

**DE LA DIFFÉRENCE ENTRE L'HISTOIRE COMME ÉVÉNEMENT
(GESCHICHTE) ET L'HISTOIRE COMME SCIENCE (HISTORIE)
CHEZ HEIDEGGER¹**

François Jaran
(LMU-München, A. von Humboldt-Stiftung)

« Über die Historie steht die Geschichte.
In der Geschichte waltet das Geschick »
– Martin Heidegger, *Aufenthalte* (1962)

Dans le cours de ses réflexions sur l'histoire qui précédèrent la rédaction de *Sein und Zeit*, Heidegger a tenté de briser la synonymie qui existe dans la langue allemande entre *Geschichte* et *Historie*. Il n'était certes pas le premier à le faire², mais il est très certainement celui dont la pensée de l'histoire marque le plus décisivement notre époque. Or, cette distinction n'en est pas restée à ce que Heidegger en dit tout d'abord dans ses travaux sur Wilhelm Dilthey, mais a plutôt suivi, au fil des décennies, les méandres du chemin heideggérien. Si la question liée à cette distinction est tout d'abord celle de l'accès *préscientifique* à l'advenir (*Geschehen*) de l'histoire, elle se transformera, à partir de la deuxième moitié des années 1930, en une question portant sur le caractère d'événement de l'être compris comme histoire et enfin, dans l'œuvre du « dernier » Heidegger, en une méditation sur le destin (*Geschick*) de l'être.

I.

C'est dans une série de conférences données à Kassel en avril 1925 (*Wilhelm Diltheys Forschungsarbeit und der gegenwärtige Kampf um eine historische Weltanschauung*) que Heidegger a tenté pour la première fois de définir et ainsi de distinguer les concepts d'*Historie* et de *Geschichte*³ :

¹ Cette recherche a reçu l'appui du Ministère Espagnol de la Science et de l'Innovation – Plan Nacional I+D, FFI-2009-11921.

² Le *Historisches Wörterbuch der Philosophie* évoque à l'article « *Geschichte/Historie* » les travaux de Martin Kähler – *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche-biblische Christus*, 1892 –, de Georg Wobbermin – *Geschichte und Historie in der Religionwissenschaft*, 1911 – et même de Friedrich Schlegel – *Philosophische Lehrjahre*, 1797-1799.

³ Dans les textes antérieurs, même là où il est question du sens de l'histoire – par exemple, *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung*, GA 59, 43-49 et *Phänomenologie des religiösen Lebens*, GA 60, 34-45 –, la distinction n'est pas encore

En guise de préparation, tentons une définition des termes : histoire (*Geschichte*) et enquête historique (*Historie*)¹. Chaque mot procède d'une origine complètement différente, mais sont malgré cela employés sans distinction. Cela n'est pas dû au hasard. Histoire signifie un événement que nous sommes nous-mêmes et auquel nous participons. [...] Il s'agit d'une sorte d'événement qui, en tant que chose passée, est encore là, un événement que nous connaissons d'une façon particulière, que nous portons avec nous et endurons. [...]

L'enquête historique (ἰστορεῖν) : établir et rapporter que quelque chose a eu lieu) signifie la connaissance d'un événement. Ce mode et cette méthode de connaissance qui permettent à quelque chose de passé d'être rapporté s'appelle historique (*historisch*). Cela s'accomplit dans la découverte, la critique et l'interprétation des sources, de même que dans la présentation de ce qui est trouvé dans les sources².

Comme nous l'avons dit, Heidegger n'est pas le premier à souligner cette équivocité du concept « histoire » qui, en allemand comme en français, s'emploie autant pour évoquer le passé que la présentation, scientifique ou non, de ce passé. Ce que Heidegger tente d'accomplir ici, c'est de briser cette équivocité en assignant à deux synonymes de la langue allemande une signification distincte. Ainsi, le terme *Geschichte* qui porte en lui la racine de *geschehen* (avoir lieu) ne sera plus employé que pour la réalité historique (*die geschichtliche Wirklichkeit*), l'événement historique advenu comme tel. De l'autre côté, le terme *Historie*, terme qui provient du grec ἰστορεῖν, ne servira plus qu'à évoquer la « science possible de cette réalité »³, l'enquête historique. Ce n'est pas l'usage courant en allemand où les deux termes sont interchangeable et où *Geschichte* signifie la plupart du temps « récit ».

En fait, ce qu'a de profondément philosophique la distinction qu'établit Heidegger est essentiellement ceci : ontologiquement parlant, l'histoire est autre chose

clairement établie – voir la remarque de Charles Bambach dans Martin Heidegger, *Supplements. From the Earliest Essays to Being and Time and Beyond*, John van Buren (éd.), New York, SUNY, 2002, p. 195, note 1. On peut cependant voir dans la différence établie en 1919-21 entre les phénomènes « historico-objectifs » (*objektsgeschichtlich*) et les phénomènes « historico-exécutifs » (*vollzugsgeschichtlich*) un ancêtre de cette terminologie – *Anmerkungen zu Karl Jaspers "Psychologie der Weltanschauungen"*, in *Wegmarken*, GA 9, 32 ; à ce sujet voir Theodore Kisiel et Thomas Sheehan (éds.), *Becoming Heidegger. On the Trail of his Early Occasional Writings, 1910-1927*, Evanston, Northwestern University Press, 2007, pp. 434-435.

¹ Pour bien distinguer entre l'histoire « vécue » (*Geschichte*) et l'histoire « écrite » (*Historie*), nous traduirons la première par *histoire* et la seconde par *enquête historique* ou *science historique*. Nous traduirons *historisch* par *historique* et *geschichtlich* par *historial*. Dans la mesure où le terme *Historizität* n'existe pratiquement pas sous la plume de Heidegger – *SZ*, 20 et quelques remarques marginales du traité *Der Begriff der Zeit*, GA 64, 86 et 90-91 –, nous traduirons *Geschichtlichkeit* par le terme usuel *historicité* plutôt que d'avoir recours à *historialité*. Toutes les traductions des textes de Heidegger sont les nôtres.

² *Wilhelm Diltheys Forschungsarbeit und der gegenwärtige Kampf um eine historische Weltanschauung*, in *Dilthey-Jahrbuch*, 1992-1993/VIII, 174. Voir aussi GA 64, 91.

³ *SZ*, 378.

que ce que l'on en rapporte, autre chose que l'information à son sujet. L'histoire a une existence propre « par-delà » les récits historiques qui nous donnent accès à elle¹. La distinction établie entre la science et son objet fait apparaître le problème de la donation de l'histoire et de sa possible objectification, c'est-à-dire ici de sa transformation, scientifique ou non, en un récit. Ce problème de la donation de l'histoire entraîne, quant à lui, une seconde distinction : l'histoire comprise comme réalité historique peut se présenter comme l'objet de l'enquête historique ou comme l'étant non encore objectivé par la science. Ce n'est pas tout de distinguer la science de son objet. Il faut surtout reconnaître que l'histoire existe avant d'être objectivée par l'enquête historique et peut donc être autre chose qu'un thème scientifique. Ainsi, une présentation de l'histoire qui n'adopterait pas la structure d'une science pourrait nous donner accès à une autre modalité de l'histoire, à quelque chose qui soit distinct de cette histoire qui a déjà adopté le « format » de la science.

L'histoire existe préalablement à sa mise en récit ou son objectification par la science historique. C'est un problème que Heidegger avait associé à une « phénoménologie de l'histoire » dans l'introduction à son cours de l'été 1925 intitulé *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*². Dans ce cours, Heidegger aborde la question de l'accès *phénoménologique* à la *chose* de l'histoire, c'est-à-dire de sa *donation*, qui ne doit pas être confondue avec une question méthodologique au sujet de la science historique. L'accès phénoménologique à l'histoire concerne, selon Heidegger, la donation *préscientifique* de l'histoire. De son côté, la science historique ne saisirait jamais qu'indirectement la réalité de l'histoire, passée par le filtre de la préoccupation scientifique, et omettrait le *phénomène* de l'histoire ou la *chose même* de l'histoire, c'est-à-dire « l'histoire dans son historicité » (*die Geschichte in ihrer Geschichtlichkeit*)³.

Ce serait donc à la phénoménologie – que Heidegger comprend alors comme une science originaire travaillant sur l'*a priori* des sciences ontiques – que reviendrait cette tâche de saisir l'histoire sans égard pour la science historique, de découvrir l'histoire dans son historicité et non suivant le moule que lui impose la science historique. Par le moyen de la phénoménologie, il serait donc possible de saisir les *phénomènes* historiques, c'est-à-dire l'histoire telle qu'elle advient (*geschieht*) et non

¹ Cette identification d'une région d'étant « *Geschichte* » distincte de la région « *Natur* » rapproche Heidegger des travaux des néokantiens – principalement de l'ouvrage *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung* (Freiburg, 1896) de Heinrich Rickert auprès duquel Heidegger avait travaillé au début des années 1910 – ou encore à ceux de Friedrich Gottl – *Die Grenzen der Geschichte*, Berlin, 1904 – auxquels Heidegger se réfère explicitement dans *Sein und Zeit* – 388, note 1).

² L'expression « phénoménologie de l'histoire » est quasiment un *hapax* dans plus de cent ans de littérature phénoménologique. Quelques exceptions méritent d'être soulignées : Rudolf Boehm – « *Die Phänomenologie der Geschichte* », in *Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie*, Bd. 1 : *Husserl-Studien*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1968, pp. 237-256 –, Hans Blumenberg – *Wirklichkeiten, in denen wir leben*, Stuttgart, Reclam, 1981, p. 5 – et les travaux de David Carr – dont une conférence récente donnée à Hong Kong à l'automne 2005 intitulée « *Historical Experience, Historical Being* ».

³ *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, GA 20, 2.

telle qu'elle nous est donnée scientifiquement. Mais qu'en est-il exactement de cette phénoménalité de l'histoire ? Comment peut se donner l'histoire si ce n'est par le récit de ce qui a eu lieu, c'est-à-dire le ἱστορεῖν ?

La réponse d'inspiration diltheyenne, voire yorckienne, que livrera Heidegger dans *Sein und Zeit* se rapporte à la « nature historique » du *Dasein* humain : c'est à partir du « mode d'être de l'historique (*der Seinsart des Geschichtlichen*), à partir de l'historicité et de son enracinement dans la temporalité » que l'histoire peut devenir l'objet possible d'une enquête historique¹, mais aussi de tout autre forme de présentation du passé qui puisse ouvrir un accès à l'histoire. Ce n'est donc pas la science comme telle qui donne accès au passé – comme c'est la science qui nous donne accès, par exemple, à l'atome et aux électrons –, mais bien l'historicité de l'existence humaine elle-même, fondée sur la temporalité. Si le *Dasein* a une historicité, ce n'est pas seulement qu'il « a » un passé, mais bien parce que, contrairement aux étants là-présents (*vorhanden*) comme les monuments, les arbres et les singes, le *Dasein*, « est » son passé et celui de sa génération². Son rapport unique au temps fait que le *Dasein* ne peut avoir son passé « derrière lui » comme c'est le cas pour l'étant qui n'est pas à la mesure du *Dasein*, mais qu'il comprend toujours son présent à partir de son passé, à partir d'une interprétation transmise (*überkommene*) de l'être du *Dasein*, qui – suivant l'élucidation de la temporalité que Heidegger livre dans *Sein und Zeit* – n'advient jamais que sur la base de son avenir³.

Le *Dasein* est donc *davantage* que ce qu'il paraît être au moment présent : il *est* sa propre histoire. Ce n'est que sur la base de cette essence historique, ce n'est que parce qu'il est historial (*geschichtlich*) qu'il peut avoir accès à l'histoire comme telle et finalement aussi être historique (*historisch*)⁴. Mais pour comprendre comment le *Dasein* accède à l'histoire, à ce qui, par essence, n'est plus ou n'advient plus, il faut tout d'abord déterminer ce qu'est l'histoire.

Pour la compréhension moyenne, l'histoire est ce qui est advenu. Nous pouvons caractériser le moment présent comme ce qui a lieu (*was geschieht*) – ce qui « transite vers le passé » (*in praeteritum transit*), comme l'écrivait Augustin au livre XI de ses *Confessiones* – et l'époque présente, comme ce qui est en train d'advenir, sur une période plus ou moins étendue. Un moment ou une époque historique, c'est un espace de temps qui n'est plus en train de « passer par le présent », qui a déjà terminé ce passage et est désormais entièrement inclus dans le passé. La Première Guerre Mondiale, par exemple, appartient à l'histoire dans la mesure où le moment présent

¹ SZ, 375.

² *Ibid.*, 20.

³ *Ibid.*

⁴ GA 64, 91 et 95. De même, Dilthey écrivait dans son « Plan der Fortsetzung zum Aufbau der geschichtlichen Welt in der Geisteswissenschaften » que « nous sommes tout d'abord des êtres historiques (*geschichtliche Wesen*), avant que d'être des contemplateurs de l'histoire (*Betrachter der Geschichte*), et c'est seulement parce que nous sommes le premier que nous pouvons être le second » – *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, GS VII, 278.

n'est pas situé entre 1914 et 1918. Entre ces deux dates, la Première Guerre Mondiale était encore *présente*. Ce qui a déjà été présent et qui désormais est passé, voilà ce qui définit notre compréhension moyenne de l'histoire.

Mais la signification de l'histoire comme celle d'un étant passé n'est pas complète. Au §73 de *Sein und Zeit* appartenant au chapitre « Temporalité et historicité », Heidegger établit une série de distinctions pour définir l'étant historique¹, en soulignant tout d'abord qu'une chose n'a pas besoin d'avoir cessé d'exister pour appartenir au passé. Certaines choses sont encore présentes physiquement dans le monde actuel tout en appartenant au passé – ainsi les restes d'un temple grec. Ce n'est donc pas l'absence au moment présent qui caractérise l'étant historique, mais tout d'abord son « rapport d'influence – positif ou privatif – sur le "présent" »². L'étant historique n'a pas à être « passé » comme tel, mais doit simplement trouver *son origine* dans le passé et être transmis (*überliefert*) au présent. L'histoire est ainsi comprise comme un enchaînement d'événements qui ont leur origine dans le passé et qui continuent d'exercer un effet sur le présent. Mais l'étant historique se caractérise d'abord et surtout de par sa détermination par l'esprit et la culture, concepts qui appartiennent à l'existence humaine.

Cette référence essentielle à l'existence permet à Heidegger de définir l'histoire comme « l'advenir (*das Geschehen*) spécifique du *Dasein* existant qui se produit dans le temps, mais de telle sorte que ce qui dans cet advenir vaut surtout comme histoire, c'est l'advenir qui est "passé" dans l'être-l'un-avec-l'autre et qui en même temps est "transmis" et qui continue de produire son effet »³. « Historique » se dit donc de tout événement qui advient au *Dasein* et plus spécifiquement de cela qui est passé, qui se transmet et qui continue de produire un effet au présent.

La définition de l'histoire s'élabore ainsi autour du sujet des événements, le *Dasein*. C'est donc en lui qu'il faut chercher le fondement de notre accès à l'histoire. Or, ce ne sont pas les événements dans lesquels il est impliqué qui confèrent au *Dasein* son caractère historique, mais, à l'inverse, c'est « *seulement parce que le Dasein est historique dans son être* que devient ontologiquement possible quelque chose comme des circonstances, des événements et des destinées »⁴. Ce n'est pas la « persistance » du passé en lui qui fait du *Dasein* un étant historique. C'est bien plutôt l'être historique ou l'historicité du *Dasein* qui ouvre la possibilité qu'il y ait quelque chose de tel qu'un passé et une histoire. Ainsi, les antiquités ne sont pas historiques en elles-mêmes, de par leur ancienneté ou leur usure, mais bien dans leur rapport au *Dasein*, plus précisément dans leur appartenance à un monde projeté par un *Dasein* ayant-été-là (*ein dagewesenes*

¹ La même chose avait été tentée quelques années plus tôt dans le cours du semestre d'été 1920 – GA 59, 43 sq.

² SZ, 378.

³ « *Geschichte ist das in der Zeit sich begebende spezifische Geschehen des existierenden Daseins, so zwar, daß das im Miteinandersein "vergangene" und zugleich "überlieferte" und fortwirkende Geschehen im betonten Sinne als Geschichte gilt* » – *ibid.*, 379.

⁴ *Ibid.*

Dasein). Dans le cas des objets historique, la référence au *Dasein* – le *Wozu* – qui est contenue en eux fait signe non pas vers un *Dasein* présent, mais bien vers un *Dasein* ayant-été-là. Ainsi, le vilebrequin ne fait plus référence à l’ouvrage qu’un menuisier présent doit accomplir, mais plutôt à celui qu’un ancêtre de ce menuisier devait accomplir. Le monde auquel cet objet appartient est un monde appartenant au passé d’un *Dasein*.

Ce n’est aucunement la science historique qui donne son caractère historique aux objets historiques. Ce n’est pas l’enquête historique qui fraie l’accès premier à l’historique, mais bien la structure ontologique du *Dasein* qu’est l’historicité. Ainsi, l’étant passé qui se présente comme historique ne le devient aucunement par une certaine mise en récit ou par son objectification, mais bien par son appartenance phénoménologiquement constatable à un monde configuré par un *Dasein* ayant-été-là.

II.

L’histoire tant comme événement (*Geschichte*) que comme enquête (*Historie*) trouve son fondement ontologique dans l’historicité du *Dasein*. Celle-ci à son tour se fonde sur la temporalité que Heidegger interprète, à l’encontre de la métaphysique traditionnelle, comme étant orientée sur l’avenir, comme essentiellement avenante (*zukünftig*). Une enquête historique authentique ne serait donc pas un mouvement qui va du présent vers le passé, mais devrait être comprise, à l’instar de la temporalisation de l’ouverture historique, à partir de l’avenir¹. Mais si c’est comme appartenant au monde d’un *Dasein* ayant-été-là que l’étant historique se donne, de quelle façon le *Dasein* s’y prend-il pour y accéder et éventuellement, pour l’explorer ?

Aux §§75-76 de *Sein und Zeit*, Heidegger analyse la relation qui existe entre l’historicité du *Dasein*, l’ouverture historique de l’histoire (*die historische Erschliessung der Geschichte*) et la possible enquête historique, qu’elle soit scientifique ou non². Dans ces pages est évoquée l’idée d’une projection de l’histoire accomplie à partir de l’historicité du *Dasein*, thème lié à celui de la donation préscientifique de l’histoire dont il a été question plus haut. L’enquête historique, écrit Heidegger, s’appuie ontologiquement sur l’historicité du *Dasein* et sur son pouvoir d’ouvrir le passé, c’est-à-dire de projeter de façon préscientifique l’étant historique³. Comme le soutient Heidegger à maintes reprises, toute science se constitue par la thématization scientifique de la région d’étant qu’elle considère et c’est précisément ce que fait l’enquête historique par la thématization *historique* de l’histoire (*die historische Thematisierung der Geschichte*). Mais comme pour toute thématization scientifique de

¹ *Ibid.*, 395.

² *Ibid.*, 392.

³ *Ibid.*, 393.

l'étant, une telle chose n'est possible que si l'étant *passé* qui constitue l'histoire est *préalablement ouvert*.

Il ne s'agit ici aucunement de la question méthodique de l'accès aux sources historiques ou de leur possible interprétation mais de la question, bien plus fondamentale, du chemin donnant accès au passé comme tel et qui permet qu'un retour historique vers le passé ait lieu¹. Or, c'est la structure ontologique de la temporalité qui permet au *Dasein* d'avoir accès au passé, tout autant qu'au présent et à l'avenir. Mais ce que la temporalité du *Dasein* rend accessible du passé, ce n'est pas le « contenu » comme tel de ce qui a été – des antiquités, des récits, des discours, des découvertes –, mais bien le *Dasein* ayant-été-là (*das dagewesene Dasein*). Ce qui est historique, nous l'avons vu, ce n'est pas réellement les objets qui nous proviennent du passé et qui sont historiques en un sens second, mais bien le *Dasein* ayant-été-là et le monde projeté par lui. Ainsi, l'objet premier de la recherche historique, celui qui donne accès aux autres objets, ce ne peut être que l'être-au-monde ayant-été-là auquel appartiennent les artefacts qui, bien qu'encore présents dans « notre » monde, n'en font plus partie que comme matériel historique.

Le *Dasein* est le seul « objet » qui soit originairement historial (*geschichtlich*). C'est par lui que se donne l'histoire et ce n'est que moyennant un détour par le *Dasein* que peut être thématisée l'histoire. Tout objet historique passé n'est tel que par son appartenance à un monde projeté par un *Dasein* ayant-été-là et c'est la configuration d'un monde propre à un être-au-monde ayant-été-là qui ouvre l'étant historique passé comme tel. Comme l'écrit Heidegger, « l'advenir de l'histoire est l'advenir de l'être-au-monde »². Dans l'advenir de l'être-au-monde, l'étant – l'outil et l'ouvrage, les livres, les monuments, les institutions – acquiert sa nature historique du fait qu'il est projeté par un étant essentiellement historial.

C'est donc en entrant dans un certain rapport avec le *Dasein* ayant-été-là et avec le monde qu'il configure que le *Dasein* présent peut avoir accès à l'étant historique. Mais pour que ce rapport aux existences passées soit un rapport *authentique*, il doit se faire, écrit Heidegger, sur le mode de la reprise (*Wiederholung*). L'historicité authentique – que Heidegger appelle aussi le « destin » du *Dasein*³ – constitue le rapport authentique à l'histoire qui est propre à l'existence résolue.

Ce rapport authentique, écrit Heidegger, ne peut être établi qu'en *répétant* « une possibilité d'existence passée » : « La résolution [...] devient alors la *reprise* (*Wiederholung*) d'une possibilité transmise d'existence »⁴. Le *Dasein* résolu, c'est en effet celui qui se choisit, sur le mode de la reprise, une possibilité d'existence trouvée

¹ *Ibid.*

² « *Geschehen der Geschichte ist Geschehen des In-der-Welt-seins* » – *ibid.*, 388.

³ *Ibid.*, 385.

⁴ *Ibid.*, 385.

dans le passé et qui, à partir d'elle, conduit son avenir¹. Inversement, le *Dasein* inauthentique et irrésolu est celui qui se comprend à partir des possibilités d'existence choisies par l'explication publique moyenne propre au « on »². De par sa nature jetée, sa *Geworfenheit*, le *Dasein* n'a jamais droit de regard sur son origine comme telle. Mais de par sa nature temporelle, il a la possibilité de saisir ou d'extraire à même la compréhension transmise de ce qu'est un *Dasein*, des possibilités d'existence vers lesquelles il peut se projeter³. La reprise permet ainsi d'élucider le processus de transmission des possibilités d'existence et d'entretenir un rapport *explicite* à la tradition. La reprise, écrit Heidegger, est « *la transmission expresse (die ausdrückliche Überlieferung)*, c'est-à-dire le retour dans des possibilités du *Dasein* qui a été là »⁴.

Le projet de fonder une enquête historique sur l'historicité authentique du *Dasein* revient donc à souhaiter aborder le passé non seulement eu égard à ses « faits », à son effectivité passée, mais d'abord et surtout eu égard aux *possibilités* qui ont factuellement existé dans le passé. Un tel rapport au passé n'en est pas un qui puisse « restituer » (*wiederbringen*) le passé ni même chercher les racines du présent dans qui est advenu antérieurement⁵. Il ne s'agit jamais pour lui de laisser le passé « revenir en tant qu'effectivité antérieure » (*als das vormals Wirkliche*), mais bien de mettre à jour les possibilités qui étaient celles de l'existence passée.

L'enquête historique dont il est question ici s'éloigne grandement de la science historique telle qu'on la connaît. Mais cette enquête serait plus proche de la véritable nature historique du *Dasein*, de son historicité authentique, que ne l'est l'actuelle science historique qui accorde au passé une prééminence artificielle. Orientée sur l'avenir, sur le pouvoir-être du *Dasein* et non sur son passé, une telle enquête s'intéresserait davantage à ce qui aurait pu être qu'à ce qui réellement a été. C'est d'ailleurs sur ce modèle de la répétition que Heidegger pense alors non seulement le rapport de l'historien authentique à l'histoire, mais aussi celui du philosophe à l'histoire de la philosophie. C'est en répétant pour l'avenir des possibilités ouvertes dans le passé mais jamais rendues effectives que la destruction phénoménologique se constitue en critique du présent⁶.

¹ Comme le remarque Jacques Taminiaux, ces phrases font écho à celles de Nietzsche qui considérait, dans sa *Seconde considération intempestive*, que l'existence historique finie « reprend activement un passé en fonction de son ouverture active à un avenir » – « Phénoménologie et histoire », dans Pascal Dupond et Laurent Cournarie (éds.), *Phénoménologie. Un siècle de philosophie*, Paris, Ellipses, 2002, p. 14.

² SZ, 383.

³ *Ibid.*, 385.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*, 385-386.

⁶ À ce sujet, nous renvoyons à la première partie de notre étude « *Heidegger's Kantian Reading of Aristotle's theologian episteme* », *The Review of Metaphysics*, 2010/3.

III.

Cette section de *Sein un Zeit* intitulée « Temporalité et historicité » présente aussi une brève analyse de la *Seconde considération intempestive* de Nietzsche intitulée *De l'utilité et de l'inconvénient de l'histoire pour la vie*. Selon Heidegger, Nietzsche a défini dans son texte trois sortes d'enquête historique – la monumentale, l'antiquaire et la critique – mais n'a pas tenté de « mettre en lumière de manière expresse la nécessité de cette trinité et le fondement de son unité »¹. Or, c'est dans l'historicité du *Dasein* que se pré-dessine ces trois rapports à l'histoire, une chose que, selon Heidegger, Nietzsche savait, bien qu'il n'en ait rien dit. Heidegger le montre en soulignant que chacune des trois sortes d'histoire mises à jour par Nietzsche correspond à l'une des extases temporelles propres au *Dasein*.

Dans le cadre de semestre d'hiver 1938/39, Heidegger est revenu sur la *Seconde considération intempestive* de Nietzsche². Ce séminaire appartient à la série de cours que Heidegger donna sur Nietzsche entre 1936 et 1941 et dont les plus importants furent tout d'abord publiés dans les deux volumes du *Nietzsche* parus chez Neske en 1961³. Dans ce cours, Heidegger reprend la classification des trois sortes d'histoire et du lien qui existe entre celles-ci et la temporalité du *Dasein*⁴, mais élabore une critique des bases de la réflexion nietzschéenne qui, plutôt que de s'établir sur l'historicité du *Dasein*, s'est fondée sur l'animalité de l'être humain. Dans son texte, Nietzsche concevait le rapport de l'homme à l'histoire à partir de sa capacité de retenir, mais aussi d'oublier le passé, cette seconde capacité étant propre à l'homme et à l'animal. Alors que l'animal oublie immédiatement et constamment ce qui lui arrive, l'homme est contraint – « toujours la chaîne court avec lui »⁵ – de retenir les événements qui passent. Mais si l'histoire est ce qui fait le propre de l'homme⁶, cette référence à l'animal n'a aucune raison d'être.

Or, souligne Heidegger, cette comparaison de l'animal et de l'homme n'est pas le propre de la pensée de Nietzsche, mais constitue bien plutôt le destin de la métaphysique occidentale qui n'a jamais interrogé l'essence de l'homme autrement qu'en tant qu'*animal rationale* ou ζῷον λόγον ἔχον, c'est-à-dire à partir d'une

¹ SZ, 396.

² Dans l'état actuel de la *Gesamtausgabe*, nous ne possédons que deux commentaires sur ce texte pourtant important de Nietzsche, celui de *Sein und Zeit* et celui de ce séminaire de 1938/39 – *Zur Auslegung von Nietzsches II. Unzeitgemässer Betrachtung "Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben"*, GA 46. Dans ce dernier texte – GA 46, 222 –, Heidegger indique que la véritable critique de cet essai de Nietzsche a été menée dans le tome IX de *Überlegung*, dont la publication est prévue dans le tome 95 de la *Gesamtausgabe* – *Überlegung*, VII-XI.

³ Depuis, l'ensemble des cours et séminaires sont parus dans la *Gesamtausgabe* – vol. 43, 44, 46-48 et 50.

⁴ GA 46, 91 et 291-293.

⁵ Nietzsche, *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, in *Werke. Kritische Ausgabe*, vol. III.1, p. 244.

⁶ GA 46, 291.

réflexion portant sur la frontière entre l'humanité et l'animalité¹. Considérer l'homme comme un « animal particulier », c'est ce qu'a toujours fait la pensée occidentale et c'est aussi ce qu'a fait Nietzsche en affirmant que l'homme est « *l'animal non encore établi* »². Ainsi, lorsque Nietzsche détermine l'essence de ce qui est historique à partir des rapports au passé de l'homme et de l'animal, il succombe à ce piège de la pensée occidentale et fausse sa délimitation à la base. L'animal ne peut être considéré comme un étant « non historique » (*unhistorisch*), soutient Heidegger, car la possibilité pour lui d'être historique n'existe pas. Il faut bien plutôt le considérer comme anhistorique (*historielos*)³. Car être non historique pour l'homme et pour l'animal, cela ne signifie pas la même chose. L'animal a un non-rapport à l'histoire puisqu'il oublie constamment et immédiatement tout ce qui lui arrive. De son côté, l'homme peut être non historique en exerçant son pouvoir d'oublier. L'homme connaît en effet « l'art et la force de pouvoir oublier »⁴, condition nécessaire à son action selon Nietzsche.

Ce n'est donc pas à partir de cette définition de l'historicité, de la non-historicité ou de l'anhistoricité qu'il faut entreprendre de répondre à la question portant sur l'essence de l'histoire. Nietzsche prend son point de départ dans cette question sur l'animalité, sur la vie, au lieu de le faire dans la question portant sur l'essence de l'homme. Le titre de la considération intempestive de Nietzsche indique d'ailleurs clairement que c'est le rapport à la vie et non à l'essence de l'homme qui est interrogé dans ce texte. Heidegger propose quant à lui de penser l'histoire par rapport à ce qui fait le propre de l'être humain. Mais cela ne revient-il pas à oublier que c'est l'homme qui se détermine à partir de son histoire et non l'inverse ? Nous avons vu, dans notre lecture de *Sein und Zeit*, que l'enquête historique peut sans doute être déterminée à partir de l'essence de l'homme – en tant qu'il a en lui cette possibilité d'interroger scientifiquement l'histoire – mais qu'il n'en va pas de même pour l'histoire. C'est bien plutôt elle qui constitue, sous la forme de l'historicité, une détermination ontologique de l'essence de l'homme. Pour être plus précis, il nous faut donc écrire que c'est à partir de cette structure ontologique du *Dasein* qu'est l'historicité que l'histoire doit être interrogée.

L'erreur de Nietzsche, c'est donc d'avoir considéré la tripartition des rapports à l'histoire non pas à partir de l'historicité, mais bien à partir de l'animalité et aussi à partir de la question de l'utilité et de l'inconvénient pour la vie humaine. L'histoire monumentale, par exemple, cherche à stimuler la vie en offrant des modèles de la grandeur du passé⁵. Son mérite ne tient donc pas dans sa vérité, mais bien dans son utilité. Or, souligne Heidegger, si l'histoire peut présenter une certaine utilité, c'est-à-

¹ *Ibid.*, 23-25.

² Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, in *Werke. Kritische Ausgabe*, vol. VI.2, p. 79. Cette expression que Heidegger cite en GA 46, 25 sera aussi commentée quelques années plus tard dans *Was heißt Denken?* – GA 8, 60-63.

³ GA 46, 30. Voir aussi *Besinnung*, GA 66, 182.

⁴ Nietzsche, *Werke*, III.1, 326 – cité par Heidegger, GA 46, 30.

⁵ GA 46, 73.

dire si la vie peut avoir d'une façon ou d'une autre besoin de la science historique, c'est seulement parce qu'elle est en soi *historiale*¹. Ainsi, les trois formes d'histoire peuvent sans doute être interrogées eu égard à leur utilité et leur inconvénient respectifs, mais elles sont d'abord et avant tout trois façons qu'a la vie historique de se rapporter à son passé. En tant que « connaissance du passé au service du futur et du présent »², l'histoire trouve son unité originaire dans le lien entre avenir, passé et présent, dans ce que nous appelons précisément le *temps*.

C'est donc dans la structure ontologique qu'est l'historicité et dans la temporalité humaine qu'il faut chercher la possibilité de l'histoire et de l'enquête historique. Le chemin que parcourt Heidegger dans ce séminaire de la fin des années 1930 suit donc parfaitement celui qui avait été emprunté une décennie plus tôt dans *Sein und Zeit*. Cette analyse montre que la question de l'histoire doit être déployée à partir de l'homme, mais que celui-ci doit être pensé à partir de son historicité et de sa temporalité et non par rapport à son animalité et à la vie comme c'était le cas dans l'enquête nietzschéenne.

Heidegger tente à nouveau ici d'établir une distinction entre les concepts d'histoire et d'enquête historique :

Enquête historique : en tant qu'apport représentant de l'ayant-été présent-là ou antérieurement présent-là – « connaissance ».

Histoire : ce qui advient et ce qui est advenu. Ce qui est advenu comme objet possible de l'enquête historique.

Mais : « Histoire » n'est pas seulement l'« objet » de l'enquête historique, mais plutôt le fondement de sa possibilité. Seul ce qui est authentiquement historique (*geschichtlich*) peut être historique (*historisch*).³

Encore ici, Heidegger souligne que l'enquête historique, l'*Historie*, est un moment secondaire par rapport à l'histoire. Il s'agit d'une façon d'informer (*erkunden*) au sujet de quelque chose de passé qui, au cours du XX^e siècle, s'est transformée en une livraison (*Beibringung*) scientifique du passé⁴. L'histoire, quant à elle, constitue précisément l'objet possible de l'enquête historique, c'est-à-dire ce qui advient et ce qui est advenu, la « réalité de l'advenir » (*Wirklichkeit des Geschehens*)⁵. Mais l'histoire n'est pas que l'objet de l'enquête historique : elle est aussi et d'abord le fondement de sa possibilité. Ce n'est donc pas dans l'enquête historique que l'histoire trouve son

¹ *Ibid.*, 86.

² *Ibid.*, 91.

³ *Ibid.*, 93.

⁴ *Ibid.*, 261-262.

⁵ *Ibid.*, 262.

fondement – comme le croyait Nietzsche¹ –, mais dans la temporalité. Or, ce qui est décisif pour nous est que Heidegger ajoute ici que cette temporalité doit être comprise comme « vérité de l'être »². L'histoire, écrit Heidegger, est « l'existence persistante de la vérité de l'estre (*Seyn*) dans le *Da-sein*, dans la mesure où l'estre en tant que l'événement-appropriant est projeté et qu'il est parvenu à son essence en tant que refus »³. Ce n'est pas à partir de l'historicité du *Dasein* que se détermine l'essence de l'histoire. L'historicité (maintenant comprise comme « garde spatio-temporelle de la vérité de l'estre ») ne détermine l'histoire que sur le fondement de l'« assignation à l'estre » (*Zugewiesenheit zum Seyn*) propre au *Da-sein*⁴.

La véritable détermination de l'histoire ne peut donc être menée à partir de la vie comme c'est le cas chez Nietzsche, ni à partir de l'historicité du *Dasein* comme c'est le cas dans *Sein und Zeit*. Mais elle ne doit pas non plus l'être à partir d'une mise en lumière de l'essence de l'enquête historique dont elle est l'objet, pas plus qu'elle ne peut emprunter le chemin d'une élucidation « ontologique » ou « épistémologique »⁵. Aborder l'histoire dans sa distinction avec la science historique, c'est manquer l'essence propre de *l'événement de l'histoire*. C'est bien plutôt à partir de l'essence de l'estre lui-même que l'essence de l'histoire doit être mise en lumière⁶. Si, dans un premier temps, Heidegger critique à partir des acquis de l'ontologie fondamentale la manière dont Nietzsche aborde l'histoire, il se tourne ensuite vers des concepts qui évoquent les développements que Heidegger, à cette époque, consigne dans des textes aujourd'hui accessibles comme les *Beiträge zur Philosophie* (1936-38), *Besinnung* (1938-39) ou *Die Geschichte des Seyns* (1938-40).

IV.

Dans ces textes de la deuxième moitié des années 1930, Heidegger insiste davantage sur l'idée qu'il faut se défaire de la compréhension *historique* de l'histoire qui est la nôtre afin d'en saisir l'essence authentique. L'histoire, défend alors Heidegger, ne se donne *jamais* comme l'objet d'une enquête historique. Il prend aussi ses distances avec les réflexions sur l'histoire qu'il a déployées depuis le milieu des années 1920 : la méditation sur l'historicité du *Dasein* n'est plus le chemin que doit parcourir la pesée si elle souhaite saisir l'essence authentique de l'histoire. L'histoire ne

¹ *Ibid.*, 100.

² *Ibid.*, 94.

³ « Geschichte ist das inständige Beständnis der Wahrheit des Seyns im Da-sein, sofern das Seyn als das Er-eignis entworfen ist und zu seiner Wesung als der Verweigerung gekommen ist » – *ibid.*. Voir aussi : « Die Stöße der Ereignung und Verweigerung des Seyns – Grund und Abgrund aller Geschichte » – *ibid.*, 164.

⁴ *Ibid.*, 94.

⁵ *Ibid.*, 222.

⁶ Une telle détermination de l'essence de l'histoire à partir de celle de l'estre est menée, indique Heidegger – GA 46, 222 –, dans le tome X de *Überlegung* – GA 95 ; inédit.

se définit désormais plus à partir du concept de « réalité historique » qui constituait l'histoire authentique au milieu des années 1920¹, mais se comprend comme *histoire de l'être*. Cette critique constitue donc le déploiement d'un nouveau concept d'histoire qui corresponde à ce qui s'annonce une fois qu'a été accomplie l'essence métaphysique de la pensée. Le questionnement sur la vérité de l'estre, soutient Heidegger, ne peut être évalué à partir de ce qui a eu cours dans l'histoire de la métaphysique. Ce questionnement prépare ainsi « le commencement d'une autre histoire » (*der Anfang einer anderen Geschichte*) qui n'advient que « dans le franchissement immédiat de l'"historique" » (*in der unmittelbaren Übersprung des "Historischen"*)².

Heidegger avait pris la décision, au milieu des années 1920, d'établir une distinction terminologique en séparant l'*Historie* de la *Geschichte* et en réservant le second de ces termes pour cette histoire qui advient et qui n'est pas encore objet de science. Au milieu des années 1930, Heidegger modifie son tir et réserve désormais le terme *Geschichte* pour décrire l'événement de la vérité de l'estre. Tout le reste, écrit-il, n'est plus que ce « bruit historique qui rapporte la suite des événements et qui présente ce qui est rapporté comme de l' "histoire" »³. *Geschichte* devient ainsi le nom de cette histoire de l'estre, de la *Seynsgeschichte* que Heidegger oppose désormais à une « histoire » de l'étant (*Historie des Seienden*)⁴. *Geschichte* et *Historie* ne correspondent plus à deux rapports humains à l'histoire – un rapport « vécu » et un rapport qui « informe » –, mais bien à cette différence entre l'estre et l'étant, entre le premier et l'autre commencement. L'enquête historique ne se distingue pas de l'histoire comme la biologie de la vie ou la psychologie de l'âme, mais la rend bien plutôt impossible. Au niveau de l'essence, « l'enquête historique n'a rien de commun avec l'histoire »⁵, de telle sorte que le point de départ d'une méditation sur l'histoire doit nécessairement éviter de passer par une médiation portant sur l'enquête historique.

Le thème des réflexions sur l'histoire que Heidegger livre dans *Besinnung* s'oriente ainsi sur le dépassement de l'enquête historique (*Überwindung der Historie*) comprise comme une simple « technique » produisant un passé qu'elle « représente » pour le présent⁶. Or, ce dépassement de l'enquête historique va de pair avec le dévoilement d'une historicité originaire que Heidegger finit par distinguer du concept d'historicité qu'il employait dans *Sein und Zeit* et auquel il se réfère encore devant ses

¹ GA 20, 2.

² *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, 10.

³ GA 66, 167.

⁴ *Die Geschichte des Seyns*, GA 69, 28-29. Dans la mesure où l'expression « *Historie des Seienden* » se réfère non pas à une enquête historique portant sur l'étant, mais bien à l'histoire qui « résulte » de l'enquête historique et qui a la prétention d'être une véritable histoire, nous ne traduirons pas ici *Historie* par « enquête historique », mais par « histoire » entre guillemets. Nous le ferons chaque fois que Heidegger ne se réfère pas directement au travail de l'historien mais plutôt à cette « histoire » que l'historien rapporte et présente comme la véritable histoire. Comme nous venons de le voir dans la citation antérieure, Heidegger a lui-même parfois recours à ce procédé.

⁵ GA 69, 102.

⁶ GA 66, 167-170 et 181-184.

étudiants dans son séminaire sur la *Seconde considération intempestive* de 1938/39. Heidegger soutient en effet que ce n'est qu'après avoir dépassé l'enquête historique que l'homme pourra enfin devenir historial¹. Caractérisant l'homme moderne comme celui qui est absolument dominé par l'enquête historique, c'est donc d'un dépassement de l'homme moderne – celui qu'il appelle l'*animal historicum*² – dont il est question. Ce dépassement suppose aussi la possibilité de prendre contact avec la véritable nature humaine et de dépasser cette « déshumanisation de l'homme » (*Vermenschung des Menschen*)³ propre à l'époque moderne.

Heidegger explique l'émergence du phénomène du relativisme historique ou de l'historicisme (*Historismus*) comme la conséquence de cette domination complète de l'enquête historique qui règne à l'époque moderne. Le but de l'historicisme, écrit Heidegger, est d'évaluer ce qui est passé à partir de ce qui est présent de telle sorte que soit établie une fois pour toutes l'essence historique – et non historique – de l'homme. Fuyant l'histoire, l'homme se réfugie dans l'enquête historique et interprète son monde et son existence à partir d'un concept dérivé d'« histoire »⁴. L'historicisme, écrit Heidegger, est cette conviction selon laquelle tout rapport à l'histoire, tant scientifique que préscientifique, est déterminé par l'enquête historique⁵. À l'époque de l'historicisme – l'époque moderne –, l'histoire ne se donne plus que par le truchement de l'enquête historique. Une telle époque, écrit Heidegger, est une époque qui n'a pas la possibilité d'un rapport essentiel à son histoire, une époque que l'on doit caractériser par l'anhistoricité (*Geschichtslosigkeit*).

Le dépassement de l'historicisme va donc de pair avec la transition de l'« histoire » de l'étant vers l'histoire de l'être. C'est en la libérant de l'objectification propre à l'enquête historique que l'histoire peut enfin devenir cette histoire de l'être qui, plutôt que de « produire » un passé sur le mode de la représentation, permet ce que Heidegger appelle un « amorçage questionnant de la décision entre l'estre et l'étant »⁶.

L'histoire ici n'est plus pensée comme la « réalité de l'advenir » ou la « réalité historique », mais à partir de la vérité de l'estre⁷. L'enquête historique ne peut être dépassée – et l'histoire ne peut advenir – que là où « la fondation de la vérité de l'estre advient eu égard à l'estre et à partir de l'être »⁸. L'advenir de l'histoire est ici pensé sur un tout autre registre : « L'histoire est la trace laissée dans l'éclaircie de l'estre par les décisions – qui adviennent à partir de l'estre – au sujet de la différence entre l'estre et

¹ *Ibid.*, 168.

² *Ibid.*, 181.

³ *Ibid.* Dans *Die Geschichte des Seyns*, Heidegger associe aussi l'histoire à un « dépassement de l'être humain » (*Überwindung des Menschen*) – GA 69, 97.

⁴ GA 66, 183. Voir aussi GA 65, 152, 153 et 493.

⁵ GA 66, 181. Voir aussi GA 65, 493.

⁶ GA 66, 184.

⁷ GA 65, 492.

⁸ GA 66, 167.

l'«étant»¹. De la même façon, la distinction entre *Historie* et *Geschichte* s'en trouve modifiée :

Enquête historique, au sens large, le produire représentant de l'« histoire », de ce qui est passé et de ce qui est à chaque fois présent pour l'aujourd'hui et pour l'avenir, l'objectification de ce qui est passé dans la constance du présent.

Histoire – advenir de l'humanité (*Menschentum*), dans la mesure où celle-ci, en tant qu'étant au sein de l'étant dans son ensemble et sur le fondement de l'assignation (*Zuweisung*) cachée à l'estre, se comporte envers l'étant dans son ensemble et envers soi-même.²

Heidegger insiste encore sur la secondarité de l'enquête historique par rapport à ce qui est historial : « Seul ce qui de façon essentielle est historial *peut* – sans pour autant que cela soit requis – être historique (*historisch*) [et avoir] une "histoire" (*Historie*) »³. Mais une nuance importante – voire une réfutation – est apportée ici. L'historicité de l'humanité, écrit Heidegger, n'est pas fondée sur la structure ontologique du *Dasein*, mais bien sur le caractère d'événement (*Ereignis-Charakter*) de l'être. Ainsi, l'historicité de l'homme se transforme suivant son « degré » d'appartenance à l'être, c'est-à-dire selon qu'il entretient un rapport d'oubli à l'être ou qu'il appartient aux « fondateurs », à la *Gründerschaft* de la vérité de l'être. De fait, l'*animal historicum* moderne qui est entièrement dominé par l'*Historie* ne doit plus être caractérisé par l'historicité, mais bien par la non-historicité (*Ungeschichtlichkeit*). Ce n'est plus l'homme comme tel, mais celui qui a pris la décision de distinguer l'estre de l'étant qui, désormais, reçoit le « privilège » d'être déterminé par l'historicité. C'est d'ailleurs ce que laissait entendre Heidegger dans les *Beiträge* lorsqu'il écrit que « jusqu'ici, l'homme n'a encore jamais été historial »⁴. Tout ce que l'homme a su faire, c'est *avoir une histoire*, une histoire qui de surcroît n'était qu'une « histoire » déterminée par l'enquête historique.

Cette idée selon laquelle seuls certains hommes peuvent être dits *geschichtlich* n'apparaissait pas comme telle dans *Sein und Zeit*. Certes, seuls certains hommes entretenaient un rapport *authentique* au passé et pouvaient se réclamer d'une historicité authentique, d'un « destin ». Bien que le *Dasein* puisse être qualifié d'authentiquement ou d'inauthentiquement historial, Heidegger n'avait pas envisagé alors de qualifier les seconds de « non historiaux »⁵.

¹ *Ibid.*, 168.

² *Ibid.*, 182.

³ *Ibid.*

⁴ *GA* 65, 492.

⁵ C'est aussi ce qu'il fait dans *Die Geschichte des Seyns* : « Le *Da-sein* est la persistance (*Inständigkeit*) dans l'histoire et c'est pour cette raison que l'humanité, qui persiste (*inständet*) dans le *Da-sein*, peut être

Dans les textes de la fin des années 1930, Heidegger se veut donc critique à l'endroit de sa tentative de mettre en lumière l'essence de l'histoire à partir de l'historicité. Dans son texte *Die Geschichte des Seyns* de 1938-40, il aborde la volonté de *Sein und Zeit* de « projeter l'historicité du *Da-sein* sur le fondement de la temporalité » et corrige le tir en faisant remarquer que le « *Da-sein* n'est historique que parce qu'il est, de façon essentielle et propre, la fondation de la vérité de l'estre en tant qu'événement-appropriant (*Ereignis*) », événement qui constitue ainsi l'essence essansifiante de l'histoire¹. L'« autocritique » est cependant nuancée, dans la mesure où Heidegger écrit que ce lien entre l'histoire et l'*Ereignis* n'est peut-être pas explicite dans *Sein und Zeit* et ne constitue sans doute pas une tâche immédiate, mais qu'il est présupposé, c'est-à-dire pressenti². Le chemin emprunté par *Sein und Zeit* n'est pas pour autant celui que doit suivre la pensée : « Aussi longtemps que l'on se borne à concevoir l'histoire à partir du *Da-sein*, on la comprend certes de façon essentielle et bien autrement que lorsqu'on porte le regard sur l'enquête historique et son "objet". Malgré cela, l'essence de l'histoire n'est pas mise à jour de cette façon ; et pour cette raison, il ne peut pas ici être décidé de façon fondamentale sur l'historicité du *Dasein* »³. La véritable essence de l'histoire ne peut donc être saisie à partir du concept d'historicité, tout comme la véritable historicité du *Dasein* ne peut être saisie à partir de ce concept dérivé d'histoire. De la même façon, l'histoire ne peut pas être saisie comme région d'étant distinguée de la région « nature »⁴, ni comme objet de l'enquête historique⁵. L'histoire n'est réellement envisagée que dans un dépassement de l'« histoire » (*Überwindung der Historie*) qui la met au jour comme « fondation de la vérité de l'être »⁶, c'est-à-dire grâce au concept d'une « histoire de l'estre » (*Seynsgeschichte*).

V.

L'histoire de l'être est le titre par lequel Heidegger, à partir du milieu des années 1930 et jusque dans ses tout derniers textes⁷, a tenté de décrire le rapport que la pensée devait entretenir avec l'histoire. « L'histoire de l'être, écrit Heidegger en 1941, n'est ni l'histoire de l'homme et d'une humanité, ni l'histoire du rapport humain à l'étant et à l'être. L'histoire de l'être est l'être lui-même et lui seul »⁸. Bien que l'on ne puisse nier que cette histoire de l'être a recueilli les enseignements de la destruction

authentiquement ou inauthentiquement historial ; et ce dernier signifie "non historial" (*ungeschichtlich*) » – GA 69, 95.

¹ *Ibid.*, 94.

² *Ibid.*, 95.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*, 97.

⁵ *Ibid.*, 102.

⁶ *Ibid.*, 95.

⁷ On retrouve encore l'expression dans le texte *Der Fehl heiliger Namen* de 1974 – in *Aus der Erfahrung des Denkens*, GA 13, 234.

⁸ *Die Erinnerung in die Metaphysik*, in *Nietzsche II*, GA 6.2, 447.

phénoménologique, elle refuse cependant de se fonder comme celle-ci sur l'historicité du *Dasein*. C'est sur l'être directement que prend désormais appui l'histoire.

La pensée de l'histoire heideggérienne se réclame désormais, on l'a vu, d'un dépassement de l'enquête historique qui exige, pour la saisie de l'essence de l'histoire, que l'on oublie, en quelque sorte, que celle-ci peut *aussi* être l'objet d'une enquête historique. Néanmoins, c'est encore à partir d'une distinction entre *Historie* et *Geschichte* que Heidegger introduit, dans une conférence du mois d'août 1953 intitulée *Wissenschaft und Besinnung*, à sa réflexion sur l'essence de l'histoire :

L'enquête historique, qui se déploie de façon de plus en plus urgente en une histoire universelle (*Universalhistorie*), accomplit sa mise en sécurité dans le domaine qui s'offre à sa théorie sous la figure de l'histoire. Le mot « *Historie* » (ἱστορεῖν) signifie : informer et rendre manifeste et nomme ainsi une sorte de représentation. Le mot « *Geschichte* », à l'opposé, signifie cela qui a cours (*was sich begibt*) dans la mesure où il est préparé et disposé, c'est-à-dire présenté (*beschickt*) et destiné (*geschickt*). L'enquête historique est un rapport (*Erkunden*) au sujet de l'histoire. Mais la considération historique ne produit pas tout d'abord l'histoire elle-même. Tout ce qui est historique, tout ce qui est représenté et établi sur le mode de l'enquête historique est historial, c'est-à-dire fondé sur le destin situé dans l'advenir (*auf das Geschick im Geschehen*). Mais l'histoire n'est jamais nécessairement historique.¹

Encore ici, l'enquête historique est définie comme l'exploration du domaine que l'on appelle l'histoire. Mais Heidegger ajoute une référence au *Geschick*, c'est-à-dire au destin ou à l'envoi de l'être. Concept propre aux derniers écrits de Heidegger, le destin – qui n'est plus la même chose que le *Schicksal* de *Sein und Zeit*, l'historicité authentique dont il a été question plus haut – oriente la dernière méditation heideggérienne sur l'histoire. Un passage du cours sur Parménide de 1942/43² indique que ce n'est plus à partir de l'advenir, du *Geschehen* que doit être déterminée l'essence de l'histoire. Si on la pense « à partir du fondement essentiel de l'être comme tel »³, on ne devrait plus alors parler de « l'histoire » (*die Geschichte*) », au sens de l'advenir (*das Geschehen*), mais bien de *das Geschick*, mot que Luther employait encore et dans lequel Heidegger entend résonner l'assignation à l'être. Désormais pour Heidegger, le sens de l'histoire (*Geschichte*) et de son advenir (*Geschehen*) doit être compris comme destin ou envoi (*Geschick, Schickung*), c'est-à-dire à partir de l'assignation (*Zuweisung*)

¹ *Vorträge und Aufsätze, GA 7, 58.*

² Souligné par Jean-François Courtine dans son étude « Historicité, philosophie et théologie de l'histoire chez Heidegger », in Jocelyn Benoist et Fabio Merlini (éds.), *Après la fin de l'histoire. Temps, monde, historicité*, Paris, Vrin, 1998, p. 221.

³ *Parmenides, GA 54, 80.*

à l'être¹. C'est l'envoi de l'être que Heidegger place désormais au centre de la signification de l'histoire.

Dans le *Brief über den Humanismus* de 1946, Heidegger évoquait aussi cette essence de l'histoire qui n'est plus comprise à partir de l'advenir, mais bien à partir de l'envoi de l'être : « L'histoire n'advient pas tout d'abord en tant qu'advenir. Et celui-ci n'est pas un passer. L'advenir de l'histoire s'essencifie (*west*) comme l'envoi de la vérité de l'être et à partir de celui-ci [...]. L'être parvient à l'envoi en se donnant (*indem Es, das Sein, sich gibt*) »². On doit donc le fait qu'il y ait une histoire à ce que l'être se donne, se destine. Cet envoi de l'être – qui est toujours en même temps refus (*Versagen*)³ – constitue aussi l'essence de l'histoire, une histoire qui ne se déploie plus dans le passage à l'intérieur du temps, mais bien dans l'advenir du *il y a* propre à l'être.

Le rapport de l'histoire à l'être prend désormais la place qu'avait le rapport du temps à l'être dans les années 1920. Si l'être devait alors être pensé à partir de sa temporalité (*Temporalität*), il s'agira désormais de le saisir à partir de son histoire grâce à une réflexion sur la coappartenance de l'être et de l'histoire que l'expression unitaire *Seinsgeschichte* évoque. L'être se donne dans l'envoi et inaugure ainsi une histoire qui ne peut plus être pensée comme une *Historie* bien sûr, ni comme un advenir. Le caractère historique (*das Geschichtliche*) de cette histoire de l'être ne se détermine pas à partir d'un advenir, mais bien à partir du destinal d'un envoi, dans la mesure où « histoire de l'être » ne signifie rien d'autre que « envoi de l'être »⁴. Pour penser une telle équivalence, écrit Heidegger, la tâche entamée avec la destruction phénoménologique de *Sein und Zeit* doit être menée à son achèvement. L'historicité du *Dasein* n'a plus le statut de « fondement » qu'elle avait dans *Sein und Zeit* et cède la place au caractère plus originairement historique que présente l'envoi de l'être que l'on peut ainsi penser comme la *Geschichtlichkeit* – voire la *Geschicklichkeit* – de l'être⁵.

À sa façon, la « destruction de la doctrine ontologique de l'être de l'étant » de *Sein und Zeit* avait préparé le terrain pour cette saisie originaire de l'essence de l'histoire que seule « la pensée plus tardive sur le *Seins-Geschick* » a su élaborer⁶. Les différentes « thèses traditionnelles sur l'être » comme Heidegger les appelait en 1927⁷ ne sont dès lors plus comprises comme des « théories avancées au hasard », mais

¹ *Ibid.*, 81.

² *Brief über den Humanismus*, in *Wegmarken*, GA 9, 335.

³ *Ibid.*

⁴ « *Seinsgeschichte heißt Geschick von Sein* » – *Zeit und Sein*, in *Zur Sache des Denkens*, GA 14, 13.

⁵ Dans son étude « Historicité, philosophie et théologie de l'histoire chez Heidegger », Jean-François Courtine écrit à ce sujet : « Si Heidegger avait commencé par fonder la possibilité de l'être-historique sur l'historicité de l'homme, historicité qui renvoie elle-même à l'être-pour-la-fin, cette historicité existentielle et fondamentale se trouve récuser à partir du moment où l'enquête se tourne vers le *Wahrheitsgeschehen* d'une *Seinsgeschichte* destinale, l'historialité d'une histoire qui est nécessairement de l'être (gén. subj.). Dès lors histoire il n'y a qu'en raison d'un envoi destinal auquel il appartient à l'homme de répondre ou de correspondre » – art. cit., p. 222.

⁶ GA 14, 13. Voir aussi GA 69, 95.

⁷ *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 24, 35.

constituent plutôt les « paroles (*Worte*) de l'être comme réponse à un appel (*Zuspruch*) qui s'exprime dans le don (*Schicken*) s'occultant, dans le "il y a l'être" »¹. Si, dans des textes plus anciens, Heidegger a pu, d'une certaine façon, tenir Platon pour « responsable » de la conception de l'être comme ἰδέα, le penseur est désormais vu comme « l'un de ces hommes qui n'ont pas de choix à faire et qui doivent bien plutôt amener à l'expression (*zum Worte bringen*) ce qu'est à chaque fois l'étant dans l'histoire de son être »². Avec l'histoire de l'être, le « dernier » Heidegger souhaite élaborer une nouvelle forme d'histoire, une histoire qui excèderait l'histoire humaine et qui s'éloignerait de toute conception de l'histoire établie sur des critères métaphysiques et anthropocentriques³.

Cette pensée de l'histoire comme destin de l'être est-elle seulement propre à la pensée plus tardive (*später*), c'est-à-dire à la pensée du second, voire du dernier Heidegger ? Ce lien étroit entre un envoi de l'être et le cours de l'histoire philosophique n'est-elle pas davantage que « pressenti » dans la pensée du « premier » Heidegger ? C'est ce que Heidegger semble soutenir dans la conférence de 1953 *Die Frage nach der Technik*. Dans ce texte, Heidegger expose la conception de l'histoire qui est alors la sienne en soulignant que c'est à partir de l'envoi que « se détermine l'essence de toute histoire. Elle n'est pas seulement l'objet de l'enquête historique, ni simplement l'accomplissement de l'activité humaine »⁴. Ce qui est historique (*geschichtlich*), écrit-il, ne peut l'être que s'il est tout d'abord destinal (*geschicklich*). Pour expliciter cette référence à l'envoi de l'être, Heidegger ne cite cependant pas le *Brief über den Humanismus*, mais bien une conférence qui remonte à 1930 : *Vom Wesen der Wahrheit*.

Ce renvoi à la quatrième section de la conférence – intitulée « L'essence de la liberté » – peut s'expliquer. Dans cette section, Heidegger expose un nouveau concept de liberté qui, loin d'être pensé à partir des concepts traditionnels de causalité et de spontanéité, doit être pensé à partir de la notion de laisser-être. C'est dans l'acte *libre* de laisser être l'étant – ce qui signifie à la fois *rendre possible* et *ne pas empêcher* – que l'existence humaine rend manifeste pour la première fois l'étant dans son ensemble, la φύσις, et l'interroge eu égard à son essence. « La révélation (*Entbergung*) initiale de l'étant dans son ensemble, la question de l'étant comme tel et le début de l'histoire occidentale sont la même chose et sont contemporains dans un "temps" qui est lui-même non mesurable »⁵. La liberté, ajoute Heidegger, n'est pas une propriété appartenant à l'homme et qui pourrait lui être retirée. Nous devons penser la liberté comme possédant l'homme et ce, de façon si originaire que c'est elle qui rend possible la relation à l'étant

¹ GA 14, 13.

² Nietzsche. *Der europäische Nihilismus*, GA 48, 6.

³ Voir à ce sujet la deuxième partie de l'ouvrage de Jeffrey Andrew Barash, *Martin Heidegger and the Problem of Historical Meaning*, New York, Fordham University Press, 2003, spécialement p. 206 sq. ; trad. fr. de Sylvie Taussig, *Heidegger et le sens de l'histoire*, Paris, Galaade, 2006, spécialement p. 253 sq..

⁴ GA 7, 25.

⁵ *Vom Wesen der Wahrheit*, in *Wegmarken*, GA 9, 190.

dans son ensemble comme tel qui est au fondement de toute histoire. L'histoire n'existe – c'est-à-dire ne commence – que là où l'homme, sur la base de sa liberté, a déjà interrogé l'étant eu égard à son essence.

Certes, cette conférence de 1930 n'évoque sans doute pas encore l'idée d'un « destin » ou d'un « envoi » de l'être, mais Heidegger identifie clairement le commencement de l'histoire avec le commencement de l'histoire de l'être, c'est-à-dire avec le commencement de l'histoire de la question de l'être. En se libérant pour sa liberté, le *Da-sein* ek-sistant ouvre le premier rapport à l'étant d'où peut émerger tout d'abord l'histoire de l'ontologie traditionnelle dont parlait *Sein und Zeit*, mais aussi et surtout, la *Seinsgeschichte*. Cette caractérisation du commencement de l'histoire comme celui du premier envoi de l'être semble trouver ses racines bien avant les textes du « dernier » Heidegger, dans un texte situé à mi-chemin entre *Sein und Zeit* et les *Beiträge*¹. Avant de conclure que l'envoi de l'être est un concept « ancien » chez Heidegger, il faut cependant noter que cette version de la conférence *Vom Wesen der Wahrheit* est celle que Klostermann a publiée en 1943 et que le texte avait fait l'objet de nombreuses modifications depuis sa première lecture à Karlsruhe en 1930². Mais un coup d'œil jeté sur une transcription de la main de Hermann Mörchen de la conférence donnée à Marburg en décembre 1930 nous permet de confirmer qu'une telle conception de l'histoire était déjà présente à cette époque où s'initie ce que l'on nomme généralement le tournant.

Le texte de la conférence de 1930 – donnée devant la faculté de théologie de Marburg et intitulée pour l'occasion *Philosophieren und Glauben. Das Wesen der Wahrheit* – dit ceci :

L'homme se libère pour le *Dasein* dans la liberté du laisser-être de l'étant comme tel. Cette libération augmente – dans le philosophe et comme philosophe. Dans cette libération se dévoile la nature au sens originnaire de la φύσις. Ce triplet du philosophe, du commencement de l'histoire et de l'être-manifeste de la nature est advenu de façon simultanée, dans le même instant universel, dans cet instant où le philosophe se leva contre l'étant afin de le laisser être comme étant. Et depuis lors, nous nous tenons irrévocablement dans cette histoire³.

¹ Pour une interprétation du projet de la métaphysique du *Dasein* – que clôt la conférence *Vom Wesen der Wahrheit* appartient – comme la transition ou le « tournant » entre *Sein und Zeit* et l'autre pensée propre aux *Beiträge zur Philosophie*, nous renvoyons à la conclusion de notre ouvrage *La métaphysique du Dasein (1927-1930). Heidegger et la possibilité de la métaphysique*, Bucarest, Zeta Books, 2010.

² La conférence a tout d'abord été donnée à Karlsruhe le 14 juillet 1930, puis reprise le 8 octobre à Bremen, le 5 décembre à Marburg auprès de Rudolf Bultmann, le 11 décembre à Freiburg et enfin, à l'été 1932 à Dresden.

³ « *Zu diesem Dasein befreit sich der Mensch in der Freiheit des Seinlassens von Seiendem als solchem. Diese Befreiung hebt an – im Philosophieren und als Philosophieren. In dieser Befreiung enthüllt sich die Natur im ursprünglichen Sinne der φύσις. Dieses Dreifache des Philosophierens, des Anfangs der Geschichte und der Offenbarkeit der Natur ist gleichzeitig, im selben Weltaußenblick, geschehen, in dem Augenblick, als der erste Philosoph aufstand gegen das Seiende, um es als ein solches sein zu lassen. Und*

Cette idée selon laquelle l'histoire, entendue en son essence la plus propre comme histoire de l'être, commence là où le philosophe interroge l'étant eu égard à son être, mais surtout là où l'être se donne pour la première fois – comme φύσις – apparaît donc déjà ici en 1930. L'interprétation de la nature comme φύσις, puis de l'être comme ἰδέα ou comme ἔνεργεια ne surgit pas de la volonté de comprendre ou de mieux comprendre propre aux philosophes, mais bien de la façon qu'a l'être de se donner, de l'envoi de l'être qui, à chaque époque, fait être l'étant selon une guise propre. Cette interprétation de l'histoire comme d'un cours dont le destin n'est pas l'œuvre de l'homme mais de l'être trouve donc ses racines dans cet *événement initial* évoqué en 1930 et dans lequel la nature se manifeste pour la première fois comme φύσις. Dans ce même événement, l'histoire commence et l'homme s'adonne, pour la première fois, à la philosophie.

seitdem stehen wir unwiderruflich in dieser Geschichte ».