

LE MIROIR AUX TROIS REFLETS

HISTOIRE D'UNE ÉVOLUTION

Marlène Zarader (Montpellier III)

*Die
Sternblume, ungeknickt, ging
zwischen Heimat und Abgrund durch
dein Gedächtnis*

Paul CELAN¹

Ces pages ont un double objet. En premier lieu, montrer que la façon dont Heidegger interprète les Présocratiques – en conséquence, la façon dont il comprend leur rapport à la pensée ultérieure, qu'il s'agisse de la pensée grecque plus tardive ou de celle qui en dérive – connaît une évolution notable au cours de l'œuvre, évolution en laquelle il est possible de distinguer trois périodes distinctes, irréductibles l'une à l'autre. En second lieu, montrer que, quelle que soit la période considérée, le statut ainsi accordé aux premiers Grecs porte avec lui les grandes lignes de la pensée heideggérienne contemporaine, permettant ainsi un partage de l'œuvre tout entière. Ces grandes lignes que l'on retrouve, diversement dessinées, en chacune des périodes, ce sont, d'une part, une certaine conception de l'*histoire*, en même temps que la façon dont Heidegger lui-même se situe par rapport à cette histoire, d'autre part, une certaine conception de l'*être* (plus exactement, de la question de l'être), en même temps que la façon dont Heidegger définit la tâche de la pensée à l'égard de cette question.

Ce double projet implique que je m'en tienne aux seules lignes de force (mon but étant précisément de les dessiner ici), en délaissant les analyses de détail – auxquelles j'ai consacré ailleurs une étude de plus longue haleine².

I

La première époque est celle de Marbourg. Le maître livre demeure évidemment *Sein und Zeit*, mais son contexte peut aujourd'hui apparaître dans une lumière plus fine, puisque nous disposons de plusieurs des cours professés par Heidegger durant les années 1923 -1928³.

Quel est le statut occupé par les premiers penseurs grecs ? Le premier point à noter est qu'il n'existe alors, aux yeux de Heidegger, aucun *clivage* entre les Présocratiques et Platon. Pensés dans une continuité fondamentale, ils sont le plus souvent désignés par un pluriel indifférencié : "les Grecs". C'est que Heidegger est bien plus sensible, à cette époque, à ce qui sépare "les Grecs"... des autres. Sans pourtant qu'on puisse parler, là non plus, d'un clivage au sens strict : ce qui distingue les uns des autres, c'est plutôt quelque chose comme un obscurcissement. Les questions qui demeureraient encore "vivaces" chez Platon et Aristote ont perdu leur tranchant, en même temps que leur urgence, dans l' "endurcissement"⁴ inauguré par la tradition. Si donc des penseurs jouent à cette époque le rôle de modèles, ce sont "les Grecs" ; et s'il est possible

¹ " La/fleur-étoile, non brisée, passa/entre lieu natal et abîme à travers/ta mémoire". *La rose de personne*, trad. M. Broda, Ed. Le Nouveau Commerce, 1979, p. 35.

² Cf. *Heidegger et les paroles de l'origine*, Paris, Vrin, 1986, 2^o éd. 1990.

³ Les volumes actuellement disponibles sont les tomes 19, 20, 21, 24, 25 et 26 de la *Gesamtausgabe*.

⁴ *SuZ*, § 6, p. 22.

de déceler, en cette unité, quelque chose comme un privilège, celui-ci reviendrait plutôt à Platon et Aristote⁵, par qui s'élabore en propre le "combat de géants autour de l'être"⁶.

Ce combat toutefois, il s'agit de le reprendre à nouveaux frais, afin de le mener plus loin encore que ne l'avaient fait Platon et Aristote. Ceux-ci sont alors l'objet d'une double critique. D'une part, ils n'ont pu venir à bout de leurs propres interrogations, les conduire à leur pleine clarté – et ce, parce qu'ils ne se sont pas avancés jusqu'à la question cruciale du "sens" de l'être. C'est en cela que leurs recherches réclament d'être prolongées. D'autre part et plus gravement, ils ont déjà commencé à leur donner réponse, en comprenant l'être dans le champ de la *Vorhandenheit*. C'est en cela qu'ils appartiennent eux-mêmes à la tradition qu'il s'agit de "déconstruire".

Le travail engagé durant la période de Marbourg se caractérise donc par un double mouvement de "retour aux sources". D'une part, un mouvement *en arrière*, dans l'ordre des prééminences historiques, vers la source de toute la tradition occidentale : c'est le retour à l'ontologie grecque, par la mise au jour, notamment, de la problématique aristotélicienne. D'autre part, un mouvement *en profondeur*, dans l'ordre des conditions de possibilité, vers la source de l'ontologie grecque elle-même : c'est alors la problématique aristotélicienne qui se trouve soumise à une nouvelle enquête phénoménologique⁷.

Il pourrait sembler que ce double geste soit quelque chose comme le premier tracé – encore inachevé, puisque non poussé jusqu'aux Présocratiques – du mouvement vers l'origine qui caractérisera les œuvres plus tardives. Il n'en est rien, et je voudrais indiquer rapidement les différences de structure qui font la spécificité de cette période.

En premier lieu, si Heidegger est alors guidé par le double souci de "remonter plus haut" (dans l'histoire) et de "creuser plus profond" (dans le questionnement), *les deux ne coïncident pas*. Entendons par là que le mouvement, d'inspiration phénoménologique, en direction des *fondements* de la conceptualité platonico-aristotélicienne ne prétend nullement rejoindre ou retrouver un *moment* plus originel. La destruction de la tradition implique certes une "remémoration" (*Erinnerung*) des textes inauguraux (Platon-Aristote), mais le travail critique accompli sur ces textes n'implique nulle "commémoration" (*Andenken*) d'un autre texte, qui leur serait antérieur. La remontée dans le champ du transcendantal ne rencontre aucune *trace* dans l'histoire.

En second lieu, si la recherche heideggérienne a pour finalité un approfondissement du questionnement, elle ne prétend pas encore au dégagement d'une *autre* question. Certes, Heidegger affirme bien que la question platonicienne n'est pas posée avec une radicalité suffisante, mais c'est bien *cette* question qui demeure, à ses yeux, le "digne de question"⁸.

⁵ Cf. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, GA, t. 24, Klostermann, p. 453 (tr. fr. p. 382). Heidegger y affirme que "au commencement de la philosophie antique", l'être est encore pris comme étant, c'est-à-dire "expliqué à l'aide de déterminations ontiques". Et il ajoute : "Cette façon d'interpréter l'être restera longtemps encore en usage dans la philosophie grecque, même après les progrès décisifs accomplis par Platon et Aristote dans la position du problème".

⁶ *SuZ*, § 1, p. 2.

⁷ Pour ce double mouvement, on consultera notamment *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (GA, t. 21) et *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (GA, t. 24).

⁸ Affirmation qu'il faudrait évidemment nuancer. Si une question est posée autrement (de manière plus radicale, etc.), est-ce bien encore la même question ? Sans prétendre résoudre ici ce problème, j'avancerai pourtant plusieurs éléments de réponse. 1) Il est indubitable que la question du "sens de l'être", posée dans *Sein und Zeit*, n'est *déjà plus* celle de "l'être de l'étant" (celui-ci fût-il visé en son unité de signification), caractéristique de l'ontologie. 2) Il reste qu'elle n'est *pas encore* celle de la "vérité de l'être", caractéristique des textes plus tardifs. 3) Entre ce "déjà plus" et ce "pas encore" règne une différence de *radicalité*. Elle tient à ce que, dans le mouvement du "déjà plus", le mot "être" garde son sens antérieur – qu'il perdra, en revanche, dans l'accomplissement du "pas encore". Je veux dire par là que ce qui se joue de décisif dans le passage de la problématique du "sens" à celle de la "vérité", c'est que "*être*" ne dit plus la même chose d'une expression à l'autre. Lorsque Heidegger cherchait le sens de l'être, il s'agissait encore de l'être donné dans l'ontologie et dont

D'où le caractère paradoxal de cette première position adoptée par Heidegger à l'égard de l'ontologie : tout en étant, par un certain côté, plus critique qu'elle ne le sera plus tard, elle l'est, en dernière instance, beaucoup moins. Elle l'est *plus*, d'abord parce qu'elle adopte le langage radical de la "destruction" (au lieu de celui, plus prudent, de la *Verwindung*), ensuite parce qu'elle demeure prise dans une visée de dénonciation (visée inéluctable, dès lors que l'obscurcissement est mis au compte de la pensée, sans être encore renvoyé à l'être même). Mais en même temps, elle l'est beaucoup *moins*, dans la mesure où l'accent critique porte bien davantage sur la transmission (où la question n'est plus posée, donc se trouve implicitement résolue) que sur l'inauguration (où cette question, quoique insuffisamment clarifiée, a justement le mérite d'être posée). Alors que, comme on le verra plus loin, lorsqu'une autre "injonction inaugurale" aura été décelée, il s'agira de remonter, par delà Platon, vers une *autre* question : c'est celle-là même qu'il faudra élaborer, et non plus la question platonicienne.

C'est dire, plus largement, que malgré le renouvellement ainsi inauguré dans le questionnement ontologique, la configuration générale en laquelle s'inscrit un tel questionnement demeure globalement inchangée. Il n'y a pour Heidegger, durant ces années, qu'un seul commencement (sans que celui-ci doive encore être considéré selon son double versant : manifeste/latent) ; d'où dérive donc une seule histoire, qui est indissociablement celle de l'être et de l'ontologie (conformément aux affirmations de l'ontologie elle-même, qui prétend que l'être est bien sa question). En conséquence, Heidegger ne peut se situer ailleurs que dans la continuation de cette même histoire (qu'il s'agit de conduire à sa vérité) ; en conséquence aussi, la tâche de la pensée se définit alors comme "accomplissement" de la métaphysique, et la question de l'être se réduit à l'élucidation explicite de son "sens".

Concluons. Le statut des Grecs, au cours de ces années de Marbourg, est ambigu. Mais ce sont les Grecs *dans leur ensemble* qui sont simultanément sollicités et critiqués. Bien loin que commémoration et critique soient partagées en deux figures distinctes (les Présocratiques/Platon), en deux moments distincts de l'histoire (originel/dérivé), en deux questions (fondamentale /directrice) et en deux registres (impensé/pensé), tous ces clivages ne sont pas opérés – en tout cas, ils ne sont pas opérés *comme tels*.

Je n'insisterai pas plus longuement sur ces premières années. Un article récent, consacré aux rapports de Heidegger et des Grecs à l'époque de Marbourg ⁹, dégage parfaitement la spécificité de cette première époque. Je voudrais simplement poursuivre ce mouvement, et l'achever, en montrant comment se présente le rapport aux Grecs dans toute la suite du parcours heideggérien.

II

La seconde époque est, de très loin, la mieux connue ¹⁰. Elle commence avec le "tournant"

elle parlait, même si son sens, en même temps que l'horizon de ce sens, n'était pas explicité par elle. Lorsqu'il cherchera la vérité de l'être, il s'agira de l'être qui se dérobe à l'ontologie, dont elle n'a jamais parlé, qu'elle n'a même jamais visé – l'histoire de la pensée étant alors reconnue comme visant, sous le nom d'être, une tout autre question, à savoir celle de l'étantité de l'étant. Si ces distinctions peuvent aujourd'hui être serrées de plus près, c'est bien évidemment grâce à la publication des cours. Nous étions auparavant condamnés à lire les huit premiers paragraphes de *Sein und Zeit* à la lumière des écrits postérieurs à 1930. Aussi avions-nous naturellement tendance à y *projeter* des distinctions qui, tout en y étant certes préfigurées, n'y sont pourtant pas opérées. L'intérêt d'un texte comme celui des *Grundprobleme...* (GA, t. 24) est précisément de leur permettre d'apparaître dans une autre lumière.

⁹ J. TAMINIAUX, "Heidegger et les Grecs à l'époque de l'ontologie fondamentale", *Études phénoménologiques*, n° 1, éd. Ousia, 1985.

¹⁰ Rappelons que la publication des cours de Marbourg est toute récente – et d'ailleurs inachevée –, et que les textes des dernières années, faute d'un recul suffisant peut-être, demeurent assez peu interrogés par la critique.

(c'est-à-dire vers le début des années 30) et se poursuit durant la plus grande partie de l'œuvre heideggérienne. Ce qui apparaît alors à Heidegger, c'est que l'oubli de l'être, antérieurement imputé à la pensée, doit être renvoyé à l'être même : c'est l'être qui "se fait" oublier, et ce, parce que l'acte de se retirer appartient à son déploiement propre, mieux encore, constitue la seule modalité de ce déploiement. Ceci comporte une conséquence immédiate. Bien loin qu'il faille distinguer deux registres – celui où l'être se donne, donc à partir duquel il peut être atteint (le *Dasein*), et celui où il est oublié (l'histoire) –, le penseur en quête de l'être n'a plus affaire désormais qu'à un registre : celui de l'histoire, où l'être se donne précisément *comme* oublié. C'est donc dans ce registre, et en tant qu'il s'en absente, que l'être a quelque chance de pouvoir être atteint.

Est-ce à dire que la différence entre la donation de l'être et son occultation ait disparu de la problématique heideggérienne ? Nullement. Elle se trouve *déplacée* dans le seul registre subsistant, et c'est en lui que se déploie désormais la double figure. L'histoire en effet n'est pas seulement le lieu de l'oubli/retrait (l'un étant identifié à l'autre). Elle est le lieu du retrait et de l'oubli : le lieu où s'accomplit le retrait de l'être (qui est le propre de l'être même) *et* l'oubli de ce retrait (qui, tout en se fondant sur le premier, demeure pourtant du ressort de la pensée). C'est dire qu'elle est le lieu d'une *double* occultation.

Quelle sera la position du penseur à l'égard de l'histoire ainsi comprise ? Puisqu'il y a *redoublement* de l'occultation, sa tâche sera nécessairement de *dédoublement*. D'une part, il ne saurait être question d'arracher l'être à son retrait, mais de l'y maintenir au contraire plus fermement que jamais, c'est-à-dire de le reconnaître comme ce retrait même. Mais d'autre part, comment serait-il possible de reconnaître le retrait, sinon en l'arrachant à l'oubli où il fut tenu tout au long de notre histoire ? Ainsi apparaît clairement la nécessité d'un *partage* : la prise en charge par la pensée du premier registre d'occultation (le retrait) implique le dépassement du second (l'oubli).

Mais si l'*oubli* est susceptible d'être levé, ce ne peut être, pour Heidegger, qu'en retrouvant *mémoire* (je reviendrai dans un instant sur ce lien, aussi lourd de conséquences que de présupposés). Et de quoi le penseur retrouverait-il mémoire, sinon de cet instant inaugural où l'être, tout en advenant *déjà* en son retrait, ne s'était pas *encore* voilé d'oubli ? Tel est le privilège du "matin grec" : il ne consiste nullement en ce que l'être ne s'y serait pas encore retiré, mais en ce qu'il s'y dispensa comme ce qu'il est en vérité, c'est-à-dire comme retrait – retrait qui se trouva, dans l'histoire ultérieure, perdu comme tel, c'est-à-dire oublié et toujours plus décidément recouvert.

On voit ainsi se dessiner quelque chose comme une genèse de la prévalence accordée aux Présocratiques : c'est pour accomplir le partage des deux registres d'occultation que Heidegger est conduit au clivage du monde grec¹¹. Et c'est précisément le lien établi de l'un à l'autre (lien entre un partage dans l'ordre du sens et un clivage dans l'ordre historique – ou, si l'on veut, lien entre un oubli qui doit être levé et une mémoire qui doit être retrouvée) qui constitue la spécificité, en même temps que la limite, de cette seconde époque.

Tout se passe en effet comme si Heidegger, engagé depuis le tournant dans une pensée qui s'efforce de rompre avec les catégories de la présence (et qui s'en écarte, de fait, en affirmant que l'être se dispense énigmatiquement comme retrait) ne parvenait pas à aller jusqu'au bout de sa propre audace. L'être est certes compris comme se retirant, donc comme oublié, mais *il faut bien* (semble penser Heidegger) qu'il n'ait pas toujours été oublié, donc que l'occultation qui le constitue n'ait pas d'emblée été occultée : il faut bien qu'il se soit, pour un instant au moins, révélé en propre comme le retrait qu'il est, et que donc l'acte décisif par lequel il se *soustrait* ait tout de même été *donné*. Il faut bien, en un mot, que, fût-ce durant le temps d'un

¹¹ Naturellement, c'est aussi parce qu'il lit les Présocratiques, etc. Je ne prétends pas proposer une clef universelle. J'essaie simplement de dégager une dimension d'explication, en réinsérant le clivage en question dans l'horizon de nécessité qui peut, au moins partiellement, en rendre compte.

"éclair", la vérité de l'être *ait eu lieu*.

C'est cet éclair – ou, à parler plus rigoureusement, l'idée que celui-ci aurait resplendi, pour aussitôt s'éteindre¹² – qui disparaîtra, comme nous le verrons, des tout derniers textes. Et c'est seulement alors que Heidegger aura achevé le lent mouvement tournant ébauché au début des années 30 ; c'est alors seulement qu'il aura rompu les derniers liens qui le rattachaient à la conceptualité antérieure. Rester pris dans ces liens, en effet, ce n'est pas seulement penser l'être comme une présence ; c'est aussi penser que l'absence, cette absence qui constitue le propre de l'être, a pu se donner un jour au présent, dessinant ainsi un instant privilégié de l'histoire. Lorsque l'être sera devenu une absence jamais donnée comme telle, une absence comprise comme s'étant toujours-déjà absente elle-même, le mouvement sera achevé. Mais, du même coup, le matin grec aura perdu son privilège.

Avant de poursuivre, il convient de préciser un point, susceptible de mésinterprétations. Heidegger n'a jamais affirmé que les premiers Grecs auraient *pensé*, mieux que leurs successeurs, l'être ou la vérité ; en conséquence, il n'a jamais envisagé non plus, ni encouragé, un quelconque *retour* aux Présocratiques. Il ne cesse au contraire d'insister sur le fait que ce qui est commémoré par lui, à partir d'une méditation renouvelée de la langue grecque, ne fut jamais pensé – et pas même au commencement. Il n'en reste pas moins qu'il y a bien à ses yeux une différence entre le commencement présocratique et ce qui lui fait suite. En quoi consiste-t-elle donc ? Question trop rarement posée, et à laquelle les textes n'offrent finalement qu'une réponse possible : cette différence consiste en une plus ou moins grande *proximité* à l'impensé, proximité qui se joue tout entière dans la catégorie (qu'on peut juger risquée) de *l'expérience*. Ce qui est impensé peut en effet être éprouvé, constituant ainsi quelque chose comme l'espace de jeu où se meut la pensée : c'est le cas des premiers Grecs, et c'est leur privilège. Il peut aussi ne plus être l'objet d'aucune expérience, c'est-à-dire non seulement demeurer impensé, mais de surcroît se trouver, en tant que tel, recouvert. C'est ce recouvrement qui constitue la longue histoire de la métaphysique.

L'intérêt que Heidegger porte, par delà l'ontologie platonicienne, à ce qu'il nomme le "matin grec" ne doit donc pas être interprété dans la perspective naïve d'un retour. Il reste que, durant la plus grande partie de son œuvre, Heidegger découpe le paysage grec, autrefois perçu comme unitaire, selon un clivage axé sur l'idée platonicienne. De même que nous avons noté, au cours de la première époque, un privilège (relatif) "des Grecs" – qui auraient *pensé* ce que la tradition ultérieure oublia –, de même ce qui se dégage de la seconde époque, c'est un privilège (beaucoup plus radical) des "premiers Grecs" – qui ont *expérimenté* ce que nul n'a pensé, mais dont la tradition ultérieure, inaugurée par Platon, n'eut même plus l'expérience. On voit par là en quoi Heidegger s'est alors distancié de la première époque (puisqu'il reconnaît que personne, et pas même les premiers Grecs, n'a pensé la vérité de l'être), et en quoi il demeure pourtant largement en retrait par rapport à la troisième (puisqu'il affirme néanmoins qu'une telle vérité eut ses témoins dans l'histoire).

Quelles sont les conséquences, pour l'ensemble de la pensée du second Heidegger, de cette position fondamentale adoptée à l'égard des Grecs ? La première d'entre elles, qui consiste en une nouvelle conception du *commencement*, entraîne immédiatement une seconde, à savoir une lecture renouvelée de *l'histoire*. C'est dire qu'en accordant un statut de "penseurs initiaux" à ceux qui n'étaient jusqu'alors que des "Présocratiques", Heidegger rend possible deux

¹² Cf. par exemple *Vorträge und Aufsätze*, G. Neske, 1978, p. 221 (tr. fr. p. 277). "Une fois pourtant, au début de la pensée occidentale, l'essence du langage jaillit tel un éclair (*aufblitze*) dans la lumière de l'être [...]. Mais l'éclair s'éteignit brusquement...". Et Heidegger reprend, quelques pages plus loin (*Ibid.*, p. 237 - tr. fr. p. 297): "Ce premier flambloiment (*Aufleuchten*) de l'essence du langage disparut aussitôt, il fut recouvert". Par delà le seul exemple du mot Λόγος, il serait aisé de montrer que, aux yeux de Heidegger, *toutes* les "paroles fondamentales" (Φύσις, Αλήθεια, Εόν, etc.) ont ainsi "flamboyé" pour, aussitôt après, s'éteindre.

déplacements distincts. 1) Le point de départ se dédouble : il ne se réduit plus au commencement manifeste, qui s'ouvrit avec Platon, mais inclut un tout autre début – caché, recouvert, méconnu – qui avait eu lieu chez les tout premiers Grecs. 2) Du même coup, l'histoire se dissocie : elle n'est plus celle, manifeste, qui se déroula à partir de la question platonicienne, mais d'abord celle d'une autre question, cachée, qui s'ouvrit avec les premiers Grecs. Affirmer, comme l'avait fait la tradition métaphysique, le caractère inaugural des conceptions socrato-platoniciennes, ce n'est donc pas seulement méconnaître le commencement authentique ; c'est, beaucoup plus essentiellement, ne plus avoir accès qu'à un versant de l'histoire – c'est-à-dire se condamner à ignorer sa duplicité essentielle.

Il faut considérer de plus près l'un et l'autre de ces déplacements. D'abord la dualité des points de départ. Quel est le statut exact de chacun d'entre eux ? Deux éléments méritent d'être soulignés. En premier lieu, l'un comme l'autre a bien fonction d'*inauguration*. D'un côté, le matin grec est le "coup d'envoi" d'une certaine question qui, à partir de Platon, tombera dans l'oubli. Mais, d'un autre côté, l'acte platonicien n'est pas seulement en rapport (de travestissement) avec ce qui le précède ; dans la mesure où ce qui le précède n'a jamais été pensé, cet acte a bien, lui aussi, statut inaugural. Nous nous trouvons donc en présence, non d'un moment initial et d'une étape simplement dérivée, mais bien de deux moments initiaux. En second lieu – et paradoxalement – l'un (l'ontologie platonicienne) est pourtant étroitement dépendant de l'autre (le coup d'envoi initial), puisqu'il ne se constitue que par la reprise, en mode de recouvrement, du moment précédent. En ce sens, il occupe bien, par rapport à l'autre, une position seconde ou dérivée.

Comment concilier ces deux aspects ? En d'autres termes, comment rendre compte du fait que l'ontologie platonicienne soit seconde, tout en étant pourtant, d'une certaine manière, première ? Comment affirmer qu'un moment dérive d'un autre, sans pour autant retomber dans l'illusion linéaire, la métaphore de la ligne (qui effacerait la dualité inaugurale) ? Il n'est qu'une solution, et c'est bien celle qu'adopte Heidegger : affirmer qu'il y a deux points de départ, mais qu'ils n'occupent pas le même statut. L'un a statut *originel*, l'autre statut seulement *dérivé*. L'un inaugure notre destin, sans pourtant pouvoir être défini comme commencement de la pensée (puisque'il n'appartient pas à son ordre), l'autre inaugure l'histoire de la pensée, sans pourtant être la source de ce qui s'y destine.

Ainsi voit-on se dessiner, dans ce qui était d'abord apparu comme simple redoublement du point de départ, un *décalage* entre une origine impensée et un commencement pensé, décalage non exempt de hiérarchie, puisque l'un trouve en l'autre sa vérité. C'est à la lumière de ce redoublement et de ce décalage qu'il convient de considérer la seconde conséquence, à savoir la dissociation de l'*histoire*.

Redoublement d'abord. Si, d'Héraclite à Platon, il n'y a pas débat autour d'une même question, mais mise en place de deux registres distincts de questionnement, on se trouve en présence d'une double dérivation. D'un côté, l'histoire manifeste, celle de la question directrice (*Leitfrage*) : elle commence avec Platon, trouve son accomplissement dans l'œuvre de Nietzsche, se nomme métaphysique et s'interprète, en sa vérité, comme histoire de l'étantité de l'étant. De l'autre côté, l'histoire secrète, celle de la question fondamentale (*Grundfrage*) : elle commence avec les premiers Grecs, échappe à la pensée dans l'acte même de son surgissement et ne retrouve mémoire d'elle-même qu'avec Heidegger. Elle se nomme histoire de l'être et s'interprète, en sa vérité enfin dé-celée, comme histoire d'un retrait¹³.

Décalage ensuite. Tout ce qui vient d'être dit ne constitue qu'une première présentation, nécessairement provisoire. Car en réalité, l'histoire de la métaphysique est elle-même, tout au long de son déroulement, histoire de l'être. Peut-on soutenir, dans ces conditions, qu'il y a là deux dérivations ? Oui et non. Non, en ce sens qu'il n'y a en vérité qu'une ligne. Oui pourtant,

¹³ Pour la distinction *Grundfrage-Leitfrage*, cf notamment *Einführung in die Metaphysik* (1935), ainsi que *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie*, GA, t. 31 (cours du semestre d'été 1930).

en ce sens qu'une telle ligne, en ce qu'elle a de plus propre, est un Pli, et qu'elle fait donc plus qu'autoriser, mais qu'elle exige, deux registres de déchiffrement : notre histoire pourra être considérée sous l'angle du pensé (histoire de la métaphysique) ou de l'impensé (histoire de l'être). Pourquoi ne peut-on faire l'économie de ce dépliement ? Parce que ce n'est que comme repli que la ligne, en son unité, devient enfin pensable : notre histoire ne pourra être *éclairée* dans l'ordre du pensé qu'à condition d'être *renvoyée* à l'ordre de l'impensé.

Entre les deux registres, où se situe donc Heidegger ? Au cœur de leur unité conflictuelle. Il est en effet celui qui, parce qu'il sait distinguer, peut articuler. En termes heideggériens : celui qui, parce qu'il sait reconnaître la Différence, peut penser celle-ci en mode d'unité ¹⁴. Ceci nous conduit à une *troisième conséquence*, parallèle à celle déjà notée lors de l'examen de la première époque. La question était la suivante : comment Heidegger définit-il sa propre position à l'égard de l'histoire ? Afin de mesurer le chemin parcouru, rappelons la réponse qui fut alors donnée. L'histoire étant conçue de manière encore univoque, Heidegger se situait alors en continuité avec elle, c'est-à-dire dans le droit fil du questionnement ontologique. Mais, pour porter plus loin la même question, il lui fallait, d'une part, revenir au point de départ (c'était la "remémoration" de ce qui était alors considéré comme commencement, à savoir Platon-Aristote), d'autre part, "approfondir" celui-ci, dans une direction inspirée de la phénoménologie husserlienne.

Par rapport à ce tableau initial, la seconde époque opère un triple déplacement. En premier lieu, le travail critique accompli sur la conceptualité platonico-aristotélicienne ne peut plus être nommé "approfondissement", puisqu'il exige un saut, un passage à un autre registre. En second lieu, ce "saut qui va plus loin" ne rencontre pas une strate plus fondamentale dans l'ordre du sens, mais une inscription plus originelle dans l'ordre de l'histoire : il nous fait remonter vers l'autre point de départ, et c'est pourquoi il se nomme *Schritt zurück*. En troisième lieu enfin, cet autre point de départ n'ayant jamais appartenu à l'ordre de la pensée, il ne peut plus s'agir de la "remémoration" d'un "commencement" (fût-il plus précoce que le commencement platonico-aristotélicien visé au cours de la première époque), mais bien de la "commémoration" d'un "autre commencement" (*Anfang*, et non plus *Beginn*). En un mot : ce qui était auparavant conçu comme une remontée aux fondements de la conceptualité platonico-aristotélicienne devient désormais un pas en arrière en direction de l'origine" ¹⁵.

De là dérivent un certain nombre d'autres conséquences, qu'il convient de lire à la lumière de celles déjà dégagées lors de l'examen de la première époque. La *tâche de la pensée*, d'abord. En conformité avec le mouvement d'approfondissement (de la problématique aristotélicienne), elle se définissait précédemment comme "réalisation" (de la métaphysique). En conformité avec le mouvement du *Schritt zurück* (en direction du matin grec), elle se définit désormais comme *Andenken* : elle n'est plus l'accomplissement d'une question déjà posée au commencement, mais la mémoire d'une autre question, impensée dès l'origine. Cette définition de la pensée comme mémoire fait signe simultanément dans une double direction. En premier lieu, alors que l'idée d'accomplissement indiquait qu'il convenait de *porter plus loin* une question posée, quoique insuffisamment élaborée au commencement, l'idée de mémoire indique qu'il faut *retourner* à une question jamais posée en propre, et pourtant de

¹⁴ C'est-à-dire la penser, non comme simple *Unterscheidung*, mais comme *Austrag*, terme où Heidegger nous demande d'entendre simultanément le différend et sa conciliation. Pour l'évolution de la terminologie (et de la pensée) à ce sujet, voir notamment : *Identität und Differenz*, G. Neske, 1957, p. 63 (tr. fr. *Qu.* I, p. 299) et *Unterwegs zur Sprache*, G. Neske, 1975, p. 25 (tr. fr. p. 27).

¹⁵ Il est bien entendu que l'origine dont il est ici question n'est pas *seulement* historique : elle hérite de la problématique (d'ailleurs transformée) du "fondement". Exactement de la même manière que le *Schritt zurück*, précédemment évoqué, n'est pas *seulement* un pas en arrière dans l'histoire : il hérite lui aussi de la problématique (transformée) de l'"approfondissement". Je n'affirme donc nullement qu'on passerait d'un ordre (celui du sens) à un autre (celui de l'histoire). Je dis que désormais *les deux vont de pair*, et que c'est précisément cette conjonction qui se trouvait absente de la première époque.

plus haute provenance. Cette première connotation du terme de mémoire répondrait donc à l'interrogation : que faut-il penser ? Mais d'autre part, l'idée d'accomplissement indiquait également que cette question insuffisamment élaborée autorisait une saisie plus adéquate, qu'elle pouvait (et devait) être portée à la clarté du concept, bref, faire l'objet de ce que *Sein und Zeit* nommait une "élucidation explicite" ¹⁶. L'idée de mémoire indique que cette provenance impensée vers laquelle il faut se retourner ne pourra jamais, compte tenu de ce qu'elle "est", être saisie, découverte ou mise à nu : on ne peut que s'en souvenir, ou mieux encore la commémorer, au cœur d'une "pensée fidèle". Cette seconde connotation du terme de mémoire répondrait donc plutôt à l'interrogation : comment faut-il penser ?

Les deux connotations ne sont évidemment pas sans lien. Si ce qu'il faut méditer est une trace que la pensée ne conjuga jamais au présent, alors cela ne pourra se laisser méditer qu'au futur antérieur. Le mot "mémoire" dit les deux : il dit que *ce* à quoi il convient d'être fidèle se trouve loin derrière, à l'origine de notre histoire, comme un toujours-déjà retiré ; et il dit que *pour* lui être fidèle, la pensée doit se transformer : elle ne doit plus être la *saisie d'une substance*, et pas même l'*élucidation d'un sens*, mais la *mémoire d'une différence*.

Dernière conséquence enfin – qui est aussi, en droit, la toute première, et qui permettra ainsi de refermer le cercle. La *question de l'être* se transforme. Il ne s'agit plus de porter au jour une unité de sens donnée en même temps qu'"être", il s'agit de se porter soi-même vers la nuit où il s'abrite, c'est-à-dire de se souvenir de ce qui se retire. Or qu'est-ce qui se retire, tout au long de l'histoire prétendument univoque de la métaphysique ? Précisément la duplicité et son énigmatique unité. C'est-à-dire l'être comme Différence.

Le terme de notre analyse nous offre ainsi la clef de tout ce qui précède. Si toute la seconde époque du parcours heideggérien a pu se caractériser par une série de clivages – et de clivages auparavant méconnus, que Heidegger dut patiemment frayer –, c'est parce que l'être "est" Différence – et différence d'emblée retirée, invitant à sa propre méconnaissance, donc à l'effacement des clivages.

III

Y a-t-il une troisième époque ? Telle est évidemment la question que ne manquera pas de susciter ce nouveau développement. Prendre en considération la *Kehre*, en user afin de mieux départager les positions fondamentales adoptées au fil de l'œuvre, c'était se régler sur une interprétation largement cautionnée par Heidegger lui-même. Affirmer, en revanche, qu'il s'engagerait, sur la fin de son parcours, dans un autre "mouvement tournant" où les positions adoptées durant les décennies antérieures se trouveraient ébranlées ou dépassées, c'est prendre pour le moins un risque : celui de proposer un partage qui, même s'il traverse l'œuvre, ne se trouve pas explicitement thématiqué par elle.

Je crois cependant qu'on ne peut faire l'économie de ce nouveau partage, et que la délimitation d'une "troisième époque" s'impose à plusieurs titres. Elle s'impose en premier lieu en raison du thème qui est ici le nôtre. Le privilège accordé au matin grec est souvent rapporté à l'ensemble de la pensée heideggérienne, comme si, coïncidant de part en part avec elle, il pouvait servir à la définir. Or nous avons vu qu'il *ne s'était pas encore dessiné* au début du cheminement ; nous allons voir qu'il *s'est déjà effacé* à la fin de celui-ci. Effacement subtil, pas toujours clairement marqué, mais dont le principal témoignage nous est fourni par Heidegger lui-même, lorsque celui-ci *renonce*, sur un point décisif, à l'interprétation qui domina son oeuvre. Certes, cette interprétation dominante fut déployée par lui durant une trentaine d'années, et en d'innombrables textes ; la renonciation survient tout à la fin, et en

¹⁶ *SuZ*, § 2, p. 6.

quelques pages. Il reste que, à moins de décider (et selon quels critères ?) que certains textes ont force de loi pour la compréhension d'un penseur, tandis que d'autres devraient être mis au compte des accidents de la pensée ou des lapsus du discours, il est difficile de tenir pour acquise une interprétation que Heidegger lui-même ne reconnaissait plus pour sienne.

En second lieu, si le regard porté sur les Grecs est indissociable d'une certaine manière de situer le commencement, de définir l'histoire et de penser la question de l'être (comme j'ai tenté de le montrer pour les deux époques précédentes), alors il est à présumer qu'un changement aussi sensible dans la compréhension des premiers Grecs doit induire – ou traduire – une modification non moins sensible de l'ensemble de la pensée. Les textes tardifs (ceux des années 1960) laissent-ils apparaître une telle modification ? Ce n'est qu'à condition d'être attentif aux difficultés et aux discordances qui marquent ces derniers textes qu'on aura quelque chance de pouvoir résoudre la question de la troisième époque. Ces discordances, une fois dégagées, concordent-elles ? Composent-elles un paysage relativement homogène ? Et si tel est le cas, comment cette unité des textes tardifs peut-elle être articulée aux autres "époques" du parcours heideggerien ? Il me semble que l'une des tâches de la critique, aujourd'hui, est peut-être de répondre à ces questions.

Sans perdre de vue que, si Heidegger n'a pas vraiment circonscrit, en sa spécificité et sa différence aux autres époques, cette unité ultime, il lui a pourtant réservé un lieu et il lui a donné un nom. Le lieu, c'est le recueil *Zur Sache des Denkens*, où sont rassemblés les trois textes les plus significatifs des positions nouvelles : *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens* (1964), qui corrige et modifie l'interprétation antérieure du "matin grec" ; *Zeit und Sein*, ainsi que le *Séminaire* qui lui est consacré (1962), qui présentent dans une lumière nouvelle, et fort troublante, la double question de l'être et de l'histoire¹⁷. Le nom, qui dessine un espace de pensée encore inexploré où il s'agit, dit Heidegger, de "s'engager", est *Ereignis*¹⁸.

Reprenons donc, point après point, chacun des déplacements accomplis au cours de ces dernières années. Le geste qui nous servira de point de départ est le rétablissement de la continuité, auparavant rompue, entre les Présocratiques et Platon. Il était admis jusqu'alors que Platon avait inauguré un changement d'essence de la vérité, faisant basculer celle-ci du dévoilement (*αλήθεια*) à la rectitude (*ομοίωσις*)¹⁹. Plus largement, il était admis que le "matin grec" constituait un moment privilégié de l'histoire, moment où quelque chose de l'être se donna en sa vérité et fut, au moins dans le registre de l'expérience, accueilli comme tel. Or voici ce que Heidegger écrit à présent de l'*αλήθεια* et du "changement d'essence" de la vérité qui se serait produit avec Platon :

"Il nous faut reconnaître que l'*αλήθεια*, le dévoilement au sens de l'éclaircie de la présence, c'est d'emblée et exclusivement (*sogleich und nur*) comme rectitude (*Richtigkeit*) de la représentation et de l'énoncé qu'elle fut éprouvée (*erfahren*). Mais alors, même l'affirmation d'une mutation d'essence de la vérité (*von einem Wesenswandel der Wahrheit*) qui l'aurait conduite du dévoilement à la rectitude, n'est pas soutenable. Au lieu de cela, il faut dire : l'*αλήθεια*, comme éclaircie de la présence et de la présentification (*als Lichtung von Anwesenheit und Gegenwärtigung*) dans la pensée et dans le dire, advient d'emblée (*sogleich*)

¹⁷ *Zur Sache des Denkens*, Niemeyer, 1960. Le recueil comporte également le très court texte intitulé *Mein Weg in die Phänomenologie*, de 1963. Il est bien entendu que la dernière période ne se limite pas aux textes cités. Mais si elle s'annonce dans bien d'autres textes, c'est en ceux-ci pourtant qu'elle se trouve le plus clairement thématisée.

¹⁸ J'ai montré ailleurs, en dressant un tableau comparatif des différentes occurrences du terme (*Heidegger et les paroles de l'origine*, op. cit., p. 245), que l'*Ereignis* est bien nommé dans des textes plus anciens, mais qu'il n'est pensé en propre que durant la décennie 1950- 1960, pour n'être véritablement explicité qu'à la fin de cette décennie, et au début de la suivante.

¹⁹ *Platons Lehre von der Wahrheit*, Wegmarken, Klostermann, 1967, pp. 135-139 (*Qu.* II, pp. 152-155).

dans la perspective de ὁμοίωσις et de *l'adaequatio*, c'est-à-dire dans la perspective d'une conformité (*Angleichung*) au sens de la concordance (*Übereinstimmung*) entre la représentation et ce qui est présent" ²⁰.

Texte riche d'enseignements. La ligne de partage entre l'"expérience" initiale et la philosophie ultérieure s'y trouve considérablement brouillée. La métaphysique, certes, garde bien son statut de construction dérivée, qui ne saurait se comprendre par elle-même. Mais Heidegger croyait auparavant pouvoir en retrouver, dans l'espace du matin grec, la figure "originale" ; il reconnaît à présent que cette figure, en son éclosion première et sa toute première donation, était déjà dérivée, qu'elle fut donc *d'emblée dérivée*, qu'il n'y eut pas d'original, pas non plus de recouvrement. C'est cette réunification du paysage grec qui me semble constituer le déplacement de base. Il convient à présent, comme nous l'avions fait pour les époques précédentes, d'en examiner les diverses conséquences.

La première d'entre elles est qu'il n'y a plus lieu de maintenir le principe d'un double commencement, l'un plus originel que l'autre. Certes, le regard doit bien rester tourné vers quelque chose qui ressemble encore, par certains de ses traits, à une "origine". Mais nul, dans l'histoire, et aucun moment de l'histoire, ne se tint dans sa proximité. Or ce qui soutenait – et légitimait – la distinction des commencements, c'était précisément cette subtile hiérarchie de la proximité. Celle-ci une fois nivelée, il n'est plus nécessaire de maintenir deux points de départ : l'un qui se serait ouvert, durant le temps d'un éclair, sans être reconnu ni médité, l'autre qui se serait inscrit au déclin de ce même éclair, et qui seul aurait connu une postérité dans l'ordre de la pensée. L'éclair inaugural n'ayant plus d'espace de déploiement *dans* l'histoire elle-même (fût-ce au seuil de cette histoire), il n'a pu, au sens propre, *avoir lieu*.

Si donc "les Grecs" sont à nouveau pensés en mode d'unité, si ce qui advient avec Héraclite, c'est seulement et d'emblée (*nur und sogleich*) ce qui sera thématiqué par Platon et se continuera jusqu'à Nietzsche, alors la complication inaugurale, propre à la seconde période, peut être abandonnée : la pensée occidentale commence avec les tout premiers Grecs, Platon se borne à les continuer, l'ontologie n'inaugure rien (rien, en tout cas, qui soit de l'ordre de la rupture), il n'y a qu'un commencement, et c'est celui d'une errance.

Seconde conséquence : de ce commencement réunifié dérive une *histoire* elle-même simplifiée. Il convient toutefois d'être précis. Parler de simplification, ce n'est nullement affirmer que le Pli s'effacerait. Mais ce qui est nouveau, c'est que le versant caché se voit en quelque sorte délié : n'ayant jamais affleuré, fût-ce au commencement, *il perd son point d'ancrage dans l'histoire*. Certes, déjà lors de la seconde époque, l'impensé était reconnu comme ayant toujours été impensé. Mais, justement, il "affleurerait" ; de sorte que l'histoire de la pensée n'était pas assimilable à l'histoire tout court. Par delà le registre strict du pensé, il y avait ceux de l'expérience (*Erfahren*), du pressentiment (*Ahnen*), d'autres encore peut-être – registres qui appartenaient de droit à l'histoire de l'Occident, qui étaient même prévalents à son début (c'est tout le sens du "matin") et qui permettaient ainsi à l'impensé de s'inscrire, fût-ce sur un mode oblique, *en* cette histoire. Alors qu'à présent l'histoire de l'Occident, depuis sa toute première ouverture et en toutes ses dimensions, se joue tout entière sur *l'un* des versants. Quant à l'autre versant, il reste certes ce qu'il faut viser ou penser, mais il ne recoupe plus rien qui ait eu lieu, il ne rejoint aucune trace historique, il n'a eu aucun témoin – *et donc aucun garant* – dans l'histoire.

Troisième conséquence : comment Heidegger se situe-t-il lui-même à l'égard de l'histoire ainsi comprise ? Tant que l'impensé conservait son point d'ancrage dans l'histoire, Heidegger n'avait nul besoin, pour le penser, de sortir de cette histoire. Il lui fallait bien accomplir un "saut", mais c'était un saut intra-historial, puisqu'il le faisait rétrocéder du dérivé à l'originel,

²⁰ *Das Ende der Philosophie..., Zur Sache des Denkens*, p. 78 (*Qu. IV*, pp. 135-136).

c'est-à-dire d'un commencement à l'autre. A présent, le mouvement accompli se joue moins *dans* l'histoire que *par rapport* à celle-ci ; il est moins un "pas en arrière" qu'un "pas de côté". L'histoire étant tout entière saisie en mode d'unité, celui qui s'efforce de la penser, c'est-à-dire de la renvoyer à sa vérité impensée, ne peut plus se situer *en* elle. Il n'y a tout simplement plus de place pour lui en cette histoire, parce qu'il n'y a plus de trace où il pourrait s'inscrire.

Quatrième conséquence : *la tâche de la pensée*. Le *leitmotiv* de la conférence qui porte ce titre ²¹ est qu'il s'agit à présent de penser "l'éclaircie de la présence" (*die Lichtung von Anwesenheit*). Est-ce là un déplacement par rapport à la tâche précédemment définie ? Indubitablement. Mais ce déplacement n'est repérable qu'à condition de ne pas confondre les différentes occurrences du mot *Lichtung* dans l'œuvre heideggérienne. *Lichtung* n'a qu'un sens, clairement défini : il nomme l'ouverture inapparente d'où procède ce qui se donne. Mais par "ce qui se donne", Heidegger entend parfois le présent ou l'étant – et en ce cas, l'ouverture inapparente dont il procède est la présence elle-même ; pris dans ce contexte, *Lichtung* dit l'être. Dans le texte qui nous occupe, par "ce qui se donne", Heidegger entend la présence, donc l'être – et en ce cas, l'ouverture inapparente dont il procède est une contrée encore plus initiale ; dans ce contexte, *Lichtung* ne dit plus l'être, mais la possibilité même de sa donation – c'est-à-dire qu'il épouse exactement l'espace sémantique du mot *Ereignis*. En bref, le mot *Lichtung*, qui indique un mouvement formel de retrait de la donation, reçoit une "valeur" différente selon la teneur de ce qui est donné (et donc de ce qui se retire) : *Lichtung von Anwesenheit* n'est pas synonyme de *Lichtung als Anwesenheit* ²².

Cette confusion une fois levée, la tâche de la pensée, telle qu'elle est définie dans le texte de 1964 (*Das Ende der Philosophie...*) ne se distingue en rien de celle qui avait été présentée, deux ans plus tôt, dans *Zeit und Sein*. Dans les deux cas, la tâche ne consiste plus à penser l'être (pour le reconnaître comme différence) ou à éclairer l'histoire (comme histoire de l'être). Elle consiste à penser leur commune provenance. Leur provenance, c'est-à-dire *ce à partir de quoi* il y eut dispensation d'être comme temps, donc *ce à partir de quoi* notre histoire put être ce qu'elle fut. Mais la remontée jusqu'à cette contrée de la donation rend aussitôt possible un double geste, dont il importe de mesurer le lien.

1) L'affirmation que cette histoire, en tant que telle, est *terminée*. Et ce, dans l'exacte mesure où elle a été reconduite jusqu'à ce qui l'avait accordée. Si l'histoire de l'être est bien, comme n'a cessé de le répéter Heidegger, l'histoire du retrait de la présence en ses différentes "époques" historiques, elle ne peut être renvoyée à ce qui destina ce retrait sans y trouver, du même coup, sa clôture. Il se révèle alors que l'histoire de l'être ne se perpétuait que par ce qu'elle recelait d'impensé (et non pas malgré lui) et que, une fois "élucidée", elle a perdu, en même temps que son secret, *son moteur même*. Ainsi se trouve légitimé le premier thème "dérangeant" du Séminaire – celui d'une fin de l'histoire ²³.

2) L'affirmation que cette histoire (précisément parce qu'elle a été reconduite jusqu'à sa provenance, et y a trouvé sa clôture) peut être *abandonnée*. C'est en ce sens que, là encore, l'ultime "pas en arrière" devient le tout premier "pas de côté". En nous lançant dans la contrée du *Es gibt*, il rend certes pensable tout ce qui en dérive, et que nous avons connu sous le nom de présence et d'histoire de l'être, mais il laisse aussi entrevoir le champ plus vaste de ce qui n'en a pas dérivé, et qui nous demeure inconnu, autant qu'innommé. C'est dire qu'il ouvre sur

²¹ *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens*.

²² Cette structure est déployée par Heidegger lui-même, mais dans un autre texte et à propos d'un autre terme : celui du "laisser". Il y distingue les deux actes de "laisser advenir le présent" (à la présence) et de "laisser advenir la présence" elle-même. La distinction est plus claire en allemand, où l'on suit bien le passage du couple *Anwesen/Anwesen* (caractéristique des œuvres de la "maturité") au couple *Anwesen/Anwesenlassen* (caractéristique des textes tardifs). Cf. *Zeit und Sein, Zur Sache des Denkens*, p. 5 (*Qu.* IV, pp. 18-19), ainsi que le commentaire correspondant du Séminaire, en *ibid.*, pp. 39-40 (pp. 69-70).

²³ *Seminar über den Vortrag Zeit und Sein, Zur Sache des Denkens*, pp. 44-45 (*Qu.* IV, p. 75). Pour l'analogie, sur ce point, avec Hegel, cf. *ibid.* p. 53 (p. 87).

la possibilité d'une autre pensée, et peut-être d'un autre avenir, qui ne serait plus une histoire. Ainsi trouve sa place le second thème dérangent du Séminaire : notre histoire ne constitue plus ce qui est à penser²⁴.

C'est dans ce contexte qu'il conviendrait d'inscrire la cinquième conséquence, à savoir la position ultimement adoptée par Heidegger à l'égard de la *question de l'être*. Elle n'est à vrai dire que la traduction de la double affirmation précédente. S'engager dans la contrée de l'*Ereignis*, c'est en effet atteindre la "provenance essentielle" de l'être, donc le reconduire à son "propre" – et c'est, simultanément, en finir avec lui. Le travail d'élucidation ayant été accompli, il ne nous réclame plus. D'où le troisième thème dérangent du Séminaire : celui d'un "congé" donné à la question de l'être²⁵.

Ces deux affirmations (l'histoire de l'être est terminée/elle peut être abandonnée) ne sont pas seulement liées entre elles. Elles s'articulent également, de la façon la plus étroite, à toute la série des "conséquences" que j'avais dégagées comme traits caractéristiques de la dernière époque. Le fait de penser la *fin* de l'histoire et, conjointement, son *abandon* (quatrième conséquence) trouve en effet sa condition de possibilité dans le saut que Heidegger avait effectué en se situant *en dehors* de cette histoire (troisième conséquence) ; saut qui trouvait lui-même sa condition de possibilité dans l'acte par lequel l'histoire, précédemment clivée, s'était vue *réunifiée*, réunification découlant de ce que la vérité – ou sa trace – ne s'inscrivait plus *en elle* (deuxième conséquence)²⁶.

A quoi tendaient ces dernières analyses ? A montrer, en premier lieu, que nombre d'affirmations déconcertantes du dernier Heidegger trouvent leur unité (c'est-à-dire concordent entre elles) dans leur renvoi à l'*Ereignis*, entendu comme contrée de la donation. En second lieu, que cette contrée nous propose des réponses – *et des réponses nouvelles* – à l'ensemble des questions (le commencement, l'histoire, la tâche de la pensée et la question de l'être) qui nous avaient permis, précédemment, de reconnaître différentes "époques" dans le parcours heideggérien. En troisième lieu et surtout, que c'est à la lumière de l'articulation entre l'*Ereignis* et la question de l'être qu'il est possible de comprendre le rapport de nécessité qui unit la troisième époque aux deux précédentes. Et que, dans tout cela, le statut accordé aux Grecs joue, sinon le rôle de moteur, tout au moins celui de *signe privilégié*. Il reste à m'expliquer sur ces deux derniers points.

Nous avons vu, dans la seconde partie, que le partage du paysage grec allait de pair avec toute une série de clivages, eux-mêmes contemporains de la tentative centrale : celle de penser l'être comme différence. Ce qui ressort de la troisième partie, c'est que la réunification du paysage grec (prise pour point de départ de l'analyse) est à son tour indissociable d'un repliement de l'ensemble des clivages, lui-même contemporain d'une nouvelle tentative : celle de "détourner le regard de l'être"²⁷ (donc de la différence).

Le passage d'une époque à l'autre apparaît ainsi dans sa nécessité. Ce qui advient à la fin de l'œuvre, et qui explique tous les déplacements que nous avons suivis, c'est que la question – c'est-à-dire aussi la tâche – est désormais ailleurs. Ce qui était clivé peut être replié en mode d'unité, parce que ce qu'il s'agit à présent de penser, c'est le *rapport* entre cette unité rétablie et son possible *dehors*. En termes clairs : ce qu'il s'agit de penser, c'est, non plus la différence

²⁴ *Ibid.*

²⁵ *Ibid.*, p. 58 (p. 93).

²⁶ C'est dire que les toutes dernières hypothèses de Heidegger auraient été tout bonnement impossibles – impossibles même à envisager – dans le cadre de la seule seconde époque, à laquelle on réduit si souvent l'ensemble du parcours heideggérien. On n'abandonne pas ce dans quoi l'on se tient ; on ne peut que l'éclairer autrement, à partir d'une perspective nouvelle rendue possible par le lieu occupé dans l'espace du dedans. Mais, si l'on est dehors, c'est bien l'ensemble du territoire qui peut se trouver, en même temps que circonscrit, *délaissé*. En un mot, si Heidegger, au terme de son œuvre, a pu envisager l'exploration d'un "ailleurs", c'est qu'il s'y tenait déjà.

²⁷ *Zeit und Sein, Zur Sache des Denkens*, pp. 5-6 (*Qu.* IV, p. 19).

entre être et étant, mais le rapport entre l'être (qui n'est que par sa différence à l'étant – mais ce n'est plus sur cela qu'on insiste) et sa donation ; non plus la différence entre la métaphysique et la pensée de l'être, mais le rapport entre la pensée de l'être (qui seule peut éclairer la métaphysique – mais ce n'est plus sur cela qu'on insiste) et une autre pensée. Quelle est la condition d'un tel changement ? J'avancerai – avec précaution – qu'elle consiste en ce que Heidegger, ne décelant plus dans l'histoire aucun moment privilégié, peut désormais s'en distancier, et la considérer en son ensemble²⁸. Et quelle est sa conséquence ? C'est que le rapport entre cet ensemble et son autre, c'est-à-dire entre une unité et le dehors dont elle procède (et où elle peut être reconduite) peut devenir question. Or c'est bien cette question qui passe au premier plan (sous le nom de "donation") lorsque la pensée "s'engage dans l'*Ereignis*". C'est dire que l'*Ereignis* éclaire, non seulement la cohérence interne de la troisième époque, mais son insertion dans l'ensemble du parcours heideggérien.

Ces pages ont tenté de dessiner une double courbe d'évolution. Sur la première se lit la petite histoire du matin grec, en son triple statut : d'abord compris comme inauguration (balbutiante) de ce que Platon et Aristote élèveront au concept, ensuite comme coup d'envoi (décisif) d'une question que l'ontologie condamnera à l'oubli, enfin comme commencement (désormais sans gloire) de cet oubli lui-même. L'histoire des Grecs dans l'œuvre heideggérienne, c'est donc celle d'une unité rompue puis rétablie, mais rétablie au terme d'un renversement : si Platon apparaissait au début comme continuation ou réalisation des Présocratiques (dans le registre de la vérité), à la fin, ce sont les Présocratiques qui apparaissent comme préfiguration de Platon (dans le registre de la méconnaissance).

Sur la seconde courbe se lit la grande histoire, l'Histoire elle-même, telle qu'elle se laisse saisir au travers du triple projet heideggérien : d'abord la continuer, dans l'acte de l'approfondissement, ensuite l'éclairer, dans le mouvement de la mémoire, enfin l'abandonner, dans la décision du congé.

Ce qui, dans le tracé de ces deux courbes, m'intéressait au premier chef, c'était leur articulation : parce que l'une épouse étroitement l'autre, la suit en chacun de ses mouvements, elle peut permettre de la *révéler*.

Révélation qui ne va pourtant pas sans danger. En éclairant – d'une lumière qu'il faut bien dire assez crue – les positions heideggériennes, je les ai partiellement dénaturées. Laisées à elles-mêmes, au texte où elles vivaient, leurs contours n'étaient pas aussi nets, leur contraste pas aussi marqué. A souligner, comme je l'ai fait, les ruptures du parcours, j'en ai trahi la continuité. Car il y a bien continuité, et je ne l'ignore pas : Heidegger avance tout au long d'un unique chemin, chemin qu'on peut (et qu'on doit) saisir en son unité. Il n'en reste pas moins que cette unité n'est pas simple, qu'elle comporte des "stations" – stations qu'on peut (et qu'on doit) dégager aussi. Devoir d'autant plus impérieux que Heidegger, à la fin de sa vie, mit quelque complaisance à s'auto-interpréter en mode d'unité : à souligner la continuité de préoccupation qui le conduisit de Brentano à Trakl, ou la persistance de la question de *Sein und Zeit* à *Zeit und Sein*. C'est une lumière possible (et d'ailleurs exacte), ce n'est pas la seule possible, ni la seule exacte. Car le cheminement heideggérien est continu *et* discontinu. Heidegger, en insistant comme il le fait sur l'aspect unitaire, nous a laissés aux prises avec les différences, sans accomplir lui-même le travail de différenciation. Il nous reste donc à le prendre en charge, c'est-à-dire à tracer des limites qui n'étaient pas d'emblée manifestes. Parce que mon but était de les rendre lisibles, il m'a fallu les *exagérer*.

²⁸ Mais est-ce vraiment là la condition, ou simplement l'une des dimensions du changement ? J'avoue ne pas voir très clair sur ce point.

Ce but étant, au moins partiellement, réalisé, il resterait à défaire ce que j'ai fait tout au long de ces pages. A rappeler que la dualité de question était déjà esquissée dès *Sein und Zeit* ; que le dépassement de la présence, tel qu'il s'accomplit dans l'*Ereignis*, se jouait déjà dans la pensée même de la présence, telle qu'elle se déploie au cœur de l'œuvre ; que l'*Ereignis*, par l'une au moins de ses dimensions, est accomplissement de la question de la vérité de l'être, laquelle est elle-même en étroite continuité avec celle du "sens" de l'être, etc. Le parcours heideggérien ne comporte donc pas à strictement parler – sinon sur des questions purement ponctuelles – des revirements. Mais il comporte, au sens strict, des *tournants* : des lieux où le chemin s'incurve, où la direction se modifie et s'affine, sans vraiment se renier – mais en s'accomplissant ailleurs, autrement. Le matin grec, que Heidegger ignora d'abord, qu'il voulut ensuite prophétique, puis qu'il reconnut aveugle, fut ici l'occasion d'une *topographie des tournants*.

Note

Première publication dans la *Revue de philosophie ancienne*, 1986, t. IV, n° 1 : « Heidegger et les Grecs », p. 5-32. Egalement dans M. Caron (éd.), *Heidegger*, Paris, Cerf, « Cahier d'Histoire de la Philosophie », 2006. Traductions en anglais et hongrois. *Anglais* : “The mirror with the triple reflection”, in C. Macann (ed) : *Martin Heidegger : Critical Assessments* [4 vol.], Routledge ed., London and New-York, 1992, vol. II, p. 17-36. Réédition in : *Critical Heidegger*, Routledge ed., London and N-Y, 1996, p. 7-27. *Hongrois* : in *Existencia*, vol. VIII (1998), n° 164, Budapest, p. 37-51.