rapidement dans la traduction Boehm-Waelhens :

N'est-il pas cependant contraire aux règles d'une saine méthode de soustraire une problématique aux données évidentes de la région qu'elle prend pour thème ? Et qu'y a-t-il de plus incontestable que le fait, pour moi, d'être donné ? Et cette manière |12bis| même d'être donné (*Gegebenheit*) n'exige-t-elle pas, si l'on veut la

1. *Ibid.*, *loc. cit.* (traduction de J. Derrida).

2. *Ibid.*, p. 114-115 (traduction de J. Derrida).

soumettre à une élaboration originelle, qu'il soit fait abstraction de toute autre « donnée », que ce soit de l'être du « monde » [réduction transcendantale] ou même de l'être d'autres « moi » ? [Hypothèse solipsiste qui accompagne la réduction transcendantale, au début des *Méditations cartésiennes*.] Et peut-être est-ce un fait que cet être-donné, cette appréhension réflexive, pure et formelle de la perception du moi lui-même, fournit une véritable évidence. Cette évidence peut même donner accès à une problématique phénoménologique autonome, qui, en tant que « phénoménologie formelle de la conscience » [entre guillemets], prendra une signification fondamentale et générale¹.

Telle serait l'objection. À laquelle Heidegger répond que la *Gegebenheit* est peut-être ici la *Verführung* elle-même, que le être-donné est peut-être la *ruse*, la *séduction* qui séduit, qui conduit hors du chemin (*Verführung*), qui séduit, c'est-à-dire qui sépare de la bonne voie, qui me dupe; la prétendue évidence de la donnée est peut-être ici la dissimulation et le dérobement lui-même. Un dérobement essentiel qui a son fondement précisément dans l'être du *Dasein* comme pouvoir de se dissimuler ou de s'aliéner lui-même, de dire moi au moment même et peut-être surtout au moment où ce n'est pas le moi qui se vise ou se dit.

Traduisons :

Dans le contexte présent de l'analytique existentielle du *Dasein* factice s'élève la question de savoir si le |13| mode ainsi nommé de la donnée (*Gebung*) du moi dévoile le *Dasein* dans sa quotidienneté, à supposer même qu'il le dévoile en général [ou de quelque manière]. Va-t-il donc *a priori* de soi que l'accès au *Dasein* doit être une simple réflexion [*vernehmende* = traduit par « spéculation » par Boehm et Waelhens. Cela veut dire une réflexion en théorie, qui regarde ou écoute, ou assiste...] sur le moi comme le moi de ses actes [*das Ich von Akten* = comme le pôle ou l'auteur de ses actes] ? Et si d'aventure ce mode de *Selbstgebung* [de donné de soi : notion husserlienne] du *Dasein* était une *Verführung* [une séduction, un égarement subornant pour l'analytique existentielle et en vérité une séduction transcendantale], une séduction dont la

1. M. Heidegger, *L'être et le temps*, op. cit., p. 146.

nature se fonderait elle-même dans l'être du *Dasein*? Peut-être le *Dasein*, dans l'allocution (*Aussprechen*) la plus immédiate qu'il s'adresse à lui-même, dit-il toujours : je le suis (*ich bin es*) et finalement peut-être le dit-il le plus bruyamment lorsque précisément il n'est pas cet étant? Et si d'aventure la structure du *Dasein* – à savoir qu'il soit mien [sa *Jemeinigkeit*] – était le fondement de ce que le *Dasein* ne fût pas d'abord et le plus souvent lui-même? Et si d'aventure l'analytique existentielle, avec ce qu'on recommandait plus haut sous le nom de *Gegebenheit* du Je tombait également dans le piège tendu au *Dasein* lui-même et à une explicitation immédiate de soi-même? Et si d'aventure il se trouvait que l'horizon ontologique pour la détermination de ce qui est accessible comme simple donnée restait fondamentalement |13bis| indéterminé? On peut certes toujours au niveau *ontique*, dire correctement de cet étant que « je le suis ». Cependant l'analytique ontologique, quand elle a besoin de telles propositions, doit s'en tenir à des réserves fondamentales. Le *moi* doit être seulement compris comme l'index formel [*unverbindlichen* : qui n'engage à rien, neutre] de quelque chose qui, dans des enchaînements d'être phénoménaux, se révèle peut-être comme son *contraire* [c'est-à-dire comme le contraire de cela même qu'il se donnait, qu'il se disait être]. Et ensuite ce non-moi [le contraire] ne signifie nullement un étant qui serait essentiellement dépourvu d'égoïté (*Ichheit*) mais un mode d'être déterminé du Je lui-même, par exemple la perte de l'ipséité (la *Selbstverlorenheit*)¹.

Deux courtes remarques sur ce passage important.

1) Ce qui y est remarquable, c'est que la *Jemeinigkeit* elle-même, loin de conduire à la sécurité de l'égoïté, est montrée comme cela même qui rend possible la *Verführung* et que, disant *moi* où le moi m'est donné dans l'évidence, je vise un non-moi qui ne serait pas une non-égoïté (chose naturelle) mais un autre-moi et que je sois, alors même que je hurle je suis et je suis moi, dans la *Selbstverlorenheit*. [« *Hume* » ajouté en marge.]

2) Il est bien évident que c'est ici le lieu précis de la question précise que ce qu'on appelle la théorie psychanalytique doit poser au tout de la métaphysique classique en sa forme la plus moderne

1. *Id.*, *Sein und Zeit*, *op. cit.*, p. 115-116 (traduction de J. Derrida).

et la plus éminente, à savoir la phénoménologie transcendantale, si du moins la théorie [14] psychanalytique veut ou doit dialoguer avec la pensée philosophique en soi.

Je coupe ici la lecture de ce passage après lequel Heidegger montre que la réduction à l'ego pur et à la sphère solipsiste du mien, au sens où l'entend Husserl – qui n'est toujours pas nommé – est interdite par la structure même du *Dasein*, qu'un ego sans monde et sans les autres ne nous est jamais donné et que mon rapport à autrui ne s'établit pas par une *Einführung* faisant le pont entre deux subjectivités mais s'est toujours déjà produit. Problèmes difficiles et qui supposent peut-être une simplification des intentions husserliennes et notamment du sens méthodologique de la réduction et de la non-mondanéité de l'ego. Mais je ne peux ni ne veux y entrer ici. J'en avais d'ailleurs assez longuement parlé il y a deux ans dans le cours sur la *Cinquième Méditation cartésienne*¹ et l'année dernière à propos d'un exposé sur le *Mitsein*.

Ce que je veux retenir pour le moment en vous invitant à lire tout le § 25 au moins, c'est seulement ceci : la notion de subjectivité reste pensée sur le modèle de la substance (*Vorhandenheit*). En ce qui regarde Husserl, cela signifie que Heidegger lui reproche en quelque sorte seulement en apparence des choses contradictoires. Il lui reproche la méthode de la réduction transcendantale et l'idéalisme transcendantal qui la soutient puisque la Réduction prétend donner accès à un vécu égologique absolument indépendant, dans son essence, de l'existence du monde (cf. § 49 d'*Ideen*). Cette indépendance absolue de la subjectivité, dit Heidegger, n'est jamais *donnée*. D'une part. D'autre part elle conduit, [14bis] qu'on le veuille ou non, à un concept an-historique de l'ego. D'où toutes les difficultés qu'a en effet Husserl pour faire autre chose qu'affirmer l'historicité de l'ego. Concept an-histo-

1. Pour rappel (cf. *supra*, « Introduction générale », p. 11), le cours intitulé « La cinquième des *Méditations cartésiennes* de Husserl » (cinq séances rédigées) fut donné à la Sorbonne du 16 février 1963 au 4 mai 1963.

rique de l'ego et même concept a-temporel de l'ego. Et bien que Husserl reconnaisse très vite que l'ego est temporel, que le subjectif est temporalité pure (opposé à Kant : je pense), il a le plus grand mal à penser l'unité du temps cosmique et du temps vécu de la problématique de la réduction. D'où les efforts admirables mais si embarrassés dans des textes le plus souvent postérieurs à *Sein und Zeit* pour décrire l'*Ur*-constitution temporelle de l'ego. Ego : éternel et temporel, intemporel et temporel. Donc premier reproche : un ego déraciné du monde donc non historique. Non historique parce que abstrait.

Mais en même temps, reproche apparemment contradictoire : la réduction transcendantale n'est pas assez radicale, pas assez transcendantale. Pourquoi? parce que le vécu dont on dit qu'il n'est pas du monde mais origine du monde est encore déterminé comme subjectale, c'est-à-dire comme substantiellement substantiel, comme substrat, comme *Vorhandenheit*, c'est-à-dire, nous l'avons vu, comme objet dans le monde, objet disponible de mon *Umwelt*. La sphère transcendantale du vécu, dès lors, au lieu d'être fidèlement décrite et explicitée, est déterminée par le concept spéculatif de *subjectum* qui gauchit la description du transcendantal et l'assujettit à un modèle mondain. Une réduction parfaitement radicale – celle que Heidegger prétend pratiquer, sans le nom maintenant équivoque de réduction – devrait mettre aussi entre parenthèses la dimension subjective et égologique du |15| vécu, qui n'est pas absolument originaire, qui est constitué à partir d'une transcendance plus originaire que celle d'une conscience égologique intentionnelle et qui est la transcendance du *Da* du *Dasein*. Il y a quelque chose de ce geste (*mutatis mutandis!*...) dans le texte de Sartre dont je parlais l'autre samedi, où celui-ci fait de l'ego un objet transcendantal dans le monde et constitué à partir d'un champ transcendantal qui est à l'origine sans sujet¹.

En radicalisant aussi la réduction transcendantale, Heidegger prétend donc réduire jusqu'à ce que Husserl appelle l'irréduc-

1. La référence à « l'autre samedi » et au texte de Sartre ne peut être précisée.

tible, à savoir la forme égologique de l'expérience, la forme du présent vivant et tout ce qu'il m'est arrivé d'appeler l'archi-facticité transcendante. Commenter.

Dès lors que la phénoménologie détermine une source transcendante prétendument hors du monde selon un modèle intra-mondain, elle ne peut pas rigoureusement penser l'historicité transcendante. La *Vorhandenheit* pure et simple ne peut pas plus avoir d'histoire qu'un étant étranger au monde. Ni l'intra-mondain ni l'extra-mondain ne peuvent avoir d'histoire. L'histoire se situe dans cet au-monde, dans cet *in-der-Welt-sein du Dasein, in-der-Welt* qui n'est pas une immanence du type de la *Vorhandenheit*.

Bien entendu, ces reproches adressés à Husserl ne peuvent atteindre que le projet explicitement et systématiquement élaboré de Husserl dans les grandes phases et les grands traités, ceux qui précisément font de la subjectivité et de l'égoïté l'inexpugnable. Mais on sait que dans bien des fragments inédits, Husserl tente de revenir par des descriptions radicales et non systématiques à cette couche pré-égologique et anonyme du vécu où la temporalité se constitue [15bis] et constitue l'*ego*.

Je viens donc de montrer – schématiquement – pourquoi Heidegger ne croyait pas pouvoir se satisfaire simplement de la description husserlienne de l'historicité, en tant qu'elle restait commandée, je dirais opprimée, par l'ascendance métaphysique du concept de *subjectum*. C'était le premier des cinq thèmes annoncés. Je serai plus bref sur les quatre autres qui en sont profondément solidaires.

Deuxièmement, la téléologie husserlienne de l'histoire n'est pas seulement un subjectivisme, c'est un humanisme. Bien que Husserl soit prévenu et soit le premier à nous prévenir contre une confusion entre l'*ego* transcendantal et l'anthropologie, chaque fois qu'il passe de la description phénoménologique transcendante à une sorte d'interprétation téléologique du devenir, la notion d'homme réapparaît, et même d'homme comme *animal rationale*. C'est justement chaque fois que Husserl doit abandonner la description du donné pour l'interpréter qu'apparaissent les pré-suppositions métaphysiques qui ont résisté à la réduction, comme

si, la réduction une fois levée, on devait oublier ce qu'elle nous a montré, par exemple quelque chose qui n'était pas ce qu'on appelle paisiblement du nom d'homme, et qui était antérieur, pour lui donner son sens, à ce qu'on appelle l'homme, c'est-à-dire un étant dans le monde, un étant animal doué de cet étrange pouvoir qu'on appelle raison.

Bien sûr, il ne s'agit pas de réduire tout le husserlianisme |16| à ce geste mais ce geste existe et il intervient toujours au moment où il s'agit d'interpréter l'historicité. Ce geste suppose *d'une part* une essence de l'homme radicalement originale, depuis le Papou jusqu'au phénoménologue, ce qui fait que même les révolutions introduites au cœur de l'historicité par l'irruption de la philosophie comme tâche infinie, puis par celle de la phénoménologie comme autre compréhension de la philosophie, ces révolutions se produisent à l'intérieur du champ unitaire de la *même humanité*, et de la même histoire de la même humanité.

De même que l'homme, et même le Papou, représente un nouveau stade dans l'animalité par opposition à la bête, de même la raison logique représente un nouveau stade dans l'humanité et dans sa raison¹.

Et plus haut il avait dit :

La Raison est un titre large, suivant la bonne vieille définition, l'homme est *das vernünftige Lebewesen*, l'animal raisonnable, et en ce sens large le Papou est aussi un homme et non une bête. Il a ses fins et agit avec sens, réfléchissant ses possibilités pratiques. Les œuvres et les méthodes produites entrent en tradition, et sont toujours re-compréhensibles dans leur rationalité².

Donc le passage de la finité à l'infinité de la tâche se comprend à l'intérieur d'une essence de l'homme comme animal doué de raison.

1. E. Husserl, « *Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie* », dans *Die Krisis...*, *op. cit.*, p. 337-338 (traduction de J. Derrida).

2. *Ibid.*, p. 337 (traduction de J. Derrida).

Est-ce qu'alors, dit Husserl dans la *Beilage III*, nous ne nous tenons pas devant le grand et profond horizon problématique de la Raison, de cette même Raison qui fonctionne en chaque homme, si primitif soit-il encore, en tant qu'« *animal rationale* »¹ ?

|16bis| Nous avons vu pourquoi Heidegger voulait re-descendre en deçà d'une métaphysique qui est toujours à ses yeux non seulement une onto-théologie mais un humanisme. Dans la *Lettre sur l'humanisme*, il montre précisément que le lien entre la métaphysique et l'humanisme est un lien essentiel, et non accidentel. Nous avons vu à quelle nécessité Heidegger prétendait obéir, en ne partant pas d'une définition, fût-elle *selbstverständlich*, de l'homme. Toutes ces raisons il les opposerait ici à Husserl, montrant qu'une histoire qui ne serait qu'une histoire de l'humanité, c'est-à-dire non plus du sens de l'être mais d'un type déterminé d'étant, ne serait pas une histoire ou ne serait finalement qu'une histoire empirique et non une histoire de la vérité. D'autre part, peut-on parler d'historicité quand le devenir décrit n'est que le déploiement et l'explicitation d'une essence de l'humanité comme animalité rationnelle ?

Troisièmement. Le contenu et non la forme de cette téléologie est de toute évidence reconnu à partir d'un fil conducteur qui est la *science*. La philosophie est traditionnellement déterminée comme *épistémè* et c'est par la possibilité de la science qu'est défini l'homme, par des révolutions de la science que sont reconstruites les étapes et les ruptures à l'intérieur de l'humanité.

L'historicité est déterminée à partir de la scientificité et – et ici nous rejoignons Hegel – l'historicité est déterminée dans sa téléologie à partir de la scientificité, cela veut dire deux choses en une :

|17| Cela veut dire, premièrement, comme je viens de le noter, que l'histoire de la science, son origine et ses fins, sont les index

1. E. Husserl, *Die Krisis...*, *op. cit.*, « *Beilage III* », p. 385. Ce « *Beilage III* » a été traduit par J. Derrida et publié sous le titre *L'Origine de la géométrie*, introd. de J. Derrida, Paris, PUF, 1962, p. 213. Cette traduction de Derrida fut reprise dans E. Husserl, *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, tr. fr. G. Granel, Paris, Gallimard, 1976, p. 426.

de l'historicité en général. Cela veut dire, deuxièmement, que seule la science ou l'humanité scientifique, la communauté scientifique, a une historicité *pure*. Le modèle et le *telos* de l'historicité, ce qui permet de définir son *eidos*, c'est l'histoire des sciences, l'histoire de la science comme histoire de l'*objectivité*. Qu'est-ce que ça veut dire?

Selon Husserl – et son concept ici encore est fort classique – il n'y a pas d'histoire sans communauté, bien sûr, mais d'abord et surtout sans *transmissibilité*, sans traditionnalité. Or l'objet scientifique est seul capable d'assurer une tradition pure, unique, transparente, seul le langage de l'objectivité scientifique – dont la mathématique et la science exacte en général nous a fourni le modèle. Seule l'exactitude de l'objet – de l'objet idéal, bien sûr, car seul l'objet idéal peut être exact – assure l'univocité de l'expression, nous assure Husserl dans *Ideen I*. Donc seule elle assure une pureté de l'historicité, une pureté de l'*ethos* historique, une transparence de la tradition historique donc de l'historicité. La conséquence grave en est que tout ce qui, dans la science, n'est pas exactitude ne peut donner lieu qu'à une historicité *douteuse*. Ce qui dans la science *en général* n'est pas exactitude, c'est, bien sûr, d'une part, la scientificité empirique des sciences vagues de la nature et de l'esprit, mais c'est aussi la scientificité de la science rigoureuse qui n'est pas la science exacte; les concepts de la phénoménologie ne sont, ne peuvent et ne doivent pas par essence être des concepts exacts [mot illisible entre parenthèses¹] mais d'abord et seulement rigoureux. Vous connaissez, je suppose, cette distinction (*Ideen I*, § 74-75). Il s'ensuit que le langage de la phénoménologie ne sera jamais parfaitement univoque comme celui des mathématiques. Et la question de l'historicité de la phénoménologie, de la transmission de son discours se posera, de telle sorte que cette [mot illisible] au cœur de l'historicité ne soit plus assurée d'aboutir, comme la [mot illisible] à une prise de possession du sens de l'histoire par l'histoire elle-même. Pensée classique, disais-je. Oui et non. Oui, dans la mesure du privilège de la scientificité mathématique. Non, dans la mesure où l'exis-

1. Ce mot entre parenthèses est peut-être « Géo ».

tence de la mathématique est conçue non plus, comme dans la métaphysique classique, comme le lieu ou l'exemple d'une vérité éternelle, mais bien comme la plus pure historicité de la vérité. Dans les deux cas évidemment c'est l'histoire empirique qui est justement réduite.

L'histoire est donc la transmission d'objets idéaux, les seuls qui peuvent se transmettre avec leur sens, en tant que tel sans altération comme le même et ceci à l'infini; sans limitation essentielle d'aucune sorte (objets idéaux libres et non enchaînés). L'historicité est donc l'objectivité et la scientificité elle-même et leur pureté et leur progrès à toutes les trois vont ensemble et s'accroissent en même temps¹.

[17bis] Bien sûr, là aussi il faut être d'une extrême prudence et se garder de schématiser trop vite. Si l'histoire est toujours assurée par l'objectivité des objets, Husserl s'est bien inquiété de l'origine de ces objets et des actes subjectifs qui les ont constitués. Et il s'est bien préoccupé d'enraciner, de fonder la scientificité dans un sol de vie pré-scientifique qui était lui-même historique. Toute la thématique de la *Lebenswelt* qui en tant que thématique systématique est d'ailleurs postérieure à *Sein und Zeit*, concerne en effet une couche de vie communautaire de langage et donc d'historicité antérieure à celle de la vie scientifique et la supportant. Seulement, il se trouve qu'elle est téléologiquement inférieure, moins purement historique, enfermée dans la finitude des fins et des horizons et qu'en tout cas, sa description, quelles qu'en soient la richesse et la puissante nouveauté, reste toujours guidée par la corrélation sujet-objet et la métaphysique de l'*animal rationale*. La sphère de la *Lebenswelt* est la sphère de ce que Husserl appelle le subjectif-relatif qui ne crée pas encore d'idéalités pures et purement objectives, cette couche du subjectif-relatif ayant d'ailleurs des structures universelles qui peuvent et doivent être décrites comme telles par la phénoménologie. C'est ce que

1. Dans la marge inférieure du manuscrit, au feuillet 17, Derrida ajoute : « Suite p. 18, cours suivant ». En fait, le lieu de l'enchaînement se trouve à la fin de la cinquième séance : la citation de Husserl qui semble s'y interrompre aux mots « d'un tel monde », se poursuit à l'ouverture de la sixième séance (cf. *infra*, « Sixième séance. Le 8 février 1965 », p. 195, n. 1).

Husserl explique en particulier dans un court passage des *Méditations cartésiennes* que je vais lire parce qu'il semble faire allusion aux analyses heideggeriennes de l'*In-der-Welt-sein* pour en désigner la dépendance et la filiation par rapport à la phénoménologie husserlienne. C'est au § 59 (*Méditations cartésiennes* 29¹) (*Sein und Zeit* 27) :

Ce fut un succès de la phénoménologie débutante que d'avoir conduit, par sa méthode d'intuition à la fois pure et eidétique, aux tentatives d'une nouvelle ontologie... Sous ce rapport, rien n'empêche de commencer de prime abord et de la façon la plus concrète par une analyse de l'*Umwelt* de notre vie humaine et de l'homme en tant qu'il se rapporte essentiellement à cet *Umwelt*, d'analyser de façon purement intuitive l'*a priori* extrêmement riche, et jamais encore explicité, d'un tel monde [...]².

1. Le numéro « 29 » se réfère à l'année « 1929 » et à la date (les 23 et 25 février 1929) à laquelle Husserl prononça les quatre conférences qui forment les *Méditations cartésiennes*; le numéro 27 qui suit, à la date de publication de *Sein und Zeit*, début 1927.

2. E. Husserl, *Cartesianische Meditationen* [1929], Hambourg, Felix Meiner, 1995 [1977], § 59, p. 141 (traduction de J. Derrida qui semble ne pas recourir ici à la traduction Lévinas-Pfeiffer parue chez Vrin en 1947. Les *Méditations cartésiennes* de Husserl, auxquelles Derrida consacre un cours en 1962-1963, malheureusement ne sont pas ou plus, ni en français ni en allemand, dans la bibliothèque personnelle de Jacques Derrida). Cette citation se poursuit dans la séance suivante (cf. *infra*, « Sixième séance. Le 8 février 1965 », p. 195, après l'ellipse « ... »).

Sixième séance

Le 8 février 1965

[1] L'absence d'*Histoire* (de science ou de conscience historique) n'est pas une preuve *contre* l'historicité (*Geschichtlichkeit*) du *Dasein*, elle en est au contraire la preuve en tant que mode déficient de la constitution d'être (*Seinsverfassung*) du *Dasein*. Une époque ne peut être *sans histoire* (*unhistorisch*) que parce qu'elle est historique (*geschichtlich*)¹.

C'est dans l'ouverture de cette affirmation que plutôt que de convoquer les affirmations des historiens ou des ethnologues qui dans leurs considérations au sujet des sociétés dites historiques ou sans histoire présupposent – au moins – la clarté faite sur l'essence de l'historicité et toutes les problématiques qui s'y rattachent, c'est dans l'ouverture de cette affirmation de Heidegger et pour mieux l'entendre que nous avons essayé de déterminer le lien où se « détruirait » la métaphysique hégélienne-husserlienne de l'historicité. Cette dernière expression méritait des précautions et les guillemets dont j'ai parlé la dernière fois, avant de nouer cinq thèmes husserliens à propos desquels, chaque fois, se répétait la différence heideggerienne.

Les quatre premiers, les seuls que j'aie eu le temps de développer, étaient les suivants :

1) La téléologie husserlienne de l'historicité est un idéalisme transcendantal qui s'ordonne à un concept de subjectivité dont

1. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, *op. cit.*, p. 20 (traduction de J. Derrida).

Heidegger montre qu'il est à la fois étranger au monde – c'est-à-dire non historique et intra-mondain, c'est-à-dire pensé selon un modèle de la *Vorhandenheit*, de l'objet subsistant dans le monde, ce qui est une autre façon de manquer une histoire qui ne soit pas empirique. Rappelons-nous aussi ce que nous avons dit de la réduction transcendantale husserlienne, à la fois illégitime et insuffisamment radicale. La phénoménologie transcendantale aurait transformé en chose intra-mondaine cela même qu'elle prétendait protéger contre la mondanisation, ou |1bis| encore la réification ou la naturalisation. J'ai oublié à ce sujet de faire remarquer la dernière fois que le mot de conscience (*Bewusstsein* ≠ *Gewissen*) n'est pas prononcé dans *Sein und Zeit*.

2) La téléologie husserlienne reste un humanisme.

3) Le contenu de cette téléologie est reconnu à partir de l'idée de la science (historicité = absence [mot incertain] de passé).

4) La description de la *Lebenswelt*, thème très proche pourtant de l'intention heideggerienne, laisse circuler en elle des concepts comme ceux de nature et de culture qui y importent de nombreuses significations métaphysiques latentes et dérivées et qui, en tout cas, sont bien ultérieures au regard de l'originalité historique du *Dasein* que veut thématiser Heidegger.

Nous avons longuement développé ces quatre thèmes en multipliant les précautions et en nous efforçant de ne pas schématiser à l'excès.

< Saut de page dans le manuscrit >

|2/18|¹ < ... > ambient en général et d'en faire le point de départ d'une explicitation systématique des structures essentielles du *Dasein* humain et des couches du monde qui se révèlent corrélativement du *Da-sein*².

Revendication généalogique, revendication de paternité à laquelle par avance, si je puis le dire, Heidegger avait cru devoir répondre par une revendication d'indépendance que je cite pour la petite histoire. Dans le § consacré à la quotidienneté de l'*Umwelt*, à la page 72, Heidegger écrit en note :

[...] qu'il soit permis à l'auteur de faire remarquer que, depuis le semestre d'hiver 1919-1920, il a traité à diverses reprises dans ses cours de l'analyse du monde ambient et, en général, de l'herméneutique de la facticité de l'être-là³.

C'est là un élément du décor historico-politico-universitaire de notre problème.

En tout cas pour clore ce troisième point⁴, vous voyez que,

1. Le premier feuillet de la sixième séance contient, au recto et sur un tiers du verso, ce qui précède. Après un saut de page, le feuillet numéroté « 2 » sur lequel la séance continue est aussi numéroté « 18 ». On rappelle que le recto de la feuille 17 de la cinquième séance porte en bas de la page l'annotation « suite p. 18, cours suivant » (cf. *supra*, p. 190, n. 1). La citation qui suit ici, par laquelle commence le feuillet 2 de la sixième séance, est donc la continuation de la citation du feuillet 17bis (*supra*, p. 191). Visiblement, J. Derrida avait rédigé vingt feuillets pour la cinquième séance et, n'ayant sans doute pas pu la terminer, en a reporté les feuillets 18 à 20 à la sixième séance. On indique donc la double numérotation momentanée utilisée par J. Derrida sur le manuscrit.

2. E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, § 59, *op. cit.*, p. 141 (traduction de J. Derrida).

3. M. Heidegger, *L'être et le temps*, *op. cit.*, p. 96.

4. Ce « troisième point » avait été ouvert dans la cinquième séance (cf. *supra*, p. 188).

pour les raisons mêmes qui poussent Heidegger à revenir en deçà de la corrélation sujet-objet et d'une histoire qui s'y tiendrait, < Heidegger > ne peut se satisfaire d'une thématization de l'historicité prenant la science pour fil conducteur et la connaissance scientifique comme *Telos*.

Non qu'il juge fausses et inutiles les descriptions de type husserlien. Bien au contraire. Simplement elles restent enfermées dans la clôture que nous reconnaissons depuis le début.

4) L'autre forme de la même clôture sur laquelle je ne m'arrêterai pas, c'est, cette fois même si l'on s'en tient même < aux¹ > descriptions de la *Lebenswelt*, l'opposition un peu précipitée et aux origines incertaines, de la nature et de la culture – non que cette opposition soit vaine mais elle est si dérivée, si chargée d'allusions historiques et métaphysiques qu'on ne peut prétendre sérieusement découvrir l'historicité originaire du *Da-sein* en se servant de ces instruments.

5) Enfin – et là nous touchons, je crois, au plus important et au plus difficile. La thématique husserlienne de l'historicité reste – pour lâcher le mot [2bis] d'un coup –, une *conception du monde*. L'accusation est grave et elle a un sens qui ne se dénonce pas immédiatement. Que signifie-t-elle? Pour comprendre la gravité et la portée de l'accusation, il faut bien garder présente à l'esprit toute la critique husserlienne de l'idée de conception du monde, de la théorie diltheyenne de la *Weltanschauung*. Cette critique se développe dans *La Philosophie comme science rigoureuse* (1911) et elle est une pièce maîtresse de la phénoménologie. En un mot, Dilthey affirmait que chaque époque avait sa *vision du monde*, c'est-à-dire une idée qui unifiait la totalité organique et structurale de son monde, une sorte de *Gestalt* dans laquelle l'art, la religion, la mythologie, les conceptions politiques et philosophiques étaient solidaires. Cette théorie des *Weltanschauungen* se pensait comme une prise au sérieux de l'historicité du sens. Husserl s'élève vigoureusement contre la prétention impérialiste de cette théorie. Non qu'il nie l'existence de telles *Weltanschauungen*, de telles *Gestalten* idéologiques mais à ses yeux, vouloir y faire

1. Dans le manuscrit : « dans les ».

entrer le tout de la science et de la philosophie, l'idée de la science et de la philosophie comme science, c'est manquer le sens même de la vérité, et d'abord de la vérité à laquelle prétend la théorie de la *Weltanschauung*. L'idée de la vérité, l'idée de la science, le projet de la science ont pour sens de prétendre échapper à la relativité d'une époque, de la *Weltanschauung*. La vérité n'est pas historique au sens diltheyen, dans la mesure où elle n'est précisément vérité que si elle vaut universellement, à l'infini, etc. À cette époque, Husserl s'attache surtout à marquer l'indépendance de la vérité au regard de l'histoire. Et l'histoire de la vérité dont il fera plus tard un thème suppose cette réduction de l'historicité empirique de la vérité.

[3/19] Par conséquent, faire de la philosophie husserlienne de l'histoire une *Weltanschauung* ou une *Weltbild*, c'est une accusation particulièrement lourde et au premier abord insoutenable. Cela ressemble à une assimilation choquante du husserlianisme au diltheyanisme. Pour qu'il s'agisse d'autre chose, il faut faire un certain chemin, un chemin dont j'indique seulement les jalons. Ce chemin est suivi dans *Sein und Zeit*, on peut en reconnaître la trace, mais c'est dans un texte de 1938, *Die Zeit des Weltbildes*, qu'il se trouve le plus clairement ré-sumé.

Heidegger veut y montrer que le concept même de *conception du monde* appartient à une conception du monde, à une époque. Non pas à une conception du monde parmi d'autres mais à *la* conception du monde. Qu'est-ce ça veut dire? Il n'y a pas, dans l'histoire, des conceptions du monde, il y a une époque qui a eu une conception du monde et c'est celle-là même qui a forgé le concept de conception du monde et qui a voulu que chaque époque ait la sienne. Avant l'époque de la métaphysique inaugurée par le moment cartésien, il n'y avait pas de conception du monde. Les Grecs, les Romains, l'Europe du Moyen Âge n'avaient pas de conception du monde. Cela veut dire que pour eux le monde n'était pas une totalité d'étants ordonnés à la représentation et à la production de l'homme-sujet. Que les temps modernes s'enquière des éventuelles conceptions du monde d'autres époques, cela signifie d'abord que le monde est déterminé par les temps modernes [3bis] de telle sorte qu'on puisse

avoir une conception du monde. Avant les temps modernes – ici avant le repère cartésien – le monde grec et le monde médiéval, au contraire, étaient des mondes pensés de telle sorte que l'idée même de conception du monde y était nécessairement et essentiellement impossible et insupportable. Ce que dit ici Heidegger est parfaitement cohérent avec le thème de l'historicité radicale du monde. Le monde, tel qu'il se mondanise à partir de la transcendance du *Da-sein*, est historique de part en part. Il a donc à chaque époque un sens différent. Or qu'il se prête à un moment donné à un concept de conception du monde, cela est le propre d'une époque, la nôtre où le monde est pensé de telle sorte qu'il se prête à ce concept.

Quel est ce concept? Analysons l'expression *Weltbild*. Que signifie monde et que signifie image? Monde désigne la totalité de l'étant : Cosmos, nature, histoire et principe du monde. Image, c'est d'abord *représentation* de la totalité, mais c'est plus que la représentation reproductive, c'est le monde lui-même auquel nous avons affaire et dont nous avons idée, au sujet de quoi nous sommes fixés. Heidegger joue ici sur une expression allemande : *wir sind über etwas im Bilde*¹ (*Weltbild*) qui veut dire nous sommes fixés à propos de quelque chose, nous savons à quoi nous en tenir, que faire et comment nous orienter. Nous sommes très près de l'image [mot incertain]. Pour pouvoir dire cela de quelque chose, il faut que la chose soit devant nous, disponible et rassurante, de telle sorte que je m'oriente par rapport à elle.

Weltbild, dit Heidegger, le monde à la mesure d'une conception, ne signifie donc pas une idée du monde, mais le monde lui-même saisi comme |4/20| ce dont on peut avoir idée. L'étant dans sa totalité est donc pris maintenant de telle manière qu'il n'est vraiment et seulement étant que dans la mesure où il est arrêté et fixé par l'homme dans la représentation et la production. Avec l'avènement du *Weltbild* s'accomplit une assignation décisive

1. M. Heidegger, « *Die Zeit des Weltbildes* », dans *Holzwege*, Francfort-sur-le-Main, Vittorio Klostermann, 1963 [1950], p. 82.

quant à l'étant dans sa totalité. L'être de l'étant désormais cherché et trouvé dans l'être représenté dans l'étant¹.

(Nous retrouverons ce que nous disions de la représentation chez Husserl ces deux dernières semaines.) Je précise que cette détermination de l'être de l'étant comme être-représenté épuise aux yeux de Heidegger la totalité du monde. Il n'y a pas pour lui un monde qui serait tantôt déterminé ainsi, tantôt ainsi sans que lui-même ne soit affecté par ces déterminations. Le Monde est tout entier et de part en part ce qu'il est déterminé. Il n'y a pas un autre monde – monde vécu – par rapport auquel les déterminations transitoires de chaque époque seraient des images plus ou moins approchées. Le monde *est* tout entier dans l'époque, il n'est rien d'autre.

Cette conception moderne du monde comme « représentation » était impossible dans le monde médiéval pour lequel l'étant était d'abord *ens creatum*, appartenant à un ordre déterminé de la création et correspondant à la conception de Dieu, à l'idée de l'entendement de Dieu. Dieu avait une conception du monde, c'est-à-dire un entendement dans lequel il pensait ce qu'il créait ou avait créé. Mais jamais *l'être* de l'étant n'était pensé originellement, dans son essence, comme objet pour l'homme disponible pour la connaissance et son action.

Encore moins l'était-il pour les Grecs. Je vous renvoie ici à ce que [4bis] Heidegger en dit, p. 82. Mais je veux retenir surtout la précision qu'il donne à la fin de cette analyse : bien qu'il n'ait pu y avoir de *Weltbild* grecque, la détermination par Platon de l'étantité de l'étant comme *eidos* (aspect) vu est la condition lointaine, historique, sommaire dans le retrait d'une secrète médiation, pour que le monde (*Welt*) ait pu devenir image (*Bild*). Ce qui veut dire que malgré les différences des époques grecques, médiévales et modernes, il y a une unité, l'unité d'une grande époque du monde, commandée par la philosophie comme destin de l'Europe et qui voit le déploiement du monde

1. *Id.*, « L'époque des "conceptions du monde" », dans *Chemins qui ne mènent nulle part*, *op. cit.*, p. 83 (traduction modifiée par J. Derrida).

comme objectivité, de Platon à Husserl. Ce qui l'annonçait avec Platon se précise avec le Dieu de la philosophie du Moyen Âge, vient à son accomplissement depuis Descartes, Kant et Hegel et la science et la technique moderne. La métaphysique et la technique dans leur complicité radicale déterminent le monde comme objet et donc comme disponible pour une action et une conception. Et toute l'analyse heideggerienne de cette méditation à laquelle il me faut vous renvoyer fait communiquer la « recherche cartésienne » de la *Sicherheit* (certitude – sécurité), premier motif du cartésianisme qui lui-même représente et inaugure une époque et que l'on n'aurait pas de mal à retrouver chez Husserl. Heidegger fait donc communiquer le motif de la *Sicherheit* avec les transformations de la science et de la technique, surtout au XX^e siècle, avec la modification qu'elles entraînent dans la structure de la science, de l'université, de la littérature, de l'esthétique, etc. Le passage à la valeur de la Recherche (*Forschung*) qui se substitue à la science classique est un thème important. Pourquoi le concept de *Recherche* commande-t-il aujourd'hui l'université alors qu'il eût paru fort insolite ne fût-ce qu'au siècle dernier ? L'idée de *calculabilité* est aussi |5/21| au centre de cette analyse. La calculabilité est la perfection de l'objectivité, c'est-à-dire de l'étant déterminé comme disponible, prévisible, etc. Et le privilège reconnu par Heidegger aux jésuites dans la possibilité de l'historicité pourrait venir parfaitement illustrer ce thème.

(Heidegger nous prévient contre toute interprétation réactionnaire de son analyse. Il ne s'agit surtout pas de condamner les temps modernes, de s'en détourner.)

Et vous voyez bien que dans la mesure où la tentative husserlienne reste cartésienne, où elle détermine l'historicité à partir du *Telos* de la philosophie comme science, où elle reconnaît l'historicité la plus pure aux sciences exactes, où elle reste philosophie du sujet constituant, etc., elle appartient bien à l'époque des conceptions du monde. Elle y est enfermée. Et dans la mesure où elle ne pense pas cette clôture comme telle, l'historicité dont elle parle n'est pas l'historicité elle-même mais une détermination, une époque de l'historicité elle-même, si immense et si présente

que soit cette époque. C'est au cours de cette *Weltbild* que Husserl a pu, par un geste nécessaire mais limité, critiquer la thèse diltheyenne de la *Weltanschauung*. Tel était le point de rupture avec la phénoménologie husserlienne de l'historicité.

La fin du texte auquel je viens de me référer et dans lequel d'ailleurs il n'était pas nommément question de Husserl, nous met en garde contre l'interprétation réactionnaire. Il ne s'agit pas du tout de vouloir condamner les temps modernes, de s'en détourner, de vouloir y échapper vers un autre monde et une autre époque, de refuser le progrès de la science et de la technique, etc. Bien au contraire. Simplement, que les temps modernes, notre époque puisse [5bis] {voir ill. 9} penser son sens, s'apparaître elle-même comme ce qu'elle est, par exemple par la voix de Martin Heidegger (mais de quelques autres), cela suppose qu'elle s'échappe à elle-même, qu'elle ne fait pas simplement un avec elle et que déjà une ombre la divise elle-même par laquelle son sens présent lui apparaît et son futur s'annonce. Un certain support à l'incalculable et l'ombre qui permet de penser le motif de la calculabilité comme ce qu'il est. C'est là que la *question* sur l'essence de la métaphysique et des temps modernes prend son essor. Cette question – question sans réponse pour le moment, la réponse devant être une époque –, cette question comme l'*entre-deux* époques de l'être ouvre sur une historicité qui n'est plus enfermée dans une époque, sur l'historicité en général, historicité de l'être, comme le mouvement et l'enchaînement des époques. Cette question n'est possible que si celui qui la pose n'appartient plus simplement à une époque, c'est-à-dire à la totalité de l'étant, mais à la différence entre l'être et la totalité de l'étant. Commenter. L'historicité de l'être lui-même = vie [mot incertain].

Avant de conclure sur cette rupture nécessaire avec les deux représentants de la métaphysique de l'histoire que sont encore Hegel et Husserl, rupture nécessaire pour accéder à la question de l'historicité elle-même avant toute détermination épochnale, avant de commencer à suivre l'analyse cette fois déshypothéquée de l'historicité du *Dasein*, je vous lirai pour finir ces quelques lignes qui ferment presque *Die Zeit des Weltbildes*.

Lire p. 86¹.

* L'incalculable [...] reste alors l'ombre invisible, partout projetée autour de toute chose, lorsque l'homme est devenu sujet et le monde image conçue.

Par cette ombre, le monde moderne se pose lui-même dans un espace échappant à la représentation, conférant ainsi à l'Incalculable sa détermination propre et son caractère historiquement unique. Mais cette ombre annonce autre chose, dont la connaissance nous est présentement refusée. L'homme ne pourra même pas appréhender et prendre en considération ce refus, tant qu'il persistera à se mouvoir dans la simple négation de son époque. Le repli sur la tradition, frelaté d'humilité et de présomption, n'est capable de rien par lui-même, sinon de fuite et d'aveuglement devant l'instant historial.

Sauver l'Incalculable, c'est-à-dire le préserver dans sa vérité, l'homme ne le pourra qu'à partir d'un questionnement créateur, puisant dans la vertu d'une authentique méditation. Celle-ci transpose l'homme futur dans cet Entre-deux dans lequel il appartient à l'être cependant qu'au milieu de l'étant il reste un étranger. *

Nous allons retrouver bientôt, dans un sens un peu modifié, cet entre-deux.

[6] L'étape que nous venons de franchir était donc *négative et critique*. Quels sont maintenant les résultats positifs du mouvement heideggerien? En quoi la description concrète des structures de l'historicité du *Dasein* va-t-elle se trouver plus riche ou en tout cas plus rigoureuse, d'être passée par ces destructions?

Je l'ai déjà dit : bien que le *Dasein* soit originairement historique, et historique de part en part, la description de son historicité, le thème de son historicité n'est pas premier dans *Sein und Zeit*. L'historicité originaire du *Dasein* ne se pensant pas sans l'*In-der-Welt-Sein* du *Dasein* et étant d'autre part enracinée dans le mouvement de la temporalisation, il fallait thématiser le pro-

1. M. Heidegger, « L'époque des "conceptions du monde" », dans *Chemins qui ne mènent nulle part*, op. cit., p. 86.

blème de la mondanité et de la mondanisation du monde et de la temporalisation. Dans les deux premières sections de la première partie de *Sein und Zeit* (la seule publiée), première partie qui s'intitule, je le rappelle : « L'interprétation du Dasein à partir de la temporalité et l'explicitation du temps comme l'horizon transcendantal de la question de l'être », dans les premières sections de cette première partie, il est d'abord question du monde, dans l'*analyse fondamentale préparatoire du Dasein*, puis de la temporalité elle-même (dans la deuxième section). C'est au cours de ces analyses très riches et difficiles, du monde, de l'être-dans-le-monde et de la temporalité, qu'apparaissent un certain nombre de concepts, dont on a beaucoup parlé à un moment donné mais, il faut bien le dire, au niveau d'une rumeur publique et surtout de traduction qui |6bis| ne s'encombraient pas de scrupules et souvent même de lectures. Les concepts, ceux de l'authenticité et de l'inauthenticité, du souci, de la déréliction, de l'être pour la mort, de l'angoisse, etc., seront présupposés par le cinquième chapitre de la deuxième section sur la temporalité et l'historicité, qui vient donc presque en fin du premier volume et auquel nous aurons à nous intéresser par privilège. Pour bien faire, il faudrait donc éviter de sauter, comme nous allons devoir malheureusement le faire, par-dessus l'explicitation de ces concepts, en les prenant comme si vous aviez tous ici lu patiemment la totalité de *Sein und Zeit*. Il faudrait surtout restituer à leur vrai sens les analyses du monde et du temps et les arracher à la brume de pathos romantique dont on les a entourées. Je dis *entourées*, comme d'un vêtement riche qui cacherait le corps squelettique d'une intention philosophique, alors que si pathos il y a, et il y en a, il tient à une re-compréhension ontologique de l'affectivité, qui n'est plus comprise à partir de la métaphysique comme accident de la sensibilité étranger à la raison, etc. Il faudrait donc retrouver la rigueur des analyses préparatoires. Comme nous n'aurons pas le temps de le faire ici, nous essaierons de limiter les dégâts de l'abstraction à laquelle nous allons < nous > livrer en prélevant ainsi les analyses consacrées à l'historicité. Nous limiterons les dégâts en faisant, à l'occasion, quelques indispensables retours en arrière.

*

Par exemple, et c'est par ce retour en arrière que je commencerai, le premier chapitre avait fait un thème 1) de l'être pour la mort |7| ou pour la fin ; 2) de la possibilité pour le *Dasein* d'être un tout (*Ganzsein*). Et mettant en relation le temps d'inachèvement essentiel ou du mode essentiel du *pas encore* propre au *Dasein* – et qui ne se compare à aucun inachèvement des choses dans le monde à la manière de la *Vorhandenheit*, donc mettant en relation cet inachèvement essentiel et cet achèvement étrange qui est la mort toujours anticipée, Heidegger montre en particulier que l'inachèvement essentiel non seulement n'empêche pas le *Dasein* de former un tout ou plutôt d'anticiper sa propre totalité ; non seulement elle¹ ne l'en empêche pas mais elle est la forme même de cette anticipation du *Ganzsein*.

Eh bien c'est par cette notion de *Ganzsein* que nous allons entamer la thématique concrète de l'historicité du *Dasein*. Jusqu'ici, fait remarquer Heidegger au début du § 72, le pouvoir d'anticiper sa propre totalité n'a été décrit, pouvoir structurellement propre au *Dasein*, n'a été décrit que dans l'extase de l'avenir, comme être pour la fin et être pour la mort, comme être auquel la possibilité de se projeter vers sa propre mort était un pouvoir original qui déterminait l'être même du *Dasein* comme finitude. Déterminait son être, c'est-à-dire ne lui survenait pas ou ne l'attendait pas comme un événement extérieur, comme toute la métaphysique l'a pensé, d'une façon ou d'une autre, sur fond d'infinition ou de finition mais toujours en faisant de la mortalité le prédicat d'un étant appelé homme (et c'est encore la pensée de Sartre par exemple), mais bien ici comme l'être même du *Dasein*. Je ne peux pas insister là-dessus et vous renvoie aux textes correspondants. Donc jusqu'ici l'anticipation de la totalité était |7bis| précisément décrite comme *anticipation*, projet vers mon futur dans la dimension d'un pas-encore qui détermine la structure même du présent. Eh bien on décrit l'historicité elle-même quand on fait apparaître comme non moins essentielle dans la

1. Féminin tel dans le manuscrit.

structure de cette totalisation, la résomption, si je puis dire, de la *naissance*. Encore une fois, cette présomption et cette résomption ne sont pas des formes de la *Bewusstsein* ou de la *Selbstbewusstsein* mais d'une transcendance qui n'est pas encore déterminée comme intentionnalité de la conscience.

On passe donc au thème de l'historicité quand on considère la synthèse totalisante, ou la transcendance totalisante non plus seulement comme on l'a fait, jusqu'ici, unilatéralement (*einseitig*), comme anticipation de *ma mort* mais comme rapport à *ma naissance* et donc comme *Erstreckung*, comme ex-tension entre ma mort et ma naissance. Les possessifs ici n'ont pas de sens existentiel-empirique mais existentiel. Le *Dasein* est toujours mien, essentiellement le *Dasein* comme rapport à soi, rapport à soi non nécessairement subjectif et consciencieux dans la *Jemeinigkeit*.

Cette *Erstreckung*, cette extension de l'ex-sistence du *Dasein* qui s'étire de la naissance à la mort, la belle invention, dirait-on... c'est ce qu'on appelle *la vie*, le cours de la vie, la continuité de la vie, l'enchaînement de la vie. *Zusammenhang des Lebens*. Or il se trouve que, si banale qu'elle soit et si pauvre qu'elle semble l'être, cette « continuité de la vie » n'a jamais pénétré [8] comme elle l'aurait dû, et dans son sens authentique, l'histoire de la philosophie. L'unité historique de ce *Zusammenhang* a toujours été manquée. Soit disant schématiquement par l'empirisme qui lui refusait toute possibilité pure et essentielle, l'identité du moi n'ayant rien de substantiel, soit par une philosophie de l'identité pure de l'*ego*. Qu'elle ait la forme d'un substantialisme cartésien de la *res cogitans* ou d'un transcendantalisme de type kantien ou husserlien. Dans tous ces derniers cas, la possibilité d'une histoire du *Dasein*, la possibilité du *Zusammenhang* est confiée à un fondement lui-même non historique. C'est évident et cela va de soi pour ce qui est du cogito cartésien et le caractère extrinsèque et déchu de la mémoire par rapport à l'entendement n'en serait qu'un signe. Mais c'est aussi évident dans le cas du *je pense* formel au sens de *Kant*, principe d'unité dont les rapports avec la temporalité de l'expérience posent les difficiles problèmes que vous savez et qui sont abordés par Heidegger dans *Kant et le problème de la métaphysique*. Mais c'est encore évident si l'on considère

l'*ego cogito* au sens husserlien. On pourrait en effet être tenté de penser que cette fois, l'*ego cogito* étant phénomène temporel, il ne va pas organiser l'unité du vécu temporel, la totalité des enchaînements de la vie ou de l'expérience, qu'il ne va pas les organiser de l'extérieur, comme une instance transcendantale formelle et elle-même stable ou anhistorique. Et pourtant nous avons vu récemment – et pour bien faire il faudrait étudier pour eux-mêmes, ici, le § 58 et les § 79-81 de *Ideen I* auxquels je vous renvoie –, nous avons vu récemment donc que le |8bis| je pense, bien que temporel, avait une permanence qui n'était pas affectée par le flux du vécu, par la continuité de la vie de la *conscience*, à laquelle il fallait bien qu'il fût, dirait Husserl, transcendant s'il devait se reconnaître dans son identité et permettre la synthèse du vécu. C'était le thème de la transcendance de l'immanence que nous avons rencontré à plusieurs reprises. Comment se constitue génétiquement cette transcendance de l'immanence – qui est simplement située et reconnue par la phénoménologie statique? C'est ce que se demandera souvent Husserl par la suite mais seulement dans des analyses inédites, la plupart postérieures à *Sein und Zeit*. Ici, Heidegger, sans mettre en question la description husserlienne, ni les descriptions antérieures, leur visée propre, prend expressément et phénoménologiquement pour thème une région de l'ex-sistence plus originaire que cette permanence constituée du noyau égologique, comme organisation et unification du *Zusammenhang des Lebens* et surtout, l'unité de la totalisation qu'il recherche n'est pas un *cogito*, un je pense ou une conscience. Bergson aussi cherche, par exemple, dans son Intro PM¹, une unité du moi concret qui récuse l'empirisme humaniste, sans tomber dans le transcendantalisme et l'identité stable du sujet transcendantal formel. Tentative séduisante qu'on pourrait comparer à celle de Heidegger si celui-ci ne se refusait pas à parler, comme Bergson, de l'unité concrète d'un *moi*, et surtout d'un moi *psychologique* et dont la *vie*, ou le désir pur, ne serait atteinte dans sa pureté que par une réflexion vers le jaillissement de la vie ou de l'esprit comme étant ou comme force anonyme.

1. H. Bergson, Introduction à *La pensée et le mouvant*, *op. cit.*

[9] Nous retrouvons donc ici la nécessité de penser la continuité de la vie, l'*Erstreckung* ou la synthèse qui fait du temps du *Dasein* une histoire, la nécessité de penser cette synthèse sans se précipiter vers l'horizon d'une conscience ou d'un cogito – ou inversement, d'une in-conscience ou d'une force simplement empruntée au modèle de la *Vorhandenheit*.

La *Racine* du problème, nous y touchons maintenant, nous l'effleurons maintenant. Tout, c'est-à-dire non seulement tel ou tel geste de destruction de la Métaphysique mais la totalité de la destruction et le sens qui la commande dans son ensemble, tout se joue autour du sens du *Présent* et du privilège accordé par toute la philosophie, au *présent*. La philosophie, ce que Heidegger veut transgresser, est en totalité une philosophie du *Présent*, privilégie le *Présent*. Nous allons voir, d'abord, par une entrée étroite, comment ce thème fonctionne au point où nous en sommes.

Commençons par lire quelques lignes du § 72 où Heidegger met en question les descriptions philosophiques classiques de la continuité de la vie, cette chose si banale et prétendument si triviale.

Je traduis, p. 373 :

[...] même si ce que nous avons appelé le *Zusammenhang* [continuité, pouvoir d'enchaînement] entre la naissance et la mort reste ontologiquement tout à fait obscur, devons-nous alors reprendre la proposition selon laquelle la temporalité était le sens d'être de la totalité du *Dasein* (*Daseinsganzheit*)? ou bien est-ce que la temporalité mise en évidence est-elle avant tout le *sol* sur lequel [9bis] *pourra* élever selon une élévation claire [ou univoque, *eindeutig*] la question existentielle-ontologique de ladite « continuité »? Peut-être que dans ce champ de recherches, gagne-t-on déjà quelque chose quand on apprend à ne pas prendre les problèmes trop à la légère¹.

Les prendre toujours à la légère, c'est aussi bien récuser le problème sous prétexte que nous avons là une évidence triviale : que sait-on de mieux que cela : la continuité de la vie, le passage de la

1. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, *op. cit.*, p. 373 (traduction de J. Derrida).

vie à la mort, etc. ? C'est donc aussi bien récuser le problème que le poser en termes empiristes – appel à ce qu'on croit connaître sous le nom de mémoire, d'habitude, de cadres sociaux de la mémoire et toutes les autres notions qui commandent des genèses empiriques en supposant l'évidence donnée de cela même dont elles ont à rendre compte. Car que veut dire *mémoire* ou quelque enchaînement d'expérience que ce soit tant que le problème existentiel-ontologique de la temporalité n'a pas été posé comme tel ? Mais à un niveau de plus grande élaboration critique et de plus grande vigilance, on prend aussi le problème à la légère quand on parle d'une permanence transcendante, formelle ou concrète, intemporelle ou temporelle, kantienne ou husserlienne – qui serait responsable de cette continuité de la vie. C'est cette légèreté supérieure que vise surtout Heidegger dans le texte dont je poursuis la traduction. Vous allez y voir apparaître le lien entre la permanence de l'identité du soi (*Selbst*) et le privilège du *présent*.

Qu'est-ce qui paraît plus « simple » que de caractériser la continuité de la vie entre la naissance et la mort ? |10| *Es besteht aus* [souligner *stehen* – con-sistance] elle consiste [sous-entendu, dit-on...] en une succession d'expériences (*Erlebnissen*) « *in der Zeit* » « dans le temps » [entre guillemets]. Si l'on pénètre cette caractérisation de la continuité en question, de l'enchaînement en question et si l'on pénètre au fond de sa *ontologischen Vormeinung* : de sa pré-somption ontologique [si vous voulez, de la pré-intention, de la pré-interprétation ontologique qui se cache sous cette description apparemment innocente. Commenter], alors apparaît quelque chose de remarquable. Dans cette séquence de vécus n'est considéré comme [ouvrez les guillemets] « *eigentlich wirklich* », authentiquement effectif, que *im jeweiligen Jetzt vorhandene Erlebnis*, le vécu présent [et notez que présent ici, c'est *vorhandene*. Commenter, ce n'est pas un hasard] à chaque maintenant¹.

Ce que décrit ici Heidegger c'est non seulement le point de vue du sens courant que celui d'existentialisme ou d'idéalisme transcendantal pour lequel la présence (*Vorhandenheit*) et le pré-

1. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, op. cit., p. 373 (traduction de J. Derrida).

sent, le vécu présent (*vorhandene Erlebnis*), ou dans le langage husserlien le Présent vivant (*lebendige Gegenwart*), sont la forme même de l'expérience réelle, authentique, effective, pleine. Ce privilège absolu du Présent et de la Présence du Présent, il faut bien entendre que Heidegger doit le détruire ou l'ébranler pour retrouver la possibilité de l'historicité, il faut bien entendre qu'il ne peut le détruire comme on critique un préjugé contingent. Il faut bien comprendre |10bis| que ce qu'il va *solliciter* (je préfère ce mot à « détruire », commenter) dans ce privilège du Présent c'est l'évidence, l'assurance, le fondement le plus total et le plus irréductible de la totalité de la métaphysique elle-même, c'est la philosophie elle-même. On pourrait, si l'on en avait le temps, le montrer à partir de n'importe quel philosophème en suivant telle ou telle indication heideggerienne; on pourrait en particulier le montrer chez Hegel en qui la philosophie occidentale se résume et pour qui le mouvement de l'expérience est le mouvement de la présence et de la présence de l'objet, *vorhanden*, et de la conscience comme conscience de la présence de l'objet ou présence à soi se résumant sans cesse de telle sorte que finalement le savoir absolu ait la forme de la conscience de soi absolue de la présence à soi de la parousie, etc. Et le texte sur *Hegel et le concept d'expérience* montre comment, dans la *Phénoménologie de l'esprit*, le thème reste la présence du présent, la présentité (*Anwesenheit*) du présent. Le Présent c'est la proximité de l'étant (*ens*) et la présence du présent, c'est donc la proximité de l'étant comme étant, c'est la proximité de l'étantité, de l'être étant de l'étant (*Seiendheit – ousia*). Et Heidegger fait remarquer que cette étantité de l'étant qui, depuis le début de l'enseignement grec jusqu'à l'enseignement nietzschéen de l'éternel retour du pareil, est advenue comme vérité de l'étant, n'est, pour nous (...¹) qu'une manière parmi d'autres, encore que décisive, de l'être, lequel ne doit aucunement apparaître de manière nécessaire seulement comme présentité du présent. Nous reviendrons sur ce texte. Mais sans s'engager encore dans Hegel, ici, et pour privilégier, pour les raisons que j'ai dites la dernière fois, le rapport à Husserl, il est évi-

1. Tel dans le manuscrit.

dent que Husserl, ici, est encore en ce sens un métaphysicien du Présent, c'est-à-dire un métaphysicien. Cela non seulement pour les raisons déjà rencontrées, mais pour sa thématique même du Présent Vivant. Le Présent vivant est, dit-il, la forme absolue, absolument universelle et inconditionnée de l'expérience, la forme ultime, irréductible et fondamentale de toute évidence [11] {voir ill. 10} et de tout sens. Et cette affirmation husserlienne, il faut d'abord en comprendre l'*invulnérabilité philosophique* pour bien saisir l'audace du geste heideggerien. Invulnérable pourquoi? Eh bien il est évident, c'est l'évidence même qu'aucune expérience n'est jamais vécue qu'au *présent* et que tout ce qui se produit de l'expérience, tout ce qui y apparaît, s'y présente, comme sens ou comme évidence, est présent. Nous avons la certitude absolue que si loin que l'on remonte dans le temps, dans le nôtre ou dans celui de l'humanité ou dans le temps en général, aucune expérience n'a été possible qui ne soit faite au présent. Et nous savons *a priori* – et s'il n'y avait qu'une seule chose au monde que nous n'ayons pas à apprendre c'est celle-là – si loin que l'on anticipe l'avenir, nous savons, *a priori*, que dans des millions de millions d'années, s'il y a une expérience, une pensée en général (humaine ou non, divine ou non, animale ou non), elle sera au présent, comme nous sommes au présent maintenant. Ma mort et le présent. Présent Vivant plus fondamental que le *Je*. Inédits. [Mot incertain¹.] Affirmation peut-être triviale mais irrécusable : *nous ne quittons jamais le Présent*. La vie – vie au sens où la vie c'est l'ouverture de la différence qui permet l'apparaître – la vie, vie animale ou vie de la conscience, la vie en général (et on a voulu montrer que le husserlianisme est une philosophie de la vie...), la vie n'est vivante qu'au présent et le Présent Vivant est une expression tautologique dans laquelle en tout cas on ne saurait distinguer un sujet et un prédicat. Dernier fondement de notre être ensemble. Cette philosophie du Présent Vivant ne signifie pas que toutes les différences [11bis] ou les modifications temporelles s'effacent dans le pré-

1. Les trois phrases précédentes, de « Ma mort » jusqu'à « Inédits », sont ajoutées en marge. « Inédits » pourrait se référer aux écrits inédits de Husserl.

sent. En particulier, toutes les analyses husserliennes de la constitution du temps, analyses dominées par ce concept de Présent Vivant, toutes ces analyses manifestent le plus grand respect pour les expériences originales qui nous rapportent au passé et au futur. Mais précisément la première condition de ce respect, c'est de ne pas oublier que

1) Le passé n'est vécu comme passé que s'il nous renvoie à un Présent passé que le Passé comporte dans sa signification même depuis qu'il a été présent.

2) Le futur n'est vécu – anticipé – comme ce qu'il est, c'est-à-dire futur, que si l'on sait, si l'on éprouve *a priori* que ce qui est anticipé est un futur Présent; il n'y aurait pas d'anticipation si cela même qui est anticipé n'était pas un présent à venir. L'anticipé de l'anticipation est un présent, l'à-venir de l'à-venir est un présent de même que le passé du passé est un présent. Et ce qui vaut pour le souvenir et l'anticipation thématique est aussi vrai que la rétention et la protention immédiate, modifications incessantes du Présent Vivant, mais modifications telles que sans elles, il n'y aurait pas de modifié, c'est-à-dire de Présent Vivant. Cela c'est l'originalité de Hegel et de Husserl.

3) Il ne faut pas oublier que non seulement les deux ouvertures modifiantes ouvrant sur le Passé et le futur ouvrent sur un présent passé et un présent futur mais que l'ouverture elle-même, ce qui ouvre sur les autres présents, c'est déjà un |12| *Présent*. Le Présent est donc la forme et la forme de toute expérience et de toute évidence. Et selon Husserl, respecter le mouvement de la temporalisation c'est respecter cette inconditionnalité *a priori* du Présent. Mais ce qui est vrai de la temporalisation l'est aussi de l'historicité. Pour Husserl, comme pour Hegel d'ailleurs, il n'y a d'historicité que dans la mesure où le passé et l'origine peuvent se rendre présents, peuvent se transmettre, où je peux par exemple réactiver, c'est-à-dire rendre à nouveau active et actuelle l'évidence passée, c'est-à-dire donc où un sens peut se transmettre à travers une chaîne de Présents de telle sorte que je puisse réveiller une autre présence dans mon présent vivant. Cf. *Krisis*. La Présence serait donc la condition de l'historicité et sa forme même. Mais cela veut dire qu'en elle-même la forme de l'historicité n'est

pas historique et que la condition de l'historicité, c'est une certaine anhistoricité de l'histoire, une certaine intemporalité du temps. Le présent étant à la fois temporel et intemporel et omni-temporel. Il n'y aurait pas d'histoire selon Husserl sans l'omni-temporalité des objets idéaux qui peuvent se transmettre comme les mêmes. Mais cette transmission du même serait elle-même importée sous cette forme fondamentale du même comme forme de l'évidence, à savoir le Présent.

Il y a là quelque chose d'irrécusable. Au nom de quelle évidence présente, au nom de quoi, donc, peut-on ébranler l'évidence de l'évidence? Au nom de quels faits? On évoquera par exemple telles expériences psychopathologiques, tels cas, telles expériences où cette prétendue norme des normes serait contredite, *par le fait* d'une anomalie : anomalie du malade |12bis| qui ne vit pas « dans le présent », d'une expérience fixée comme un schème de répétition où une scène passée imposerait son sens à l'expérience dite présente... Vous voyez la suite.

Eh bien, il va de soi que, présentée de telle façon, une argumentation de ce type évoquant des *faits* n'est rien moins que probante. On aura tôt fait de montrer que les faits évoqués ne contredisent pas mais ne font que modifier – et par là confirmer – la structure transcendantale du Présent. C'est dans la forme du Présent Vivant que le *contenu* de l'expérience vécue peut être affecté de la signification pathologique non présente. Il est évident que ledit « ... malade » *vit* au présent, en un présent transcendantal immuable, cela même qu'il vise ou éprouve comme passé se répétant, etc. Et cette communauté de présent de toute expérience – le fait que *nous* vivons toujours dans le même présent et que le fondement de ce *nous* soit le *Présent* – cette communauté ne peut qu'être affectée par les séparations, les inadéquations, fussent-elles [mot illisible] entre deux contenus d'expérience. La non-communauté absolue, la rupture [mot illisible] la plus radicale, se produit dans la *forme* du Présent commun qui en est la condition de possibilité elle-même.

Telle serait l'évidence de l'évidence et aucune science des faits – faits historiques ou psychologiques, science de faits normaux ou anormaux – ne peut, en tant que science des faits, la démentir. Et cette évidence de l'évidence comme présence, c'est la forme de la rationalité en général du |13| sens en général.

Eh bien, c'est elle qu'il s'agit non pas de critiquer ou de réfuter à partir d'un irrationalisme ou d'une non-évidence qui serait le contraire de l'évidence, mais de faire apparaître comme telle à partir d'une zone d'ombre où elle s'enlève, c'est elle – l'évidence de l'évidence – qu'il s'agit de solliciter comme détermination ou comme époque historique, qu'il s'agit de soumettre, comme époque à une époque, époqué qu'il s'agit de soumettre comme époque de la *ratio* à l'époque de la *Pensée* (la pensée va au-delà de la Ratio pour Heidegger), de soumettre cette époque-là à cette époque-ci pour faire apparaître, faire apparaître non pas comme une évidence présente, ni comme une autre forme d'évidence, car il n'y a pas deux formes d'évidence – faire apparaître au sens de donner à penser... quoi? *L'historicité elle-même*.

Définir le sens de l'être comme *présence* c'est bien évidemment réduire l'historicité. Au moment même où l'on prétend la rendre possible ou la respecter, comme pour Hegel et Husserl, en montrant le Présent absolu comme condition de l'enchaînement et de la traditionnalité historique, on résume l'histoire. Cette résurrection ou cette réduction de l'histoire dans le Présent n'est pas un geste de philosophe, un geste dont telle ou telle subjectivité philosophique, tel ou tel système serait responsable, c'est la forme même de l'historialisation qui se constitue en se dissimulant dans la *présence* même de l'apparaître. Dans le Présent, l'histoire s'efface ou se résume et |13bis| cette dissimulation retentit dans le discours philosophique comme métaphysique du Présent Vivant. Et d'une certaine façon, cette métaphysique qui réduit l'histoire, même quand elle prétend en faire un thème, cette métaphysique est indépassable, comme est *indépassable* le Présent et la Présence du Présent.

Néanmoins on peut poser la question de l'évidence et de la présence et se demander si l'évidence de la présence du présent ne renvoie pas à un sens de l'expérience dont l'historicité, c'est-

à-dire le caractère de passé, serait cela même qui, déterminant le sens dans la Présence du Présent, échapperait lui-même radicalement et définitivement à la forme du Présent. Autrement, l'expérience aurait un sens qui par essence ne se laisserait jamais phénoménaliser dans la forme du présent vivant. Ce sens – qui ne se phénoménaliserait jamais dans la forme du présent vivant – ne se phénoménaliserait jamais et n'advierait jamais à l'expérience comme telle. Commenter.

Il est clair que sans la possibilité de ce sens de l'être ou de l'expérience qui ne se produirait jamais dans la forme de la présence ou ne s'épuiserait jamais en elle, on ne penserait jamais l'historicité elle-même. On ne penserait en particulier jamais l'*origine* et la *fin*, la naissance et la mort comme telles, comme telles c'est-à-dire comme ne pouvant apparaître dans la forme de la présence ou y apparaissant comme ce qui ne peut apparaître. La certitude du Présent vivant, comme forme absolue de l'expérience et source absolue du sens, suppose en tant que telle la neutralisation de *ma* naissance et de *ma* mort. Ce que je saisis quand je pense la nécessité *a priori* du Présent vivant, c'est la possibilité d'une temporalisation sans moi, sans un moi dont il est difficile de dire quel est d'ailleurs son statut, s'il est empirique ou transcendantal. En tout cas, s'en tenir au Présent comme au fondement, et à la source du sens, c'est affirmer l'infinité et l'éternité comme fondement du sens et éventuellement de l'historicité du sens. Le Présent est par essence ce qui ne saurait finir. Il est en lui-même anhistorique. Même s'il est, comme chez Husserl, purement temporel, le présent ne peut ouvrir qu'une temporalité et une temporalisation infinie. C'est-à-dire non historique. C'est pourquoi il paraîtra si indispensable à Heidegger, au moment où il veut retrouver une profondeur enfouie de l'historicité, de commencer par affirmer la finitude originairement essentielle de la temporalisation. C'est-à-dire d'un mouvement de temporalisation qui ne réduirait pas la naissance et la mort *et* s'ouvrirait même à partir de l'anticipation de la mort et d'un certain rapport à la naissance. Dans un passage que nous étudierons plus loin, Heidegger écrit (§ 74) : « seule une temporalité authentique, qui est à la fois une temporalité finie, rend possible quelque chose

comme un destin (*Schicksal*) c'est-à-dire une historicité authentique¹ ». Et plus loin : « L'Être authentique pour la mort, c'est-à-dire la finité de la temporalité, est le fondement caché de l'historicité du *Dasein*² ».

On voit pourquoi l'analytique de l'historicité vient dans *Sein und Zeit* après celle de la temporalité et pourquoi la structure d'être-pour-la-mort du *Dasein* était le premier chapitre de la deuxième section, qui est consacrée à *Dasein und Zeitlichkeit*. On ne peut pas avoir accès à la temporalisation authentique hors de l'horizon de la mort et de la liberté pour la mort, c'est-à-dire qu'on ne peut avoir accès à la temporalisation authentique que dans l'horizon de la finitude et on n'accède à l'historicité authentique qu'à partir d'une temporalité finie. Il n'y a pas d'histoire si la temporalité n'est pas finie. Hegel et Husserl disaient d'une certaine façon le contraire. On pourrait donc être tenté de dire, et c'est la voie dans laquelle va s'engager Heidegger, que la philosophie de la Présence du Présent manque l'*histoire*. [14] L'immense difficulté, ici, c'est que les philosophies du Présent, la philosophie elle-même, peut fort bien et avec de fort bonnes raisons revendiquer pour elle l'accès à l'historicité.

Là, la pause que nous allons faire sur ce point redoutable et décisif va nous permettre d'ouvrir par anticipation *la* question, la question de l'être et de l'histoire, va nous faire apercevoir le lieu où finalement tout se joue, entre Heidegger et la philosophie, et surtout nous faire comprendre pourquoi *Sein und Zeit* est encore au seuil de cette question malgré l'immense travail qui s'y produit.

Avançons patiemment : la philosophie – je dirai maintenant la philosophie pour désigner la métaphysique, l'onto-théologie ou la phénoménologie qui sont toutes des pensées du Présent et de la présence du présent –, la philosophie, notamment sous sa forme hégélienne husserlienne, peut donc légitimement montrer qu'elle seule laisse l'histoire être ce qu'elle est, la respecte dans son sens.

1. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, *op. cit.*, p. 385 (traduction de J. Derrida).

2. *Ibid.*, p. 386 (traduction de J. Derrida).

1) Il n'y aurait pas d'histoire sans présent, sans la chaîne de transmissibilité assurée par l'identité formelle de la présence du présent. Je n'y reviens pas. Phénoménologie de l'esprit et phénoménologie husserlienne.

2) D'une façon peut-être moins immédiate, la philosophie pourrait montrer que tout fonder sur la Présence du Présent, c'est affirmer ou reconnaître la finitude, et qu'il n'y a pas d'historicité sans le passage par la finitude. Ce qui est d'ailleurs évident. En quoi l'affirmation du fondement comme présence reconnaît-elle la finitude? Par ce qu'elle consiste aussi à affirmer l'impossibilité de sortir du présent, l'histoire naissant de cette impossibilité de vivre, cette impossibilité pour une expérience de reproduire¹ autrement que sous la forme de présent, de telle sorte qu'elle n'atteint pas le passé comme présent mais comme passé. Elle le maintient en sachant *a priori* qu'il |14bis| s'agit d'un présent passé mais elle ne le saisit pas en lui-même dans la mesure où ce n'est jamais que dans le présent qu'on serait dans le passé. Ici le fini et l'infini du souvenir [mot incertain] coïncident pour définir l'historicité de l'expérience. Et c'est pourquoi l'infini théologique est à l'horizon de la pensée notamment hégéliano-husserlienne de l'histoire. Et c'est pourquoi Hegel peut affirmer dans les plus profonds de ses textes l'unité du fini et de l'infini (Abandon de cette notion par Heidegger). [Mot illisible.]

Et il est incontestable qu'une certaine *historicité* est ainsi respectée et correctement décrite par la philosophie.

Mais – et voilà ce que commence à dire Heidegger dans *Sein und Zeit* bien qu'il ne l'y articule pas encore, qu'il ne puisse pour une raison essentielle l'articuler encore clairement – mais, donc, l'historicité décrite par la philosophie n'est pas l'historicité de l'être de l'étant, c'est l'historicité de l'étant dans son étantité, et plus étroitement encore, si l'on peut dire, de l'étantité déterminée comme présence et apparaître depuis les Grecs et plus étroitement encore depuis Descartes comme présence sous la forme de la conscience, sous la forme de la re-présentation.

1. Dans le manuscrit, le mot que nous transcrivons par « reproduire » pourrait aussi bien être transcrit par « se produire ».

Autrement dit, l'historicité est décrite de la clôture de l'étant et même d'une forme déterminée de l'étant qui est l'étant présent, la présentité de l'étant : l'expérience ou l'expérience de la conscience. Hors de cette clôture, l'être de l'étantité et par conséquent l'être de la conscience n'est pas pensé dans sa vérité; et encore moins pensé dans son historicité. L'horizon caché de l'être – qui permet à l'étant d'apparaître comme ce qu'il est, dans son étantité – cet horizon est soustrait à l'histoire. Bien que l'origine du sens de l'expérience soit historicisée par Hegel et par Husserl, l'origine de cette origine, l'origine comme être de l'étantité de la présentité échappe à l'histoire hégéliano-husserlienne. Elle échappe à l'*histoire de la philosophie*, à l'histoire de la philosophie, c'est-à-dire à l'histoire [15] telle qu'elle est pensée dans la philosophie et donc telle qu'elle est pensée dans toute l'histoire de la philosophie. L'histoire dont parle la philosophie, en dernière analyse et même quand elle en parle le mieux, c'est l'histoire limitée d'une époque de l'être. Époque où l'être est déterminé de façon absolument générale comme étant, de façon plus déterminée comme une époque dans l'époque, comme présence, de façon encore plus déterminée comme présence dans la représentation. Époque de l'être, ce qui veut dire à la fois, période et suspens, *epochè*, retrait suspensif par lequel l'être, dans son époque, se retire et se cache, se met entre parenthèses dans un mouvement historial, sous sa détermination, détermination ontique en général, et autres déterminations plus déterminées ensuite.

Sein und Zeit, en ce sens, annonce la fin de cette époque mais lui appartient encore en ce que l'historicité qu'elle décrit, elle la décrit bien sans doute dans l'horizon *cette fois explicite* de l'être – et c'est le progrès, la question de l'être est posée comme telle dès les premières pages de *Sein und Zeit*. Mais – et c'est en quoi elle reste encore dans l'époque de la métaphysique –, la description de l'historicité dans *Sein und Zeit* concerne encore l'historicité d'une forme d'étant, l'étant comme *Dasein*. C'est encore d'une certaine façon l'histoire comme *expérience* (en un sens qui tient encore malgré tout à celui de la *phénoménologie* – celle de Hegel ou celle de Husserl). C'est encore, comme il le dit lui-même, une phénoménologie. Et il faut sans doute, pour commencer à comprendre

ce qui se passe dans le cheminement heideggerien, penser ensemble et éclairer l'un pour l'autre l'abandon ou l'inachèvement. Je ne dis que de remesurer [mot incertain], dans *Sein und Zeit* et un texte comme *Hegel et le concept d'expérience* où l'idée de phénoménologie et le thème de la présentité du présent comme détermination de l'étantité de l'étant, dissimulant la vérité de l'être, sont reconnus et répétés, « détruits »¹. Et ce n'est pas un hasard si le mot |15bis| *phénoménologie* qui, avec une certaine inflexion nouvelle, restait un mot d'ordre dans *Sein und Zeit*, et à la règle de sa méthodologie, est progressivement abandonné par Heidegger. L'histoire de l'être ne peut être pensée dans une phénoménologie qui peut seulement penser une époque et je dirais l'époque même, la dissimulation et la plus grande époque même de l'être.

Sein und Zeit étant ainsi re-situé ici, revenons à lui. Malgré la limitation que je viens d'indiquer, *Sein und Zeit* commence donc à ébranler, à solliciter l'époque qui dissimule l'histoire de l'être sous l'histoire de l'étantité déterminée comme présentité. Il commence à le faire dans ce § 72 dont nous sommes partis. Vous vous souvenez que dans le texte dont j'ai interrompu à un moment la traduction, il s'agissait de montrer comment l'unité du *Zusammenhang des Lebens* avait toujours été déléguée aussi bien par l'idéalisme métaphysique que par l'idéalisme transcendantal à une instance an-historique. Et précisément cette instance an-historique est à la fois – et ce n'est pas un hasard – subjectivité et Présent, la subjectivité comme inaltérabilité de la présence du présent. C'est elle qui, pour la métaphysique classique, assure l'unité de la totalisation, c'est-à-dire de l'histoire, elle qui au fond est sans passé parce qu'elle est le présent du présent, la maintenance du maintenant.

Je reprends donc ma traduction :

Qu'est-ce qui paraît plus « simple » que de caractériser la continuité entre la naissance et la mort ? Elle consiste en une succession d'expériences vécues (*Erlebnissen*) *in der Zeit*, dans le temps. Si

1. Phrase telle dans le manuscrit.

[16] l'on pénètre cette caractérisation dans la continuité en question et si l'on pénètre au fond de sa pré-somption ontologique, alors apparaît quelque chose de remarquable. Dans cet enchaînement de vécus n'est considéré comme authentiquement effectif que *im jeweiligen Jetzt vorhandene Erlebnis*, le vécu présent dans chaque maintenant¹.

J'ai souligné tout à l'heure que présent, c'était *vorhanden*. On voit maintenant comme égoïté [mot incertain²] la même intention de Heidegger à partir de cette notion. La philosophie comme philosophie du présent – au sens défini tout à l'heure – est une philosophie pré-déterminant l'être comme *Vorhandenheit* (être devant moi subsistant comme objet).

Je poursuis ma traduction :

Par contre les vécus passés et seulement à venir ne sont plus ou ne sont pas encore « *wirklich* », effectifs. Le *Da-sein* mesure l'intervalle de temps qui lui est accordé entre les deux limites de telle façon que, pour ainsi dire, il *durchhüpft*, parcourt en sautant, traverse par saut, la séquence, la chaîne, la suite de maintenant (*die Jetztfolge*) n'étant effective que dans le maintenant. C'est ainsi que l'on dit du *Dasein* qu'il est temporel (*zeitlich*). Dans ce cours, changement (*Wechsel*) constant de vécus, le soi (*Selbst*) se maintient dans une certaine identité à soi [*Selbigkeit* : le *Selbst* se maintient dans sa *Selbigkeit*]. Quant à la détermination de cette per-sistance (*dieses Beharrlichen*) et de son rapport possible au changement, au devenir (*Wechsel*) des vécus, les opinions divergent³.

(Autrement dit, la polémique qui anime la philosophie dans son propre champ, quant au sens de cette per-sistance, la polémique qui oppose l'empirisme au kantisme, le kantisme au cartésianisme, le husserlianisme au kantisme et au cartésianisme, etc., etc.) Cette polémique oppose des interprétations de

1. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, op. cit., p. 373 (traduction de J. Derrida).

2. Ce mot pourrait aussi être « égoïste », mais ce déchiffrement est également incertain.

3. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, op. cit., p. 373 (traduction de J. Derrida).

ce schéma descriptif qui lui-même ne serait jamais remis en question, qui lui-même serait l'axiome |16bis| commun et intangible du rationalisme objectif, de l'empirisme et des idéalismes transcendants. Je pense que cette affirmation de Heidegger n'a pas été commentée ou illustrée : elle est l'évidence même. Donc l'origine de ce schéma descriptif, et le sens d'être de cette structure, ne sont pas interrogés : ils restent indéterminés. Heidegger poursuit :

L'Être de ce *verharrend-wechselnden Zusammenhang von Erleben*, de cet enchaînement persistant-changeant des vécus, reste indéterminé. Mais au fond, qu'on veuille ou non l'avouer, dans cette description de la continuité de la vie (*Lebenszusammenhang*) on admet *ein* « *In der Zeit* » *Vorhandenes aber selbstverständlich Undingliches* : un présent comme chose subsistant (*Vorhandenes*) dans le temps, ou subsistant mais bien entendu non pas une chose (*Ding*) corporelle [...] ¹.

Commenter.

Or, tant que l'on tient à cette *Vorhandenheit*, non seulement, dira plus loin Heidegger, on n'a aucune chance de décrire ontologiquement, de trouver un sens ontologique à l'*Erstreckung*, à l'extension du *Dasein* entre la naissance et la mort mais on n'a même aucune chance de poser le problème *ontologique* de cette extension. Cette extension n'est alors rien, elle n'est que la multiplicité empirique et déchue et inessentielle d'une présence, d'une *Vorhandenheit* persistante. La philosophie, comme philosophie de la Présence du Présent (tautologie), ne peut donc prendre au sérieux l'*Erstreckung*, l'extension totalisante entre naissance et mort.

Je note, bien que ce soit sans doute inutile mais par précaution supplémentaire, qu'avec le thème de cette *Erstreckung* entre naissance et mort, nous ne sommes pas dans le champ d'une description individuelle, de quelque chose qui serait un *Dasein* individuel. D'abord parce que nous n'y avons jamais été. La |17|

1. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, *op. cit.*, p. 373 (traduction de J. Derrida).

notion d'individualité n'a jamais été utilisée par Heidegger. Ensuite parce que, au moment où il est question de l'historicité, dans le cinquième chapitre de la deuxième section, Heidegger a déjà décrit la structure du *Mitsein* comme structure existentielle originaire du *Dasein*. Il s'agit donc de la naissance et de la mort aussi bien de ce qu'on appelle un individu, que d'une communauté ou que de la totalité de l'étant sous la forme du *Dasein*, totalité du *Dasein* avant même ses déterminations éventuelles en individus, groupes et communautés plus ou moins larges, en humanité de la naissance à la mort, etc. La question de savoir si l'*Erstreckung* comme historicité est celle de tel ou tel exemple de *Dasein* n'a pour le moment aucune pertinence; c'est une question dérivée par rapport à l'originalité de l'analyse. Quand cette analyse sera menée à bien, peut-être saura-t-on ce que c'est un individu, une communauté intersubjective, ou l'humanité. Pour le moment nous ne le savons pas. Je ferme cette parenthèse.

Il s'agit donc de poser, à partir de cette destruction de la Présence, la question ontologique de l'*Erstreckung*. Le *Dasein* existe. Mais, dit Heidegger, il n'existe pas comme la somme de *Momentanwirklichkeiten*, d'effectivités momentanées, de vécus se succédant et s'évanouissant. Cette succession (ce *nacheinander*) ne vient pas remplir progressivement un cadre. Car comment ce cadre (*Rahmen*) devrait-il être présent (*vorhanden*) si seul le vécu actuel est effectif, et si les limites du cadre, la naissance et la mort comme passé et avenir manquent d'effectivité? Au fond, même la conception vulgaire de la « continuité de la vie » ne pense pas à un cadre tendu de l'extérieur du *Dasein* et l'enserrant mais le cherche à juste titre dans le *Dasein* lui-même. Mais la [17bis] détermination ontologique implicite (ou silencieuse) de cet étant (le *Dasein*) comme *in der Zeit Vorhandenen*, présent dans le temps, voue à l'échec toute description ontologique de l'être « entre » la naissance et la mort¹.

Au fond, nous allons le voir, c'est dans le passage, dans l'*entre-deux*, dans ce rien que semble être l'entre-deux présent qu'il faut reconnaître le mouvement de l'historicité. C'est ce que fait

1. *Ibid.*, p. 374.

maintenant Heidegger dans le premier geste enfin... positif de ce texte, pour définir ce qu'est le *Geschehen*.

Le *Dasein*, dit-il, ne remplit pas simplement, à travers les phases de ses effectivités momentanées, quelque voie ou quelque étendu – quelque chemin *vorhandene* (présent) de la vie, mais il s'étend lui-même, *erstreckt sich selbst* [donc il ne parcourt pas un étendu présent], il s'étend lui-même [il est son chemin] de telle façon que d'entrée de jeu il constitue son propre être comme Extension. *Dans l'être* [souligné] du *Dasein* se tient l'*entre* (le *Zwischen*), comme rapport à la naissance et à la mort¹.

Donc l'entre-deux n'est pas une transition empirique, une modification transitoire d'une présence du Premier et du Dernier, de telle sorte que le premier puisse coïncider substantiellement avec le dernier, le principe avec la fin et une fois la transition passée, comme c'est le cas dans la spéculation hégélienne; ici l'entre-deux appartient à l'être du *Dasein*. Ce qui revient à dire que dans cet *entre-deux* le passé et l'avenir ne sont pas simplement dépassés comme présent passé ou présent futur mais *en plus*, [18] sont *encore* ou sont *déjà*, mais dans un encore et un déjà qui n'ont plus le sens de la *présence*. Le *Dasein est* son passé et *est* son avenir, est sa naissance et sa mort. Mais le *est*, ici, désigne un être < qui > ne peut *absolument* pas avoir la forme de la présence ou de la phénoménalité. Il s'agit ici d'une *estance* de l'être qui n'a pas la forme de la conscience. Et pour bien entendre ceci, et entendre le passage que je traduirai dans un instant, dans lequel Heidegger montre que le *Dasein est* son passé et son avenir sans les résumer dans la présence, ou de la conscience, pour bien situer l'originalité de cette proposition, il faut, une *fois de plus*, rappeler Hegel. Hegel aussi dit que l'entre-deux, le mouvement du passage définit l'historicité, le *dia* et la dialectique comme l'expérience de la conscience elle-même, est l'historicité de la conscience. Et en commentant l'*Introduction de la phénoménologie de l'esprit*, Heidegger met en évidence et l'originalité de ce

1. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, *op. cit.*, p. 374 (traduction de J. Derrida).

dia, de l'entre deux consciences, la conscience naturelle et la conscience philosophique qui sait ce qu'était la conscience naturelle passée, Heidegger met en évidence et l'originalité de ce *dia*, et le fait que ce *dia* n'est encore que le *Dia* de l'expérience de la conscience, c'est-à-dire d'une forme déterminée de l'être comme présence et plus précisément comme *présence* sous la forme de la *représentation*. Je lis simplement quelques lignes de ce commentaire sans prétendre y entrer systématiquement.

Premier passage. Répétant l'échange, le mouvement de la conscience comme unité du dialogue entre la conscience naturelle et la conscience philosophique, Heidegger écrit :

Avec cette ambigüité, la conscience trahit le trait fondamental de son essence : être quelque chose |18bis| qu'en même temps elle n'est pas encore. L'être dans le sens de l'être-conscience (*Be-wusstsein*) spécifie : se tenir dans le pas-encore-du-déjà, et ceci de telle sorte que ce Déjà déploie sa présence dans le Pas-encore. Cette présence est en soi le renvoi de soi dans le Déjà. Elle se met en chemin vers celui-ci. *Elle se crée soi-même dans le mouvement de ce chemin.* L'être de la conscience consiste dans le cheminement à travers ses moments. L'Être que Hegel pense comme Expérience a le trait fondamental du mouvement¹.

Un peu plus loin :

La conscience, en tant que conscience, est son mouvement ; car elle est la comparaison entre le savoir ontique pré-ontologique [traduisons : conscience naturelle] et le savoir ontologique. Celui-là assigne celui-ci. Mais celui-ci pose à celui-là l'assignation qu'il soit sa vérité. Entre (*dia*) l'un et l'autre, il y a la parole de ces assignations, il y a un *legein*. En ce dia-logue, la conscience s'adresse sa vérité. Le *dialegein* est un *dialegestai*. Mais le dialogue ne s'arrête pas à *une* des figures de la conscience. Il va, comme le dialogue qu'il est, à travers (*dia*) toutes les figures de la conscience. Au cours de cette traversée complète, il se recueille en la vérité de

1. *Id.*, « Hegel et le concept de l'expérience », dans *Chemins qui ne mènent nulle part, op. cit.*, p. 151 (J. Derrida souligne).

son essence. Le recueil qui traverse tout *dialegein* est un Se-recueillir (*dialegestai*)¹.

Jamais Heidegger n'est aussi proche de Hegel. En tout cas, *Sein und Zeit* de la *Phénoménologie de l'Esprit*. On pourrait inscrire presque littéralement ce que Heidegger décrit ici – et décrit sans interpréter (les passages que je viens de lire sont une paraphrase banale et inattaquable de Hegel) – on pourrait presque littéralement, dans *Sein und Zeit*, au moment où l'entre-deux est évoqué comme le déjà du pas encore et le pas encore du déjà qui sont la structure même du mouvement, d'une *eksistence* qui est son propre chemin et ne parcourt pas un chemin assigné à l'avance, [19] on pourrait *presque* transcrire, disais-je. *Presque*. Car, précisément, la différence apparaît au moment où Heidegger dit Ek-sistence au lieu d'expérience (c'est-à-dire au sens hégélien : expérience de la conscience).

Ne plus dire *expérience*, cela signifie refuser de faire de la *conscience* la forme de ce cheminement, et refuser de faire de la conscience la forme de ce cheminement, c'est refuser de le voir se produire dans la forme de la *présence* et comme un cheminement prescrit, cheminement auquel il est prescrit de cheminer vers la *présence absolue*, vers la parousie de la conscience absolue, le savoir absolu comme conscience absolue de soi et être absolument auprès de soi, c'est-à-dire vers une présence où la mort une fois de plus est résumée dans la Présence. Si l'on considère que la Présence n'est qu'une détermination de l'être, si privilégiée soit-elle, eh bien remplacer la notion d'expérience par celle d'eksistence pour la mort, c'est détruire cette détermination et commencer à fracasser l'époque. Je lis un dernier passage de *Hegel et le concept d'expérience*, où Heidegger définit la conscience ou l'expérience comme *une façon de l'être*.

L'expérience, c'est le parcours qui s'élançe [le parcours qui s'élançe!] jusqu'à ce qui est à atteindre. L'expérience est une *guise* de la présence, c'est-à-dire une guise de l'être. Par l'expérience, la

1. M. Heidegger, « Hegel et le concept de l'expérience », dans *Chemins qui ne mènent nulle part*, *op. cit.*, p. 152-153.

conscience apparaissant se déploie comme apparaissant en sa propre présence auprès de soi. L'expérience rassemble la conscience dans le recueil de son déploiement¹.

La différence – apparemment subtile mais *décisive* – entre Heidegger et Hegel étant ainsi une fois de plus approchée, nous pouvons, je l'espère, mieux entendre le passage |19bis| d'allure si hégélienne où Heidegger définit le champ propre d'une analytique de l'historicité du *Dasein*.

C'est toujours dans le § 72, p. 374-375.

Dans l'être du *Dasein*, lisait-on tout à l'heure², se tient le *entre* comme rapport de la naissance et de la mort. Mais en aucune façon, le *Dasein* n'« est » [souligné et entre « »] effectif en un point du temps, étant en outre entouré de l'ineffectivité de sa naissance et de sa mort. Comprise existentiellement [commenter] la naissance n'est pas un passé au sens du *Nichtmehrvorhandenen* [de ce qui n'est plus *vorhanden* : pré-sent], pas plus qu'à la mort n'appartient le mode d'être du sursis de ce qui n'est pas *vorhanden* mais à venir. Le *Dasein* factuel existe *gebürtig* [comme native³ – comme ce qui a une naissance – naturelle?] et c'est comme native qu'il meurt aussi déjà au sens de l'être pour la mort. Ces deux *Enden* [bouts] et le *entre* *sont* [souligné] pour autant que le *Dasein* existe en fait et ils sont comme cela est uniquement possible sur le fondement de l'être du *Dasein* comme souci. Dans l'unité de la *Geworfenheit* [de l'être-jeté] et de l'être-pour-la-mort en tant que cet être est être en fuyant ou en anticipant la mort [commenter], la naissance et la mort *zusammenhang* [s'enchaînent] dans la forme du *Dasein* (*Daseinsmässig*). En tant que *souci*, le *Dasein* est le « *entre* »⁴.

Mais la totalité constitutive du souci a le fondement possible de son unité dans la temporalité – l'explicitation ontologique du « *Lebenszusammenhang* », c'est-à-dire de l'ex-tension spécifique, de la mouvance (*Bewegtheit*) et de la persistance du *Dasein*, doit

1. *Ibid.*, p. 153 (J. Derrida souligne).

2. L'incise est de J. Derrida.

3. Féminin tel dans le manuscrit, ainsi que pour les deux adjectifs suivants.

4. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, *op. cit.*, p. 374 (traduction de J. Derrida).

donc être entreprise dans l'horizon de la constitution temporelle de cet étant. La mouvance (*Bewegtheit*) de l'existence [20] n'est pas la mobilité (*Bewegung*) d'un *Vorhandenen* [d'un présent]. Cette mouvance se détermine à partir de l'ex-tension du *Dasein*. La mouvance spécifique de *erstreckten Sicherstrecken*, de l'étendre étendu [de l'extension qui se constitue soi-même] [du chemin qui se constitue lui-même : méthode...], nous l'appelons le *Geschehen du Dasein* : l'historicité du *Dasein*. La question du *Zusammenhang* du *Dasein* est le problème ontologique de son *Geschehen*. Le dégagement de cette structure du *Geschehen* et de ses conditions de possibilité existential-temporelles, ce dégagement signifie l'accès à une compréhension ontologique de l'historicité¹.

Trois remarques pour conclure :

Nous avons vu que la condition de ce dégagement du *Geschehen* supposait une sollicitation ou une destruction du privilège du *Présent* dans une philosophie ou une métaphysique ou une onto-théologie qui se confondait même avec la pratique de ce privilège. Il s'agit donc là d'un privilège qui n'est pas un privilège contingent, évitable, correspondant à une faute de la pensée. Il s'agit là d'une inauthenticité dont la nécessité est inscrite dans la structure même du *Dasein*, en particulier dans l'historicité du *Dasein* et, nous le verrons, dans l'histoire de l'être. Il appartient à l'historicité du *Dasein* et de l'être que cette historicité se dissimule dans la philosophie et dans son thème : la présence du présent.

Mon premier point sera donc le suivant : il ne faut jamais oublier ce que nous avons dit en commençant du concept et de l'opération de la *destruction*. La destruction n'est ni une réfutation ni une annihilation. La destruction de la métaphysique, ici la destruction du privilège du *Présent*, ne saurait les effacer. Il y a une nécessité indépassable [20bis] dans la dissimulation du sens de l'être dans la présence et donc dans la phénoménalité de la conscience. La meilleure preuve, c'est qu'il faut bien faire apparaître la non-phénoménalité pour la dire et pour dire d'elle que

1. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, op. cit., p. 374-375 (traduction de J. Derrida).

la phénoménalité et que la présence la dissimulent. Au moment même où Heidegger détruit la métaphysique, il doit la confirmer, la détruire dans son langage puisqu'il parle et qu'il fait apparaître au Présent cela même dont il dit qu'il est ir-résumable dans la présence. Etc.

Deuxièmement : je signale la tentative faite par Levinas, prétendument contre Heidegger mais à bien des égards encore dans son sillage, pour détruire ce privilège de la phénoménalité et du Présent. Je ne veux pas y entrer ici. Mais je signale que la dernière étape de cette entreprise – qui reste par ailleurs prise dans une conceptualité traditionnelle qui la lèse trop souvent à son insu – consiste à élaborer une thématique de la *Trace*, par opposition au *Signe*. La *Trace* étant justement l'apparaître de ce qui, irréductiblement, infiniment donc, se dérobe à la phénoménalité et à la présence, et que Levinas appelle le plus souvent l'infiniment autre mais aussi le Passé, un *passé* auquel on a rapport comme à un passé absolu qui ne peut absolument pas être pensé comme un présent passé, comme une modification, en quelque sens que ce soit, du Présent ou d'une conscience.

Mais \Rightarrow non-histoire.

Troisièmement : chaque fois qu'on essaie aujourd'hui, dans le style de Nietzsche, de Marx, de Freud, etc. (il ne s'agit pas ici de les assimiler) de solliciter le privilège de la conscience, de dénoncer la conscience comme dissimulation et méconnaissance, etc., il est évident que, à quelques résultats féconds et concrets qu'on parvienne dans la pratique empirique, on n'a de chance d'échapper à l'accusation légitime d'empirisme irresponsable venant de la philosophie et singulièrement [21] d'un idéalisme transcendantal rigoureux, on n'a de chance d'y échapper qu'en faisant d'abord un *thème* de la signification du *Présent* et de la Présence du Présent comme détermination fondamentale de l'être par la métaphysique, en faisant un thème de cette dissimulation du sens de l'être dans la Pré-sence, en faisant un thème de cette dissimulation comme histoire et donc en faisant un thème de l'histoire de cette dissimulation, notamment du passage d'une forme grecque de la dissimulation à la forme post-cartésienne où la présence devient conscience et conscience re-présentative, etc. Donc en

faisant un thème des époques de la Métaphysique et de la métaphysique comme époque. Une des conditions primordiales de cette thématization est bien sûr qu'on médite par privilège le moment où l'époque se ferme sur soi et donc commence à s'ouvrir, laisse entrevoir sa fin, c'est-à-dire au moment de Hegel. Qu'il faudrait donc commencer par lire et lire sans pré-agitation. Faute de cette thématization, tous les gestes d'agression à l'égard de la métaphysique et de l'idéalisme transcendantal resteront prisonniers de ce qu'ils visent, gardant le style de l'injure impuissant et juvénile. Faute de cette thématization théorique patiente et « destructrice », l'efficacité pratique même de ces gestes dénonçant la conscience, pour être parfois réelle et positive, n'en aura pas moins une efficacité de style somnambulique. Or on sait du somnambulisme au moins deux choses :

1) que son infailibilité, pour être parfois admirable, n'en est pas moins à la merci d'un souffle imprévu ;

2) que le somnambulisme est peut-être l'essence même de la métaphysique. Ici, je vous renvoie à tout ce qui a déjà été dit.

Septième séance

Le 22 février 1965¹

[1] La dernière fois, nous nous étions appliqués à faire apparaître la structure la générale du *Geschehen* et de la *Geschichtlichkeit* du *Dasein*. préliminaire qui n'avait pu être franchie qu'après la sollicitation de la métaphysique en tant qu'elle n'est que la détermination privilégiée du présent et de la présence du présent. C'est là un thème qui nous a occupés pendant les deux dernières heures et je n'y reviens pas. Pas plus que sur ce qui a précédé ce thème lui-même.

Il nous faut maintenant *aller de l'avant*. Mais peut-on aller de l'avant, au point où nous en sommes? Si je pose cette question c'est qu'il est tentant de présumer, après ce qui a déjà été dit, une fois que le lieu et la structure transcendantale de l'historicité auront été reconnus et reconnus comme enracinés dans la temporalité, sa temporalité [mot incertain²] < qu' >il n'y aura plus grand-chose à en dire de positif et de concret, du point de vue de l'analytique du *Dasein*.

Je voudrais, avant d'aller au bout de cette analytique de l'historicité du *Dasein*, m'interroger un peu ici sur ce phénomène d'*essoufflement* qui se produit dans cette analytique à la fin de *Sein und Zeit*. Cet essoufflement se manifeste à un certain

1. Dans le manuscrit, Jacques Derrida a daté : « 22.02.65 ⇒ 01.03.65 ». Il est probable que la séance, initialement prévue le 22 février, a été déplacée au 1^{er} mars.

2. On pourrait aussi lire : « sa terminologie ».

nombre de *signes* et il a |1bis| un certain nombre de raisons essentielles. Deux signes qu'on peut réduire à un seul et deux raisons qu'on peut réduire à une seule.

Le *premier signe*, c'est, comme nous le vérifierons dans un instant, que Heidegger ne dépasse jamais la phrase critique de l'analyse. Il opère une sorte de déblaiement de terrain, il fait place nette pour dégager le lieu propre d'une analyse de l'historicité du *Dasein*. Ceci est d'ailleurs très conscient et explicitement reconnu par Heidegger qui écrit, à la fin du § 72, « les considérations suivantes (tout le chapitre sur l'historicité) se contenteront d'indiquer, d'annoncer (*anzuzeigen*) le lieu ontologique du problème de l'historicité¹ ». Et ce lieu ne sera indiqué que par exclusion, il sera simplement dégagé. Et, chose très curieuse, alors même qu'ici et là, comme je l'ai déjà noté, le diltheyanisme est critiqué en profondeur sur tel ou tel point, ici le propos heideggerien se dénonce lui-même comme diltheyen ou comme prolongement d'une intention diltheyenne encore mal comprise. Immédiatement après le passage que je viens de citer et où Heidegger se propose d'annoncer seulement le lieu ontologique du problème de l'historicité, il est écrit : « Au fond, dans l'analyse qui suit il s'agit uniquement de pousser plus avant les recherches de Dilthey dont la génération actuelle n'a fait que commencer à prendre possession² ». Nous verrons tout à l'heure ce que signifie ce prolongement de diltheyanisme.

Le *deuxième signe d'essoufflement*, c'est le fait |2| en somme assez remarquable que le chapitre sur « Temporalité et historicité » soit, à un *chapitre* près, le dernier chapitre du seul tome de *Sein und Zeit* qui ait vu le jour. C'est entre la détermination structurale du lieu ontologique de l'historicité et le remplissement descriptif, intuitif, de cette structure que l'impossibilité d'aller tout continûment plus loin s'est *en fait* manifestée, quelle que soit en définitive la signification de ce fait. Je dis d'aller *tout continûment* plus loin : *tout continûment*, c'est-à-dire en passant de l'étape de l'analytique du *Dasein au-delà*...

1. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, *op. cit.*, p. 377 (traduction de J. Derrida).

2. *Ibid.*, *loc. cit.* (traduction de J. Derrida).

Au-delà voulant dire ici vers une problématique de l'Histoire de l'Être libéré de ce qu'il y avait encore d'ontique et de métaphysique dans *Sein und Zeit* et que j'avais indiqué la dernière fois, aller au-delà sans une certaine discontinuité a été *en fait* impossible...

Ces deux signes n'en font qu'un dans la mesure où ils se manifestent tous deux comme l'impossibilité de dépasser une limitation au moment même où celle-ci est dénoncée comme limitation, où le sens philosophique de la limitation apparaît comme tel. Cette limitation peut paraître double mais elle est une : elle peut paraître double car il s'agit à *la fin* d'une analyse encore limitée à un type d'étant qu'est le *Dasein*, si privilégié soit-il et légitimement, analyse encore métaphysique. Mais nous en avons vu la nécessité et celle d'une analyse simplement *destructrice* qui s'installe dans la métaphysique pour la dé-construire, mais qui ne peut aller au-delà de la destruction qu'en allant positivement au-delà de la métaphysique, ce qui est [2bis] impossible au sens simple du mot dépassement. Mais cette impossibilité du dépassement simple de la métaphysique nous en dira, nous en laissera entendre plus long peut-être sur l'histoire.

Je passe maintenant aux *deux raisons*, les plus immédiatement apparentes en tout cas, de cet essoufflement.

Premièrement. Ce qui est dit *au sujet de l'historicité* du *Dasein* interdit au fond qu'on aille au-delà du moment destructeur. La seule affirmation positive concernant l'historicité du *Dasein*, à savoir la détermination de son lieu ontologique, *inhibe pour des raisons de principe* une description positive et surtout originale de l'historicité du *Dasein*. Ce que je veux dire ici est difficile, difficile à formuler et nous allons tenter d'y accéder lentement et patiemment.

L'affirmation fondamentale et souvent répétée de Heidegger, au sujet d'un retour à l'origine de l'historicité, c'est que l'historicité ou plutôt le *Geschehen* (l'historialité) *s'enracine*, c'est le mot de Heidegger, à plusieurs reprises dans la *Zeitigung*, dans le mouvement de la temporalité. Entre autres lieux, Heidegger dit au § 72, p. < 376 > :

L'analyse de la *Geschichtlichkeit* du *Dasein* cherche à indiquer que cet étant (le *Dasein*¹) |3| n'est pas « temporel » (« *zeitlich* ») parce qu'il « se tient dans l'histoire » (« *weil es in der Geschichte steht* ») mais qu'au contraire il n'existe et ne peut exister historiquement que parce que son être est fondamentalement temporel².

Et déjà plus haut, Heidegger avait déclaré, comme il le fera encore souvent, que l'analyse de la temporalité doit orienter celle de l'historicité, lui fournir ainsi son enracinement, etc. :

Comment l'histoire (*Geschichte*) peut-elle devenir *Gegenstand* pour l'histoire (*Historie*), cela ne se conclut que du mode d'être de l'historique (*Geschichtlichen*), de l'historicité et de son enracinement (*Verwurzelung*) dans la temporalité³.

On pourrait penser que l'insistance que met Heidegger à souligner ce rapport de dépendance et l'ordre de dépendance, le souci de ne pas l'inverser, est un peu trivial. Être historique parce que temporel ou être temporel parce que historique, voilà des nuances bien artificielles et dans lesquelles il est bien artificiel de s'embarrasser. *Pensera-t-on.*

L'enjeu en est pourtant décisif aux yeux de Heidegger. La temporalisation (*Zeitigung*), c'est le mouvement même de l'ek-sistence, le mouvement du *Dasein* ; on pourrait dire le mouvement de l'*expérience* si ce mot n'était pas trop chargé de références empiriques. Or si l'historicité était indépendante de la *Zeitigung*, si elle n'y était plus essentiellement enracinée, c'est toute la métaphysique qui reviendrait en force. Finalement malgré les apparences, c'est un attribut métaphysique que de ne pas prendre au sérieux et de ne pas tenir à l'enracinement de l'historicité dans la temporalité. En effet, cela reviendrait à dire que l'histoire se pro-

1. Dans le manuscrit, Jacques Derrida place cet ajout entre parenthèses. Il substitue ainsi « (le *Dasein*) » à « *dieses Seiende* », qui figure dans le texte de Heidegger, pour l'explicitier.

2. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, *op. cit.*, p. 376 (traduction de J. Derrida).

3. *Ibid.*, p. 375 (traduction de J. Derrida).

duit hors de l'existence et s'il y a, dès lors, comme entend le montrer Heidegger, une histoire de l'Être, |3bis| cela reviendrait à dire que l'histoire de l'Être est indépendante de l'existence du *Dasein*. Le *Sein* serait ce qu'il est hors du *Da*. Ce qui reviendrait à faire de l'Être quelque chose, une substance, un étant transcendant, un Dieu peut-être, et plus précisément sans doute un Dieu à la manière hégélienne, c'est-à-dire un être absolu et infini se produisant en effet dans une histoire mais une histoire qui ne serait qu'une modification de son éternité et dont le *Da-sein* ou l'ek-sistence ne seraient qu'un phénomène, que la phénoménalité.

Il faut donc, pour éviter cela et si l'on veut parler d'une histoire de l'Être et non d'une histoire de l'étant voire de l'étant Dieu, que l'historicité soit enracinée dans la temporalité comme dans sa condition de possibilité.

Ceci reconnu, on est alors menacé par l'autre danger, celui-là même auquel doit faire face ici Heidegger. C'est qu'à considérer uniquement ou d'abord l'enracinement de l'historicité dans la temporalité, on risque – et c'est bien ce qui se passe ici – de ne plus trouver d'originalité à ce qui est enraciné, à l'enraciné au regard de la racine. L'originalité de l'historicité au regard de la temporalité devient tout à coup introuvable ; elle n'est plus qu'une modification de la temporalité. « L'analyse du *Geschehen* conduit au problème d'une recherche thématique de la temporalisation comme telle » (encore § 72¹).

Et nous avons vu la dernière fois que le lieu ontologique de l'historicité et de son problème était cherché à partir de ces |4| notions d'*Erstreckung* (l'extension), de *Ganzsein* et de Souci qui étaient directement issues de la phénoménologie de la temporalisation, ce qui explique qu'il n'y ait dans cette nouvelle étape de la problématique (temporalité et historicité) aucun concept vraiment nouveau. Ce qui explique aussi ce *fait architectonique remarquable* que le chapitre sur l'historicité dont je disais tout à l'heure qu'il était le pénultième s'introduit comme une sorte de... farce entre deux chapitres consacrés tous deux à la tempora-

1. *Ibid.*, *loc. cit.* (traduction de J. Derrida).

lité. Les deux chapitres précédents étaient consacrés l'un à la temporalité comme sens ontologique du Souci, l'autre à la temporalité et à la quotidienneté ; puis, c'est donc notre chapitre : « *Temporalité* et historicité », et ensuite, le *dernier* chapitre du volume traite de la temporalité et de l'*intratemporalité* comme origine du concept vulgaire du temps qui culmine dans une critique de Hegel.

Le thème de l'historicité est ainsi compris, enveloppé et enfermé dans celui de la temporalité. Son originalité est encore réprimée ; elle est portée, elle est retenue à l'état embryonnaire et foetal et ses déplacements sont liés à ceux de la thématique de la temporalité qui la porte. Or qu'advient-il, à la fin des fins, de cette thématique de la temporalité, justement, dans *Sein und Zeit* ?

Vous savez, je l'ai déjà souvent rappelé, que la temporalité a dans |4bis| *Sein und Zeit* le sens de l'horizon transcendantal de la question de l'être. Et il ne faut jamais l'oublier. Nous avons lu des explications de Heidegger à ce sujet et nous avons vu ce que cela voulait dire. Le temps est l'accès à la question du sens de l'être, mais ce n'est qu'un accès car en retour le sens de l'être doit vous révéler le sens et l'être du temps.

La nécessité de ce qu'on pourrait appeler en des termes équivoques et dangereux l'impasse de la fin de *Sein und Zeit* et le renversement, *Umkehrung*, qu'elle appelle, cette nécessité, s'imposant au sujet du rapport du temps et de l'être, s'impose donc, *ipso facto*, pour les raisons que nous venons de dire, pour les rapports de l'histoire et de l'être. L'essoufflement dont nous relevons les signes au sujet de l'historicité est le même essoufflement que celui dont nous pourrions relever les signes au sujet de la temporalité. Et la difficulté à aller plus loin dans la problématique de l'historicité est elle-même un signe, un phénomène de la difficulté à aller plus loin dans la problématique de la temporalité.

Pour le démontrer, je ne peux mieux faire que citer Heidegger dans la *Lettre sur l'humanisme*. Vous allez voir que ce que je viens d'indiquer n'est pas interprétation de ma part mais traduit la conscience la plus claire que Heidegger a de cette signification.

Voyons donc ce que Heidegger en dit à la page 67 de la *Lettre sur l'humanisme*. Je prends un peu plus haut que le passage qui nous intéresse directement, ce sera plus clair. Lire p. 63-67¹.

* Cette proposition : « l'homme ek-siste » n'est pas une réponse à la question de savoir si l'homme est réel ou non ; elle est une réponse à la question portant sur l'« essence » de l'homme. D'ordinaire cette question est aussi mal posée, que nous demandions : qui est l'homme ? Car avec ce : qui ? ou ce : quoi ? nous prenons déjà sur lui le point de vue de la personne ou de l'objet. Or la catégorie de la personne tout autant que celle de l'objet laisse échapper et masque à la fois ce qui fait que l'ek-sistence historico-ontologique déploie son essence. Aussi est-ce à dessein que la phrase de « *Sein und Zeit* » (p. 52) citée plus haut, porte ce mot « essence » entre guillemets. On indique par là qu'il ne faut plus déterminer l'« essence » à partir de l'*esse essentiae*, ni à partir de l'*esse existentiae*, mais à partir du caractère ek-statique de l'existence humaine. En tant qu'ek-sistant l'homme assume l'être-le-là, lorsque en vue du « souci » il accueille le là, comme éclaircissement de l'Être. Mais cet être-le-là se réalise lui-même comme « jeté ». Il se réalise dans l'acte de jeter de l'Être, cet Être dont le destin propre est de destiner.

Mais la pire méprise serait de vouloir expliquer cette proposition sur l'essence eksistante de l'homme comme si elle était la transposition sécularisée et appliquée à l'homme d'une pensée de la théologie chrétienne sur Dieu (*Deus est suum esse*) ; car l'ek-sistence n'est pas plus la réalisation d'une essence, qu'elle ne produit et ne pose elle-même les essences. Comprendre le « projet » dont il est question dans « *Sein und Zeit* », comme l'acte de poser dans une représentation, c'est le considérer comme une réalisation de la subjectivité, et ne point le penser comme seule peut être pensée « l'intelligence de l'Être » dans la sphère de l'« analytique existentielle » de l'« être-au-monde », c'est-à-dire comme la relation extatique à l'éclaircissement de l'Être. Un achèvement et un accom-

1. M. Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, op. cit., p. 63-67. Sans l'exemplaire annoté par Derrida, ni la détermination du début de cette citation ni celle de sa fin ne peuvent être certaines (cf. *supra*, « Deuxième séance. Le 30 novembre 1964 », p. 46-47, n. 2). Il en ira de même pour toutes les citations suivantes, non relevées dans le manuscrit même, de cet ouvrage.

plissement suffisants de cette pensée tout 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 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 et n'en vint pas à bout avec l'aide de la langue de la métaphysique. La conférence intitulée : « *Vom Wesen der Wahrheit* » qui fut conçue et donnée en 1930, mais imprimée seulement en 1943, fait quelque peu entrevoir la pensée de ce renversement de « *Sein und Zeit* » en « *Zeit und Sein* ». Ce renversement n'est pas une altération du point de vue de « *Sein und Zeit* », mais en lui seulement la pensée qui se cherchait atteint à la région dimensionnelle à partir de laquelle « *Sein und Zeit* » est expérimenté et expérimenté du point de vue de l'expérience fondamentale de l'oubli de l'Être.

Sartre par contre formule ainsi le principe de l'existentialisme : l'existence précède l'essence. Il prend ici existence et essence au sens de la métaphysique qui affirme depuis Platon que l'essence précède l'existence. Sartre renverse cette proposition. Mais le renversement d'une proposition métaphysique demeure une proposition métaphysique. En tant que telle, cette proposition persiste avec la métaphysique dans l'oubli de la vérité de l'Être. Que la philosophie détermine en effet le rapport d'essence et d'existence au sens des controverses du Moyen Âge, au sens de Leibniz, ou de toute autre manière, il reste d'abord et avant tout à se demander à partir de quel destin de l'Être cette distinction dans l'Être entre *esse essentiae* et *esse existentiæ* se produit devant la pensée. Il reste à considérer pourquoi la question concernant ce destin de l'Être n'a jamais été posée et pourquoi elle ne pouvait pas être pensée. Mais n'y aurait-il pas dans le sort fait à cette distinction entre essence et existence un signe de l'oubli de l'Être ? Nous avons le droit de présumer que ce destin ne repose pas seulement sur une pure négligence de la pensée humaine, encore moins sur une moindre capacité de la pensée occidentale à ses débuts. La distinction, dont la provenance essentielle demeure cachée, entre essence (essentialité) et existence (réalité) domine le destin de l'histoire occidentale et de toute histoire telle que l'Europe l'a conditionnée. *

Commenter.

Première remarque : vous voyez que l'interruption dans la rédaction de [5] *Sein und Zeit* n'intervient pas entre la première et une deuxième partie, mais à l'intérieur de la première partie et avant une dernière section qui devait s'intituler, d'après le plan même et la lettre même qu'indique Heidegger à la page 39 de *Sein und Zeit* : l'Être et le Temps¹.

Deuxième < remarque > : ceci n'est pas le signe d'une impasse ou d'un reniement. Lire p. 107-109².

* On répète partout que la tentative de « *Sein und Zeit* » a abouti à une impasse. Laissons cette opinion à elle-même. Par-delà « *Sein und Zeit* », la pensée qui risque dans cet ouvrage ses premières démarches, aujourd'hui encore demeure en suspens. Mais peut-être entretemps s'est-elle quelque peu rapprochée de son objet. Aussi longtemps toutefois que la philosophie ne s'occupe constamment que de s'ôter à elle-même toute possibilité d'accès à l'objet de la pensée qui n'est autre que la vérité de l'Être, elle échappe assurément au danger de se rompre jamais à la dureté de cet objet. C'est pourquoi le fait de « philosopher » sur l'échec est séparé par un abîme d'une pensée qui elle-même échoue. Si une telle pensée pouvait être donnée à un homme, il n'y aurait là aucun malheur, mais à cet homme serait fait l'unique don qui puisse venir de l'Être à la pensée.

Mais il faut ajouter ceci : l'objet de la pensée n'est pas atteint du fait qu'on met en train un bavardage sur « la vérité de l'Être » et sur l'« histoire de l'Être ». Ce qui compte, c'est uniquement que la vérité de l'Être accède au langage et que la pensée atteigne à ce langage. Peut-être alors le langage exige-t-il beaucoup moins l'expression précipitée qu'un juste silence. Mais quel est celui qui parmi nous, hommes d'aujourd'hui, pourrait s'imaginer que ses tentatives pour penser sont vraiment chez elles sur le sentier du silence ? Si elle s'avance assez loin dans cette direction, peut-être notre pensée pourra-t-elle signaler la vérité de l'Être et la signaler comme ce qui est à-penser. *

1. Tel dans le manuscrit. À la page 39 de *Sein und Zeit*, Heidegger écrit en fait « *Zeit und Sein* » (« Le temps et l'être »).

2. M. Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, op. cit., p. 107-109.

Commenter.

Troisième remarque que j'enchaîne aussitôt sur cette allusion au silence et qui nous fait toucher à la deuxième raison annoncée. Comme le dit Heidegger dans le deuxième texte de la *Lettre* que j'ai lu tout à l'heure, si on ne peut aller plus loin c'est que dans la langue de la métaphysique ce qui s'annonce maintenant ne peut être dit. Le catégorial, le système catégorial de la métaphysique ne peut plus nous servir pour dire ce au service de quoi nous sommes parvenus.

Ce qui est reconnaître, bien sûr, que jusqu'ici, jusqu'à la fin de *Sein und Zeit*, on a pu s'accommoder de ce catégorial, tant bien que mal, en l'aménageant, en l'utilisant pour sa propre distinction, en lui empruntant les pierres que nous lançons contre son propre édifice, ou plus paisiblement en reconnaissant dans la déconstruction, la structure de ses pierres et de ses reliefs et de sa clef de voûte. Donc *Sein und Zeit* est en ce sens encore un geste métaphysique, si auto-destructeur soit-il. Et |5bis| nous avons vu aussi pourquoi tout ce langage de la civilisation dans laquelle nous commençons à parler est métaphysique, est la métaphysique elle-même, et que le langage en général est la métaphysique et que dans cette mesure, il ne fallait pas espérer en parlant, *dépasser*, au sens simple de ce mot, la métaphysique.

Mais, plus profondément, l'aspect tout à coup *désuet* et *inutile* de la conceptualité métaphysique ne doit pas être pensé comme une sorte d'imperfection et d'inachèvement de la métaphysique ; comme si celle-ci n'était pas allée jusqu'au bout de ses ressources et ne nous avait pas laissé assez d'instruments pour ce qui reste encore à dire ou à lire dans la métaphysique. Ce ne sont pas certains outils métaphysiques, certains instruments conceptuels qui manquent et restent à trouver, c'est la conceptualité métaphysique elle-même qui était en défaut, donc son sens même, dans son origine même, par rapport à ce qui s'annonce.

Cela on ne peut le comprendre, en lisant *Sein und Zeit*, que si à chaque instant on transpose le sens propre, c'est-à-dire proprement métaphysique donc métaphorique du mot vers ce qui s'annonce au-delà de lui-même. C'est pourquoi cette intention transgressante étant à l'œuvre du côté de l'écrivain de *Sein und*

Zeit, elle devait être à l'œuvre du côté du lecteur qui doit comprendre à la fois l'au-delà de la métaphysique, l'au-delà de la conceptualité de *Sein und Zeit* et la nécessité – dont Heidegger rend compte – de [6] continuer à séjourner ou à passer *par* l'inauthenticité métaphysique. Ce schème explique que parfois, dans un style que je trouve ici un peu décevant parce qu'il est un peu éthico-psycho-sociologique, Heidegger explique l'inachèvement de *Sein und Zeit* en partie par sa déception devant l'incompréhension et la passivité du lecteur qui entend les mots dans leur signification habituelle, les mots de *Sein und Zeit*.

Lire *Humanisme*, p. 145-147¹.

* Or, aussi longtemps que la vérité de l'Être reste impensée, toute ontologie demeure sans son fondement. C'est pourquoi la pensée qui cherchait dans « *Sein und Zeit* » à s'orienter vers la vérité de l'Être s'est appelée ontologie fondamentale. Celle-ci remonte au fondement essentiel d'où provient la pensée de la vérité de l'Être. Par la seule introduction d'une autre question, cette pensée est déjà soustraite à l'« ontologie » de la métaphysique (y compris celle de Kant). Mais « l'ontologie », qu'elle soit transcendantale ou précritique, est justifiable d'une critique non point parce qu'elle pense l'être de l'étant et par là-même réduit l'être au concept ; elle l'est pour cette raison qu'elle ne pense pas la vérité de l'Être, et méconnaît ainsi qu'il est une pensée plus rigoureuse que la pensée conceptuelle. La pensée qui s'efforce de s'orienter vers la vérité de l'Être ne fait accéder au langage, dans l'indigence de ses premières réussites, qu'une part infime de cette tout autre dimension. Le langage lui-même se frelate, tant qu'il ne parvient pas à s'en tenir à l'aide essentielle de la vue phénoménologique, et à détruire toute prétention excessive à la « science » et à la « recherche ». Toutefois, pour rendre saisissable et en même temps compréhensible cette tentative de la pensée à l'intérieur de la philosophie subsistante, il fallait d'abord parler selon la perspective de cette philosophie et se servir des termes qui lui sont familiers.

Entre temps, l'expérience m'a appris que ces termes mêmes devaient immédiatement et inévitablement conduire à des méprises.

1. M. Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, *op. cit.*, p. 145-147.

Car ces termes et la langue conceptuelle qui leur correspond n'étaient pas repensés par les lecteurs en fonction de la réalité qui est d'abord à penser, mais cette réalité même se trouvait représentée à partir de ces termes maintenus dans leur signification habituelle. La pensée qui pose la question de la vérité de l'Être, et par là même détermine le séjour essentiel de l'homme à partir de l'Être et en vue de l'Être, n'est ni éthique ni ontologie. C'est pourquoi la question de la relation entre ces deux disciplines est, dans ce domaine, désormais sans fondement. *

Je viens donc de distinguer deux raisons à l'*essoufflement* : l'enracinement de l'historicité dans la temporalité et l'absence de catégories nouvelles, parfois à penser ce qui est encore à penser. Mais vous voyez bien que, comme je l'avais annoncé, ces deux raisons n'en font qu'une. C'est parce que l'on part du temps, comme horizon transcendantal de l'être pour parler de l'histoire et pour parler de l'être que les catégories manquent, que manquent les catégories non métaphysiques. Ce qui revient à dire très massivement que déterminer le temps comme horizon transcendantal de la question de l'être, titre qui résume toute l'entreprise de cette deuxième partie de *Sein und Zeit*, reste un geste métaphysique. Et le renversement, comme dit Heidegger lui-même, le renversement qui devenait à la fois nécessaire et d'une certaine façon impraticable, ce renversement se produit très curieusement au moment où la question de l'histoire est posée et où la question de l'être va enfin être reposée au-delà de l'analytique de *Dasein*. |6bis| Et donc aussi la question de l'histoire de l'être dont on vient à se demander si elle peut être posée autrement qu'à la constitution de ce renversement qui interrompra la continuité de l'analytique du *Dasein*.

Que dans ce tournant, les deux raisons que j'ai distinguées s'unissent essentiellement, c'est ce que Heidegger d'une certaine façon reconnaît lui-même lorsqu'il écrit, toujours dans ce fameux § 72 :

Compte tenu de ce premier schéma annonçant le cheminement de l'exposition ontologique de l'historicité à partir de la temporalité, est-il nécessaire d'exprimer l'assurance que la

recherche qui suit n'a nullement la croyance ou l'outrecuidance de vouloir résoudre en un tournemain (*durch einen Handstreich*), le problème de l'histoire? L'indigence (*Dürftigkeit*) du moyen « catégorial » dont nous disposons, l'insécurité des horizons ontologiques primaires, cette indigence et cette insécurité se font d'autant plus sensibles ou présentes que le problème de l'historicité est reconduit à son *enracinement originnaire* [souligné : ...*seiner ursprünglichen Verwurzelung zugeführt ist*]¹.

Les deux raisons s'unissent donc en ceci que plus le problème de l'historicité est reconduit à son enracinement c'est-à-dire au problème de la temporalité, plus les moyens catégoriaux et la sécurité de l'horizon se dérobent. Mais que ce dérobement soit dénoncé comme tel, cela suffit à faire faire à *Sein und Zeit*, ce livre encore métaphysique, un pas au-delà de la métaphysique.

Et surtout, voici le point préliminaire auquel je voulais arriver ce matin. Et surtout on mesure mieux la [7] {voir ill. 11} portée et le sens de ce qui se passera après *Sein und Zeit* dans les rapports entre temps, histoire et Être.

1) *D'une part* le thème de la temporalité s'effacera peu à peu du discours heideggerien. Ce qui ne veut pas dire qu'il sera annulé ou contredit. Simplement il ne sera plus l'horizon transcendantal privilégié de la question de l'être. C'est un phénomène remarquable que cette sorte de neutralisation de la temporalité – au sens strict – qui se produit après *Sein und Zeit* et qu'une analyse stylistique au moins pourrait déjà faire apparaître comme [mot illisible]. Cela signifie donc que l'analytique de la structure du *Dasein* comme Souci et Temporalité ne va plus être privilégiée dans l'accès à la question de l'être. Non que le *Dasein* soit maintenant considéré comme superflu et accidentel quant à la vérité de l'être, au contraire. Mais une nouvelle inflexion est mise sur le *Da* de *Dasein* qui nous dispense d'une certaine façon de la thématique de la temporalité.

2) *D'autre part*, le deuxième phénomène remarquable du point de vue qui est ici le nôtre, est le suivant. On aurait pu s'attendre < à ce > que, le thème de l'historicité étant dans *Sein und*

1. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, *op. cit.*, p. 377 (traduction de J. Derrida).

Zeit enraciné dans celui de la temporalité et compris en lui ou à partir de lui, il suivit ce dernier dans son effacement et même qu'il s'efface *a fortiori*.

Or c'est précisément le contraire qui se passe. Le thème de l'historicité [7bis] va se trouver libéré de celui de la temporalité, par le renversement dont nous parlons : bien sûr, il ne s'agit plus simplement de l'historicité du *Dasein* mais de celle de l'être. L'histoire de l'Être ne se produirait d'ailleurs pas sans le *Da* du *sein*.

Seulement il se passe quand même quelque chose de remarquable dans le fait que maintenant l'historicité du *Sein*, quand bien même elle suppose le *Da* du *Sein*, n'est plus décrite comme temporalité de l'être. Cette – je ne dirai pas substitution – mais ce glissement dans l'insistance thématique, qui fait passer de la temporalité du *Dasein* à l'historicité de l'être, est un mouvement qui pourrait surprendre si l'on songe à l'insistance de *Sein und Zeit* à enraciner et à envelopper le thème de l'historicité dans celui de la temporalité. Sauf si précisément on est attentif à la difficulté, à l'embarras et au style proprement *aporétique* de ces derniers chapitres de *Sein und Zeit* sur historicité et temporalité.

Toutes ces remarques sont destinées à bien situer ces dernières pages de *Sein und Zeit* sur l'historicité du *Dasein* que nous n'avons pas encore commentées, que nous allons commenter mais en sachant mieux maintenant quelle sorte de renversement s'y prépare plus ou moins silencieusement.

Avant d'aborder ce commentaire, je voudrais bien préciser ou rappeler deux points. [8] À savoir que, 1) *d'une part*, aux yeux de Heidegger rien n'a vraiment commencé avant ce fameux *tournant*. Rien d'essentiel n'a commencé, nous sommes à la veille et dans les préparatifs de la grande question.

Mais, 2) *d'autre part*, ce qui s'est passé jusqu'à ici – c'est-à-dire *Sein und Zeit* y compris les derniers chapitres sur temporalité et historicité – ce qui s'est passé est néanmoins décisif et intempêtif. La question décisive, la *Décision* n'est pas encore apparence mais le geste qui la prépare a été décisif.

Et ces deux propositions ne sont pas contradictoires. Et il faut comprendre en quoi elles ne sont pas contradictoires si l'on veut entendre quelque chose à l'intention de Heidegger. Elles seraient contradictoires si l'Être était l'étant et si sa manifestation ou son histoire pouvait se passer du *Da* de l'existence du *Dasein*. Dans ce cas on pourrait faire un thème de l'histoire de l'Être sans passer par l'historicité du *Da-sein*. *Mais* l'Être lui-même n'est pas l'étant et il n'y a pas d'histoire de l'être sans l'histoire de sa manifestation. C'est-à-dire le *Da*. *D'autre part*, il y aurait contradiction s'il y avait quelque possibilité de parler de l'historicité du *Dasein* hors de l'horizon du *Sein* et sans rapport à l'ek-sistence de l'être. *Mais* nous avons vu que sans ce rapport il n'y avait pas d'histoire, et que ce qui constituait le *Da-sein* c'était d'abord son rapport – à et de pré-compréhension – au sens de l'être. Il faut donc penser à la fois que l'histoire de l'être dépend [8bis] de l'historicité de *Dasein* et inversement. Il ne faut pas penser ici par alternative. Il serait facile de montrer en quoi le schéma alternatif correspond ici à une thèse métaphysique opposant le sujet à l'objet, l'*ego* au monde, la pensée et l'Être, etc. Du point de vue de cette logique métaphysique les deux gestes de Heidegger seraient contradictoires. C'est en fait cette logique qui se trouve mise en question par la nécessité de ce geste. En tout cas pour confirmer ces deux points nous allons lire deux passages de la *Lettre sur l'humanisme* qui montrent que vingt ans après *Sein und Zeit*, telle est bien la lecture que Heidegger fait de ce premier geste : à la fois pré-liminaire à la décision et déjà décisif. (89, 111)

Voyez d'abord p. 110, la veille de la décision :

Que le domaine de la vérité de l'Être soit une impasse [un cul-de-sac : *Sackgasse*] ou le libre (*das Freie*) dans lequel la liberté ménage son essence (*ihr Wesen spart*) [commenter], seul pourra juger celui qui a cherché lui-même à suivre le chemin indiqué ou, ce qui est encore mieux, en aura ouvert un meilleur, un meilleur c'est-à-dire un chemin à la mesure de la question. À l'avant-dernière page de *Sein und Zeit* [en fait c'est la dernière], on peut lire la phrase suivante : « le conflit (*der Streit*) relatif à l'interprétation de l'Être [intro< duction > à la gigantomachie du subjectif mais

elle n'a pas encore eu lieu] [de l'Être et non de l'étant, non plus que de l'être de l'homme] ne peut pas être apaisé *parce qu'il n'est pas même encore engagé (entfacht)*. Et finalement ce conflit ne se laisse pas provoquer par force [*lässt er sich nicht "vom Zaun brechen"*, *Zaun* c'est la haie. Il s'agit d'une locution adverbiale qui signifie |9| "provoquer une querelle sans raison"], mais cet engagement du conflit a besoin déjà d'une préparation. C'est vers ce but seul qu'est en chemin la présente recherche »¹.

Et Heidegger ajoute, après cette citation : « Ces phrases restent valables aujourd'hui encore après vingt ans² ».

Donc reste valable l'affirmation que le conflit n'est pas encore engagé dans *Sein und Zeit* quand par exemple il est question de l'historicité de l'ek-sistence du *Dasein*.

Mais, deuxième affirmation : reste aussi valable la nécessité de ces préparatifs. Cf. p. 89, 95.

Allons plus loin. Après cette anticipation qui nous a permis de mieux situer ces analyses à la fin de *Sein und Zeit*, nous pouvons maintenant les aborder dans leur contenu.

L'ordre des considérations dans le cinquième chapitre est assez surprenant au premier abord.

Et quand on est revenu de sa surprise, c'est-à-dire quand on a compris quel était le sens des enchaînements, quel était leur ordre, dans ce chapitre sur historicité et temporalité, eh bien on s'aperçoit tout simplement qu'il *n'est jamais question d'historicité au sens propre dans Sein und Zeit*. Il n'est jamais question d'historicité *au sens propre* dans *Sein und Zeit*, qu'est-ce que ça veut dire? Ça veut dire au moins deux choses.

1) Qu'il n'est même pas question de l'historicité du *Dasein*. Il ne s'agit pas seulement comme nous le remarquons |9bis| tout à l'heure de l'histoire de l'être dont il n'est pas encore question

1. M. Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, op. cit., p. 110 (traduction modifiée par J. Derrida). La citation dans la citation vient de *Sein und Zeit*, op. cit., p. 437.

2. *Ibid.*, p. 111 (traduction modifiée par J. Derrida).

dans *Sein und Zeit*. Ce qui est différé, contre toute attente, c'est le problème de l'historicité du *Dasein*.

2) Cela veut dire deuxièmement que c'est de l'historicité du *Dasein* au sens propre (*eigentlich*) qu'il n'est pas question. *Eigentlich* c'est ce qu'on traduit par *authentiquement*. Eh bien c'est le problème de l'historicité *authentique* du *Dasein* qui se trouve différé et différé *sine die* de telle sorte que ce dont il sera après *Sein und Zeit* question sous le nom de l'histoire de l'être viendra remplir le creux d'une attente qui en vérité laissait espérer le thème d'une historicité authentique du *Dasein*.

Cela éclaire donc d'un nouveau jour le problème du tournant qui nous a occupés aujourd'hui. Il faut maintenant comprendre ce que tout cela veut dire.

L'historicité est enracinée dans la temporalité.

Le projet existentiel de l'historicité du *Dasein* porte à son dévoilement [développement : *Enthüllung*] ce qui se tient déjà enveloppé (*eingehüllt*) dans la temporalisation de la temporalité (p. 376¹).

Ainsi l'interprétation de l'historicité du *Dasein* se révèle au fond comme une élaboration plus concrète de la temporalité (*eine konkretere Ausarbeitung der Zeitlichkeit*) (p. 382, § 74²).

Enracinée dans la temporalité, l'historicité sera donc structurée comme la temporalité. Par première conséquence, il y aura une historicité authentique et une historicité inauthentique comme il y a une temporalité authentique et une temporalité inauthentique. La différence entre la temporalité authentique et inauthentique a été décrite précédemment autour des thèmes de l'angoisse, du souci, de la liberté de l'être pour la mort, etc. Et dès l'ouverture du chapitre sur l'historicité, Heidegger annonce qu'il aura à distinguer entre une historicité authentique et une

1. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, op. cit., p. 376 (traduction de J. Derrida).

2. *Ibid.*, p. 382 (traduction de J. Derrida).

historicité inauthentique. Et l'historicité authentique |10| doit être élucidée à partir de la temporalité authentique, p. 375 :

Si l'historicité elle-même doit être élucidée à partir de la temporalité et, originairement, à partir de la temporalité authentique (*aus der eigentlichen Zeitlichkeit*) alors il appartient à l'essence de cette tâche qu'elle soit conduite par la seule voie d'une construction phénoménologique¹.

Et plus loin :

Conformément à l'enracinement de l'historicité dans le Souci, le *Dasein* existe soit comme authentiquement soit comme inauthentiquement historique².

Cette historicité authentique – tout comme la temporalité authentique – est voilée, recouverte, dérobée (*erobert*) par la conception vulgaire de l'histoire, conception vulgaire qui d'ailleurs est celle-là même de la philosophie classique et c'est contre cette conception vulgaire qu'il faut découvrir l'historicité propre.

Et alors, par un geste très curieux, au lieu de commencer par ce qu'il définit comme l'originaire (*ursprünglich*) Heidegger commence par l'inauthentique et le dérivé. Dont d'ailleurs il ne sortira pas vraiment dans *Sein und Zeit*.

Comment Heidegger justifie-t-il cet ordre de la description ? Il ne le justifie pas seulement ou d'abord par la nécessité méthodologique et de bon sens de commencer par une critique déblayant ce terrain. Car il ne s'agit pas de cela. L'historicité inauthentique et la conception vulgaire de l'historicité qui s'y tient ne sont pas des erreurs qu'il faut corriger ou dont il faut se débarrasser. Ce sont des nécessités de l'ek-sistence qui ont leur statut et leur signification et qu'il faut décrire comme telles.

|10bis| En un certain sens – et c'est pourquoi il ne s'agit pas ici simplement de la critiquer – la compréhension vulgaire ou cou-

1. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, *op. cit.*, p. 375 (traduction de J. Derrida).

2. *Ibid.*, p. 376 (traduction de J. Derrida).

rante ou philosophique de l'historicité a sa légitimité et elle est conforme à une certaine structure ou composition structurale de l'ek-sistence du *Dasein*.

L'historicité inauthentique et le concept vulgaire de l'historicité consistent essentiellement à vivre et à penser que le sujet, l'homme, l'existence, ce qu'on voudra, est *dans l'histoire*, le *dans l'histoire* pouvant signifier aussi bien l'immersion empirique d'une chose dans un milieu que la station autour d'un sujet dans l'histoire, le *dans l'histoire* étant le concept structural commun aux historicismes empiriques et aux an-historicismes substantialiste et subjectiviste. Or cette structure de *l'être dans l'histoire* réfléchit la structure de *l'être dans le temps* (*Innerzeitigkeit*) qui est la forme inauthentique de l'ek-sistence temporelle.

Si bien que dans le chapitre qui nous occupe en ce moment (avant le dernier) Heidegger va procéder ainsi : il va décrire le concept vulgaire de l'historicité et < de > l'historicité inauthentique, en montrant qu'il s'enracine dans l'*Innerzeitigkeit*. Et dans le dernier chapitre, il s'occupera exclusivement et expressément de cette intra-temporalité – le dernier chapitre s'intitulera : « Temporalité et intra-temporalité comme origine du concept vulgaire du temps ». Ce chapitre culminera, comme je l'ai dit, dans une critique du concept hégélien du temps.

Vous voyez qu'en somme ce chapitre sur l'historicité du *Dasein* est |11| architectoniquement une sorte de hors-d'œuvre ou d'appendice venant s'ajouter à une analyse de la temporalité, comme une conséquence de la temporalité inauthentique comme intra-temporalité. Le seul paragraphe qui tentera de parler de l'historicité authentique sera le paragraphe 74. Nous verrons tout à l'heure qu'il n'y dit rien d'autre que ce qui est dit ailleurs de la temporalité authentique.

Nous pouvons maintenant traduire plus clairement quelques lignes de la fin du § 72 qui fixeront ce que je viens de suggérer.

Sans doute doit-on dire du *Dasein* qu'il est aussi « temporel » [entre guillemets] au sens de l'être « dans le temps » [*in der Zeit* entre guillemets]. Le *Dasein* factuel a besoin et se sert de calendriers et de montres, même en l'absence de science historique

constituée. Ce qui « lui arrive » (*was « mit ihm » geschieht*), il l'éprouve comme lui *arrivant* « dans le temps » (*als in der Zeit geschehend*). De la même façon, les événements de la nature, vivante ou non, se rencontrent « dans le temps ». Ils sont intra-temporels (*innerzeitig*). Il viendrait donc d'abord à l'esprit de faire précéder l'analyse de la connexion entre historicité et temporalité par l'analyse – qui sera différée jusqu'au prochain chapitre – de l'origine du « temps » de l'intratemporalité, à partir de la temporalité. [Commenter.] Pour arracher la caractéristique vulgaire de l'historique conçue à l'aide du temps de l'intratemporalité, pour arracher cette caractéristique vulgaire à son |11bis| {voir ill. 12} évidence apparente et à son exclusivité, c'est, comme le commande l'enchaînement (*Sachlich*) des matières [l'ordre des matières] l'historicité qui doit *d'abord* être « déduite » [guillemets] purement (*rein*) à partir de la temporalité *originale* du *Dasein*. [Commenter.] *Mais* dans la mesure où le temps comme intra-temporalité s'enracine (*stammt aus*) dans la temporalité du *Dasein*, l'historicité et l'intratemporalité se révèlent comme co-originaires (*Gleichursprünglich*). L'interprétation vulgaire du caractère temporel de l'histoire conserve donc sa légitimité à l'intérieur de ses limites¹.

Vous suivez donc l'étrange démarche de Heidegger ici.

1) Il faudrait en droit commencer à partir de la temporalité originale pour avoir accès à l'historicité authentique et de la temporalité dérivée ou inauthentique (intra-temporalité) pour avoir accès à l'interprétation vulgaire de l'historicité. Tout commande donc de différer totalement l'analyse de l'historicité et de la [mot illisible] pour simplement : celle de la temporalité².

Mais

2) Comme l'historicité au sens vulgaire est comprise à partir de l'intra-temporalité ou bien lui est co-originale, on peut partir de cette historicité au sens vulgaire pour retourner ensuite à son vrai motif : l'intra-temporalité. |12| Si bien que le thème de l'historicité est non seulement abordé ici dans sa face d'inauthenticité mais dans cette face même, abordé *obliquement* : il s'agit

1. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, op. cit., p. 376-377 (traduction de J. Derrida).

2. Phrase telle dans le manuscrit.

d'un détour pour en revenir à la temporalité comme inauthentique, comme intra-temporalité. Si vous voulez, considérée en *elle-même*, cette analyse n'est qu'un détour. Considérée du point de vue de *ce à quoi* elle est référée, elle est un fil conducteur.

Mais 3) comme l'inauthenticité n'est pas un accident, comme elle a sa nécessité structurelle, la conception vulgaire de l'historicité a sa légitimité puisque l'historicité inauthentique existe, comme existe l'intra-temporalité.

Et soit *a priori*, soit par anticipation, il est remarquable que tout ce qui rend possibles ces subtilités méthodologiques, ces détours et retours, tout ce labyrinthe essoufflant, c'est une distinction entre *Eigentlichkeit* et *Uneigentlichkeit*, authenticité au sens du propre et inauthenticité au sens de l'impropre, qui, si elle n'est pas simplement *éthique* – au sens classique du mot, puisqu'elle ne dépend pas d'une délibération morale et qu'en un certain sens, l'inauthenticité n'est jamais évitable comme un accident, distinction qui néanmoins n'est pas étrangère à toute préoccupation éthique. Songeons à l'*Entschlossenheit* (restitution, [12bis] décision restituante) et surtout, continuons à puiser à une métaphysique de la subjectivité *propre* (*eigentlich*). Or ce n'est pas un hasard si parmi tous les mouvements de transgression de *Sein und Zeit* que j'ai évoqués tout à l'heure, il faut aussi compter un effacement de la référence à l'authenticité ou l'inauthenticité de l'ek-sistence.

Passer de l'historicité du *Da-sein* à l'histoire de l'être, ce sera en particulier, d'un seul et même geste, d'une part refouler la référence éthico-métaphysique à l'*Eigentlichkeit* ou à l'*Uneigentlichkeit* et à l'*Entschlossenheit*, et d'autre part, dans ce qui correspond sous l'espèce de la révélation et de la dissimulation de l'être, ne plus établir le privilège, ontologique ou autre, ni à la limite de distinction entre les deux termes, la révélation étant dissimulation et vice versa. Cette impossibilité d'empêcher à partir de ce premier couple fondamental – *dissimulation, révélation* – les significations de signifier le contraire de ce qu'elles signifient, résume le sens de l'itinéraire heideggerien, de *Sein und Zeit* aux derniers écrits. Si dissimulation de l'être veut dire révélation de l'être, et réciproquement, il s'ensuit que tous les concepts dérivés

de ceux-là, c'est-à-dire sans doute la presque totalité des significations du discours, signifient le même et son contraire. Dès lors, on ne pourra ni dire ni vivre une signification *simple* et l'*Entschlossenheit*, condition de l'authenticité, sera aussi bien la précipitation vers l'inauthenticité. D'où le passage de l'*Entschlossenheit* initiale à la *Gelassenheit* des textes de la fin.

[13] Ces deux notions sont aussi difficiles à traduire l'une que l'autre. L'*Entschlossenheit*, c'est le projet décidé, la décision résolue comme on traduit en général. Mais il faudrait montrer en quoi dans la mesure où l'*Entschlossenheit* est aussi décision résolue contre le retour de l'éthique métaphysique classique, on ne peut simplement la traduire par des significations qui dénotent ou connotent des valeurs éthico-métaphysiques. Néanmoins, on ne peut simplement effacer ces connotations ou dénotations et ce n'est pas un hasard accidentel. De la même façon, la *Gelassenheit* – qu'on n'a jamais traduite jusqu'ici – pourrait être traduite par sérénité, attente paisible, laisser être, etc., mais toutes ces traductions iraient à contre-sens dans la mesure où elles sont chargées, compte non tenu des contextes heideggeriens de cette notion, de résonances encore éthico-métaphysiques qui en sont non pas simplement absentes, mais dont la présence consiste à être annulées, présentes pour être détruites.

Un dernier mot avant de revenir à *Sein und Zeit* : on peut considérer que tant que l'horizon *éthico-métaphysique* restera dominant, tant que la vérité, au sens renouvelé ou retrouvé de ce mot, dépendra d'une *Entschlossenheit*, l'histoire, l'historicité de l'histoire nous restera celée. S'il y a une signification *a priori* qu'on ne peut effacer de l'histoire – et que Heidegger est d'ailleurs le dernier à vouloir effacer [13bis] – c'est une certaine passivité irréductible de l'ek-sistence et du *Da-sein*. Passivité, noyau de passivité, qu'il ne faut pas entendre sur le modèle de l'intra-mondanéité chosale ou comme sensibilité, mais au moins comme auto-affectation du temps par lui-même. Or c'est cette passivité originaire que l'*Entschlossenheit* risque de dissimuler et, ayant reconnu d'entrée de jeu la signification de cette passivité de l'être en histoire (compris dans l'histoire) ou de l'être dans le monde, Heidegger ne pouvait qu'aller chercher plus loin que l'*Eigentlichkeit* et l'*Entschlossenheit*.

Il est difficile, malgré l'intention expresse de Heidegger, de réduire toute référence à un *sujet libre*, et dans les notions d'*Entschlossenheit* et d'*Eigentlichkeit* (propre, c'est-à-dire proche de soi).

Or justement le trait commun à toutes les conceptions vulgaires du *Geschehen* c'est la présupposition d'un *sujet* auquel arrivent (*geschehen*) les événements.

Entrons donc dans ce § 73 consacré à *Das vulgäre Verständnis der Geschichte und das Geschehen des Daseins* – (pourquoi « vulgäre ») – la démarche de Heidegger dans ce § est simple : il démêle dans le concept courant de l'histoire quatre significations emmêlées puis il fait apparaître l'unité cachée qui se diffracte dans ces quatre directions.

Ici, j'irai assez vite. Les quatre significations concernent non pas l'histoire comme science historique ou comme objet d'une science historique mais un étant qui n'est pas encore nécessairement |14| objectif.

Les quatre significations à travers lesquelles est visé cet étant historique non nécessairement objectif seraient donc les suivantes¹.

1) La *Vergangenheit*, l'être passé, la passéité. Dans le discours courant, on appelle historique ce qui appartient au *passé*. Passé veut dire ici : ce qui n'est plus présent (*nicht mehr vorhanden* : présent et disponible) ou, encore présent mais sans effet (*Wirkung*) sur le présent. Inversement, mais toujours dans la même direction, quand on dit qu'*on n'échappe pas à l'histoire, son déterminisme*, on veut dire que les effets du passé ne se relâchent pas, sont encore présents. Si bien que, de toute façon, ici, dans les deux cas, que ce soit dans un sens positif ou négatif, c'est toujours en termes d'influence ou de rapport au présent qu'on se représente vulgairement l'histoire ; rapport au présent qui seul est, nous l'avons vu, effectif. Ce qui rassemble exemplairement cette détermination du mot *historique*, c'est le fragment de passé qui sous la forme du monument ou de la ruine d'un temple grec, par exemple, appartient au passé sans cesser d'être au présent.

1. Dans les quatre points suivants, il s'agit de quasi-traductions, par J. Derida, de M. Heidegger, *Sein und Zeit*, *op. cit.*, p. 378-379.

2) La deuxième signification, solidaire de la première, détermine la *Vergangenheit* non seulement comme relation à la *Vorhandenheit*, mais comme *origine*, provenance (*Herkunft*). Ce qui « a une histoire » se tient dans le *Zusammenhang* ou le tissu, d'un devenir, d'un développement, qui est tantôt ascension tantôt déclin. Ce qui de cette façon – une histoire peut en même temps faire l'histoire – « fait époque » (*Epochemachen*), c'est déterminer aujourd'hui |14bis| un avenir. L'histoire signifie ici un enchaînement ou un tissu (*Zusammenhang*) d'événements et d'effets qui s'étend à travers le passé, le présent et l'avenir. Dans ce cas, le passé n'a pas de privilège particulier.

3) Troisième signification : l'histoire signifie en outre la totalité de l'étant qui se modifie « dans le temps » (*in der Zeit*). Ici, l'histoire n'embrasse pas ce qu'on appelle la nature, mais seulement la culture, le *Geschehen* de cette région d'étants qui se distinguent de la nature par l'existence et l'« esprit » (guillemets).

4) Quatrième signification enfin. On appelle *historique* dans le langage courant le *transmis*, la tradition comme telle, qu'elle soit reconnue comme telle par la science historique ou qu'elle reste cachée dans sa provenance.

Les quatre significations ont pour lieu commun, dit Heidegger, « de se rapporter à l'homme comme au *sujet* des événements¹ ». C'est cette affirmation, plus ou moins implicite selon les discours, qui anime toute conception courante de l'histoire, et que Heidegger veut proprement « détruire ». La détruire, c'est-à-dire non pas la réfuter car il est vrai que l'homme est flux en un certain sens, sujet, et que l'histoire se rapporte à un sujet. Mais il s'agit de détruire cette affirmation pour la question qu'elle *enferme* (implique et cache) et que Heidegger formule ainsi à la fin |15| du § 73.

Jusqu'à quel point et sur le fondement de quelles conditions ontologiques l'historicité appartient-elle comme constitution essentielle (*als Wesensverfassung*) à la subjectivité du sujet historique (*zur Subjektivität des « Geschichtlichen » Subjekts*)².

1. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, *op. cit.*, p. 379 (traduction de J. Derrida).

2. *Ibid.*, p. 382 (traduction de J. Derrida). Dans le texte original allemand, la phrase est en italiques et se termine par un point d'interrogation.

Le chemin qui va de la découverte de la signification *sujet* impliqué dans les quatre significations courantes des concepts d'histoire à la question sollicitant la subjectivité du sujet historique, ce chemin de destruction passe par plusieurs étapes.

Tout d'abord, il faut commencer par *inverser* l'ordre naïf du discours vulgaire ou métaphysique classique. Le Sujet n'est sujet d'événement, il n'est historique au sens de sujet d'événement que parce qu'il est *lui-même* historique. Autrement dit, le *Geschehen* n'est pas une séquence d'événements, un flux apparaissant et disparaissant de données. Ce qu'on désigne sous le nom de sujet n'est pas un *vorhanden*, un présent (ou une présence) donné de fait auquel surviendrait occasionnellement et de surcroît, accidentellement, une histoire. Le *Da-sein* qu'on désigne du nom de sujet ne *devient* pas historique en s'emmêlant dans des séquences de données, dans des « circonstances », des *Umständen* qui viendraient l'entourer, se presser autour de lui qui serait le présent, la présence droite, le statut et le sujet de l'histoire. Au contraire – mais ici Heidegger le dit sous la forme interrogative pour ébranler la certitude naïve – est-ce que ce n'est pas parce que, en un sens à élucider, le *Dasein* est déjà historique dans son être même que des circonstances, des *Umstände*, des données, une destinée peuvent le... concerner ?

|15bis| Ce qui voudrait dire, une fois de plus, que le présent et la présence du présent n'est pas l'origine du sens historique du *Dasein* mais ce qu'on appelle, toujours aussi énigmatiquement, le passé, et un passé qui ne pourrait jamais, au principe, si le *Dasein* est historique dans son être – et non dans son accident et sa circonstance –, se résumer dans la forme d'un présent passé ou d'un autre présent, autre devenant l'accident et l'épithète du présent. En ce sens, au moins, le *Da* du *Dasein* ne laisse pas plus ici déterminer son sens à partir du *maintenant* qu'il ne le laissait naguère déterminer à partir de *l'ici*.

Alors si l'on persiste à considérer, dans la conception vulgaire, le *Dasein* comme *in der Zeit*, il faudra se demander d'où vient ici cette *Getönte Funktion* de la *Vergangenheit*, cette fonction... privilégiée de la passéité, de l'être passé du passé. Que doit signifier passé pour ne pouvoir plus être récupéré dans la forme de la

conscience, c'est-à-dire phénomène du présent, comme présent passé ou passé présent? Là encore seule l'analyse de la temporalité peut nous aider à comprendre l'historialisation. C'est en comprenant cet étrange privilège du *passé* que nous préparerons l'accès au sens de l'historicité.

Que veut dire *passé* quand nous disons, exemple très modeste, que les *antiquités* d'un *Musée*, appartiennent au temps passé? Supposons qu'il s'agisse d'un ustensile, d'un meuble par exemple. Il subsiste, il est présent, ce qui en lui est trace, est *au présent*. Ce n'est pas seulement |16| parce qu'il ne fonctionne pas qu'il est historique et propre au temps passé. Il peut aussi bien fonctionner et servir encore comme un instrument de navigation, ou une arme ou un meuble. Il n'en sera pas moins objet historique. Il n'est pas non plus historique parce qu'il est objet d'une science historique, de l'archéologie par exemple. Au contraire, il ne peut devenir objet de science historique, il ne peut être *historisch* que parce qu'il est déjà historique (*geschichtlich*) si on poursuit l'analyse réductrice en écartant tout ce par quoi l'objet n'est pas essentiellement historique, on s'aperçoit que rien dans ses précédents propres et présents, apparaissant, n'est historique : il n'est pas historique en soi ni dans son être présent ni en quoi que ce soit que je puisse lui reconnaître ou lui attribuer maintenant. Il est historique d'appartenir à un *monde* qui n'est plus. Cette proposition est une trivialité, tant qu'on ne pense pas le *monde* comme Heidegger nous a invités à le re-penser dans les chapitres précédents. Pour comprendre ce que signifie pour un monde « ne plus être », il faut comprendre le monde – mais là je ne peux pas refaire l'analyse – dans le sens qu'il a dans l'expression de l'*in der Welt sein des Daseins*, dans le sens de l'ek-sistence et de la transcendance du *Dasein*. Il faut donc accéder à la signification du passé du *Dasein* pour atteindre au n'être plus du monde. Que signifie l'être passé du *Dasein*? Cela ne signifie pas que le *Dasein* n'est plus que passé, au sens de n'être plus présent. La *Vergangenheit* n'est pas la non-*Vorhandenheit*, le *nicht mehr vorhanden*, le ne plus être présent. Ce n'est pas la modification négative du *présent*, ou l'effacement d'un présent dans l'*ayant été présent*. La question que pose ici Heidegger – question que nous pouvons

mieux comprendre à partir de ce qui a été dit |16bis| la dernière fois sur le présent – cette question implique la réponse dans sa syntaxe même. La voici.

Est-ce que le *Dasein est* seulement passé (*nur gewesen*), est seulement ayant été [évidemment la traduction devient difficile du fait qu'ici ce qu'on traduit par *passé* c'est le participe passé du verbe être, le participe passé étant dérivé, étant la modification d'une forme fondamentale du verbe. Privilège du *est* saisi à partir du passé composé] dans le sens du *da-gewesenen* – de l'ayant été présent? Donc est-ce que le *Dasein est* ayant été dans la forme ou le sens de l'*ayant été présent*, ou bien est-il été (*ist es gewesen*¹) comme *gegenwärtigendes-zukünftiges*, comme *avenir se présentant*, c'est-à-dire dans la temporalisation de sa temporalité (*das heisst in der Zeitigung seiner Zeitlichkeit*)²?

Qu'est-ce que ça veut dire que ces formules jésuitiques? Il va de soi que pour Heidegger c'est la deuxième formule qui est la bonne et qui a seule chance de décrire l'historicité originaire du *Dasein*. Si le passé du *Dasein* signifie un ayant été présent, cela voudrait dire que le présent est la forme fondamentale qui se modifie, que la temporalisation est une modification, une modalisation d'un présent fondamental et absolu. Cela, c'est la proposition absolument fondamentale de la métaphysique occidentale de Platon à Husserl en passant par Hegel, comme nous l'avons vu la dernière fois. Et pour ceux des représentants de toute cette métaphysique qui ont voulu penser et respecter la temporalité et l'histoire, comme Hegel ou Husserl, il n'y a précisément de mouvement d'historicisation et de temporalisation que dans la forme absolument absolue et absolument ontique du Présent. Nous avons vu pourquoi, et pour quelles raisons en un certain sens irrécusables pour une philosophie en général. Nous avons vu en

1. Dans le texte de Heidegger, on trouve ici « *gewesen* », et non pas « *gewesenes* » comme J. Derrida le transcrit dans son manuscrit. Cette modification peut s'expliquer par le fait que l'allemand au début de phrase se lit de la manière suivante : « *Ist das Dasein nur gewesen* » (ce que Derrida traduit par : « Donc est-ce que le *Dasein est* ayant été »).

2. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, *op. cit.*, p. 381 (traduction de J. Derrida).

même temps la dernière fois |17| que pour Heidegger le privilège du présent, privilège ontique irrécusable, nous fermait l'historicité originaire elle-même, la reléguait au rang de modification même si on lui reconnaissait comme telle beaucoup de droits. Le Présent, c'est-à-dire la phénoménalité, la manifestation, est la dissimulation de l'historicité originaire elle-même, qui ne doit donc pas être pensée comme un autre présent, mais comme une origine passée en un sens qui n'est pas celui d'un présent passé. Et si l'on veut utiliser cette signification de Présent comme dissimulation et de manifestation comme dérobement d'une origine qui n'a jamais été phénoménalité présente, si l'on veut utiliser cette proposition, dans quelque discours que ce soit, donc < dans > quelque champ du discours que ce soit, dans quelque circonstance déterminée du discours que ce soit, il faut d'abord la comprendre en elle-même, ce qu'on ne peut faire que dans le dialogue explicite et responsable avec les penseurs de la tradition métaphysique.

Au sens du passé du *Dasein* comme *ayant été* présent, Heidegger oppose donc *Gegenwärtigendes-Zukunftiges*, le futur se présentifiant comme temporalisation de la temporalité. Ce qui veut dire, bien sûr que le présent n'est jamais comme tel (Présent = passé de l'avenir), mais surtout que la temporalisation n'est pas d'abord mouvement de la présence de la présence, une sortie hors de soi en soi du présent (formule aussi bien hégélienne que husserlienne), mais une sortie absolue, une ek-stase radicale, originaire et sans retour. C'est l'ek-stase et non la présence qui est l'origine fondamentale de la temporalité. L'ekstase c'est-à-dire ce mouvement de la temporalité du *Dasein* projeté vers l'a-venir que Heidegger appelle le Souci. Si le Souci est fondamental |17bis| et originaire, la forme de la présence ne l'est pas. L'unité de la temporalisation est une unité ekstatique et non statique. Dire qu'elle n'est pas statique ne veut pas dire qu'elle est mouvement au sens où l'on oppose le mouvement au repos, la *kinésis* à la *stasis*. Il y a une unité ekstatique des extases de la temporalité (présent, passé, avenir) qui constitue le passé comme un avenir ayant été, comme un avenir s'étant présentifié.

Alors, bien sûr, rejoignant les questions posées plus haut, on

se demandera si pour détrôner le présent, Heidegger ne privilégie pas ici illégitimement l'ekstase de l'avenir – et ceci est cohérent avec le privilège de l'*Entschlossenheit* et de l'horizon fini de la mort. Mort \neq histoire – et si, ce faisant, il ne dissimule pas l'historicité pour les raisons que j'ai dites tout à l'heure. Est-ce qu'il n'en vient pas à faire du passé une ekstase secondaire par rapport à celle de l'avenir et de la présentification de l'avenir? C'est pourquoi Heidegger ne peut pas sortir de l'énigme quant à l'origine de l'historicité, tant qu'il substitue – et il le fait toujours dans *Sein und Zeit* – le privilège de l'avenir à celui du présent. Il ne peut pas échapper à l'énigme qu'il formule lui-même, en écrivant par exemple, p. 381 :

Mais par là, l'énigme ne fait que s'aiguiser : pourquoi précisément la *Vergangenheit*, la passété ou, pour mieux dire la *Gewesenheit* [l'être ayant été] détermine-t-elle *vorwiegend* [par privilège] l'histoire, alors que la *Gewesenheit* se temporalise co-originaiement avec le présent et le futur¹ ?

|18| Énigmatique est donc le discours – et l'énigme est toujours, comme son nom l'indique en grec, *ainos*, un discours et même une histoire –, énigmatique est donc le discours sur l'histoire au moment où il lui faut bien parler du *passé*. Énigmatique est le discours sur le passé, énigmatique est le passé comme origine du discours, énigmatique est l'historicité comme discursivité. Le temps du passé dans le discours et le passé du temps dans l'ek-sistence sont l'énigme même. Ils ne sont pas des énigmes parmi d'autres mais l'énigme de l'énigme, la source énigmatique de l'énigme en général, l'énigmativité. [Un ou deux mots illisibles.]

Cette énigme a donc rendu à sa propre obscurité le concept courant de l'historicité comme concept de ce qui survient, ce qui advient, ce qui arrive à *un sujet en général*. En se demandant quelle est la subjectivité de ce sujet dont on prétend qu'il est un présent, la station, la stance, d'un présent auquel arrive l'histoire

1. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, *op. cit.*, p. 381 (traduction de J. Derrida).

ou les histoires, on n'est pas loin de dire que la subjectivité n'est pas ce à quoi l'histoire arrive mais ce qui arrive à l'histoire.

La subjectivité comme ce qui arrive à l'historicité, c'est là une formule qu'il ne faut pas se presser de penser, de déterminer dans la précipitation du renversement ou de l'inversion. Sans quoi on dirait la même chose que ce qu'on ne veut plus dire. On dirait par exemple que le sujet |18bis| n'est qu'un événement arrivant à, abordant à la rive essentielle et imparable de l'histoire, ce qui d'abord est absurde et revient à la thèse vulgaire, curieusement. Le sujet ne *serait pas historique*, mais en tant qu'événement il serait dans l'histoire ou dérivé par rapport à l'histoire, etc., qui, elle, ne bougerait pas.

La subjectivité arrivée à l'historicité, cela doit être pensé autrement sans qu'on fasse de l'historicité une sorte de substance de choses existant en soi sans rapport originaire existant. Cela doit vouloir dire que la dimension de la subjectivité survient à une historicité de l'ek-sistence, du *Dasein*. L'historicité de *Dasein* est originaire mais elle n'est pas originairement déterminée comme subjectivité. Ce qui veut dire qu'elle ne s'apparaît pas originairement comme subjectivité et qu'elle n'est pas originairement subjectivité. Le *Dasein* (l'ek-sistence) est originairement histoire et il lui arrive au cours de son histoire de se constituer et de s'apparaître comme subjectivité, pour des raisons essentielles et nécessaires. Au cours de son histoire, cela veut dire ici, puisqu'il s'agit ici des *structures essentielles du Da-sein en général*, cela veut dire *par exemple*, au cours de l'histoire d'un individu, d'un humain ou *par exemple* au cours de l'histoire de ce qu'on connaît sous le nom d'humanité, ou par exemple dans cette forme remarquable de l'histoire de l'humanité qu'est la *forme européenne*, ou par exemple de cette forme remarquable de l'histoire européenne, idéologique, politique, économique, esthétique, etc.

|19| Une fois de plus, malgré les apparences, nous ne parlons pas ici un langage hégélien. Il ne s'agit pas de dire que la substance devient sujet, qu'il y a un devenir-sujet d'une substance qui chez Hegel est substance absolue – c'est l'absolu, l'être absolu, Dieu – qui de substance devient sujet libre. Et c'est finalement un *Présent auprès* de soi qui s'annonce, se sépare de soi pour se

retrouver auprès de soi, c'est à un être absolu comme Présence que survient tout ce devenir, toute cette histoire, et en particulier ce moment, l'événement du devenir-sujet, l'avènement du sujet. C'est à une non-histoire qu'advient l'histoire. Tel est du moins le hégélianisme littéral et conventionnel. Si on y entendait maintenant autre chose qui supprimerait la différence avec Heidegger, cela voudrait dire que quelque chose a été pensé – peut-être par ceux qui l'ont entendu et parmi lesquels, au moins, Heidegger –, quelque chose a été entendu et pensé comme tel dans la destruction, qui n'était que murmuré par Hegel, la différence entre ce qui est sous-entendu et ce qui est entendu étant peut-être le tout de la différence de pensée. Mais je ne veux pas m'engager ici sur ce terrain.

Il reste que pour Heidegger la subjectivité ne survient pas à un absolu non historique qui s'y réveille (Substance, Présent). Elle survient à une expérience ou à une ek-sistence déjà historique. Elle est une histoire qui arrive à l'histoire. Maintenant, cela ne veut pas dire que c'est une histoire parmi d'autres, un événement parmi d'autres qui arrive à l'histoire. C'est presque toute la métaphysique. |19bis| L'avènement de la subjectivité ou de l'époque de la subjectivité n'est pas une rencontre *secondaire*. Elle modifie l'historicité *primaire*, elle est une époque de l'historicité *primaire*.

Vous savez que Heidegger à la fin du § 73 distingue entre ce qu'il appelle l'historicité *primaire*, l'historicité de l'ek-sistence du *Dasein* comme être dans le monde, et l'historicité *secondaire*, ce qui est rencontré dans le monde et qui n'a pas la forme d'être du *Da-sein* mais du *Zuhanden* et ce qu'on appelle la nature comme sol de la culture historique. Autrement dit, primaire est l'historicité de l'*in der Welt sein* dans la forme du *Dasein* avec le sens précis que nous avons reconnu au *in* de *in der Welt*. Secondaire serait l'historicité des étants qui sont dans le monde au sens banal du mot *in*.

Le seul effort de Heidegger pour décrire concrètement cette historicité *primaire* du *Dasein* dans *Sein und Zeit* se rencontre donc, comme je l'annonçais, dans le § 74, qui s'intitule *Die Grundverfassung der Geschichtlichkeit* – la constitution fonda-

mentale de l'historicité. J'ai déjà dit que cet effort pour ressaisir ici l'historicité authentique n'apportait rien de nouveau, aucun concept nouveau par rapport à ceux de l'analyse de la temporalité authentique, ceux du souci, de l'angoisse de l'être pour la mort et de l'*Entschlossenheit*.

|20| Le seul concept nouveau et qui appartient en propre à une historicité et qui ne se confond pas simplement avec la temporalité c'est le concept d'héritage et de tradition ou de transmission, de *Erbe* et de *Überlieferung*, le concept, plus important, structurant de *Sichüberlieferung*, de tradition de soi d'une auto-transmission, c'est-à-dire synthèse historique originaire de l'existence dans ses extases.

Mais cette *Sichüberlieferung*, ce passage de soi à soi qui constitue la synthèse nucléaire de l'historicité et qui est proprement le premier tissu, le premier texte, ce texte dont je disais il y a quelques séances que nous allons le voir apparaître, réapparaître au point où il fonderait en retour l'intention, le texte, herméneutique ; ce premier tissu et ce premier texte n'est¹ authentiquement historique que s'il est constitué, je dirais presque écrit à partir d'une *Entschlossenheit*, d'une anticipation résolue et d'une liberté pour la mort. J'ai déjà laissé entrevoir quelles devraient être les conséquences de cette proposition. Je vais traduire pour conclure un passage du § 74 qui résume ce mouvement. Nous le commenterons la prochaine fois.

Nur Seiendes, das wesentlich in seinem Sein zukünftig ist *seul l'étant qui essentiellement, dans son être, est à venir* so dass es frei für seinen Tod an ihm zerschellend auf sein faktisches Da sich zurückwerfen lassen kann. *De telle sorte que, libre pour la mort et se brisant [ou échouant sur elle] il puisse se laisser re-jeter sur son être là factuel*, das heisst nur Seiendes das als zukünftiges gleichursprünglich *g e w e s e n d* ist, c'est-à-dire *seul l'étant qui en tant qu'à venir co-originaires est été* [commenter (Présent = passé d'un avenir)] kann, sich selbst die ererbte Möglichkeit überliefernd, *peut, en se transmettant à soi-même, en héritant de soi la possibilité héritée*, die *e i g e n e* Geworfenheit übernehmen und *a u g e n b l i c k l i c h* sein für

1. Singulier tel dans le manuscrit.

« seine Zeit » peut [donc] assumer sa propre, son authentique, déréliction et être dans l'instant, pour « son temps ». Nur eigentliche Zeitlichkeit, die zugleich endlich ist, macht so etwas wie Schicksal, das heisst eigentliche Geschichtlichkeit möglich. *Seule une temporalité authentique, qui est en même temps une temporalité finie, rend possible quelque chose comme un destin, c'est-à-dire une historicité authentique*¹.

1. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, op. cit., p. 385 (traduction de J. Derrida, qui souligne le français pour rendre compte du fait que, dans l'allemand de Heidegger, tout le paragraphe est en italique). Nous transcrivons à la lettre la citation/traduction de Derrida. Heidegger insiste, à la façon allemande (espacement entre les lettres), sur trois mots (« zukünftig », « gewesen » et « augenblicklich ») ; Derrida le suit, sauf pour le premier, tandis qu'il insiste, lui, sur « eigene ».

Huitième séance

Le 15 mars 1965

[1] Depuis deux séances, nous séjournons donc dans ces derniers chapitres de *Sein und Zeit*, sans nous interdire d'ailleurs les anticipations et les références à des textes bien ultérieurs. Mais toujours pour tenter de mieux situer – et ce n'est pas facile – l'intention de cet avant-dernier chapitre consacré à la temporalité et à l'historicité. Lors de l'avant-dernière séance nous avons essayé, à la suite de Heidegger, de faire apparaître la structure la plus générale du *Geschehen* et de la *Geschichtlichkeit* du *Dasein*. Et cette étape préliminaire n'avait pu être franchie qu'après la *sollicitation* (ce que j'appellerai maintenant la sollicitation plutôt que la destruction) de la métaphysique et de l'onto-théologie en tant qu'elles ne sont que la détermination de l'être comme Présent et Présence du Présent. Pensant le toujours à partir du maintenant. L'historicité ne peut pas être pensée tant que la Présence est la forme absolue du sens. Et nous avons vu ce que cela voulait dire et que c'est précisément le caractère métaphysiquement et philosophiquement irréversible et profondément invulnérable de cette proposition métaphysique déterminant l'être comme présence qu'il fallait détruire, solliciter. Je ne reviens pas là-dessus. Dans cet élan nous nous étions interrogés lors de notre dernière séance sur ce que j'avais appelé le phénomène d'essoufflement qui se produit à la fin de *Sein und Zeit*. J'avais essayé d'en analyser les signes – deux signes se réduisant [1bis] à un seul –, et *les raisons* – deux raisons se réduisant à une seule. Je ne peux pas les reprendre, pas plus que je ne peux reprendre tout ce que nous avons dit de

l'étrange procédé architectonique qui rythme les trois derniers chapitres de *Sein und Zeit*. Nous en avons tiré quelques conclusions anticipatrices concernant le sens de l'abandon de *Sein und Zeit* et du traitement futur du thème de l'histoire de l'être, l'effacement du thème de l'*Entschlossenheit* et même de la temporalité dans les textes à venir. Et surtout nous avons reconnu ce phénomène remarquable qu'au fond il n'est jamais vraiment question de l'historicité au sens propre de *Sein und Zeit*. Non seulement il n'est pas question de l'historicité de l'être (mais là il n'était pas question, dans le propos de Heidegger, qu'il en fût question). Mais il n'est même pas question de l'historicité de *Dasein* au sens propre. Et je l'avais montré en expliquant ce que j'entendais ici par sens propre. Parce qu'au fond, Heidegger ne traite, à peu de chose près, comme nous l'avons vu, que de l'historicité inauthentique (non propre, *uneigentlich*) et seulement en tant qu'elle est enracinée dans la temporalité inauthentique, dans l'intra-temporalité (*Innerzeitigkeit*). À propos de tout cela, j'avais bien insisté, me référant à des textes ultérieurs [mot incertain] sur la nécessité de ce qui est plus un tournant décisif qu'une impasse. Et nous avons commenté ce chapitre consacré à la conception courante – inauthentique – de l'historicité, à l'énigme d'une *Vergangenheit* ou d'une *Gewesenheit* qui n'avait plus le sens de présent passé comme présent passé ou passé présent d'un sujet. (Les quatre sens du couple courant.) Et il nous avait fallu – une fois de plus – en risquant la formule |2| selon laquelle l'histoire n'arrivait pas à un sujet en général mais le sujet arrivait à l'histoire, il nous avait fallu prendre bien des précautions pour entendre convenablement cette formule et d'abord pour ne l'entendre ni en un sens empiriste ni en un sens hégélien.

Enfin, en conclusion, j'avais commencé à entrer dans ce § 74 qui se donne pour une esquisse descriptive de l'historicité authentique du *Dasein* et dont je me proposais de montrer, précisément, 1) qu'elle ne comporte aucun concept nouveau permettant de distinguer la racine de l'enraciné, c'est-à-dire la temporalité de l'historicité. 2) qu'elle dépendait de l'*Entschlossenheit* dont j'avais montré auparavant qu'elle risquait, en privilégiant l'exstase de l'*avenir*, la *mort*, et une *liberté* encore mal délivrée de l'éthico-

métaphysique et qui sera par la suite délaissée pour de bonnes raisons par Heidegger, risquant donc de barrer l'accès à l'historicité.

Les seuls concepts *apparemment* nouveaux, nous l'avons vu, étaient ceux qui désignaient le premier tissu, le tissu nucléaire, le premier texte, avais-je dit pour des raisons précises, la première phase de l'historicité, ou du moins la première phase comme première historicité, c'étaient les concepts d'héritage (*Erbe*), de *transmission* (*Überlieferung*) et surtout et d'abord d'auto-transmission, auto-tradition (*Sichüberlieferung*) : tradition de soi qui n'a, pour l'instant, évidemment aucun sens, intra-mondain ou intra-temporel. Aucun sens intra-mondain ou intra-temporel puisqu'il s'agit |2bis| de la synthèse originaire, de la traditionnalité et du tra-jet originaire qui permet la temporalisation et donc la mondanisation en général de se produire. Il ne faut donc pas entendre ces mots d'héritage et de *tradition* au sens courant. Au contraire, il n'y a d'héritage et de tradition au sens courant que si cette synthèse originaire est possible et si elle est possible d'abord comme *tradition de soi de l'expérience ou plutôt de l'ek-sistence*, celle-ci n'étant plus d'abord l'expérience d'un sujet.

Cette *Sichüberlieferung* – auto-transmission – analogue du mouvement de synthèse des protentions et des rétentions décrit par Heidegger à ces deux différences décisives près, 1) qu'il ne s'agit plus ici du mouvement d'une *conscience*, mais d'une *ek-sistence* qui n'est pas déterminée d'abord comme conscience ; 2) que la forme absolue de la transmission est *ekstase*, sortie hors de soi et non *Présent*, présence à soi (présent sortant hors de soi en soi), un présent seulement modifié et originairement et sans cesse modifié par des protentions et rétentions. La *Sichüberlieferung* est donc, si vous voulez, un concept complémentaire, ou si vous préférez, l'autre face du concept du concept¹ d'*auto-affection pure* décrivant le temps dans *Kant et le problème de la métaphysique*. Et si nous en avons la possibilité, c'est dans ce livre qu'il faudrait s'enfoncer ici. Auto-affection et auto-tradition, tel est le mouvement de la temporalisation du temps. Partant par exemple du

1. Tel dans le manuscrit.

thème de l'affectivité et de la réceptivité kantienne (*Intuitus derivatus*), Heidegger montre comment Kant ne se borne pas à dire que le temps comme l'espace est la forme universelle de la sensibilité, c'est-à-dire de l'affectivité, de l'affection, mais que |3| le temps affecte lui-même, il doit toujours affecter, dit Kant, « "le concept des représentations des objets" ¹ ». Commenter. Or toute affection est une manifestation par laquelle s'annonce un étant déjà donné. Proposition rigoureusement kantienne. L'Être-affecté, l'esprit, c'est la forme d'apparition, la phénoménalisation d'un étant qui m'apparaît, qui me touche, qui m'affecte précisément parce que je ne l'ai pas créé. *Intuitus derivatus*. Or comment maintenir cette définition de l'affection comme affection qui m'était déjà donnée? Comment la maintenir lorsqu'il s'agit du temps? Que veut dire être affecté par le temps, dès lors que le temps n'est rien, n'est qu'un étant déjà donné, n'est rien qui nous soit extérieur? Idée [mot illisible]. Commenter. Pour éclairer ce qu'il appelle l'affirmation obscure de Kant selon laquelle « "le temps affecte le concept des représentations des objets" ² », Heidegger montre ce que doit signifier le temps comme intuition pure : il ne peut signifier en aucun cas et originairement affection de quelque chose par quelque chose, affection d'un étant par un autre étant, affection d'un sujet existant par quelque chose hors de lui ; le temps n'étant rien, il ne peut en tant que tel rien affecter. Il est l'*affectio de soi par soi*. Auto-affectio, concept aussi incompréhensible que l'est en vérité le mouvement de la temporalisation. Cette auto-affectio comme temporalité n'est pas un caractère affectant la subjectivité trans- en ses attributs ; elle est ce à partir de quoi au

1. M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik* [1929], Francfort-sur-le-Main, Vittorio Klostermann, 1991 (5^e édition), p. 188 ; *Kant et le problème de la métaphysique*, tr. fr. A. de Waelhens et W. Biemel, Paris, Gallimard, 1953, p. 243. Les références au texte allemand ont été vérifiées à partir de cette cinquième édition, l'édition allemande utilisée par J. Derrida en 1964 n'étant plus dans sa bibliothèque. Les références de pages que nous donnons en note s'accordent donc à la cinquième édition, alors que celles que donne J. Derrida dans son manuscrit renvoient à l'édition dont il disposa. Les numéros de pages pour la traduction française sont, évidemment, ceux de l'édition de 1953.

2. *Ibid.*, p. 188 ; *Kant et le problème de la métaphysique*, *op. cit.*, p. 243.

contraire le soi, le *Selbst*, et le je pense, se constitue et s'annonce à soi-même¹.

Le temps comme affection pure de soi n'est pas, écrit Heidegger p. 244 trad., [3bis] une affection effective qui touche un soi présent (*vorhandene Selbst*) ; en tant que pur, il forme l'essence (*Wesen*) de quelque chose comme l'auto-sollicitation (*Sich-selbst-angehen* en tant que rapport à soi, avoir rapport à soi (*angegangen werden zu können*)). Donc, s'il appartient à l'essence du sujet fini de *pouvoir être sollicité* comme soi, le temps, l'auto-affection pure, forme la structure essentielle de la subjectivité. C'est seulement en tant qu'il se fonde sur une telle ipséité que l'être fini peut être ce qu'il doit être, un être soumis à la réceptivité (*angewiesen auf Hinnahme*)².

Il s'ensuit que c'est seulement en se référant à la temporalité inauthentique, à l'intra-temporalité que Kant aurait tant tenu à séparer le je pense de la temporalité, à en faire un sujet intemporel. Le je pense n'est intemporel qu'au regard de l'intra-temporalité intra-mondaine mais si l'on remonte à la temporalité originaire et authentique, le je pense est temporel. La séparation entre le je pense et la temporalité n'est au fond que la différence qui sépare la temporalité originaire et la temporalité constituée et intra-mondaine.

Vous savez que ce thème de l'auto-affection pure n'est que l'ouverture dans la pensée heideggerienne au thème de la transcendance du *Dasein* et à la question de l'être, par-delà la métaphysique de la subjectivité. La notion d'affection ou d'affectivité [4] n'est au fond – comme l'est précisément le temps dont l'auto-affection est le nom – la notion d'affectivité n'est au fond que le nom de la transcendance du *Dasein* vers l'être de l'étant, et comme le temps, le sens de l'horizon transcendantal de la question de l'être. L'affectivité est en ce sens la transcendance. Eh

1. Singulier tel dans le manuscrit.

2. M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, op. cit., p. 189 ; *Kant et le problème de la métaphysique*, op. cit., p. 244 (traduction modifiée par J. Derrida).

bien c'est, soit dit au passage et par ellipse, en cette proposition que se résumerait selon M. Henry, l'auteur de *L'Essence de la manifestation*¹, ce livre d'une puissance et d'une profondeur rares dans son mouvement mais, me semble-t-il, d'une *vanité* totale dans son résultat, c'est cette proposition – l'affectivité comme transcendance ou transcendance comme essence de la manifestation – que résumerait aujourd'hui l'histoire de la philosophie occidentale, qu'elle se résume en Hegel, Husserl ou Heidegger, c'est cette proposition que M. Henry veut à son tour tenter de détruire pour restaurer un concept de l'affectivité qui aurait été dissimulé, affectivité comme subjectivité pure, sans transcendance hors de soi, auto-affection de l'être pour soi, comme esprit. Si bien qu'au terme d'une très ferme et très minutieuse et très profonde critique de Hegel, en particulier, on formule des conclusions strictement hégéliennes. Ce n'est pas la première ni sans doute la dernière fois que cela arrive.

Ce détour – que je ne peux prolonger ici, par Kant et le problème de la métaphysique – devait nous ramener à cette notion de *Sichüberlieferung*, de transmission de soi dont Heidegger fait en quelque sorte la synthèse originaire et le noyau de l'historicité et dont je dirais qu'elle était en somme l'autre face de ce qui sera appelé auto-affection dans *Kant et le problème de la métaphysique*. Cette référence et ce détour s'imposaient déjà à nous |4bis| pour deux raisons.

1) En raison du fait que *Kant et le problème de la métaphysique* occupe, par rapport à *Sein und Zeit*, une situation qui ne manque pas d'intérêt du point de vue qui est ici le nôtre. D'une part en effet le contenu essentiel de ce livre a été présenté dans les cours de 1925-1926 – donc peu avant la rédaction de *Sein und Zeit* et avant sa publication. D'autre part, Heidegger nous dit dans l'avant-propos dans la première édition de ce livre que l'explication de la *Critique de la raison pure* qui y est proposée trouve son origine dans une première élaboration de la seconde partie de *Sein und Zeit*, celle-là même qui ne fut jamais définitivement élaborée et publiée. *Kant et le problème de la métaphysique* nous donne

1. Michel Henry, *L'Essence de la manifestation*, Paris, PUF, 1963.

donc une idée du chemin dans lequel Heidegger s'est aventuré et a renoncé à prendre pied après *Sein und Zeit*, et cela devient donc très éclairant si l'on songe à ce que nous avons dit de cette impossibilité d'un progrès *continu*, à partir de *Sein und Zeit*... pointillés... de renoncement¹. Chemin aventureux et plein de chausse-trappes, Heidegger le reconnaît lui-même, puisqu'il écrit dans l'avant-propos de la première édition :

Les défaillances et les lacunes du présent essai me sont devenues si évidentes en parcourant cet espace de mon itinéraire de pensée que j'ai renoncé à détruire l'unité de cet écrit par des additions, des appendices et des postfaces.

Ceux qui pensent s'instruiront mieux de ses défauts².

Que *Kant et le problème de la métaphysique* ait été prémédité comme *pierre* devant venir s'ajouter à l'édifice de *Sein und Zeit* puis [5] ayant dû être abandonné sur le chantier, comme un matériau délaissé et inutilisable, à distance de l'édifice lui-même inachevé, c'est ce qui se confirme quand on lit par exemple à la page 23 de *Sein und Zeit*, le projet de cette explicitation du dessein kantien. Je lis rapidement et dans sa traduction (ici puisqu'il ne s'agit pas de la regarder à la loupe) cette page de *Sein und Zeit* comme une précision essentielle de la deuxième partie non publiée et annoncée, programmatiquement.

Lire p. 39-41³.

* Conformément à la tendance positive de la destruction, on se demandera d'abord si et en quelle mesure, au cours de l'histoire de l'ontologie, l'interprétation de l'être a été explicitement liée au phénomène du temps, et encore, si la problématique de la temporalité, nécessaire à cette fin, a été ou pouvait être radicalement développée. Le premier et l'unique philosophe qui fit un bout de

1. Tel dans le manuscrit.

2. M. Heidegger, *Kant et le problème de la métaphysique*, *op. cit.*, p. 55 ; *Kant und das Problem der Metaphysik*, *op. cit.*, p. XVII. Il s'agit de l'avant-propos de la deuxième édition.

3. *Id.*, *L'être et le temps*, *op. cit.*, p. 39-41.

chemin dans le sens de cette recherche, sous la contrainte même des phénomènes à laquelle il obéit, fut Kant. Ce n'est qu'au moment où la problématique de la temporalité se trouvera fixée, qu'on réussira à dissiper les ténèbres qui entourent la doctrine du schématisme. La même voie permet de montrer *pourquoi* ce domaine devait néanmoins demeurer inaccessible à Kant en ses dernières dimensions et en sa fonction ontologique centrale. Kant savait d'ailleurs fort bien lui-même qu'il s'aventurerait là dans une région obscure : « Ce schématisme de notre entendement relativement aux phénomènes et à leurs formes pures est un art caché dans les profondeurs de l'âme humaine et dont il sera difficile d'arracher jamais le vrai mécanisme à la nature, pour l'exposer, découvert, à nos yeux ». Il faudra thématiquement et fondamentalement mettre en lumière ce devant quoi Kant se dérobe ici, si toutefois on veut accorder au mot « être » un sens susceptible de légitimation phénoménale. En fin de compte, les phénomènes que l'on exposera dans les analyses qui vont suivre sous le titre de « temporalité », sont les jugements *les plus secrets* de la « raison commune », dont l'analytique est, pour Kant, l'« affaire du philosophe ».

En cherchant à réaliser la destruction sous l'éclairage de la problématique de la temporalité, le présent travail fournit une interprétation du chapitre du schématisme et, en fonction de celui-ci, une interprétation de la doctrine kantienne du temps. En même temps, on montrera pourquoi la problématique de la temporalité devait malgré tout demeurer cachée aux yeux de Kant lui-même. Deux raisons ont empêché Kant de la voir : c'est d'abord, en général, l'omission du problème de l'être et, corrélativement, celle d'une ontologie thématique de l'être, c'est-à-dire, en termes kantien, d'une analytique ontologique préalable de la subjectivité du sujet. Au lieu d'élaborer celle-ci, Kant reprend, de manière dogmatique, la position de Descartes, bien qu'il ajoute à celle-ci un développement essentiel. Aussi, son analyse du temps, en dépit du fait qu'elle restitue ce phénomène au sujet, demeure-t-elle orientée par la conception traditionnelle et vulgaire du temps, ce qui, en fin de compte, empêchera Kant de comprendre le phénomène de la « détermination transcendantale du temps » selon sa structure et sa fonction propres. Cette double influence de la tradition a eu pour résultat que le *lien* essentiel du *temps* et du *Je pense* demeure en pleine obscurité, oui, ne fait même pas problème.

En reprenant la position ontologique de Descartes, Kant est entraîné à une omission essentielle : celle d'une ontologie de l'être-là. Cette omission est, dans la ligne même des tendances cartésiennes les plus authentiques, décisive. Par le *cogito sum*, Descartes prétend établir la philosophie sur une base nouvelle et sûre. Ce qu'il laisse pourtant indéterminé, dans ce commencement « radical », c'est le mode d'être de la *res cogitans* et, plus précisément, le sens d'être du « *sum* ». L'étude des fondements ontologiques implicites du *cogito sum* marque la deuxième étape sur la route qui conduit à la destruction de l'histoire de l'ontologie. L'interprétation fournira non seulement la preuve que Descartes devait omettre le problème de l'être, mais elle montrera encore pourquoi Descartes fut d'avis que la « certitude » absolue du *cogito* le dispensait de poser le problème du sens d'être de cet étant. *

Telle était donc la première raison de ce détour par *Kant et le problème de la métaphysique*. La deuxième raison, c'est donc, plus immédiatement, cette notion de l'auto-affection comme l'autre face de la *Sichüberlieferung* qui nous intéresse ici directement. Ainsi, par exemple, à la page 244 de *Kant...*, décrivant le temps comme pure affection de soi, Heidegger écrit :

Le temps est par nature [...] pure affection de lui-même. Bien plus, il est justement ce qui en général forme [la visée : l'intuition, la voix] qui, partant de soi, se dirige vers [ce qui traduit ceci : *So etwas wie das* « *Von-sich-aus-hin-zu-auf* » : quelque chose comme le « à partir de soi, hors de soi vers »] de telle manière que le but ainsi constitué jaillit et reflue sur cette visée¹.

Lire l'allemand, p. 180, 181 :

* *Die Zeit ist ihrem Wesen nach reine Affektion ihrer selbst. Ja, noch mehr, sie ist gerade das, was überhaupt so etwas wie das* « *Von-sich-aus-hin-zu-auf...* » *bildet, dergestalt, dass das so sich bildende Worauf-zu zurückblickt und herein in das vorgenannte Hin-zu*. *

1. M. Heidegger, *Kant et le problème de la métaphysique*, op. cit., p. 244.

2. *Id.*, *Kant und das Problem der Metaphysik*, op. cit., p. 189.

Eh bien cette sortie hors de soi qui rejaillit sur soi et se garde dans la sortie hors de soi, se donne et se transmet pour le garder en soi, son propre mouvement extatique, cela est l'auto-transmission, compte étant rigoureusement tenu du fait que la forme absolue de ce mouvement, de ce se garder soi-même, n'est pas le présent ni le maintenant... Pour les raisons que nous savons.

Je crois que maintenant, nous pouvons entamer le commentaire [5bis] la dernière fois annoncé de la phrase que j'avais traduite tout à fait en terminant. Je la relis. (Ouvrir texte allemand p. 385.)

Seul l'étant qui essentiellement, dans son être est avenir de telle sorte que, libre pour la mort et se brisant [ou échouant sur elle], il puisse se laisser re-jeter sur son être-là factuel, c'est-à-dire seul l'étant qui en tant qu'à-venir – co-originaires – est été [présent = passé d'un avenir] peut, en se transmettant à soi-même (*sich selbst überliefernd*), en héritant de soi la possibilité héritée peut [donc] assumer sa propre, son authentique, déréliction et être *augenblicklich* dans l'instant, pour son temps. Seule une temporalité authentique, qui est en même temps une temporalité finie, rend possible quelque chose comme un destin, c'est-à-dire une historicité authentique¹.

En reconnaissant la *Sichüberlieferung* comme un autre nom de l'auto-affection du temps pur, nous avons bien reconnu qu'il s'agissait ici d'une auto-tradition pure, *a priori*, non empirique, non ontique et condition de possibilité de toute histoire ontique. Il s'agit d'une structure ontologique de la traditionnalité en général.

Vous voyez qu'ici l'historicité authentique est décrite dans les mêmes termes que la temporalité authentique et que son authenticité dépend de l'authenticité de ce qu'on traduit par décision ou anticipation résolue : *Entschlossenheit*. Qu'est-ce que ça veut dire?

1. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, *op. cit.*, p. 385 (traduction de J. Derrida, très légèrement différente de celle donnée *supra*, « Septième séance. Le 22 février 1965 », p. 260-261).

|6| Rappelons d'abord les prémisses de cette analyse.

1. Le *Dasein* a son histoire non parce que celle-ci lui survient mais parce qu'il est historique dans son être même.

2. L'être du *Dasein* a été reconnu comme *Souci* – au sens rigoureux de ce terme qui ne se pense qu'à partir de son fondement dans le mouvement de la temporalité.

3. Par conséquent, l'interprétation de l'historicité du *Dasein* n'est, dit Heidegger, qu'une élaboration plus concrète de celle de la temporalité. Évidemment, comme je l'avais noté, c'est seulement cette notion vague, il faut bien l'avouer, *d'élaboration plus concrète (konkreter Ausarbeitung)* qui distingue le thème de la temporalité de celui de l'historicité, et cela est assez décevant.

En tout cas, puisque l'analyse de l'historicité est enracinée dans celle de la temporalité et du souci, l'historicité authentique devra dépendre, comme l'existence temporelle authentique, de l'*Entschlossenheit*.

Nous devons donc < ne > retenir des analyses de l'*Entschlossenheit* qu'il faudrait évidemment relire ici – patiemment – ce que nous ne pouvons pas faire – que ce qui doit immédiatement intervenir dans cette problématique de l'historicité.

La traduction de la notion d'*Entschlossenheit* est difficile et lourde de décision philosophique. Nous garderons celle de décision résolue en précisant bien qu'il ne s'agit pas de décision d'une conscience délibérante et absolument commençante, décrétante, décisoire, toutes ces significations désignant précisément l'interruption de l'historicité, le progrès d'un radicalisme volontariste, d'une philosophie de la conscience décidant et déchirant le tissu et le texte de l'histoire [mot illisible] de ses arrêts et de ses commencements absolus. Si décision résolue voulait dire cela, il ne faudrait pas traduire |6bis| *Entschlossenheit* par décision résolue.

L'*Entschlossenheit*, nous rappelle ici Heidegger, a été déterminée comme *verschwiegend angstbereite Sichertwerfen auf das eigene Schuldigsein*, comme projet de soi secret (caché, réservé, discret) et expert [mot incertain] de l'angoisse, projet de soi vers son propre *Schuldigsein* : *schuldig* ne veut dire ici ni simplement coupable, ni simplement responsable (au sens abstrait et formel de la liberté et de la responsabilité morale), il s'agit ici d'une dette

non empirique dont je suis redevable comme si j'étais toujours déjà pris dans un contrat – et c'est cela l'historicité – un contrat que je n'ai pas signé, que je n'ai pas eu à signer mais qui m'oblige ontologiquement. C'est-à-dire qu'à la fois, je n'ai jamais eu *au présent* et en conscience à signer ce contrat (par exemple ici cela qui me lie à la tradition qui me lit et lie ma responsabilité à l'héritage reçu, à tous les héritages, à partir desquels le sens de mon ek-sistence trouve un horizon déjà là). Je n'ai donc jamais eu *au présent* et en *conscience* à signer ce contrat mais pour autant les termes et le contenu m'obligent. C'est-à-dire ne m'affectent pas empiriquement, ne me tombent pas dessus comme des tuiles, mais constituent au contraire ma propre liberté, comme la possibilité de la mort et l'angoisse qui constituent ma propre liberté. L'historicité qui se réveille dans le *Schuldigsein* = accident et événement. Donc la dette propre – ce *Schuldigsein* à l'égal de cela même à quoi je n'ai pas simplement choisi de m'obliger et de me livrer –, ce *Schuldigsein*, c'est ce vers quoi le soi se projette. Le soi se projette, cela ne veut pas dire que ce soi |7| existe d'abord et se projette ou non ensuite, mais que le soi se constitue en se projetant. Le soi est ce projet. L'authenticité, c'est ce projet lorsqu'il est assumé et *vorlaufend* : anticipation. Dans cette *Entschlossenheit*, dit Heidegger, le *Da-sein* se comprend dans son propre pouvoir être de telle sorte qu'il ait la mort sous les yeux (littéralement *unter die Augen*) pour assumer totalement dans la *Geworfenheit* de son être jeté, l'étant qu'il est lui-même. L'assumption résolue de son propre *Da* factuel « signifie » en même temps la décision (*Entschluss*) dans la situation.

Autrement dit, l'assumption du *Da* factuel, la prise en charge de la facticité et des conditions factuelles de mon ek-sistence, c'est-à-dire du *Da*, c'est-à-dire de son rapport historial de l'Être, et l'on sait, et Heidegger en tout cas le dira plus tard, c'est l'Être qui destine le *Da*, et l'histoire de l'Être qui destine le *Da*. Ce qui veut dire que l'ek-sistence humaine ne produit pas purement et simplement, n'invente pas à chaque instant les conditions de son existence [ajout de cinq mots interligne illisibles]. Donc, l'assumption du *Da* factuel, la prise en charge résolue des conditions factuelles du *Da* et de l'ek-sistence seront simultanément la déci-

sion de la situation, ce qui veut dire que l'assumption ne serait ni acception conformiste, ni résignation fataliste mais *décision dans la situation*. La liberté de la décision et l'assumption de la factualité de l'ek-sistence seront une seule et même chose, et se *constituent* et *s'unissent* par cette double limitation qu'elles semblent opposer l'une à l'autre. À vrai dire, elles n'existent pas authentiquement l'une et l'autre avant leur opposition mutuelle. Il n'y a [7bis] à la lettre pas d'opposition mutuelle – celle-ci supposant l'existence préalable de termes séparés – mais la liberté et l'assumption de la situation se constituent l'une dans l'autre et par l'autre, avant d'avoir à s'opposer ou à composer sous la forme du paradoxe, comme dans la forme dégradée que ces thèmes ont prise dans le volontarisme héroïque qui, dans le premier saut, s'associait de l'extérieur à une sorte de mécanisme de la contingence. Régression cartésienne des thèmes heideggeriens.

Naturellement, ici, Heidegger ne donne pas et n'a pas à donner une éthique ou une politique. Il n'a pas à dire – analysant l'essence de la décision dans la situation – la décisionnalité et l'être de la structure en général. Il n'a pas à raconter des histoires et à dire ce qu'il faut faire, en fait, ici ou là, dans telle ou telle situation. Il n'a pas à proposer une morale comme on le lui a souvent demandé. Que la constitution d'une morale ou d'une politique soit, à partir de ces analyses structurelles originaires, simplement dérivée ou simplement impossible, c'est là un problème de conséquences qui ne doit pas infléchir l'analyse ontologique.

Néanmoins ne pas avoir ici à décider de ce qui doit être décidé dans l'*Entschlossenheit*, cela n'évacue pas totalement la question de savoir où *en général* doivent être puisées, de façon absolument générale et principielle, les possibilités qui sont projetées dans la décision. Où les puiser c'est-à-dire à partir de quoi les *créer* puisque des possibilités ne se puisent pas comme de l'eau à la source, mais s'ouvrent, s'inventent. Il est évident qu'il faut répondre à cette question générale de la ressource des [8] possibilités et qu'on ne peut pas y répondre par la simple anticipation résolue de la mort ou de l'angoisse devant la mort. Heidegger est le premier à le savoir et le dire, et c'est en le sachant et le disant qu'il est précisément amené à poser le problème de la tradition-

nalité. Il écrit en particulier ceci, page 383 : « *Wozu sich das Dasein je faktisch entschliesst, vermag die existentielle Analyse grundsätzlich nicht zu erörtern*¹ ».

Le projet de soi anticipateur [pré-curseur : *vorlaufendes Sichentwerfen*] vers la possibilité indépassable de l'existence, à savoir la mort, ce projet ne garantit que la totalité (*Ganzheit*) et l'authenticité de l'*Entschlossenheit*. Mais ce n'est pourtant pas à la mort qu'on a à emprunter les possibilités de l'existence qui sont en fait arrêtées. Et d'autant moins que l'anticipation [le *Vorlaufen*] dans la possibilité ne signifie pas une spéculation sur cette possibilité [c'est-à-dire sur la mort] mais bien un re-tour, un re-cours (*Zurückkommen*) vers *das faktische Da*, le *da* factuel².

≠ la contemplation de la possibilité de la mort.

Entre mille autres, une déclaration de ce genre confirmerait si c'était encore nécessaire que ce à quoi nous appelle Heidegger dans *Sein und Zeit* n'est pas une philosophie de la mort, une percée à soi de l'angoisse déchirante nous paralysant dans une sorte d'effort et de tétanie romantique. Comme il le dit ailleurs, il ne s'agit pas de spéculer sur la mort ou sur l'au-delà de la mort, le néant ou la survie, il ne s'agit pas de se résigner à sa mortalité comme à une castration soulageante pour le maître ou le disciple, mais de constituer le présent comme le passé d'un avenir, c'est-à-dire de vivre le présent non comme origine et forme absolue de l'expérience [8bis] (de l'ek-sistence), mais comme le produit, le constitué, le dérivé, le constitué en retour à partir de l'horizon de l'avenir et l'eksistence de l'avenir, celle-ci ne pouvant être authentiquement anticipée comme telle que comme à-venir fini, c'est-à-dire à partir de l'indépassabilité de la mort possible, la mort n'étant pas simplement *au but* comme un événement contingent survenant à l'extrémité d'une ligne de vie mais déterminant à chaque – disons instant – l'ouverture de l'avenir dans laquelle se constitue en passé ce qu'on appelle le présent et qui n'apparaît jamais comme tel. Le « *Da* » surgit et est assumé dans l'horizon

1. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, *op. cit.*, p. 383.

2. *Ibid.*, *loc. cit.* (traduction de J. Derrida).

de la mort. Horizon et anticipation de la mort qui ne sont donc, je le rappelle, < ni > une conscience de ma mortalité, ni une vigilance pour me garder à chaque instant contre ce qui menace ma mort, ni un désir ou un instant de mort, etc. Autant de notions qui, en faisant entrer la signification de la mort dans la configuration conscience de... instinct ou désir de..., présupposent comme une évidence allant de soi le sens de la mort, ceci à partir d'un rapport non élucidé à la mort qui n'est pas encore une conscience ou un instinct, etc. Les notions de conscience et d'instinct ou de désir étant précisément empruntées à des discours, des philosophies ou des zoologies qui ont pour principal trait commun d'avoir neutralisé le rapport à la mort comme originairement constituant ou constitutif de l'ek-sistence, le réduisant de mille et mille façons, bien qu'ils en parlaient. Temporalité finie.

[9] Or ici l'expression d'anticipation de la mort ne prédétermine en rien le rapport à la mort par l'appel, par le pré-recours à une signification déterminée comme la « conscience de », l'instinct ou la pulsion. C'est à partir d'un rapport absolument indéterminé, non pré-déterminé de la mort, rapport précisément à l'indétermination elle-même (angoisse de la mort), rapport à l'indéterminé comme ouverture de l'horizon du futur, que ce qui désigne le *rapport* même est en retour déterminé. D'où la neutralité effacée de l'expression être pour la mort, le pour ne désignant ici que l'ouverture à cette possibilité indéterminée qui en retour détermine à partir du pur avenir mon présent comme le passé de cet avenir. Le *pour*, dans la mesure où il a encore un sens déterminé (préposition commandant le *datif* et impliquant que l'existence est donnée à la mort, vouée à la mort, consacrée à la mort), ce *pour* en tant que déterminé a une valeur métaphorique qu'il faut biffer dans le discours. Le discours philosophique ou plutôt le discours de la pensée détruisant la métaphorique grammatico-métaphysique a pour fonction cette destruction de la métaphore, destruction conduite avec la certitude qu'on ne fera jamais que détruire les métaphores à l'aide d'autres métaphores. Mais cela ne suffit pas pour frapper de vanité le geste de destruction dès lors que le sens de ce geste et de cette destruction [mot illisible] apparaît comme tel. On dira que dans l'expression comme cons-

science de mortalité ou certitude de mortalité ou dans un tout autre registre, l'expression instinct de mort et toutes les significations qui le déterminent et qui sont < autant de > connotations : force, but, source, animé-inanimé, conservation, etc., et on dira donc que ces expressions sont aussi tenues pour métaphoriques par leur auteur. |9bis| Mais, à supposer qu'il en soit ainsi, on voit bien que tant que la dimension métaphorique n'est pas détruite comme telle expressément ou systématiquement, les gestes les plus scientifiques dans leur intention et les plus fidèles dans leur description ne pourront pas ne pas importer toute une métaphysique latente au moment même où l'on aura la conscience et le dessein de mettre toute métaphysique entre parenthèses. Je n'ai pas besoin d'insister ici pour montrer ce que cette présence de la métaphysique, cette adhérence de la métaphysique à la peau du langage peut importer en fait de thèse ou de présupposition métaphysique lorsqu'on prononce les mots de conscience, de certitude, de pulsion, etc., chez Heidegger aussi d'ailleurs. Le travail de la philosophie en général ou plutôt disons de la pensée, loin de consister à couronner de l'extérieur le travail scientifique, le réfléchir ou le critiquer de l'extérieur, à travailler en lui, le travail de la pensée n'est en somme rien d'autre, dans ce qu'on appelle la science ou ailleurs, que chaque fois et partout où elle se produit, cette opération de destruction de la métaphore, de réduction déterminée et motivée de la métaphore. Ce qui ne veut pas dire qu'on sorte de l'élément métaphorique du langage mais que dans une nouvelle métaphore la métaphore précédente apparaît comme telle, est dénoncée dans son origine et dans son fonctionnement métaphorique et dans sa nécessité. Elle apparaît comme telle. On peut peut-être appeler pensée et pensée de l'être (la pensée de l'être étant l'horizon et l'appel d'une impossible pensée non métaphorique) ce qui appelle à un tel geste de dé-métaphorisation. Dès lors, il pourrait arriver qu'il y ait plus de pensée dans le geste d'un savant ou d'un poète ou d'un non-philosophe en général quand il s'y livre, que dans le geste de style philosophique qui se déplacerait dans le sommeil métaphorique, dans la non-vigilance devant le caractère métaphorique du langage. Alors |10| si par une autre métaphore, on appelle vigilance

cette pensée détruisant la métaphore en sachant ce qu'elle fait (en sachant ce qu'elle fait, car il ne s'agit pas seulement de substituer une métaphore à une autre sans le savoir : cela, c'est ce qui s'est toujours produit au cours de l'histoire, de cette histoire universelle dont Borges dit qu'elle n'est peut-être que l'histoire de quelques métaphores ou l'histoire de diverses intonations de quelques métaphores). Il ne s'agit donc pas de substituer une métaphore à une autre, ce qui est le mouvement même du langage et de l'histoire, mais de penser le mouvement comme tel, de penser la métaphore en la métaphorisant comme telle, de penser l'essence de la métaphore (c'est tout ce que veut faire Heidegger). Je reprends donc ma proposition : si par une autre métaphore on appelle pensée cette vigilance détruisant la métaphore en sachant ce qu'elle fait, il n'y a pas à se demander où il y a plus de pensée, dans la science, la métaphysique, < ou > la poésie, et il y en a chaque fois que dans ce qu'on appelle la science, la poésie, la métaphysique ou ailleurs, ce geste se produit.

J'en reviens maintenant à cet être-pour-la-mort et à cette possibilité en général comme structure générale de l'ek-sistence dont Heidegger dit qu'on ne peut en attendre des possibilités déterminées en fait. Dans le mouvement où l'anticipation authentique de ma mort me renvoie à mon *da* et à ma *déréliction*, je me retrouve comme étant déjà dans la mort, affecté à un monde, et originairement à un être avec les autres. Être dans la mort-avec-les-autres, cette structure je ne l'ai pas constituée, je peux d'ailleurs toujours en dissimuler *inauthentiquement* le phénomène du se trouver originaire, et de l'être affecté à un monde avec les autres, mais je peux aussi, le *Da-sein* peut aussi, revenant à soi, assumer cette déréliction et cet être dans le monde avec les autres, etc.

Et ici la démarche de Heidegger peut surprendre. |10bis| On peut croire que c'est le moment, en effet, d'aborder le problème de l'héritage et de l'assumption de l'héritage, c'est-à-dire de notre rapport à la situation historique et au passé historique auquel nous sommes affectés, qui nous est assigné. Et de fait, Heidegger prononce là les mots d'assumption, d'héritage, etc. Et on pourrait croire que sa question est : qu'en est-il de notre rapport à

l'histoire comme passé, comme ensemble de tradition, etc. ? En vérité, par une sorte de nouvelle régression ou réduction, Heidegger va replier sa question vers une forme en droit antérieure à celle-ci et qui serait en somme la suivante : quelles que soient les possibilités d'ek-sistence que nous trouvions dans le monde auquel nous sommes en fait affectés, quelle que soit notre décision au regard de l'héritage, cette décision devant être authentique, c'est-à-dire commandée par l'*Entschlossenheit*, etc., il faut d'abord s'assurer des conditions d'une historicité de l'*Entschlossenheit* elle-même. La condition transcendantale de tous les projets déterminés par lesquels je me déterminerai au regard de l'histoire et de la situation, c'est, pour que ces projets soient authentiques, qu'ils se transmettent eux-mêmes authentiquement, que la fidélité au projet soit authentique, soit elle-même une histoire ou un destin. Il faut donc poser le problème de la traditionnalité de l'*Entschlossenheit* avant celui du rapport de l'*Entschlossenheit* à la traditionnalité dans le monde. L'authenticité de l'historicité requiert l'historicité de l'authenticité. C'est à quoi répond la notion de *Sichüberlieferung* – l'auto-tradition, concept décrivant, bien avant ce qu'on appelle le mouvement psychologique de la mémoire, ou de l'oubli, le mouvement éthique de la fidélité ou de l'infidélité, etc. –, il s'agit d'un concept décrivant cette tradition d'un projet qui n'est lui-même défini ni en termes de conscience ni de volonté morale et sans lequel tous ces |11| concepts eux-mêmes n'auraient pas de sens. Avant même de me rappeler quoi que ce soit ou d'oublier quoi que ce soit, avant d'être fidèle ou infidèle à quoi que ce soit, il faut que ma tradition de moi-même soit assurée et si je dois l'assurer authentiquement, cela ne peut être décidé par confiance une fois pour toutes, mais mon projet authentique doit sans cesse se transmettre à lui-même. C'est là la condition ontologique d'une historicité propre ou authentique et de ce que Heidegger appelle aussi bien un *destin*. *Schicksal* (≠ de fatalité, histoire comme destin, ≠ de liberté, décision et fatalité). C'est à la condition que l'authenticité de l'*Entschlossenheit* se constitue en destin et s'hérite elle-même que l'héritage en général, héritage des biens, des valeurs, de la culture, la tradition du sens en général, seront

possibles et authentiques. Sans l'auto-tradition authentique de l'*Entschlossenheit*, tout rapport à l'histoire sera inauthentique, qu'il ait d'ailleurs la forme du traditionalisme conservateur ou de la démolition révolutionnaire. L'*Entschlossenheit* ne suffit donc pas à constituer l'historicité, seule le peut l'auto-tradition de l'*Entschlossenheit*.

Concluant un sous-paragraphe important du § 74, Heidegger écrit ainsi :

La finitude ressaisie de l'existence, arrache celle-ci à la multiplicité sans fin des possibilités les plus proches qui s'offrent sous la forme de l'agrément facile, de la prise à la légère, de la dérobaie et porte le *Dasein* vers la simplicité de son Destin. Ainsi désignons-nous le *Geschehen* originaire du *Dasein* qui habite l'*Entschlossenheit* authentique, *Geschehen* originaire dans lequel le *Dasein*, libre pour la mort, se transmet lui-même à lui-même dans une possibilité |11 bis| {voir ill. 13} héritée mais aussi bien choisie¹.

Héritée mais aussi bien choisie : héritée mais aussi bien choisie, cela veut dire qu'il faut penser avant l'alternative de l'héritage et de la liberté que les deux termes d'héritage reçu ou subi et de liberté décisive et inaugurale, ces deux termes sont abstraitement dissociés à partir d'un mouvement qui est la liberté comme héritage ou l'héritage comme liberté. Comme héritage ou l'héritage comme liberté. La *Sichüberlieferung* est ce mouvement profond de l'ek-sistence à partir duquel, ultérieurement, la problématique éthico-métaphysique de la liberté en situation, du choix dans le déterminisme, etc., peut se produire.

On peut ici mesurer, une fois de plus, à quel travail de traduction philosophique s'est livré Sartre, non seulement quand il a traduit *Da-sein* par réalité humaine dans *L'Être et le Néant*, mais quand l'*Entschlossenheit* est devenu projet libre, d'une liberté absolue au sens cartésien, liberté d'une conscience et d'un *pour-soi* pris dans l'opacité d'un en-soi radicalement hétérogène, les deux formant deux régions dont l'unité était hâtivement qualifiée de

1. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, op. cit., p. 384 (traduction de J. Derrida).

problème métaphysique dans les dernières pages de *L'Être et le Néant*. Et l'on imagine à quelles difficultés de types platonico-kantiens devraient être exposées les psychanalyses existentielles passant par ce langage et devant remonter au fameux *projet originel* qui faisait plutôt penser au mythe d'*Er* de Platon et au caractère intelligible dont parle Kant qu'à ce qui était déjà connu sous le nom de psychanalyse. En ce sens [un mot illisible] et des deux thèmes Merleau-Ponty plus proche et de la psychanalyse et de Heidegger [quatre mots illisibles].

Pour Heidegger l'*Entschlossenheit* n'est ni un projet de la *conscience*, ni une expérience *pour-soi*, ni la responsabilité héroïque d'un sujet : elle ne peut être définie ni en termes de morale ni en termes de psychologie. La *Sichüberlieferung* qui assure l'histoire de l'*Entschlossenheit* n'est pas la transmission à soi des possibilités [12] d'un sujet déjà constitué, elle est le mouvement même à partir duquel quelque chose comme un sujet pourra se produire et éventuellement pour-soi, etc. La traditionnalité de la *Sichüberlieferung* ne survient pas à un sujet mais le constitue et le *Sich* de *Sichüberlieferung* n'est pas premier par rapport à l'*Überlieferung*, mais se constitue par et dans l'*Überlieferung*.

On pourrait être une fois de plus tenté de dire : au fond c'est encore Hegel. En effet *dire d'une part* que le pour-soi et la conscience se constituent à partir de la traditionnalité des expériences et comme l'apparaître du mouvement de transmissibilité, le passage d'une figure de la conscience à une autre étant la condition de la prise de conscience et du devenir pour-soi, ce qu'il était en soi, etc., *dire d'autre part* que la conscience est seconde et dépend, pour ce qui est de sa constitution et de sa reconnaissance et de son être pour soi, de l'affirmation courageuse de sa maîtrise comme liberté pour la mort, *dire enfin* que le mouvement premier et antérieur à la constitution d'un sujet conscient, c'est l'élévation au-dessus de la vie, le risque de la vie, le courage de perdre sa vie, la préférence de la liberté à la vie, etc., est-ce que ce n'est pas, comme le fait Heidegger, placer à l'origine de la subjectivité et de la conscience ou du *Da* l'assumption de l'angoisse de la mort et la liberté pour la mort, c'est-à-dire la maîtrise (puisque l'esclave qui éprouve l'angoisse, non au sujet de telle ou telle

chose, comme dit Hegel, non durant tel ou tel instant, mais au sujet de l'intégralité de son essence, car il a ressenti la peur de la mort, le maître absolu, l'esclave qui a connu cette angoisse a préféré – c'est au moins un des moments abstraits de la dialectique – conserver (*servare*) la vie et s'est constitué comme conservé en vie, gardé, *servus*), la conscience servile refoulée (*zurückgedrängtes Bewusstsein*) devant se renverser (*sich umkehren*) |12bis| en véritable indépendance? Et en effet on pourrait penser que Heidegger fait aussi de la liberté pour la mort, de l'angoisse, de l'assumption résolue de la mort, etc., la condition de ce retour au *Da* comme tel, qu'on pourrait être tenté d'appeler conscience. Et l'on pourrait sans doute pousser très loin l'analogie, en montrant par exemple qu'au fond c'est bien une *maîtrise*, une *seigneurie* que décrit Heidegger sous le nom de liberté authentique et de résolution pour la mort. Et quand un peu plus loin dans le § 74, un peu plus loin que les passages que j'ai commentés tout à l'heure, il parle de *destin* ou d'histoire, non plus en termes de *Dasein* en général mais de *peuple*, on voit où l'on pourrait facilement être conduit, et au fond sans quitter Hegel.

Je ne dis pas que cette analogie n'ait aucune valeur, aucune vérité. Vous savez d'ailleurs qu'elle a été pratiquée, cette analogie, et autour de ce thème de la liberté et de la mort (non pas en général, ce qu'on fait souvent) par Kojève dans au moins deux notes à ma connaissance ajoutées à son cours de Hegel (pages 566-575¹). Les deux notes ont ceci de remarquable que

1) *d'une part*, Kojève y étend à Heidegger la lecture anthropologiste qu'il avait déjà eu – me semble-t-il – la mauvaise idée de faire de la *Phénoménologie de l'esprit*. Et dans le cas de Heidegger ce contre-sens est impardonnable car les déclarations de Heidegger sont expresses à ce sujet.

2) *d'autre part*, elles font de Heidegger et de Marx les deux meilleurs exemples de filiations hégéliennes (toujours autour de la mort et de la dialectique du Maître et de l'Esclave) et en même

1. Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la phénoménologie de l'esprit*, professées de 1933 à 1939 à l'École des hautes études, Raymond Queneau (éd.), Paris, Gallimard, 1947, p. 566-575.

temps de régression par rapport à Hegel. Pour des raisons différentes, et Marx et Heidegger auraient laissé tomber de la dialectique du Maître et de l'Esclave une pièce essentielle. Je lis ces notes. |13| P. 566 :

Heidegger dira, à la suite de Hegel, que l'existence humaine [*Dasein* commenter] est une « *vie en vue de la mort* » (*Leben zum Tode*). Le Chrétien le disait aussi, longtemps avant Hegel. Mais pour le Chrétien la mort n'est qu'un passage dans l'au-delà : il n'accepte pas la mort proprement dite. L'homme chrétien ne se place pas vis-à-vis du Néant. Il se rapporte dans son existence à un « *autre monde* » essentiellement *donné*. Il n'y a donc pas en lui de « transcendance » [= liberté] au sens hégélien, et heideggerien, du terme¹.

Rien d'autre à dire sur ce terme. P. 575 :

Heidegger a repris les thèmes hégéliens de la mort ; mais il néglige les thèmes complémentaires de la Lutte et du Travail ; aussi sa philosophie ne réussit-elle pas à rendre compte de l'« *histoire* ». Marx maintient les thèmes de la Lutte et du Travail, et sa philosophie est ainsi essentiellement « historiciste » ; mais il néglige le thème de la mort (tout en admettant que l'homme est mortel) ; c'est pourquoi il ne voit pas (et encore moins certains « marxistes ») que la Révolution est non pas seulement un fait, mais encore essentiellement et nécessairement – sanglante (thème hégélien de la Terreur)².

Laissons ici la remarque sur Marx. En ce qui concerne les thèmes du Travail, de la Lutte que Heidegger aurait négligés, et de la mort qu'il aurait repris à Hegel, un certain nombre de remarques s'imposent. Le bon sens et les apparences les plus immédiates donnent en effet raison à Kojève et d'une certaine façon, dans ces cas-là, le bon sens n'a jamais tout à fait < raison >

1. A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la phénoménologie de l'esprit*, op. cit., p. 566, n. 1.

2. *Ibid.*, p. 575, n. 1.

ni simplement tort. Mais il est rare qu'il ait autant raison qu'il le croit. Travail, Lutte et Mort.

Travail. Bien sûr, Heidegger parle peu de travail, sous ce |13bis| terme. Et il s'en explique, à propos de marxisme, dans une note de la *Lettre sur l'humanisme* que j'ai lue au début de ce cours¹. Mais enfin, et là une remarque du type de celle de Kojève n'est vraiment < pas > sérieuse, tout *Sein und Zeit* et bien des œuvres ultérieures peuvent être lus comme des œuvres sur le travail. Bien sûr, Heidegger ne nous raconte pas à ce sujet des histoires, son analyse est ontologique et donc en un certain sens formelle, mais celle de Hegel ne l'est pas moins, ni sans doute, au fond, celle de Marx. Ce que veut faire Heidegger par exemple dans le chapitre 3 de la première section de *Sein und Zeit*, c'est la description concrète de l'essence du travail et de la technique, de la structure de l'ustensibilité et de la vaste structure de la *Zuhandenheit* en général, dans la mise en valeur, etc., de la précision si pratique sur ce thème. Toute cette analyse, dans laquelle je ne peux entrer ici, étant une analyse existentielle de la structure du *Dasein*, c'est-à-dire d'un comportement qui ne survient pas accessoirement et accidentellement au *Dasein* mais qui appartient à l'essence même de son être au monde, et du souci, c'est-à-dire de la temporalité finie comme structure de cet être dans le monde, etc. On pourrait peut-être dire que c'est à la condition et sur le sol de cette structure existentielle que les déterminations *ultérieures* et essentielles de la signification de *travail* – en termes hégéliens, par exemple, marxistes, ou chrétiens – pourront intervenir, et qu'on pourra encore une fois raconter des *histoires*, qu'elles soient celles du péché originel et de ce qui s'ensuit ou celles de la phénoménologie de l'esprit. À supposer même que Kojève ait raison quand il dit que la phénoménologie de l'esprit décrit une *anthropogenèse* et que le travail et la négativité du travail y soient indispensables, Heidegger, |14| lui, décrit une structure ontologique antérieure à l'anthropogenèse... (rapport du *Dasein* à la *Vorhandenheit* et à la *Zuhandenheit* dans le Souci, etc.) qui seule peut rendre possible et intelligible le mouvement

1. Cf. *supra*, « Deuxième séance. Le 30 novembre 1964 », p. 51-53.

de la *phénoménologie*... qui suppose au moins à un certain moment l'être dans le monde, conditionnant le rapport du moi au ceci, et toute la suite, jusqu'à se trouver en face à face, des consciences en guerre, etc. Si ontologiques que soient dans leur intention ces analyses hégéliennes au regard d'autres descriptions empiriques, elles resteraient ainsi ontiques et dérivées par rapport à celles de Heidegger. En particulier et surtout en ce qui concerne le *travail*, Hegel n'en fait apparaître le moment qu'après le surgissement de la conscience de soi en soi, et du moi qui a fait l'expérience de l'indépendance de son objet ; d'autre part, il doit se *donner*, outre la conscience et la vie, outre les deux « individus » comme il dit qui vont devenir maître-esclave et qui ne seront des personnes que quand ils auront risqué leur vie, outre cela, outre la conscience et la vie, Hegel se donne la *choséité*, ne distinguant pas de la *choséité* pourtant ce qui, dans sa structure essentielle, peut en faire un ustensile ou une matière de travail, ni ce qui, dans la *choséité* et en fonction du rapport entre ce qu'il appelle lui-même *Da-sein* et la *choséité*, peut se dessiner comme nature ou matière ou travail et d'autre part ustensibilité ou objet de valeur. On peut considérer que c'est à tous ces préalables ontologiques que veut satisfaire Heidegger (avant la conscience, l'individu, etc.).

Sur ce thème du travail, et de façon toujours très schématique |14bis| j'ajouterai trois remarques.

1) Même si le contenu des deux analyses hégélienne et heideggerienne était le même, à la limite, et en particulier en ce qui concerne le travail, eh bien le fait que celui de Hegel consiste à *raconter une histoire* dans le langage de la *métaphysique*, ce qui, pour les raisons très générales que nous avons reconnues en commençant, lui interdit de transgresser la clôture onto-théologique et de poser la question du travail de l'horizon de la question de l'être¹.

2) Et par conséquent, même si Hegel lie le travail et la liberté pour la mort, celle-ci est pensée sur le fond infinitiste de la pensée hégélienne. Et sur un fond infinitiste, l'essence du travail est toujours l'essence d'un accident. Ici, bien sûr, je vais vite et je me

1. Phrase inachevée dans le manuscrit.

réfère à la lettre d'un Hegel assez conventionnel. Mais on pourrait montrer que le sens/mouvement même par lequel on arrache Hegel à la conventionnalité est un mouvement heideggerien.

3) Il est difficile de reprocher à Heidegger de négliger le travail si l'on songe que toute la pensée de Heidegger et au-delà de *Sein und Zeit* n'est au fond qu'une méditation sur l'essence de la technique dans ses rapports non accidentels avec la pensée et notamment avec la philosophie et la métaphysique comme interrogation sur l'étantité de l'étant. Etc. Impossible d'y entrer ici.

On dira peut-être que la technique n'est que le travail, le travail dans ce qu'il implique de... socialité. À quoi on répondrait que

1) la technique est le mouvement même qui transforme l'activité en général en *travail*

2) que la description de la technique et du rapport d'ustensialité et de mise en valeur est inséparable, dans *Sein und Zeit*, de la structure du *Mitsein* qui |15| en est *co-originaire*.

Le problème du *Mitsein* nous conduit à la deuxième objection de Kojève. La prétendue négligence de Heidegger à l'égard du thème de la *lutte*. On peut faire ici deux sortes de réponses. 1) L'une d'abord dont le principe ressemblerait à celui qui a inspiré la précédente. En décrivant le *Mitsein*, Heidegger veut atteindre à une couche de l'ek-sistence qui est absolument originaire par rapport à toute modification des rapports avec autrui, en l'espèce par exemple de la guerre et de la paix, de la domination ou de la servitude, de la reconnaissance des consciences surtout puisque le *Mitsein* et d'une manière générale toutes les structures de l'ek-sistence du *Dasein* sont antérieurs et inférieurs, si on peut dire, plus profonds, que les couches de la *connaissance* et de la *conscience*, de *Wissen*, de l'*erkennen*, de l'*anerkennen*, de *Bewusstsein*, et de *Selbstbewusstsein*. C'est sur le fondement ontologique de la structure existentielle du *Mitsein* que tous les *phénomènes* décrits par exemple par Hegel sous le nom de lutte pour la reconnaissance pourront éventuellement se produire, se produire dans une histoire, ou produire une histoire qui sera donc la modification d'une historicité plus profonde.

Il n'y a aucun doute que pour Heidegger le *Mitsein* est une structure co-originnaire du *Dasein*. Ne pouvant m'étendre sur ce point je vous renvoie au § 26 de *Sein und Zeit*, pages 119-121 en |15bis| {voir ill. 14} particulier. Que cette structure du *Mitsein* soit existentielle, c'est-à-dire structure ontologique du *Da-sein*, cela signifie en particulier que le *Geschehen* et le *Schicksal* est aussi un *Mitgeschehen*. Et c'est sur le fond caché de ce *Mitgeschehen* que peut s'enlever la forme, la figure décrite par Heidegger comme celle du Maître et de l'esclave et de leur lutte. C'est précisément dans le § 74 dont nous sommes partis aujourd'hui qu'on peut lire ceci, p. 384 :

Si le *Dasein schicksalhafte* [destinal] existe comme être dans le monde essentiellement dans l'être avec les autres [avec : existentiel ≠ catégorial, ≠ [mot illisible]. Sartre], son *Geschehen* est un *Mitgeschehen* et est déterminé comme *Geschick*. Ainsi désignons-nous le *Geschehen* de la communauté, du peuple¹.

Ce qui veut dire que si le *Dasein* est *schicksalhaft*, si le *Dasein* est son histoire et son destin et s'il appartient à l'être du *Dasein* d'être *Mitsein*, il appartient au *Schicksal* d'être *Geschick* (*Geschehen* – *Geschick*). Donc le destin historial, l'historicité est essentiellement et originairement communautaire. Et c'est sur le fond structurel de cette communauté originaire et de cette historicité originaire qu'une histoire peut se déterminer *ontiquement*, comme par *lutte*, reconnaissance, etc. *Entschlossenheit* : pas héroïques individus mais résolution communautaire (cohésion au nazisme).

Deuxième élément de réponse à la réserve de Kojève.

Heidegger néglige si peu la lutte et la guerre dans le mouvement essentiel de l'historicité que de plus en plus il a souligné que le *logos* était *polemos* et *erês* et que la |16| révélation de l'être était *violence*. Un des textes les plus clairs à ce sujet, mais il y en aurait bien d'autres, se trouverait dans l'*Einführung*..., où Heidegger met en relation, commentant l'*Antigone* de Sophocle, Parménide et Héraclite, la révélation de l'être, le *deïnon*, la *technè*,

1. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, *op. cit.*, p. 384 (traduction de J. Derrida).

et où il écrit en particulier ceci, entre autres passages (p. 181 trad. ¹). Lire.

* Nous pouvons dès maintenant dire ceci : s'il doit s'avérer que l'appréhension, dans sa co-appartenance avec l'être (*dikè*), est quelque chose qui use de violence et que, comme situation de violence, elle est un état de nécessité, et, à ce titre, n'est subie que dans l'inéluçabilité, la nécessité d'un combat (au sens de *polemos* et *eris*) si, en outre, au cours de cette démonstration, il se révèle que l'appréhension se tient expressément en connexion avec le *logos*, et que ce *logos* se manifeste comme le fondement de l'être-homme, alors, notre affirmation de la parenté profonde entre le dire des penseurs et le dire poétique aura trouvé son fondement.

Nous montrerons trois choses :

- 1) L'appréhension n'est pas un simple processus, mais une décision ;
- 2) L'appréhension se tient en intime communauté d'essence avec le *logos*. Celui-ci est une situation de nécessité ;
- 3) Le *logos* fonde l'essence du langage. Il est, en tant que tel, un combat, le fond et le fondement de l'être-là historial de l'homme au milieu de l'étant en totalité. *

Le combat, le conflit, n'est pas d'abord déterminé comme structure authentique mais comme *essence* (*Wesen*) de l'être. Estance de l'être ; à partir de quoi on pourra penser, dans la lumière de l'être, un combat authentique qui ne sera plus simplement un *choc* brut de deux étants de la forme et de la chose (ce qu'on n'a jamais pu appeler guerre) mais un phénomène qui implique le langage et la transcendance. Sans la pré-compréhension de l'être qui ouvre le langage, il n'y aurait pas de guerre. La guerre est donc l'histoire de l'être elle-même, et le phénomène du sens de l'être... Le *phainesthai* est *polemos*. Et il est *polemos* d'abord parce qu'en lui, le sens de l'être, en elle la manifestation de l'être, est dissimulation de l'être. Nous avons vu pourquoi l'histoire de l'Être était cette vérité de la dissimulation et du dévoilement de l'être. S'il y avait simplement dévoilement de

1. *Id.*, *Introduction à la métaphysique*, *op. cit.*, p. 181.

l'être pur, hors de l'étant, ou dissimulation de l'être de l'étant, il n'y aurait pas d'histoire de l'être. *Polemos* veut donc dire cette unité du dévoilement et de la dissimulation comme mouvement de l'histoire. C'est pourquoi, par exemple, dans la *Lettre sur* |16bis| *l'humanisme*, Heidegger dit « l'être lui-même est le polémique, le conflictuel », non pas comme traduit Munier, le lieu du combat mais le combat, le combatif lui-même. « *Das Sein selber das Strittige ist*¹. » Et si la guerre n'était pas l'histoire de l'Être lui-même, eh bien, c'est là qu'il faudrait dire que la guerre est un accident et une modification ontique, quelque chose qui survient à un Être non historique et donc pacifique, sans inquiétude. Prendre au sérieux la lutte, c'est donc la prendre au sérieux non seulement au niveau de l'ontique, ou même au niveau de l'ontologique (au sens où Heidegger veut détruire l'ontologique), mais à la hauteur de la pensée de l'être ou de la vérité de l'être.

Naturellement, quand il parle de guerre, Heidegger ne raconte pas d'histoires, il ne parle ni de la lutte entre des individus ou des consciences, comme Hegel (et nous savons pourquoi) ni de groupes, d'états ou de classes. Mais il indique des conditions auxquelles on pourrait éventuellement en parler à ce plan de détermination ontique sans en faire des accidents et en les pensant au niveau de l'originaire et dans l'horizon de la question de l'être.

Tels seraient les éléments – fort schématiques et préliminaires – d'un dialogue sur les points soulignés par Kojève (lutte et travail) entre Hegel et Heidegger. Mais c'est à partir du thème de la *mort* que nous en étions venus là. On voit peut-être mieux maintenant en quoi, malgré la proximité apparente et réelle, la liberté pour la mort a un sens radicalement différent chez Heidegger et Hegel.

|17| D'abord la liberté pour la mort, telle qu'elle apparaît, comme un moment dans la phénoménologie de l'esprit, n'est précisément qu'un moment et une *médiation* nécessaires. La mort n'est pas l'horizon indépassable d'une ek-sistence finie ou d'une temporalité finie. L'angoisse de la mort, telle que l'esclave la fuit ou telle que le maître l'assume, se constituait par ce geste

1. M. Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, *op. cit.*, p. 152.

l'un en esclave, l'autre en maître, l'angoisse de la mort avec ces deux possibilités guidant en vérité l'essence même de la phénoménalité et du devenir de la conscience, cette angoisse de la mort a un sens de *passage*. Passage de la vie à la vie d'abord. Passage de la vie au sens de l'être-là-naturel, la vie au-dessus de laquelle il est question de s'élever par la conscience, puis après le passage par la lutte et l'angoisse, l'inessentialité première de la vie, telle qu'elle apparaît au maître, vire en essentialité (la certitude de soi). En effet, à un certain moment, la vérité de la conscience qui devait être prononcée par la mort et le risque de la mort risque d'être compromise par la mort elle-même. En m'élevant au-dessus de la vie, je deviens certain de moi-même comme conscience libre mais je perds la vie et *donc* aussi la certitude de moi et la conscience... « Cette suprême preuve par le moyen de la mort supprime précisément la vérité qui devait en sortir, et supprime en même temps la certitude de soi-même en général¹. » En effet comme la vie est la *position naturelle* de la conscience, l'indépendance sans l'absolue négativité, ainsi la mort est la négation *naturelle* de cette même conscience...

D'où la découverte qui médiate la liberté pour la mort : découverte que la vie est *essentielle* et qu'il faut la *conserver en la vivant*, [17bis] la conserver en la vivant dans l'*Aufhebung*, c'est-à-dire dans une négation non abstraite comme étant la première.

Dans le premier temps, la conscience qui n'a que le choix alternatif de s'élever au-dessus de ou de garder la vie, se place en face d'une négation *abstraite* : dans les deux cas on est perdant soit comme esclave soit comme maître qui, mourant, perd aussi ce qu'il a gagné. Il faudrait donc que le maître garde ce qu'il perd (la vie), comme l'esclave, par le travail, gardera aussi ce qu'il perd : la liberté. Pour cela, il faut qu'il passe de la négation abstraite à l'*Aufhebung* : jusqu'ici, dit Hegel,

[...] leur opération est la négation abstraite, non la négation de la conscience qui *supprime* (*aufhebt*) [sublime... *Gegenstand*] de telle sorte que le *Aufgehobene* [supprimé sublimé] est à la fois conservé

1. G. W. F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, t. I, tr. fr. J. Hyppolite, Paris, Aubier-Montaigne, 1947, p. 160.

et retenu, et que par là même, < il > survit à son *Aufgehobenwerden* [devenir supprimé]. Dans cette expérience, la conscience de soi apprend que la vie lui est aussi essentielle (*wesenhaft*) que la pure conscience de soi¹.

À partir de là c'est le jeu que vous connaissez bien : la maîtrise comme esclavage de l'esclave, l'esclavage comme la maîtrise de la maîtrise, la médiation par le travail, etc. C'est l'œuvre qui finalement *sublime* la mort. Travail lui-même, médiation de l'économie sans perte de [mot illisible]. Cette médiatisation de la mort revient, malgré l'immense révolution hégélienne, à penser la mort dans l'horizon de l'infini, et la parousie de façon absolue, qui est *vie* pure, vie auprès de soi de la conscience, de même que, d'une façon générale, la conscience – le mouvement de l'expérience de la phénoménologie n'étant qu'une médiation de l'Esprit et de Dieu se réfléchissant lui-même, etc.

Plus rien de tout cela chez Heidegger. Et même sans s'occuper de la théologie ou de la téléologie comme dernier horizon de cette pensée où |18| il suffirait de remarquer au ras de l'expérience que la liberté ou la mort n'est pas pour Heidegger un mouvement de la *conscience*, ni davantage de la vie inconditionnelle, la conscience et l'inconscient étant comme nous l'avons vu des concepts marqués par une époque de la métaphysique : ils nous obligeraient à penser comme représentation ou non-représentation, représentation claire ou aveugle, un mouvement qui n'a plus rien à voir avec la représentation ou avec l'*Idée* (au sens cartésien et vous savez que pour Heidegger, Hegel reste encore un métaphysicien pensant dans l'époque inaugurée ou signifiée par Descartes).

L'*Entschlossenheit* et la liberté pour la mort doivent être pensées hors de la métaphysique assujetties au présent et à la représentation et ne peuvent plus être décrites en termes de conscience, de conscience de soi, de connaissance et de reconnaissance, ni surtout en termes de téléologie, la mort étant la négation, l'impossibilité même de la téléologie, au sens hégélien. Au fond de

1. G. W. F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, op. cit., p. 160 (traduction modifiée par J. Derrida).

tout cela, de tout ce dialogue, il y a le problème de la temporalité et le thème de la temporalité finie dont nous avons vu combien il était fondamental chez Heidegger. Or le reproche décisif que Heidegger adresse à Hegel dans *Sein und Zeit*, ce serait finalement celui-ci : d'avoir manqué le mouvement de la temporalité dans la finitude de son horizon. Et cela tiendrait en profondeur au concept hégélien du temps dont Heidegger montre, dans le dernier chapitre publié de *Sein und Zeit*, qu'il est le concept le plus radical et le plus systématique de l'interprétation vulgaire du temps, comme *Innerzeitigkeit* (être dans le temps...). C'est-à-dire le concept hérité de la tradition aristotélicienne pensant le temps à partir d'une ontologie de la *nature* et comme essentiellement lié au *lieu* et au mouvement (§ 44 de *Kant et le problème de la métaphysique*).

[18bis] Voilà où nous a conduits ce thème, si peu classique donc, malgré les apparences, de la *Sichüberlieferung*. Ce que je voudrais suggérer ici, c'est que, une fois qu'on a pensé ce concept correctement avec toutes ses connotations : le *Geschehen* ou le *Geschick* (déterminé non individuellement mais au niveau du *Mitsein*), comme mouvement qui ne se laisse déterminer que *secondairement* comme mouvement de la conscience, de la connaissance théorique de la vérité au sens classique, de l'existence humaine, de l'éthique, etc., on s'aperçoit que la prescription de l'authenticité, l'axiologie ou l'éthique cachée dans le concept d'authenticité qui n'est un thème que dans *Sein und Zeit*, cette axiologie ou cette éthique n'ont plus du tout le sens qu'elles peuvent avoir dans n'importe quelle tradition. Et cette éthique implicite, cette éthique entre guillemets, dès lors qu'elle n'est plus déterminée par une théologie classique ou une théologie de la valeur ou philosophie du courage, de la prise de conscience, de projet héroïque de connaître sa vérité, etc., cette éthique implicite se produit au niveau de l'éthique implicite qui commande des pensées comme celles de Marx, Nietzsche, Freud, c'est-à-dire d'une éthique dont la source de prescription ou bien n'est pas définie, ou bien quand elle se définit devrait se faire dans un langage radicalement étranger à toute la métaphysique classique, qu'elle le fasse en fait ou non.

Cette notion de *Sichüberlieferung* nous renvoie donc bien à la racine de l'historicité, à savoir la temporalité finie comme il était dit |19| dans le texte que j'ai lu en commençant, et que nous n'avons fait en somme que commenter. Jusqu'ici, au fond, comme je l'avais suggéré, tout le matériel conceptuel dont nous nous sommes servis était emprunté à des analyses antérieures. Aucun concept original n'a marqué l'accès à la problématique de l'historicité qui n'est donc pas encore originale. Il y a bien les termes de *Geschehen* et de *Geschick* mais ils ne sont que les noms de l'historique. Le concept de *Sichüberlieferung* pouvait fonctionner rigoureusement, comme nous l'avons vu, dans une analyse de la temporalité. Le seul concept qui me paraisse appartenir en propre à une problématique de l'histoire et qui surgit comme une dépendance de celui de *Sichüberlieferung*, c'est le concept de *répétition* (*Wiederholung*). La *Sichüberlieferung* est la structure générale de la temporalité comme auto-affection : elle ne peut pas ne pas se produire, qu'elle le fasse explicitement ou non. La répétition selon le mouvement de l'*Entschlossenheit* quand il assumera *résolument* et *explicitement*, *expressément*, la transmission, le retour du passé, la remontée à l'origine, etc., la répétition sera le phénomène de la liberté de l'auto-transmission. La liberté est la répétition. La répétition est la tradition expresse, dit Heidegger.

Il n'est pas nécessaire, fait remarquer Heidegger, que l'*Entschlossenheit* sache quelle est la provenance des possibilités sur lesquelles elle se projette. Mais il appartient à la temporalité du *Dasein* et seulement à elle de pouvoir *prendre* (*holen*) le pouvoir d'être existentiel dans lequel elle se projette, et de le prendre dans la compréhension du *Dasein* telle qu'elle est transmise. L'*Entschlossenheit*, quand elle revient sur soi, quand elle s'hérite elle-même, devient *répétition* d'une possibilité d'exister qui |19bis| est transférée. Cela implique que la répétition soit auto-transmission explicite, c'est-à-dire re-cession vers les possibilités du *Dasein* passées (par exemple, le choix des héros). Mais ce retour au passé, pour être authentique, a son fondement existentiel dans l'*Entschlossenheit* anticipante, pré-cursive, dans laquelle la décision est décidée qui rend libre pour la poursuite *polémique* ou *fidèle* à ce qui est répété ou répétable. Le concept de répétition, si l'on se

souvent de ce qui a déjà été dit, implique que la répétition soit tout autre chose qu'un re-devenir présent, qu'une restauration du passé ou du dépassé. Il s'agit du contraire même d'un traditionalisme ou d'une philosophie de la répétition comme recommencement immobile ou du retour à l'origine comme retombée dans l'enfance. C'est pourquoi la répétition a son origine dans l'*avenir* ; et comme la répétition est la possibilité d'une histoire authentique, l'histoire a son origine dans l'avenir et dans la mort comme possibilité de l'impossible. « L'histoire », dit Heidegger,

[...] comme mode d'être du *Dasein*, a si essentiellement sa racine dans l'avenir que la mort, comme possibilité reconnue du *Dasein*, rejette l'existence pré-cursive sur sa déréliction factice et prête ainsi au passé [à la *Gewesenheit*] son privilège authentique de l'histoire. L'être authentique pour la mort, c'est-à-dire la finitude de la temporalité, est le fondement caché de l'historicité du *Dasein*. Le *Dasein* n'est pas d'abord historique dans la répétition [par la répétition] mais c'est parce qu'il est temporellement historique qu'il peut s'assumer en « répétant » dans son histoire. Pour cela, il n'a pas encore besoin de *Historie*¹.

Commenter.

[20] Le concept général et formel, structural de la répétition qui nous oblige à cesser d'opposer le passé à l'avenir, peut laisser penser que nous avons affaire à une description bien abstraite, bien vide et au fond bien sereine, bien peu dramatique, de la répétition, quand on le compare à des concepts nietzschéens ou freudiens. On peut avoir l'impression que pour Heidegger, la répétition est en fait toujours possible, qu'elle n'est qu'un passage de l'explicite à l'explicite, qu'un mouvement de notre liberté rendrait possible et continu, etc.

Est-il nécessaire de préciser qu'il n'en est rien, et que pour prêter cette naïveté à Heidegger, il faut en avoir à prêter et même à revendre? Une fois qu'on a bien compris la destruction par Heidegger des concepts classiques de liberté, de conscience, etc.,

1. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, *op. cit.*, p. 386 (traduction de J. Derrida).

et toutes leurs connotations, il va de soi que la répétition ne saurait être cette sorte de réveil serein, de réanimation confiante de l'origine – c'est-à-dire de la mort – opérant dans l'éther diaphane de la prise de conscience.

Simplement, Heidegger définit, encore une fois, la structure générale et ontologique de la répétition, à l'intérieur de laquelle et comme sa modification, pourront être pensées les répétitions dont on parle dans tel ou tel discours déterminé et non ontologique (par exemple cette répétition ou par exemple celle-là) ; les répétitions déterminées ne seraient pas possibles si la structure fondamentale du *Dasein* ne leur en fournissait l'ouverture. Ce que met au jour Heidegger c'est l'ontologie cachée, dans des sciences dites humaines qui opèrent avec, par exemple, le concept de répétition.

[20bis] Ce que j'ai essayé de formuler aujourd'hui, en désignant, au moins de loin, cette extrême pointe d'intention heideggerienne qui ne se laisse envelopper par aucun geste précis de la métaphysique ou de la science, n'est pas en contradiction avec ce que j'ai dit la dernière fois sous le titre *de l'essoufflement* de la fin de *Sein und Zeit*. Les deux choses sont vraies à la fois et l'essoufflement tient au fait que, comme le remarque Heidegger lui-même, au terme d'une course peu commune, on s'aperçoit – j'avais cité ce texte la fois passée¹ – qu'on s'est encore servi de la conceptualité métaphysique et qu'on ne peut pas continuer ainsi...

C'est pourquoi la fin du § 74, en particulier, ne se donne surtout pas comme une réponse ou une solution, mais comme un obscurcissement de l'énigme. Que signifie en particulier une historicité et un privilège du passé comme enracinement dans l'avenir? L'énigme est toujours celle de la temporalisation et de cette condition du présent comme passé d'un avenir.

C'est cette énigme qui reste à penser, c'est cette question qui reste à questionner. La question n'a peut-être pas reçu de réponse parce qu'elle n'a pas été assez questionnée, assez problématisée dans sa formulation et dans son origine même. Avant de chercher à répondre précipitamment à cette question, il faut ques-

1. Cf. *supra*, « Septième séance. Le 22 février 1965 », p. 260-261.

tionner sur l'origine et le sens de la question elle-même et sur l'horizon ontologique de la question.

On sait maintenant – et je ne reviens pas sur ce que j'ai dit à ce sujet la dernière fois – que la trace ontologique de la question, la trace de son origine, ne pourra être reconnue dans le chemin de *Sein und Zeit*, mais appellera à un tournant (*Kehre*), comme dit Heidegger. Il faudra revenir sur ses pas sans que ce geste soit le signe de l'impasse, de la reculade ou du reniement : un approfondissement plutôt de la ré-pétition.

Je conclurai cette invite la prochaine fois.

Neuvième séance

Le 29 mars 1965

[1] La dernière fois, nous avons continué à réfléchir sur ce que j'avais appelé l'essoufflement de la fin de *Sein und Zeit*, sur ses signes, sur son phénomène architectonique, sur ses *motifs*, qui empêchaient de penser l'inachèvement de *Sein und Zeit* simplement comme impasse ou simplement comme tournant ou simplement comme pause. Je ne reviens pas là-dessus, non plus que sur tout ce que nous disions, de l'*Entschlossenheit*, de cette destruction heideggerienne du Présent et d'une métaphysique de la temporalité dominée par le privilège – en lui-même et philosophiquement irrécusable – du présent. La philosophie ou l'ontothéologie n'étant en somme que la dominance du présent et de la présence du présent.

Cherchant – avec peine – quelque concept nouveau et original, permettant dans *Sein und Zeit* de distinguer l'historicité de la temporalité dans laquelle l'historicité est enracinée, nous n'en avons trouvé *presque* aucun. La notion de *Sichüberlieferung*, qui se donnait, au moins par son nom, comme originale, nous avait renvoyés au thème du temps comme l'autre, affection pure, ce qui nous avait fait faire un long détour par *Kant et le problème de la métaphysique* dont nous avons reconnu quel rapport étrange il avait avec la fin de *Sein und Zeit*.

Puis nous étions entrés dans le § 74, le seul dans lequel Heidegger projette de partir de l'historicité authentique du *Dasein*, alors que comme j'avais essayé de l'annoncer la fois précédente, il semblait que paradoxalement il ne fût pas question d'historicité

au sens propre – c'est-à-dire authentique dans *Sein und Zeit* et peut-être même de celle de *Dasein*.

L'historicité authentique du *Dasein* dépendant comme la temporalité authentique [1bis], dans laquelle elle est enracinée, de l'*Entschlossenheit*, nous nous étions arrêtés à ce concept. Malgré la méfiance que j'avais essayé de justifier à son égard, nous nous étions efforcés de reconnaître son originalité et d'éviter tous les malentendus qui risquaient de naître, à l'entendre dans l'horizon de la morale, de la psychologie ou de la métaphysique en général. Nous avons de la même façon interrogé les concepts connexes de *Schuldigsein*, de *Geworfenheit*, de l'*Entschluss* et contourné l'écueil sartrien. Ceci nous avait conduits nécessairement au thème de la finitude de la temporalité. Seule, celle-ci permettait de faire de l'historicité une structure existentielle et non seulement existentielle (factice) et de faire du présent, non plus la forme originaire et absolue de l'expérience mais le passé de l'avenir, le produit constitué à partir de l'à-venir et d'un avenir fini, en un sens original difficile à penser du mot fini, par la mort. Ceci nous avait conduits au concept difficile d'être pour la mort et, après une longue digression sur la fonction de la métaphysique dans le discours philosophique et dans la pensée de Heidegger, nous étions revenus à la condition première de l'historicité authentique, à savoir d'abord non seulement l'*Entschlossenheit* mais l'auto-traditionnalité de l'*Entschlossenheit* qui seule peut ouvrir un *Schicksal* (un destin : notion encore à repenser) et un *Schicksal* qui n'est originairement et ne peut être, pour être un *Schicksal*, qu'un *Geschick*. C'est-à-dire un co-destin. Pas de *Geschehen* sans *Geschick*. Et une fois de plus nous avons dû faire dialoguer Heidegger et Hegel. Cela nous avait retenus pendant toute la deuxième partie de la séance. Nous avons choisi comme arbitre, comme mauvais et provisoire arbitre de ce dialogue, Kojève, et telle remarque de son livre comparant Hegel, Marx et Heidegger sur les thèmes de l'être-pour-la-mort, de la lutte et du travail. Je n'ai pas le temps de résumer ce que nous avons dit à [2] ce sujet pour marquer au-delà des affinités remarquables, les différences radicales et décisives. Hegel et le temps aristotélicien (le Présent). Et j'avais conclu 1) sur la proposition selon laquelle l'éthique cachée (l'« éthique » entre

guillemets) qui mettait ici en mouvement le discours heideggerien n'était autre que celle qui mettait en mouvement des discours qui, comme de type marxien, nietzschéen et freudien, ne pouvaient se référer à une motivation dont le concept serait emprunté à la philosophie qu'ils détruisaient. Simplement Heidegger fait un thème de cette motivation qui est ailleurs un moteur. 2) Sur le concept de répétition (*Wiederholung*) qui est sans doute le seul concept vraiment original et propre à une thématique de l'historicité dans *Sein und Zeit*. Encore fallait-il l'entendre convenablement et sans malentendu. Encore fallait-il l'entendre comme transmission authentique, c'est-à-dire comme nous l'avons vu, épaississant l'énigme de la temporalité et de l'historicité, et du privilège du passé qui n'est pas un présent passé.

Continuons. Nous ayant ainsi annoncé dans son énigme même le lieu de l'historicité authentique du *Dasein*, Heidegger va opérer schématiquement une sorte de déduction ontologique – déduction descriptive, dérivation plutôt que de déduction –, 1) de ce qu'il appelle la *Weltgeschichte* (l'histoire du monde), 2) de la science historique.

Ce qui est important, c'est le sens, la direction de la dérivation. L'historialité du monde n'est pas avant l'historialité du *Dasein*. Elle n'est pas un lieu ou un milieu préalable dans lequel une historicité plus déterminée, celle du *Dasein*, se produirait. La *Weltgeschichte* ne peut se penser qu'à partir de l'historicité du *Dasein* comme être dans le monde, au sens particulier que nous avons reconnu à cette expression. D'autre part, l'histoire, la science historique, nous l'avons déjà |2bis| vu, n'est pas ce qui permet de penser l'histoire; elle suppose l'histoire et s'y enracine d'une façon bien déterminée.

Je passe vite sur l'origine de la *Weltgeschichte* dans l'historicité du *Dasein*: Si l'on a suivi Heidegger quand il a montré que le monde n'est pas un milieu en soi dans lequel le *Da-sein* serait immergé (ce qui suppose être hors du monde), mais que le monde se mondanise dans la translation du *Dasein* qui est en un sens original, *in-der-Welt-sein*, on comprendra que le monde, à la fois au sens de la nature, ou bien sous la forme de la culture, sous la forme de la *Vorhandenheit* ou de la *Zuhandenheit*, que les

outils, les œuvres, les livres, les bâtiments, les biens de production ou de consommation, les institutions, etc., n'ont d'histoire qu'à partir de l'ek-sistence du *Dasein* qu'il ne faut concevoir ni comme une simple activité ni comme une simple passivité. Ceci renvoie à des analyses antérieures sur lesquelles je ne peux ni ne veux revenir ici. Je ne retiendrai du chapitre¹ 75 que le point suivant, qui fait communiquer une fois de plus tous ces thèmes avec la destruction du concept dit vulgaire du temps et notamment sous sa forme aritotélicienne-hégélienne.

L'histoire n'est, ne peut être, l'enchaînement, *Zusammenhang*, historique, ne peut enchaîner des modifications d'objets ni des séquences, *Folges*, d'expériences subjectives. L'histoire a son lieu dans l'enchaînement, *Verkettung*, du sujet et de l'objet. Mais comme cet enchaînement ne peut être originaire que s'il ne relie pas secondairement un objet et un sujet déjà constitué et donc anhistorique, cet enchaînement est l'origine même des deux termes qu'il enchaîne. « La thèse de l'historicité du *Dasein* », dit Heidegger,

[3] [...] ne signifie pas que le sujet non mondain (*Weltlose*) est historique mais que l'étant qui existe comme être dans le monde, est historique. L'historien de l'histoire [*Geschehen* du *Geschichte*] est l'historien de l'être dans le monde. L'historicité du *Dasein* est essentiellement historicité du monde, qui appartient à la temporalisation du *Dasein* sur le fondement de la temporalité extatique horizontale. Dans la mesure où le *Dasein* ek-siste en fait, de l'intra-mondain est aussi déjà découvert. Avec l'ek-sistence de l'être dans le monde historique, le *Zuhandenes* [l'étant disponible] et le *Vorhandenes* [l'étant présent-substantif] est déjà pris, complice dans le monde, l'outil, l'œuvre, les livres, par exemple, ont leur destin. Les édifices et les institutions ont leur histoire. La nature elle-même est historique².

Qu'est-ce que ça veut dire, que la nature est historique? Cela ne signifie pas prendre le contre-pied de l'affirmation hégélienne

1. Tel dans le manuscrit. Il s'agit bien sûr du § 75.

2. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, op. cit., p. 388 (traduction de J. Derrida).

ou husserlienne selon laquelle la nature n'a pas d'histoire, selon laquelle l'histoire naturelle est un concept contradictoire, selon laquelle au fond la nature serait le non-historique lui-même, ce qui est assujetti à un modèle de la répétition itérative qui exclut cet autre modèle de la répétition qu'est le modèle historique. Non, Heidegger ne prend pas ici le contre-pied de la thèse classique et conteste aussi qu'il fait une histoire naturelle. Mais la nature en tant que son sens de nature est constituée à partir de l'ek-sistence du *Dasein*, son sens de nature comme paysage, champ de culture, lieu de culte, champ de bataille ou de conquête, matière première, etc. Dans cette mesure la nature est historique (pas de *vie*). Donc la totalité du monde [3bis] est historique, que l'on désigne par monde le monde de la nature ou le monde de la culture; le monde est historique, cela veut dire, le monde n'est pas mais se mondanise dans la transcendance ekstatique du *Dasein*, dans l'historialisation du *Dasein*. Historialisation fondamentale à partir de laquelle seulement on pourra définir différents types de production du sens historique, différentes lignes de productivité historique.

Et chaque historicité déterminée, chaque ligne historique déterminée a son originalité, irréductible, son mouvement et son rythme temporel propre. L'historicité des outils, de la technique, l'historicité des institutions, l'historicité des œuvres d'art, et à l'intérieur de l'historicité de l'art, l'historicité des différents types d'art, etc. Toutes ces historicités ont leur sens, et leur type d'enchaînement propre, leur rythme propre, leur inégalité fondamentale de développement [ajout d'un mot illisible], inégalité sans référence à un *Telos* commun (j'avais essayé de montrer, en réponse à une question de Tort¹ il y a quelques semaines, pourquoi et en quoi il n'y avait pas de téléologie chez Heidegger si bien qu'ici, il ne faudrait même pas dire *inégalité* mais *anégalité*, l'inégalité supposant une tare ou une insuffisance par rapport à une mesure ou à un *telos*, à une *entéléchie* commune, à une mesure dans toutes choses. Le concept d'anégalité est seul capable de res-

1. Michel Tort. Cf. *supra*, « Quatrième séance. Le 11 janvier 1965 », p. 143, n. 3.

pecter cette originalité et cette radicalité de la différence à laquelle Heidegger a toujours tenu d'abord à nous rappeler, différence originaire, c'est-à-dire non pensable dans l'horizon d'une unité simple et première ou dernière). Donc multiplicité irréductible d'historicités. Mais cette multiplicité irréductible ne signifie pas que l'historicité en général n'ait pas de sens. Parler d'historicité en général, ce n'est pas affirmer qu'il y a une histoire générale, c'est affirmer [4] qu'il y a un sens de l'historicité, non pas un sens de l'histoire, mais un sens de l'historicité sans lequel je ne pourrais même pas parler des historicités déterminées. Sans référence au moins implicite à ce sens de l'historicité en général, je ne pourrais même pas affirmer, qu'il y a *des* histoires. Parce que tel jeune interlocuteur de Socrate ne pouvait, comme le lui faisait remarquer Socrate, dire qu'il y a des sciences (...¹) sans références à la scientificité de la science. Parler d'un sens de l'historicité en général, ce n'est pas plus affirmer qu'il y a une histoire générale, que parler du sens ou de la question du sens de l'être en général, ne signifie < pas > pour l'étantité de l'Être en général. L'Être en général n'est rien mais la multiplicité des étants et des types d'étants ne saurait être pensée comme telle, les étants ne sauraient être pensés *comme tels*, sans pré-compréhension au moins du sens de l'être en général.

Donc, de même qu'il n'y a de sens de l'être, de même que le sens de l'être ne se produit que parce que le *Da-sein* ek-siste, de même l'historicité de l'histoire et donc des histoires ne se produit que parce que le *Dasein* le produit et est produit (il faut dire les deux à la fois) dans l'historicité de son *in-der-Welt-sein*. Précompris le sens de l'historicité et non de l'histoire en général.

Comme l'historicité en général ne signifie pas l'histoire générale, il n'y a pas d'histoire commune, pas plus qu'il n'y a, pour reprendre l'expression scolastique, d'*ens* commun, chaque ligne, chaque type, chaque mode de productivité historique, a son style de mouvance et son temps. Et par conséquent, il serait vain de penser la mouvance historique à partir d'un type commun de *mobilité*. Et c'est là que je voulais en venir. Heidegger dit ceci : les

1. Tel dans le manuscrit.

choses qui sont *dans le monde*, au sens non pas |4bis| de l'ek-sistence mais < au sens > banal de l'*in-sistance* (par exemple les corps, les outils, etc.), ont non seulement leur propre historicité intra-mondaine générale (*Weltgeschichte* équivoque) – et l'historicisme (dont j'ai naguère longuement montré comment Heidegger le critiquait) consiste non seulement mais aussi à interpréter l'historicité du *Dasein* et de l'être à partir de ce modèle déterminé d'histoires intra-mondaines –, mais ont chacune leur propre type de mouvement ontologique, de *mouvance* : *Bewegtheit*. Et cette *Bewegtheit* ne répond pas au concept qu'on croit général de *Bewegung*, de mouvement. Par exemple le mouvement de production et de circulation de l'outil et de l'œuvre en tant que tel a, dit Heidegger en termes exprès, page 389, un caractère propre, original, de *Bewegtheit* (*einen eigenen Charakter von Bewegtheit*) qui depuis longtemps est resté totalement dans l'obscurité (*der bislang völlig im Dunkel liegt*)¹. Ce mouvement n'est pas un simple changement de lieu. Par exemple, un anneau, dit Heidegger (et il choisit, je suppose, cet exemple en raison de sa simplicité et de sa complexité, l'anneau étant à la fois une chose corporelle, un objet fabriqué, un objet en métal précieux, un symbole de fidélité et d'alliance et un objet circulaire qui est fabriqué, donné et porté), est affecté par un mouvement, est même constitué dans son être même par un mouvement, par une circulation qui n'est pas un simple changement de lieu. Et il n'est historique que dans cette mesure. Ce qui signifie que la mouvance ou la séquence historique (la mouvance de l'historier, de la production historique : *die Bewegtheit des Geschehens*), dans laquelle quelque chose arrive, s'historialise (*geschieht*) ne se laisse pas penser, saisir, à partir du mouvement (*Bewegung*) comme changement de lieu. Et l'énigme |5| du *Geschehen* vers laquelle nous rappelle Heidegger c'est cette *Bewegtheit* impensable à partir de la *Bewegung*. Car ce que nous venons de dire de l'anneau se dit de la totalité de ce qu'on appelle des événements ou des avènements historiques.

Sans résoudre cette énigme, on peut donc déjà définir son lieu et exclure des modèles de lecture. Par exemple, si l'on n'oublie

1. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, *op. cit.*, p. 389.

toujours pas que la temporalisation est la racine de l'historialisation, eh bien, il est d'ores et déjà évident que le temps de cette *Bewegtheit* qui ne se laisse pas penser à partir de la *Bewegung*, le temps de cette mouvance qui n'est pas encore mouvement ou mobilité, ce temps ne peut être un temps de type aristotélicien, c'est-à-dire un temps pensé comme nombre du mouvement, c'est-à-dire en tout cas à partir du mouvement comme changement de lieu (dans le monde). Or la métaphysique onto-théologique n'a jamais remis en question cette détermination aristotélicienne du temps. Aucune rupture avec Aristote n'a porté le discours. Et pas même lorsque, pour la première fois on a pris l'histoire au sérieux dans cette métaphysique, c'est-à-dire avec Hegel. Le temps historique hégélien est totalement, dit Heidegger, hérité d'Aristote, tiré de la physique d'Aristote. Par ses rapports avec l'espace, par la dominance du maintenant, par l'idée de ponctualité, etc. Je ne peux pas entrer dans les dernières pages de *Sein und Zeit* et notamment dans le § 82 tout entier consacré au concept hégélien de temps, comme concept vulgaire et dérivé. Je vous [5bis] y renvoie. Ces pages sont peut-être les moins spectaculaires mais philosophiquement les plus décisives du livre. Récapitulant la comparaison entre Aristote et Hegel, comparaison dont il souhaite poursuivre ailleurs la systématisation, Heidegger résume ainsi les choses en un tableau de concepts, à la page 432.

Aristote voit l'essence du temps dans le *nûn*, Hegel dans le *Jetzt*. Aristote comprend le *nûn* comme *oros*, Hegel comme *Grenze*. Aristote comprend le *nûn* comme *stigmé*, Hegel l'interprète comme *Punkt*. Aristote désigne le *nûn* comme *tode ti*, Hegel appelle le *Jetzt* *das* « *absolute Dieses* ». Aristote met traditionnellement le *chronos* en rapport avec la *sphaira*. Hegel insiste sur le « *Kreislauf* » du temps ¹.

Etc.

Et cette détermination plus ou moins dogmatique et héritée du temps commanderait, aux yeux de Heidegger, la totalité de la

1. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, *op. cit.*, p. 432 (traduction de J. Derrida).

pensée hégélienne puisqu'elle commanderait, comme Heidegger le montre ensuite, le concept de négativité et les rapports entre temps et esprit, négativité et esprit.

Idem pour Bergson. (Faudrait voir. Reprendre pas repris après *Sein und Zeit*¹⁾)

Vous voyez, par cette indication, la nécessité architectonique où se trouvait Heidegger, à la fin de *Sein und Zeit*, de revenir très vite, après une excursion du côté de l'historicité inauthentique, à la racine temporelle – c'est-à-dire à la temporalité inauthentique – le *on* – le présent et l'histoire. Passé à partir du |6| présent où *Telos* ≠ *Entéléchie*. Aristote. Histoire ≠ *telos*.

Tel était le point que je voulais souligner à propos de la *Weltgeschichte*. Je crois que le problème de la *Bewegtheit* comme non-*Bewegung* était le problème le plus important aux yeux de Heidegger lui-même. Naturellement, son geste est ici seulement *destructeur*. Heidegger nous dit seulement que la mouvance historique n'est pas un mouvement, qu'il faut libérer le concept d'histoire de celui du mouvement. Mais il ne nous dit pas ici que c'est la *Bewegtheit* propre au *Geschehen*. Il situe l'énigme et une fois de plus, c'est la deuxième fois dans ce chapitre, il nous rappelle à l'énigme. Mais c'est toujours dans l'énigme générale de la question de l'être que se produit cette énigme de l'histoire. L'appel à la temporalité vulgaire du mouvement n'était pas un faux pas accidentel et localisé de l'ontologie traditionnelle. Il a commandé ou a été solidaire de toute la détermination traditionnelle de l'être de l'étant. On n'a donc aucune chance de redécouvrir sérieusement le sens de la *Bewegtheit* historique sans détruire systématiquement l'ontologie classique et sans penser l'historicité dans l'horizon ouvert de la question de l'être. C'est à elle que nous rappelle la fin de ce § 75 que je traduis maintenant. Il va nous faire en même temps passer à la question de l'origine ontologique de la science historique. P. 392 :

L'interprétation existentielle de l'historicité du *Dasein* tombe toujours malgré elle dans l'obscurité. Les obscurités se laissent

1. Tel dans le manuscrit.

d'autant moins dissiper que déjà les dimensions possibles d'un questionnement qui soit à la mesure de l'enjeu ne sont pas démentées et que dans [6bis] toutes ces dimensions l'*énigme* de l'être (*das Rätsel des Seins*) et comme il est clair maintenant, l'*énigme* du mouvement, *sein Wesen treibt* [locution adverbiale : fait des sciences : est au travail, est à l'œuvre].

Et Heidegger poursuit, nous faisant passer à une autre question :

Cependant un projet de genèse ontologique de l'histoire (*Historie*) comme science peut être tenté à partir de l'historicité du *Dasein*¹.

Et c'est ce qu'il entreprend dans le § 76 de *Sein und Zeit* qui s'intitule : « L'origine existentielle de l'histoire (*Historie*) à partir de l'historicité du *Dasein*² ». Notons d'abord que ce projet devrait dans l'intention de Heidegger se généraliser et s'étendre à toutes les sciences. La question de l'origine de toutes les sciences et de chaque science doit être posée à partir de l'analytique ontologique du *Dasein*. Heidegger le dit expressément au début du §. Mais naturellement la science historique a à cet égard un privilège dans la mesure où elle se donne comme l'élément à travers lequel, par exemple, toutes les questions de l'origine et de l'histoire des autres sciences devront passer. L'histoire des sciences suppose la possibilité de la science de l'histoire et la science historique doit être convenablement pensée, et d'abord dans son origine, pour pouvoir donner lieu à une histoire des sciences. Si l'histoire des sciences suppose *déjà* que le *Dasein* soit historique et que *l'ouverture historique* soit possible pour lui, *a fortiori* cela est-il supposé par la science de l'histoire.

L'origine des sciences, dit Heidegger est encore peu transparente (*durchsichtig*). Et si, dit-il plus loin, « l'être du *Dasein* est fondamentalement historique [7], alors évidemment chaque

1. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, *op. cit.*, p. 392 (traduction de J. Derrida).

2. *Ibid.*, *loc. cit.* (traduction de J. Derrida).

science existante en fait reste assignée par cette historicité¹ ». Mais c'est d'une façon particulière et privilégiée que la science historique présuppose l'historicité du *Dasein*.

Dans ce projet de genèse ontologique de la science historique, je prendrai seulement quelques points de repère.

1) La science historique est historique : elle a une histoire. Elle n'est pas, elle s'historialise et son objet est historique. Elle ne peut avoir d'objet que si la *Geschichte* la précède en quelque sorte. Comme le disait Hegel, les deux possibilités de l'histoire et la *Geschichte* sont solidaires, mais, dit Heidegger, l'histoire est en retard par essence sur la *Geschichte*. Elle est constituée comme ce retard lui-même.

2) Le fil conducteur pour cette genèse ontologique de la science historique ne peut être emprunté à l'histoire existante, telle qu'elle est pratiquée en fait par les historiens. Et cela pour des raisons de *principe*. D'abord parce que rien ne nous dit que la pratique des historiens corresponde à ce que doit être une science historique authentique. Et en vérité pour juger de ce que vaut la pratique de la science historique de fait il faut que je me réfère à l'Idée (au sens de l'Idée d'une tribu) de l'histoire authentique.

3) Les problèmes qu'on appelle problèmes de l'objet et de l'objectivité historique, si importants et décisifs qu'ils soient, sont seconds. Seconds par rapport à quoi? Ici les choses sont plus difficiles.

[7bis] Comme nous l'avons dit, pour que la science historique naisse, il faut que le chemin vers le passé soit déjà ouvert. Et ceci n'est possible que pour autant qu'un rapport au passé en général soit possible pour le *Dasein* dans le mouvement exstatique de la temporalisation. Or nous l'avons aussi vu, la *Gewesenheit*, qui se laisse découvrir, n'est pas un présent passé, un maintenant passé, c'est, comme présent, le passé d'un avenir, l'objet passé, c'est un possible déterminé en retour à partir d'un avenir borné de mort. Ce que je ressaisis comme présent passé c'est un mouvement du *Dasein*, c'est-à-dire un présent secondairement constitué comme passé d'un avenir.

1. *Ibid.*, *loc. cit.* (traduction de J. Derrida).

Par conséquent, l'histoire étant enracinée dans le temps, ce qu'on saisira sous le nom de passé historique, c'est quelque chose qui n'aura jamais été d'abord *présent* mais possible et passé d'un avenir, ce qu'on appelle présent passé n'étant que la dissimulation de ce passé de l'avenir qui est lui originaire. Ce que par une métaphore et un faux concept dangereux on appelle le champ et l'objet de la science historique, c'est donc un certain *possible*. Mais comme le mouvement de la science historique est < lui¹ >-même un *projet* et un certain déploiement résolu du *possible*, le rapport de l'historien à ce qu'on appelle le passé historique sera le rapport d'un certain possible à un certain possible, d'un certain projet à un projet passé du *Dasein* (projet ≠ conscience). C'est à cette condition seulement que pourra ensuite surgir et se laisser dériver une problématique du fait |8| historique positif, de l'objectivité historique, du matériel historique disponible. Les choses, les mouvements, les documents, etc., ne peuvent devenir matériel historique qu'à cette condition et parce qu'ils sont compris à l'intérieur d'un monde historique. Ce n'est pas le travail de l'historien, la réunion des témoignages, la critique et l'élaboration de ces témoignages, etc., qui ouvrent le champ historique mais l'inverse.

Il s'ensuit que la valeur d'une science historique, si telle est son origine, dépend d'abord de l'authenticité de la répétition historique qui, avant de chercher ou de trouver des « faits positifs » (*Tatsachen*), « une présence positive », ressuscités, se mettra en rapport avec la force silencieuse du possible sans laquelle il n'y aurait pas de *Dasein* et de *Gewesenheit*. Ce possible, si on l'entend correctement et non comme indétermination, liberté, puissance individuelle, etc. (détermination métaphysique), est le vrai thème de l'histoire. C'est de son côté qu'il faut chercher le « positif », le *Tatsächliche* authentique. C'est à partir de l'avenir que l'historien doit répéter et il doit répéter vers un passé qui fut aussi ouverture vers l'avenir, qui ne fut jamais un fait présent et positif.

La seule ouverture de cette *répétition*, la possibilité même de la répétition, crée un élément primordial de généralité ou d'universalité. La répétition historique ne peut s'ouvrir que dans le langage et

1. Dans le manuscrit : « elle-même ».

elle est donc d'entrée de jeu générale en un certain sens. Et au regard de cette généralité fondamentale qui apparaît dès qu'une répétition est possible, et lors même que la répétition historique a affaire comme toujours à de l'origine, au regard de cette généralité primordiale, les problèmes classiques de la généralité et de la [8bis] singularité, de la loi et de l'événement, signes du modèle ou de la structure et de l'enchaînement des faits singuliers, etc., tous ces problèmes, si importants et inévitables soient-ils, sont dérivés et au fond superficiels. Et quand on les prend pour les problèmes de l'historicité de l'histoire, ils sont simplement faux, factices et illusoirs.

Cela a pour conséquence, *premier point*, un certain engagement de l'historien, une certaine décision, un certain choix qui est toujours déjà prononcé, toujours déjà nécessaire pour que la science historique s'ouvre, et cet engagement, loin d'affecter la recherche, de ce qu'on appelle la subjectivité de l'historien, est la seule condition de quelque « objectivité » (entre guillemets) historique. C'est l'authenticité audacieuse et résolue de la répétition qui, plus que les prétendues règles de l'objectivité historique, garantira l'ouverture du passé. On montrerait facilement que la science théo-ontologique [deux mots incertains] historique maintenant classique et qui se prétend si soucieuse d'objectivité, de neutralité, etc., est elle-même pré-orientée par un choix implicite et déterminé. (Hegel disait déjà des choses analogues dans les *Leçons*.) Et ceci nous rappelle que l'histoire est historique, que la science de l'histoire a sa tradition, son auto-transmission, qu'elle s'explicité elle-même sans cesse dans son travail, qu'elle a ses époques, et qu'elle se dérobe ou se dissimule elle-même : par exemple sans parler de l'*historicisme* qui a été critiqué ailleurs par Heidegger, l'*historisme*, c'est-à-dire l'impérialisme de la préoccupation historique, est une époque de la science historique et n'est pas forcément le plus authentique du point de vue [9] historique. Ce n'est pas dans les moments de fièvres historisantes qu'il y a le plus d'histoire authentique. De même qu'il peut y avoir de l'esthétisme et du romantisme dans la prétention à aller au fond de la *Weltanschauung* d'une époque, il peut y avoir un projet historique authentique chez l'historien qui se contente d'éditer des sources. De même que l'historicité d'un temps préoccupé

d'étendre sa science historique le plus loin possible dans le passé ou dans l'espace, de citer des cultures dites primitives, peut manifester une historicité inauthentique, de même des époques ignorant la science historique peuvent plus profondément être historiques, comprendre, marquer et former l'histoire.

Si par rapport à ce lieu d'origine ainsi désigné, la problématique interne de l'objectivité historique est fort dérivée, seront encore plus dérivées toutes les questions sur l'usage, le bon ou le mauvais usage de la science historique. Faut-il ou non être historien ? Voilà une question dont on ne peut comprendre le sens que si on la réfère au lieu d'origine ainsi désigné.

Ici Heidegger opère, à partir du mouvement du *Geschehen* du *Dasein*, une sorte de déduction des trois types de sciences et d'intérêt historique possibles. Il commence à se référer à une triplicité, à une distinction ternaire antérieure. Ce n'est pas celle de Hegel. Vous savez que Hegel, au début de l'introduction aux *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, dans un texte que doit expliquer André au cours d'un séminaire sur *Hegel et l'histoire*¹, Hegel distingue entre trois sortes d'histoire : histoire originale, histoire réfléchissante (pragmatique et critique), histoire philosophique. Je ne m'y arrête pas puisque nous aurons à en reparler et puisque Heidegger ne s'y réfère pas. Heidegger se réfère à Nietzsche, et à la seconde de ses *Unzeitgemässe[n] Betrachtungen* qui s'intitule [9bis] « De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie ». Vous connaissez l'hostilité de Nietzsche à l'égard de la fièvre historisante de son époque et le signe de dégénérescence, la menace pour la vie, qu'il y voyait. Et sans nous appeler à l'oubli animal du passé, il veut déterminer le moment et le degré où l'histoire menace la vie et devient destructrice.

Il y a, dit-il, un degré d'insomnie, de *Wiederkäuen*, de répétition, de rumination, de sens historique qui fait ombrage au vivant et finalement le détruit [le fait sombrer], qu'il s'agisse d'un homme, d'un peuple ou d'une culture².

1. Nous ne pouvons ni identifier la personne désignée par ce nom ni préciser le « séminaire » évoqué, qui consistait sans doute en une séance d'exposés des étudiants.

2. F. Nietzsche, *Unzeitgemässe Betrachtungen* [1873], Francfort-sur-le-Main,

Il s'agit donc, donc toujours chez Nietzsche, de définir en termes d'intensité, de degré de force, le degré et la limite (*Grad und Grenze*) où il faut

[...] absolument oublier le passé, faute de quoi il deviendrait le *Totengräber des Gegenwärtigen*, le fossoyeur du présent, il faut connaître exactement la mesure de la *plastische Kraft* [force plastique] d'un homme, d'un peuple ou d'une culture, [c'est-à-dire] cette force de croître par soi-même, de transformer, de transfigurer (*umzubilden*) et d'assimiler dans sa chair (*inzuwerleiben*) le passé et l'étranger, de guérir ses blessures, de compenser ses pertes, de re-former les formes brisées¹...

Il s'agit bien de la limite d'une force et d'une intensité, d'un pouvoir de supporter et d'assimiler l'histoire, si bien qu'il ne faut ni simplement s'abandonner à l'histoire destructrice ni la refuser. Le principe nietzschéen est donc le suivant : « *das Unhistorische und das Historische ist gleichermassen für die Gesundheit eine einzelnen, eines Volkes, und einer Kultur nötig* » : « Le non-historique |10| et l'historique sont dans la même mesure nécessaires à la santé d'un individu, d'un peuple, d'une culture »².

La vie pour Nietzsche doit toujours se protéger à l'intérieur d'une sorte de nébuleuse qui est l'absence de sens historique. Quand cette nébuleuse, cette atmosphère se dissipe, la vie se détruit. Mais comme l'ignorance de l'histoire peut aussi menacer la vie, la vie doit se servir de l'histoire, se l'asservir. Il faut que l'histoire appartienne au vivant. L'histoire appartient au vivant à trois points de vue, dit Nietzsche : 1) parce qu'il est actif et entreprenant (*strebend*) (ambitieux); 2) parce qu'il est *Bewahrend* et *verehrend*, conservateur (*wahr*) et vénérant, honorant; 3) parce qu'il est souffrant et qu'il a besoin de délivrance. À cette triplicité de rapports correspond une triplicité de formes de l'histoire : histoire *monumentale*, histoire (*antiquarische* : archéologique), histoire *critique*.

Suhrkamp, 1981, p. 206; *Considérations inactuelles, I et II*, tr. fr. G. Bianquis, éd. bilingue, Paris, Aubier-Montaigne, 1964, p. 207 (traduction modifiée par J. Derrida).

1. *Ibid.*, *loc. cit.*; tr. fr., p. 207 (traduction modifiée par J. Derrida).

2. *Ibid.*, p. 208 (traduction de J. Derrida).

L'histoire monumentale est une histoire dont on tire des enseignements, des exemples et des modèles, une autorité pour créer aujourd'hui des grandes choses. L'histoire archéologique est une histoire de vénération du passé en tant que passé, c'est toujours une histoire pieuse en quelque sorte. (Si temps, lire p. 239¹)

* L'histoire est donc en second lieu le bien de l'homme qui veut conserver et vénérer le passé, de celui qui jette un regard fidèle et aimant vers ses origines, vers le monde où il a grandi ; par cette piété il s'acquitte en quelque sorte de sa dette de reconnaissance envers le passé. Entretenir d'une main pieuse, au profit de ceux qui viendront après lui, ce qui a toujours été, les conditions dans lesquelles il est né, c'est sa façon de servir la vie. La possession du bric-à-brac des ancêtres change de sens dans une âme ainsi faite ; car elle en est à son tour possédée. Tout ce qui est menu, borné, vermoulu, acquiert une importance, du fait que l'âme conservatrice et pieuse de l'historien traditionaliste se transporte dans ces objets et s'y installe un nid douillet. L'histoire de sa ville devient sa propre histoire ; la muraille, la poterne, l'ordonnance municipale, la fête populaire sont comme le mémorial illustré de sa jeunesse ; il s'y retrouve avec sa vigueur, son ardeur au travail, son plaisir, sa sagesse, sa folie et ses excès. On vivait bien ici, se dit-il, et puisqu'on y vit encore bien, on y vivra bien encore plus tard ; nous sommes tenaces et on ne nous brisera pas en une nuit. Par ce « nous » il dépasse la vie individuelle, éphémère et fantasque, il s'identifie au génie familial de sa maison, de sa famille, de sa ville. Et parfois, au-delà des espaces ténébreux et confus des siècles, il salue l'âme de son peuple en qui il reconnaît sa propre âme. Le don de pénétrer par le sentiment dans l'épaisseur du temps et d'en tirer un pressentiment de l'avenir, de retrouver des traces presque effacées, une façon instinctive de déchiffrer le passé, si illisible qu'en semble le manuscrit, l'intelligence rapide des palimpsestes, voire des polypsestes, – tels sont ses dons et ses vertus. *

L'histoire *critique* est l'histoire de celui qui juge et qui condamne afin de pouvoir vivre. L'histoire critique fait compa-

1. F. Nietzsche, *Considérations inactuelles*, op. cit., p. 239.

raître le passé devant son tribunal, l'interroge sans égards et facilement le condamne. Le condamne toujours. Le tribunal *de* l'histoire, ici (génétif objectif) c'est le tribunal qui juge l'histoire et la condamne toujours, car, dit Nietzsche, tout passé mérite d'être condamné. D'être condamné non par un verdict théorique ou pratique, par la connaissance ou la morale, mais |10bis| par la vie, par sa puissance (*Macht*) obscure, pulsive, insatiablement avide d'elle-même. Le jugement de la vie sur le passé est toujours dangereux et pour la vie et pour les époques et les hommes qui prononcent ce jugement. « L'histoire n'est tolérable que pour les fortes personnalités¹. »

Il faut donc entendre ici *critique* en un sens qui n'a rien à voir avec la critique historique comme garantie de l'objectivité. Il s'agit ici d'une critique qui démolit, d'une critique active et destructive qui n'est pas le geste respectueux de l'historien. Et c'est même d'abord la critique de l'objectivité historique. L'objectivité historique est la maladie, la dégénérescence de la vie, son désintéressement, etc. De même que – *analogiquement* – pour Heidegger, l'objectivité historique est une préoccupation dérivée par rapport à la répétition originale de l'histoire, de même – *analogiquement* – pour Nietzsche, *l'objectivité* est une dérivation de la vie, ou plutôt un échec, une mise en dérive de la vie. Au sens très étroit de ce mot = quelque chose comme une castration. L'attitude objective est castratrice, elle châtie celui qui la prend et ce qu'elle vise. Il ne faut d'ailleurs pas dire que l'attitude objective est castratrice : elle est la castration elle-même, la castration est l'accès à l'objectivité. Dire que la castration est l'objectivité, c'est dire qu'elle n'est ni masculine ni féminine, mais qu'elle est la privation du sexe... Et il |11| serait difficile de dire si, aux yeux de Nietzsche, l'histoire critique (au sens où il l'entend [non-objet]) est masculine ou féminine. On peut être tenté de penser qu'elle est masculine puisqu'il considère les historiens objectifs comme des eunuques, mais on peut penser aussi bien que l'histoire *critique* est *féminine* puisque l'histoire (*Geschichte* = réalité) est masculine pour Nietzsche et donc elle ne peut être épuisée et

1. *Ibid.*, p. 277.

détruite critiquement que par une femme. Cela veut dire que le masculin et le féminin sont une seule et même chose qui, dans l'objectivité, est affectée de castration.

Ce que je dis n'est pas un sur-brodage. C'est Nietzsche qui dit cela, ou à très peu près, dans les pages que je vais lire, 277-281¹.

* [...] il faut comprendre et considérer mon axiome : *L'histoire n'est tolérable que pour de fortes personnalités, elle étouffe les personnalités faibles*. Cela vient de ce qu'elle désoriente le sentiment et la sensibilité quand ils ne sont pas assez forts pour s'affronter au passé. L'homme qui n'ose pas avoir confiance en soi, mais qui va involontairement chercher conseil auprès de l'histoire au sujet de sa façon de sentir, se demandant sans cesse : « Qu'est-ce que je dois sentir à présent ? » devient peu à peu un comédien, par peur, il joue un rôle et en joue souvent plusieurs ; il les joue mal, et platement. Peu à peu toute convenance cesse entre l'homme et le domaine historique qu'il explore ; nous voyons d'impertinents blancs-becs traiter les Romains en égaux ; ils fouillent et exhument les cadavres des poètes grecs et se permettent de les disséquer comme autant de *corpora vilia*, comme pourrait être un jour leur propre dépouille littéraire. Quand je vois l'un d'eux s'attaquer à Démocrite, la question qui me vient toujours aux lèvres est celle-ci : Pourquoi Démocrite ? Pourquoi pas Héraclite ? ou Philon ? ou Bacon ? ou Descartes ? Et puis, pourquoi justement un philosophe ? Pourquoi pas un poète ou un orateur ? Pourquoi un Grec ? Pourquoi pas un Anglais ou un Turc ? Le passé n'est-il pas assez vaste pour y trouver un sujet à propos duquel vous vous rendriez moins ridicules ? Mais comme je l'ai dit, c'est une génération d'eunuques ; pour l'eunuque une femme en vaut une autre, elle n'est jamais qu'une femme, la femme en soi, éternellement inaccessible. Peu importe ce que vous faites pourvu que l'histoire reste bien « objective », sous la garde de ceux qui ne pourront jamais faire de l'histoire. Et comme l'Éternel Féminin ne vous entraînera jamais vers les hauteurs, vous l'abaissez jusqu'à vous ; étant neutres vous-mêmes, vous faites de l'histoire une chose neutre. Mais de peur qu'on pense que je compare sérieusement l'histoire à l'Éternel Féminin, je déclare ici expressément que je la

1. F. Nietzsche, *Considérations inactuelles*, op. cit., p. 277-281.

tiens au contraire pour l'Éternel Masculin. Toutefois, ceux qui ont une culture historique complète se soucient peu qu'elle soit l'un ou l'autre – ils ne sont en effet quant à eux ni hommes ni femmes, ni même des *communia*, mais des neutres, ou pour m'exprimer en termes plus choisis, ce sont les Éternels Objectifs.

Dès lors que les personnalités ont été dégonflées de la manière que j'ai dite, et réduites à une éternelle impersonnalité, ou comme on dit, à l'objectivité, rien ne peut plus agir sur elles. Quoi qu'il arrive de bon ou de juste dans le domaine de l'action, de la poésie, de la musique, l'homme cultivé, chez qui la culture a fait le vide intérieur, néglige l'œuvre et s'informe de l'histoire de l'auteur. *

Naturellement, notre grand *castrateur*, comme l'avait reconnu Nietzsche, c'est Dieu le père ou son pseudonyme classique, Hegel. Hegel est finalement aux yeux de Nietzsche le nom ou l'origine de l'historicisme et de l'objectivisme, de la dévotion historique de l'eunuque qui s'incline devant le fait positif, objectif, le reconnaît à distance comme l'intouchable. De telle sorte que l'heure de l'absolue objectivité historique serait la dernière heure de l'histoire. L'histoire objective, respectée comme une vierge par un eunuque, serait stérile, stérilisée et paralysée. Or cette dévotion devant le fait objectif est aussi une dévotion devant le fait accompli, histoire non *critique* au sens nietzschéen parce qu'elle veut être trop *critique* au sens philosophique ou au sens de la méthodologie |11bis| historique. Cette *hypercritique* philosophique ou méthodologique devient *dogmatique* puisqu'elle se contente d'affirmer et de croire sans détruire, et elle devient *empiriste* parce qu'elle se contente d'enregistrer le fait, ce qu'elle voit être le fait vierge. Comme si on pouvait connaître la virginité sans la violer.

Cette dégénérescence historique qui se signale ou se signifie comme hégélianisme, fin de la philosophie ou de l'idéologie allemande, Nietzsche y voit une dégénérescence de la vie et un phénomène de *vulgarité*. Hegel serait la philosophie comme vulgarité. À quoi Hegel répliquerait sans doute qu'il y a là une lecture vulgaire de sa philosophie, comme il l'a souvent fait par avance, indiquant les schémas qu'il ne fallait pas suivre pour le lire, et qui sont souvent ceux-là mêmes que ses détracteurs, Feuerbach pour

commencer, ont suivi avec une infaillible et instructive sûreté. On imagine par exemple ce que Hegel dirait de la vulgarité de l'interprétation nietzschéenne, du *savoir absolu*. Et puisque nous en parlions vendredi dernier¹ et nous demandions d'où venait qu'une lecture aussi plate de la fin de la *Phénoménologie* avait pu s'imposer, je vais vous lire cette page de Nietzsche qui lui donne une forme éclatante.

Lire p. 331-337².

* Si nous n'étions vraiment que des épigones, comment pourrions-nous, considérant cette culture comme l'héritage qui nous est promis, n'être rien de plus grand et de plus fier que des épigones?

Je ne veux dire par là qu'une chose et rien de plus, à savoir que même la pensée souvent pénible de n'être que des épigones, si on la pense avec grandeur, peut garantir tant à l'individu qu'à la nation de grandes possibilités d'action et une vision du futur pleine d'espérance. Cela dans la mesure où nous nous sentons les héritiers et les descendants de forces plastiques prodigieuses et où nous voyons là notre honneur, l'éperon qui nous pousse en avant. Donc, rien de commun avec les pâles rejetons étioyés de races vigoureuses qui traînent une vie grelottante d'antiquaires ou de fossoyeurs. Ces tardillons, à la vérité, vivent une existence ironique, le néant talonne le cours boiteux de leur vie, car ils sont autant de mémoires vivantes et pourtant leur mémoire n'a pas de sens s'ils n'ont pas d'héritiers. Ainsi les enveloppe l'obscur presentiment que leur vie est une faute parce qu'aucune vie future ne viendra la justifier.

Mais si nous nous représentions ces tardillons à vocation d'antiquaires échangeant soudain leur impertinence contre cette résignation ironique et douloureuse, si nous nous les imaginions proclamant d'une voix stridente que la race est à son zénith, car elle se connaît enfin, elle s'est enfin révélée à elle-même, ce spectacle nous permettrait de déchiffrer comme une parabole l'épig-

1. Toutes les séances de ce cours, à l'exception de la troisième, qui eut lieu un jeudi, se déroulèrent le lundi. J. Derrida fait donc sans doute référence ici, une nouvelle fois, à une séance d'exposés d'étudiants, que nous ne pouvons pas préciser.

2. F. Nietzsche, *Considérations inactuelles*, op. cit., p. 331-337.

matique signification que peut avoir pour la culture allemande une certaine philosophie fort illustre. Je pense qu'il n'y a pas eu dans ce siècle de dangereuses oscillations ni de tournants périlleux qui n'aient été rendus sensibles même aujourd'hui, de cette philosophie, l'hégélianisme. En vérité, c'est une pensée paralysante et attristante de se croire les tard venus de tous les temps, mais ce qui est terrible et destructif, c'est que cette philosophie, par un impudent renversement, ait divinisé le type du tard venu comme s'il était le sens et le but de toute l'évolution antérieure. C'est que ces cuistres chétifs se soient identifiés à l'accomplissement de l'histoire universelle. Cette façon de penser a accoutumé les Allemands à parler du « processus universel » et à justifier leur propre temps comme l'aboutissement nécessaire de ce processus universel. Cette façon de penser a installé l'histoire à la place et toutes les autres forces spirituelles, art et religion, comme l'unique souveraine, dans la mesure où elle est « l'idée qui se réalise d'elle-même », la « dialectique des génies nationaux », et le vrai Jugement dernier.

L'histoire comprise à la manière hégélienne a été appelée par moquerie l'action de Dieu sur la terre, Dieu n'étant lui-même qu'une création de l'histoire. Mais ce Dieu, à l'intérieur des crânes hégéliens, est devenu transparent et intelligible à lui-même et a déjà gravi dialectiquement tous les degrés de son devenir, jusqu'à cette révélation de lui-même ; si bien que pour Hegel la cime et le terminus du processus universel finissent par coïncider avec sa propre existence berlinoise... Il aurait même dû dire que tout ce qui viendrait après lui n'aurait pas plus de valeur que la *coda* du rondo universel ou, plus précisément, serait superflu. Il ne l'a pas dit ; en revanche il a implanté dans les générations imprégnées de sa pensée cette admiration pour « la poussière de l'histoire » qui se métamorphose à chaque instant en l'admiration sans voile du succès et conduit à l'idolâtrie du réel – culte idolâtre dans lequel on s'est généralement exercé à répéter la formule mythologique et très authentiquement allemande de « rendre justice aux faits ». Mais quand on apprend à courber l'échine et à baisser la tête devant la « puissance de l'histoire », on finit par approuver de la tête, comme un magot chinois, n'importe quelle puissance, que ce soit celle du gouvernement ou de l'opinion publique ou de la majorité du nombre, et on agite ses membres en mesure, obéissant à la puissance qui tient les fils. Si tout succès est dû à une nécessité rationnelle, si tout événement est une victoire de la

logique ou de « l'Idée », alors jetons-nous vite à genoux devant toute la gamme des succès. Quoi! il n'y aurait plus de mythologies souveraines? Quoi! les religions seraient agonisantes? Regardez un peu la religion de la puissance de l'histoire! Observez ces prêtres de la mythologie des idées, et leurs genoux écorchés! Les vertus elles-mêmes ne marchent-elles pas toutes à la suite de cette croyance nouvelle? Ou n'est-ce pas de l'abnégation quand l'homme historique se laisse aplatir jusqu'à l'état de miroir objectif? N'est-ce pas de la magnanimité que de renoncer à tous les pouvoirs du ciel et de la terre parce que dans tous les pouvoirs on adore la puissance en soi? N'est-ce pas de la justice que de tenir constamment en mains sa balance des forces et d'examiner minutieusement laquelle est la plus puissante et la plus pesante. Et quelle école des convenances, que cette façon d'envisager l'histoire! Juger objectivement de tout, ne s'irriter de rien, ne rien aimer, tout comprendre, voilà qui rend doux et souple! Et même s'il arrive que l'homme élevé à cette école s'irrite et se fâche une fois en public, on s'en félicite, car on sait bien qu'il le fait en artiste; chez lui l'*ira et studium* est toujours *sine ira et studio*. *

Vous voyez ce que signifie l'accusation de vulgarité que se lancent ou se lanceraient réciproquement Hegel et Nietzsche. |12| Or vous savez que si, comme nous l'avons vu, ce qui commande tout le hégélianisme, aux yeux de Heidegger, c'est un concept *vulgaire* (c'est le mot) du temps comme intra-temporalité, temporalité mondaine pensée sur le mode du mouvement de la *Vorhandenheit*, Heidegger dit ailleurs, dans des textes que j'ai lus au début de l'année, que Nietzsche n'est que renversement de Hegel, c'est-à-dire qu'il appartient encore à la sphère de la métaphysique dans laquelle ce renversement s'opère. Il serait donc aussi victime de la *vulgarité* hégélienne.

Quittons ce schéma général et rapprochons-nous de ce thème nietzschéen des trois histoires. Heidegger nous en propose une *répétition*, cherchant à remonter vers la racine commune de ces trois histoires et expliquant comment, à partir de cette racine commune, se produit la triplicité dont parle Nietzsche. Nietzsche n'aurait thématiqué que la triplicité mais il pensait plus qu'il ne disait, et c'est ce pensé non dit que Heidegger veut répéter. Il pense plus qu'il n'a

dit et ce pensé non dit va être le pensé dit par Heidegger qui écrit par exemple au début de cette répétition que la triplicité (*Dreifachheit*) de l'histoire (*Historie*) est prescrite, pré-écrite (*vorgezeichnet*), dans l'historicité (*Geschichtlichkeit*) du *Dasein*. Et, dit-il, « la division de Nietzsche n'est pas accidentelle. Le début de sa "*Betrachtung*" laisse penser qu'il a compris plus qu'il n'a laissé savoir¹ ».

[12bis] Le pensé non dit, c'est l'enracinement de la science historique dans l'historicité et de celle-ci dans la temporalité.

C'est dans l'unité des trois extases temporelles [que s'enracinent les trois histoires], dans l'unité [des trois] *Entrückungen*, des trois façons de s'éloigner, de sortir de soi. Le *Dasein* ek-siste authentiquement comme a-venir dans la révélation résolue d'une possibilité choisie. Faisant résolument retour sur soi, il est dans l'acte de répétition ouvert aux possibilités monumentales de l'existence humaine. L'histoire (*Historie*) qui surgit à partir de cette historicité (*Geschichtlichkeit*) est *monumentale*. [2] Le *Dasein* est, en tant qu'ayant été (*gewesendes*), livré à sa déréliction. Dans la reprise de possession répétitive du possible se tient en même temps, pré-écrite, la possibilité de la conservation (*Bewahrung*) respectueuse de l'existence ayant été, existence à laquelle la possibilité maintenant passée, a été ouverte. En tant que monumentale, l'histoire (*Historie*) authentique est par là archéologie (*antiquarisch*). [3] Le *Dasein* se temporalise dans l'unité de l'avenir et de l'être ayant été, comme présent. Celui-ci révèle authentiquement, en tant qu'instant, l'aujourd'hui. Mais dans la mesure où celui-ci, l'aujourd'hui, est explicité à partir [13] d'un comprendre répété à partir de l'avenir (*zukünftig wiederholenden Verstehen*), comprendre d'une possibilité d'existence saisie, l'histoire (*Historie*) authentique devient dé-présentification de l'aujourd'hui (*Entgegenwärtigung des Heute*), c'est-à-dire une pénible séparation (*Sichlösen*) vis-à-vis de la publicité dégradante de l'aujourd'hui [concept précis pour Heidegger]. L'histoire monumentale-archéologique, si elle est authentique, est nécessairement une critique du « présent »².

1. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, op. cit., p. 396 (traduction de J. Derrida).

2. *Ibid.*, p. 396-397 (traduction de J. Derrida).

(Vous voyez comment s'unissent ici le thème anti-hégélien de la destruction du présent comme parousie et la critique du présent comme critique engagée de l'aujourd'hui et décision de la situation, refus du fait accompli et de la passivité empiriste, etc.) Il ne s'agit de rien de moins que de dire que ce puissant mouvement anti-empiriste qu'est le hégélianisme, le plus puissant sans doute de l'histoire de la philosophie, est un mouvement empiriste. Et Heidegger conclut le paragraphe que je viens de traduire ainsi :

L'historicité authentique est le fondement (*Fundament*) de l'unité possible des trois modes de l'histoire. Mais le fondement du fondement (*Der Grund des Fundaments*) de l'histoire authentique est la temporalité comme sens d'être existentielle du Souci¹.

Ce que vient d'esquisser ainsi Heidegger à partir de l'origine de la science historique doit être re-commencé selon lui pour l'origine de toutes les sciences humaines, pour tout ce qu'on appelait depuis |13bis| Dilthey des sciences de l'esprit par opposition aux sciences de la nature, comme on opposait la compréhension à l'explication. Mais l'origine de chaque science de l'esprit renvoyant à l'histoire et à l'historicité du *Dasein*, eh bien la théorie des sciences de l'esprit présuppose toujours une interprétation existentielle thématique de l'historicité du *Dasein*. Cette racine commune non seulement ne réduit pas l'originalité de chaque science et de son histoire propre. La rend possible au contraire.

Comme il me faut interrompre ici ce cours, qui n'aura donc été qu'une longue introduction à l'introduction qu'il se promettait d'être, je vais essayer, en brûlant un nombre considérable d'étapes décisives, d'esquisser les conclusions vers lesquelles il s'oriente, vers lesquelles il se serait achevé si, au-delà de *Sein und Zeit*, nous avions effectivement et avons patiemment suivi le chemin dans lequel nous avons néanmoins constamment pris des repères de survol.

1. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, op. cit., p. 397 (traduction de J. Derrida).

Lors de l'avant-dernière séance, dans une série de considérations architectoniques, j'avais essayé d'indiquer ce que signifiait le passage de *Sein und Zeit* aux autres écrits, le passage, notamment de la *Geschichtlichkeit* du *Dasein* à la *Geschichtlichkeit* du *Sein*. Nous avons aussi reconnu, chemin faisant, ce que signifiait l'essence épochale de l'être, et du même coup l'essence à la fois dévoilante et dissimulante du langage. Cette essence nous a ouverts au sens |14| de la métaphoricité comme telle, avant toute détermination linguistique du langage, ou scientifique, ou onto-théologique de l'étant.

Il était impliqué dans toutes ces considérations que le chemin de pensée heideggerien se donnait lui-même comme époqual¹ et historique, c'est-à-dire comme métaphorique. Mais ici ce qui s'annonce dans la métaphore, c'est l'essence de la métaphore, la métaphoricité *comme telle*, la métaphoricité comme historicité et l'historicité *comme telle*. Mais il appartient à ce *comme tel* qu'il cache ce qu'il annonce, c'est-à-dire, qu'il n'atteigne pas au sens propre comme tel. Il n'y a d'histoire que de l'être et l'être n'est pas historique, mais par essence cette proposition est encore métaphorique.

Heidegger le sait et le dit. Sans doute la pensée de l'être annonce-t-elle l'horizon de la non-métaphore à partir de laquelle la métaphoricité est pensée. Mais elle ne s'annonce pas prophétiquement comme un lendemain (les prophètes n'annoncent jamais que d'autres métaphores), comme quelque chose qui sera, elle s'annonce comme l'impossible sur le fond duquel le possible est pensé comme tel (annoncer ≠ événement ici). On peut l'appeler la mort, la possibilité de la mort inscrite essentiellement dans l'histoire du *Dasein* qui sait mieux que jamais aujourd'hui comment s'annonce la mort de l'homme, de l'humain, par exemple. Donc la pensée de l'être annonce l'horizon de la non-métaphore. Mais le geste par lequel elle l'annonce, s'il dénonce le tout de la |14bis| métaphore *passée* (l'onto-théologie), se produit dans une métaphore dont il ne sait pas encore, parce qu'il est

1. Dans ce cours, J. Derrida écrit tantôt « épochal », tantôt « époqual ». Nous n'uniformisons pas.

à-venir irréductible, ce qu'elle cache. Elle est même le seul respect de l'avenir comme tel, loin d'être un traditionalisme sentimental et nostalgique. Elle est ce à partir de quoi toutes les pensées qui se disent *progressistes* peuvent s'élever comme ce qu'elles sont. Ce qui est dit dans la métaphore heideggerienne n'appartient pas à Heidegger mais à l'époque et à la proposition totale de l'époque, à l'énoncé total de l'époque, à son dire total. Heidegger dit dans la *Lettre sur l'humanisme* (p. 149) que « à chaque moment historique, il n'y a qu'un seul énoncé de ce que la pensée a à dire qui soit selon la nature même de ce qu'elle a à dire ». Littéralement : il « appartient à la chose de la pensée (chose en général : *Sache des Denkens*) qu'un seul dire (*eine Sage*) qui soit à la mesure de sa *Sachheit*¹ ». C'est pourquoi en particulier il n'y a pas de heideggerianisme ni de heideggerien.

La dissimulation métaphorique de cet énoncé se produit, pourrait-on dire, dans cette différence entre le sens et la signification que nous avons reconnue en commençant et dont nous avons reconnu le caractère particulier dans le cas du sens et de la signification *Être*. Parler d'une question de l'être [15] {voir ill. 15} c'est par la simple élocution du mot être le déterminer, déterminer métaphoriquement le chiffre de la non-métaphore. Le déterminer en quoi ? Eh bien par exemple, encore par la détermination linguistique à laquelle essentiellement on ne peut pas ne pas faire appel. Et cette détermination linguistique reste encore une détermination par le présent, par la présence du présent, au moment même où, au nom de la question de l'être, on détruit la dominance de la présence. Heidegger le sait et le dit, très tôt, par exemple dans ce passage de l'*Einführung...* (1935) dont j'avais parlé², où il laisse entendre que la forme infinitive du mot *Être* est pensée à partir de la troisième personne du *présent de l'indicatif*. Cette dimension irréductiblement grammaticale du sens, cette écriture, cette trace nécessaire du sens est le procès métaphorique lui-même, l'historicité elle-même. Et la remarque de Heidegger montrant que le mot être appartient encore à une

1. M. Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, op. cit., p. 149.

2. Voir *supra*, « Troisième séance. Le 17 décembre 1964 », p. 120.

pensée de la présence, cette remarque trouve sa confirmation dans le texte connu auquel j'avais aussi fait allusion (*Zur Seinsfrage*, 1955) en expliquant pourquoi Heidegger avait jugé nécessaire de biffer par une croix le mot Être¹. Cette croix, cette écriture négative, cette trace effaçant la trace du présent dans le langage est l'unité de la métaphoricité et de la non-métaphoricité comme unité du langage².

[15bis] {voir ill. 16} Dès lors, si la signification être est encore une métaphore et si la signification histoire est pensable seulement comme histoire de l'être, eh bien la signification histoire est aussi, comme celle de l'Être, une métaphore à détruire. Cette destruction ne sera pas un geste philosophique, bien sûr, puisque c'est dans la destruction de la philosophie que la question de l'être comme histoire a été produite. Cette destruction ne sera pas un geste décidé et accompli une fois pour toutes, par quelqu'un dans un livre, un cours, en parole ou en acte. Elle s'accomplit lentement, patiemment, elle s'empare patiemment de tout, du langage, de la science, de l'humanité, des mondes. Et cette patience n'est même pas la nôtre, elle n'est pas une vertu éthique. Elle est l'auto-affectation de ce que l'on ne peut même plus appeler l'être. L'Être et l'histoire seraient donc des expressions encore métaphoriques. (Détruire le mot de métaphore = linguistique. Heidegger ne l'utilise pas.)

Si l'être et l'histoire sont des expressions métaphoriques qui sont en train de se détruire elles-mêmes comme telles, eh bien on peut parler d'une fin de l'histoire et d'une mort de l'être qui ne sont rien de moins que ce que, par une *autre* métaphore, on appelle l'avenir lui-même. Ce qui se cache sous cette autre méta-

1. Il s'agit de « Contribution à la question de l'être », paru en français après ce cours dans *Questions I*, tr. fr. K. Axelos *et al.*, Paris, Gallimard, 1968. Voir *supra*, « Deuxième séance. Le 30 novembre 1964 », p. 50.

2. Lorsque J. Derrida a raturé certaines phrases dans le manuscrit, nous ne les avons pas retranscrites. Mais à cet endroit, il raye d'une grande croix, d'une grande *kreuzweise Durchstreichung*, la phrase suivante, qui est encadrée de grandes parenthèses {voir ill. 15} : « (C'est en ce sens qu'on peut parler d'une fin de la philosophie, d'une fin de l'histoire et d'une fin de l'être qui ne sont rien de moins que l'avenir lui-même.) »

phore, c'est l'ouverture de *la question* elle-même, c'est-à-dire de la différence.

Le titre de ce cours était, je le rappelle : Heidegger, la question de l'être et l'histoire. Vous vous rappelez que j'avais essayé en commençant de justifier chacun des mots de ce titre. Chacun s'est révélé, et même le nom de Heidegger, comme métaphorique. Il y a un mot, vous vous souvenez peut-être, que je n'avais pas essayé de justifier et c'était celui de *question*.

Table des pages manuscrites
reproduites en hors-texte*

1. Séance 1, feuillet 1	23
2. Séance 2, feuillet 6 bis	54
3. Séance 2, feuillet 22 bis	83
4. Séance 3, feuillet 13 bis	105
5. Séance 3, feuillet 21	117
6. Séance 4, feuillet 3	126
7. Séance 4, feuillet 7	132
8. Séance 4, feuillet 8	134
9. Séance 6, feuillet 5 bis	201
10. Séance 6, feuillet 11	210
11. Séance 7, feuillet 7	241
12. Séance 7, feuillet 11 bis	248
13. Séance 8, feuillet 11 bis	281
14. Séance 8, feuillet 15 bis	288
15. Séance 9, feuillet 15	324
16. Séance 9, feuillet 15 bis	325

* Courtesy of Spécial Collections and Archives, University of California, Irvine Libraries (Jacques Derrida Papers MS-C001).

Thomas Dutoit est professeur à l'université de Lille 3. Il a été coresponsable, avec Geoffrey Bennington et Marc Crépon, de l'édition du *Séminaire La peine de mort. Volume I (1999-2000)*, Paris, Galilée, 2012.

Table

Introduction générale	9
Note du responsable de la publication	17
PREMIÈRE SÉANCE. Le 16 novembre 1964.....	23
DEUXIÈME SÉANCE. Le 30 novembre 1964	45
TROISIÈME SÉANCE. Le 17 décembre 1964.....	85
QUATRIÈME SÉANCE. Le 11 janvier 1965	123
CINQUIÈME SÉANCE. Le 25 janvier 1965.....	163
SIXIÈME SÉANCE. Le 8 février 1965	193
SEPTIÈME SÉANCE. Le 22 février 1965.....	229
HUITIÈME SÉANCE. Le 15 mars 1965	263
NEUVIÈME SÉANCE. Le 29 mars 1965	299
Table des pages manuscrites.....	327
Note sur l'éditeur de ce cours.....	329

de l'ère de c'en est :

Heidelberg, le 1er Juin 1817

à Monsieur de ...

Monsieur de ... de l'ère de c'en est ...

reçu de la somme ...

de la somme de ...

de la somme de ...

de la somme de ...

de la somme de ...

de la somme de ...

de la somme de ...

de la somme de ...

de la somme de ...

de la somme de ...

de la somme de ...

de la somme de ...

de la somme de ...

de la somme de ...



les (matériels) de la Courte; ... de la Belle Vie P. les
de leur utilisation; à la possibilité d'élaborer - les Proj. p. à l'usage
à l'état de ... l'état sans l'usage de l'état
la partie à l'état; ... de la partie à l'état
la partie à l'état de ... de la partie à l'état

Le Faktor est ... (1: 1) 2 "exercice" p. / gr. i
général; ... dans l'usage de la Courte; ...
Le 2^e est une fin ... le sujet de la Courte
particulier. C'est ... de la Courte de la Courte
l'état de la Courte ... de la Courte de la Courte
pour commencer la Courte ... de la Courte de la Courte
études de la Courte ... de la Courte de la Courte
de la Courte de la Courte ... de la Courte de la Courte
parties

of ... }
... }

mais de venir d'origine d. netylon, ou d. netylonite,
dans le parler d. netylon comme telle avant son arrondissement par
un dialecte netylonien. Ici, on l'aupion, et a netylon
le retrovocal peut-être le laupjon d. netylon netylon - les deux
pays du nord noir netylon lectuel est le d. netylon.
pour me parler fin le ~~par~~ par ~~par~~ par d. netylon.
d'élite. Les deux autres sont ce pas en d'élite par les deux
netylon et fin d. netylon avec ou le d'élite, les deux d.
netylon. Or l. partie d. netylon est netylon netylon et
comme ce fin a le fin it. enfin. V. netylon d. netylon et
Or les deux pays netylon et netylon le connaisseur par
le laupjon; il est Albatera le connaisseur par
peut-être d'élite et parler l'origine. On le connaisseur par
l'origine netylon d. netylon le netylon d'élite.

lele Hyrie et parler le netylon avec chose (f. d. d. 7)
avec netylon avec chose, pour aut fin netylon par netylon
Or pour parler avec chose de netylon d. netylon et
peut-être netylon fin netylon d. netylon et de parler
les deux pays netylon et netylon et fin le fin
est en fin netylon d. netylon et fin de fin
a fin et le fin fin netylon le fin de fin
et d. netylon netylon le fin netylon le fin de fin
mais de parler d'

ca description d'une fonction fait fait - pas noter, hors au ussi
 du (hétéro) ne le (fini) ~~sur~~ (chez d'iche) et
 de l'intérieur un texte ~~sur~~ sur les le seu x de l'iche
 de l'intérieur ~~de l'iche~~ de l'iche de l'iche de l'iche
 l'at le na. d'ich (l'at hétéro met tyrit t. l' hétéro) de l'iche
 comme le son t'at (le autre) ~~de l'iche~~ de l'iche de l'iche
 comme de nous: tout pour le hétéro ~~de l'iche~~ de l'iche de l'iche
 fait a/c crypte c. a. d. c. nous: crypte, comme crypte
 fin correct en algorithme (a/o. crypte) alors pas le hétéro
 le hétéro crypte fin rocke en son de l'iche en son de l'iche
 selon d'ich de nous, au hétéro de l'iche en son de l'iche
 une métaphore au hétéro fin fait de l'iche en son de l'iche
 c'ic le tout fin hétéro de l'iche en son de l'iche
 en son de l'iche - une métaphore de l'iche en son de l'iche
 si on doit ic: l'at hétéro de l'iche en son de l'iche
 style d'iche, pas + de l'iche en son de l'iche
 ni elle a fonction - tout nous, de l'iche en son de l'iche
 partout dans l' hétéro de l'iche en son de l'iche
 de l'iche dans l' hétéro de l'iche en son de l'iche
 l'at hétéro de l'iche en son de l'iche
 l'at hétéro de l'iche en son de l'iche

voulez vous
 il faut voir
 de l'iche
 de l'iche
 de l'iche

l'at hétéro de l'iche en son de l'iche
 de l'iche en son de l'iche
 de l'iche en son de l'iche

Memorandum
No. 1000
Date: 10/10/1910

Handwritten notes, possibly a memorandum or report, covering various topics and including a signature at the bottom.

nach einem Blick, H. sah sich um, er dachte, in der
 Stadt die vielen, weil man da sehr in Achtung sein
 sollte. In dem Hause in der letzten Straße
 stand ein Mann, der sehr artig war, er hatte
 ein sehr hübsches Gesicht. Er sagte zu ihm:
 „Guten Tag, Herr, wie geht es Ihnen?“
 Er antwortete: „Sehr wohl, danke.“
 Der Mann sagte: „Ich habe gehört, dass Sie
 aus England kommen.“ Er sagte: „Ja, das
 ist richtig.“
 Der Mann sagte: „Ich habe gehört, dass Sie
 ein sehr hübsches Haus haben.“ Er sagte:
 „Ja, das ist richtig.“
 Der Mann sagte: „Ich habe gehört, dass Sie
 ein sehr hübsches Haus haben.“ Er sagte:
 „Ja, das ist richtig.“
 Der Mann sagte: „Ich habe gehört, dass Sie
 ein sehr hübsches Haus haben.“ Er sagte:
 „Ja, das ist richtig.“
 Der Mann sagte: „Ich habe gehört, dass Sie
 ein sehr hübsches Haus haben.“ Er sagte:
 „Ja, das ist richtig.“

FACULTÉ
DES LETTRES

partie et celui de la p. 27 pour les 1-2 dans la rouscette
Tamb, L'Am et etc.

1. D'ins part le thème de l. temporalité d'écriture pour
 ou caractère. L'écriture - la forme sont plus liés f. de son caractère
 L. parler d'écriture - Plus ou moins unaptable par cette note
 Ce caractère est de l. temporalité - au des stries - par de plus en plus
 § 2 et tout un aspect stéréo - au moins pour la fin
 l'écriture comme une image - Al. Egich. me par l'écriture de
 C. Heston. de l'écriture comme l'écriture - en matière d'écriture
 d'ins part. L'écriture est de l. temps qui maintient l'écriture avec l'écriture. Mais
 l'écriture est écrite dans l'écriture et l. écriture est écrite dans l'écriture.
 un monde inséparable de l. écriture et de l. écriture qui sont la partie
 d'une certaine façon de l. écriture de l. temporalité.

2. l'écriture par, la 2. l'écriture est unaptable, de
 tout de son point de vue, et de l'écriture. On a écrit la
 l'écriture par, de l'écriture de l. écriture - est une écriture de l'écriture de
 l. temporalité et est une écriture de l. écriture - l'écriture de l'écriture de
 dans la mesure de l'écriture de l'écriture. (l'écriture de l'écriture)
 Or l'écriture est l'écriture de l'écriture. Le thème de l'écriture

POUR L'A.C.

1. Le langage
 2. Le langage
 3. Le langage
 4. Le langage
 5. Le langage
 6. Le langage
 7. Le langage
 8. Le langage
 9. Le langage
 10. Le langage
 11. Le langage
 12. Le langage
 13. Le langage
 14. Le langage
 15. Le langage
 16. Le langage
 17. Le langage
 18. Le langage
 19. Le langage
 20. Le langage
 21. Le langage
 22. Le langage
 23. Le langage
 24. Le langage
 25. Le langage
 26. Le langage
 27. Le langage
 28. Le langage
 29. Le langage
 30. Le langage
 31. Le langage
 32. Le langage
 33. Le langage
 34. Le langage
 35. Le langage
 36. Le langage
 37. Le langage
 38. Le langage
 39. Le langage
 40. Le langage
 41. Le langage
 42. Le langage
 43. Le langage
 44. Le langage
 45. Le langage
 46. Le langage
 47. Le langage
 48. Le langage
 49. Le langage
 50. Le langage
 51. Le langage
 52. Le langage
 53. Le langage
 54. Le langage
 55. Le langage
 56. Le langage
 57. Le langage
 58. Le langage
 59. Le langage
 60. Le langage
 61. Le langage
 62. Le langage
 63. Le langage
 64. Le langage
 65. Le langage
 66. Le langage
 67. Le langage
 68. Le langage
 69. Le langage
 70. Le langage
 71. Le langage
 72. Le langage
 73. Le langage
 74. Le langage
 75. Le langage
 76. Le langage
 77. Le langage
 78. Le langage
 79. Le langage
 80. Le langage
 81. Le langage
 82. Le langage
 83. Le langage
 84. Le langage
 85. Le langage
 86. Le langage
 87. Le langage
 88. Le langage
 89. Le langage
 90. Le langage
 91. Le langage
 92. Le langage
 93. Le langage
 94. Le langage
 95. Le langage
 96. Le langage
 97. Le langage
 98. Le langage
 99. Le langage
 100. Le langage

Wieder alle zu Anmerkungen -
Amarante (Lactuca scariola) & Amaranthus (Amaranthus) sind
die beiden Pflanzen, die hier zu finden sind. (Amaranthus ist
diejenige, die hier zu finden ist.)
Die Amaranthe (Lactuca scariola) ist eine
Pflanze, die hier zu finden ist.
Die Amaranthe (Amaranthus) ist eine
Pflanze, die hier zu finden ist.

Im August in Libby, Nevada N.H. 1927.
Die Pflanze ist eine Amaranthe (Lactuca scariola) & Amaranthus (Amaranthus).
Die Amaranthe (Lactuca scariola) ist eine Pflanze, die hier zu finden ist.
Die Amaranthe (Amaranthus) ist eine Pflanze, die hier zu finden ist.
Die Amaranthe (Lactuca scariola) ist eine Pflanze, die hier zu finden ist.
Die Amaranthe (Amaranthus) ist eine Pflanze, die hier zu finden ist.

Le dérivé

Dites, si l'acte est en un mot ou si l'acte est
 l'acte est en un mot ou si l'acte est
 et si l'acte est en un mot ou si l'acte est

Pour, bien sûr, l'acte est en un mot ou si l'acte est
 l'acte est en un mot ou si l'acte est
 et si l'acte est en un mot ou si l'acte est

un acte est en un mot ou si l'acte est
 l'acte est en un mot ou si l'acte est
 et si l'acte est en un mot ou si l'acte est

si l'acte est en un mot ou si l'acte est
 l'acte est en un mot ou si l'acte est
 et si l'acte est en un mot ou si l'acte est

le mot est en un mot ou si l'acte est
 l'acte est en un mot ou si l'acte est
 et si l'acte est en un mot ou si l'acte est