

DEPUIS HEIDEGGER

Laurent Villevieille (Paris IV)

L'apport de la pensée de Heidegger à la discipline qui se nomme "histoire de la philosophie" est aujourd'hui difficilement contestable. Qu'on en soit le partisan ou l'opposant, qu'on s'en fasse l'acteur ou le détracteur, on est bien obligé d'en reconnaître, fût-ce implicitement, l'importance. Ceux-là mêmes qui voient dans cette pensée un danger, une dérive irrationaliste, une menace d'extinction de la philosophie, lui accordent, de fait, une importance très exactement proportionnelle à la violence de leurs imprécations. Tout le débat entre les partisans et les opposants porte sur la nature, féconde ou nuisible, de cette importance. Mais qu'importance il y ait, cela n'a jamais vraiment fait débat.

La contribution positive de la pensée de Heidegger à la discipline intitulée "histoire de la philosophie" tient peut-être dans l'injonction à y voir tout autre chose, précisément, qu'une simple discipline. En effet, le syntagme "histoire de la philosophie" pourrait laisser croire qu'il désigne une discipline de même famille que l'histoire des sciences, des techniques, des arts ou des événements, auxquelles l'histoire de la philosophie viendrait s'adjoindre pour les compléter. Certes, on peut fort bien considérer que la philosophie a une histoire au même titre que la botanique, l'électricité ou la démocratie. Donc qu'elle peut faire l'objet d'une "histoire de...". Mais si tout ce qui a une histoire peut logiquement faire l'objet d'une étude historique, que signifie : avoir une histoire ? La réponse de Heidegger est sans équivoque. La philosophie a une histoire, certes. Mais en occident, elle est aussi ce qui a permis qu'histoire il y ait. Dire l'histoire de la philosophie, c'est ainsi dire l'"avoir histoire" lui-même, soit ce qui « supporte et détermine toute *condition et situation humaine* »¹.

Difficile de ne pas voir s'esquisser ici une histoire de la philosophie de grand style, de type hégélien. Cependant, la thèse de Heidegger répond à des problèmes extrêmement concrets – notamment le problème incontournable de la relation de l'histoire de la philosophie à la question de la vérité qu'engage la possibilité même de cette histoire. Une des difficultés essentielles de l'histoire de la philosophie consiste à trouver une détermination de la vérité qui convienne à son objet, c'est-à-dire à des

¹ *Über den Humanismus, Gesamtausgabe*, bd. 9, Francfort-sur-le-Main, Vittorio Klostermann, 1996, p. 314 (la *Gesamtausgabe* sera désormais citée "GA", suivi du numéro du tome et de la date d'édition). Trad. fr. de Roger Munier, *Lettre sur l'humanisme*, in *Questions III et IV*, Paris, Gallimard, 1996, p. 68.

textes qui se proposent eux-mêmes de dire ce qu'il en est de la vérité. Différentes possibilités ont été privilégiées, dont certaines plus naïves que d'autres. On peut d'abord considérer que toutes les thèses philosophiques sont fausses, sauf une¹, de préférence celle qu'on étudie. C'est l'histoire de la philosophie de type : « Enfin Malherbe vint... ». On peut également se contenter d'exposer les doctrines de manière neutre, en mettant entre parenthèses la question de leur vérité : ce qui sera alors susceptible de vérité ou d'erreur, ce ne sera que l'exposé historique lui-même, qui sera, d'un point de vue strictement scientifique, exact ou défailant. Qu'il y ait ou non quelque chose de vrai dans vingt-cinq siècles de philosophie, on ne s'en occupe pas : l'historien expose, le lecteur dispose. C'est ce que Nietzsche aurait appelé l'histoire de la philosophie de type « antiquaire ». On peut encore considérer que ce qui est vrai, c'est le cadre conceptuel, supposé éternel, de «la» philosophie : la différence des doctrines à l'intérieur de ce cadre ne dépendant alors que d'un choix existentiel, en lui-même ni vrai ni faux. C'est l'histoire de la philosophie de type : «moi je suis kantien, et vous ?». Il est vrai que la conception hégélienne de l'histoire de la philosophie permet de se déprendre d'un grand nombre de naïvetés, auxquelles Hegel oppose une critique thématique, notamment au début de la Préface de sa *Phénoménologie de l'Esprit*². Mais elle engage une thèse métaphysique lourde : celle de l'histoire comme procès historique de l'Esprit.

Au vu de ce problème de la vérité, extrêmement épineux pour qui fait de l'histoire de la philosophie, c'est-à-dire pour qui étudie des penseurs qui ont eux-mêmes en vue la vérité, la thèse de Heidegger a le bonheur d'être assez simple. Elle consiste à dire que la vérité n'est pas un étalon immuable, à l'aune duquel les doctrines philosophiques devraient (ou ne devraient pas) être évaluées. Mais bien plutôt que toute grande pensée philosophique révolutionne le sens même de la vérité. D'un penseur à un autre, ce n'est pas seulement le paysage philosophique qui change sous l'éclairage, supposé identique, de la vérité. Plus radicalement, Heidegger nous invite à concevoir la vérité comme une lumière elle-même changeante. Au point que partout où la lumière «vérité» varie, on peut assurément dire : «philosophie». Dès lors, la pensée de Kant, par exemple, n'est pas plus vraie que celle de Leibniz, mais *autrement* vraie, en tant que la vérité conçue comme inhérence appétitive des prédicats à leur sujet s'est entre-temps métamorphosée en liaison synthétique d'un Je pense qui constitue le fond aperceptif de ce que Kant appelle parfois « le petit mot *est* »³.

¹ Le mot est de Jean-Luc Marion, « *Du pareil au même ou : comment Heidegger permet de refaire de l'histoire de la philosophie* », in *Cahiers de l'Herne / Heidegger*, Paris, L'Herne, 1983, p. 177. Cf. également « Jean-Luc Marion. Entretien du 3 décembre 1999 », in Dominique Janicaud, *Heidegger en France, II. Entretiens*, Paris, Albin Michel, 2001, p. 217 sq. Ces deux textes posent de manière radicale le problème de l'histoire de la philosophie, et exposent clairement la réponse que la pensée de Heidegger permet d'y apporter.

² Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, trad. fr. de Jean Hyppolite, Paris, Aubier, 1997, p. 6.

³ Kant, *Critique de la raison pure*, AK III, 401, trad. fr. de Tremesaygues et Pacaud, Paris, P.U.F., 2001, p. 429.

Une telle conception de la vérité présente au moins deux avantages : elle permet d’abord de rendre compte de l’existence d’une pluralité de pensées qui ont toutes en vue la vérité ; et elle est du même coup ce qui définit une pensée comme proprement philosophique.

Cependant, ne risque-t-on pas de tomber dans une forme de relativisme ? Non pas dans un relativisme grossier, où la vérité pourrait devenir tout et n’importe quoi : de fait, dans ce que la tradition nous a transmis sous le nom de “philosophie”, la question de la vérité n’est traitée qu’avec la plus grande économie et le sérieux le plus exemplaire. Aucune chance, donc, que l’argent, les belles femmes, ou quelque autre originalité, soient tenus pour la vérité. En fondant l’histoire de la philosophie sur l’idée d’une révolution du sens même de la vérité, c’est un relativisme bien plus subtil et pernicieux qui nous guette : ce que les uns tiendront pour une puissante révolution du sens de la vérité pourra apparaître à d’autres comme tout à fait anodin, et inversement. Poser que « l’homme est un loup pour l’homme », ou que « nul ne sait ce que peut un corps », est-ce révolutionner le sens de la vérité ? Non ? Et pourquoi pas ? Définissez donc ce que vous entendez par “vérité” ! Et nous voilà pris au piège, contraints que nous sommes de donner une définition générale de la vérité – ce que Heidegger nous permettait précisément d’éviter.

Sans tomber dans le piège d’une définition de la vérité, Heidegger en explicite le sens en le reconduisant, précisément, à l’histoire de la philosophie – plus précisément à la question de l’être qui inaugure sa naissance chez Platon et Aristote. Métamorphose de la vérité il y a, partout où le verbe “être” prend un sens nouveau. Tous les philosophes, certes, ne traitent pas thématiquement de l’être. Cependant, il suffit de prendre une phrase anodine, de type : “L’arbre *est* en fleur”, et de se demander : que signifie ici le petit mot *est* pour Descartes, pour Leibniz, pour Kant, etc. ? Sa signification leibnizienne est-elle au fond réductible à sa signification cartésienne ? – et ainsi de suite. Ou bien, pour prendre la question sous un autre angle, dans la phrase « l’homme *est* un loup pour l’homme », le verbe être acquiert-il un sens jusqu’alors inédit ?

Ainsi, l’expression “histoire de la philosophie” ne devient claire, avec Heidegger, que si elle est comprise comme histoire de la vérité, elle-même explicitée comme histoire de l’être. En définitive, ce que les mots “être”, “question de l’être”, “pensée de l’être” peuvent avoir d’intimidant, voire d’abyssal pour le lecteur de Heidegger devient beaucoup plus concret lorsqu’ils sont ancrés dans une lecture de l’histoire de la philosophie. Alors, loin d’être ce que Hegel nommait une « nuit [où] toutes les vaches sont noires »¹, ces mots lui deviennent au contraire une aide et un guide. Autrement dit, ce qui peut sembler obscur à la lecture du seul Heidegger devient singulièrement clair lorsqu’il vient éclairer une lecture de la philosophie en son histoire. Somme toute, l’histoire de la philosophie ne devrait pas tenir de discours *sur* Heidegger, mais bien

¹ Hegel, *Phénoménologie de l’Esprit*, *op. cit.*, p. 16 (traduction légèrement modifiée).

depuis Heidegger. La pensée de Heidegger ne serait qu'un lieu depuis lequel une histoire de la philosophie pourrait être interrogée et acquérir une claire intelligibilité.

Dès lors, le problème pourrait se résumer ainsi. La question de l'être apparaît comme une ligne directrice féconde pour une lecture de l'histoire de la philosophie. Cependant, une telle question semble s'obscurcir dès que le lecteur, cessant d'interroger l'histoire de la philosophie *depuis* Heidegger, c'est-à-dire depuis la question de l'être, interroge *Heidegger* lui-même. Faut-il laisser de côté Heidegger et ne retenir que ce qui, dans sa pensée, peut servir de méthode à l'histoire de la philosophie ? Le peut-on seulement ? Est-il non pas licite, mais simplement possible de prendre la pleine mesure de l'histoire de la philosophie comme histoire de l'être en laissant de côté ce point focal, l'être, depuis lequel l'histoire de la philosophie a seulement pu devenir question à Heidegger ? Évidemment non ! – répondra-t-on spontanément. Et l'on aura sans doute raison. Mais c'est plus facile à dire qu'à faire. Encore faut-il avoir les moyens d'assumer cette réponse jusque dans ses conséquences. Donc être capable, en historien de la philosophie, de traiter de l'être comme tel.

Nous ne tenterons donc ici que de mettre en évidence quelques difficultés que pose l'articulation de la pensée de l'être et de l'histoire de l'être. Donc l'articulation de ce que dit Heidegger et de ce qu'il permet de dire. Bref, de la pensée de Heidegger et du point de vue que nous avons nommé : "depuis Heidegger".

La question de l'être, Heidegger la met souvent en évidence à partir de l'histoire de la philosophie. Mais il lui arrive parfois d'affirmer que ce n'est qu'à partir de cette histoire, et de cette histoire seule, qu'elle peut devenir manifeste. Ainsi, dans *Identité et différence*, Heidegger écrit :

« Il n'y a jamais d'être si ce n'est chaque fois marqué de telle empreinte à lui dispensée : Φύσις, Λόγος, Ἔν, Ἰδέα, Ἐνέργεια, substantialité, objectivité, subjectivité, volonté, volonté de puissance, volonté de volonté »¹.

Dans cette seule phrase apparaissent, à chaque fois dans la fulgurance d'un simple mot, Anaximandre, Héraclite, Parménide, Platon, Aristote, et ainsi de suite jusqu'à Nietzsche et peut-être au-delà. Mais tous ces mots, avant de renvoyer aux grandes figures de l'histoire de la philosophie, sont d'abord des visages de l'être. Or ce n'est précisément qu'à travers tous ces visages que l'être peut devenir manifeste. L'être au sens d'un universel vide qui surplomberait et survolerait l'ensemble de l'étant, cela n'a tout simplement pas de sens². L'être, c'est toujours l'être *comme* Φύσις, *comme* Ἰδέα, *comme* objectivité, etc. Au sens où, dans une phrase comme : "L'arbre *est* en fleur", le verbe être parle toujours dans un sens déterminé, qui rend à chaque fois présent l'arbre et sa floraison selon une certaine guise. L'unité de cette multiplicité de guises qu'offre

¹ *Identität und Differenz*, GA 11, 2006, p. 73. Trad. fr. d'André Préau, *Identité et différence*, p. 301.

² *Ibid.*

l'histoire de la philosophie ne se laisse à la limite que pressentir, au fil de ce qu'Aristote aurait appelé une *epagogé*. Par quoi il faut entendre non pas ce que la tradition croyait pouvoir traduire par "induction", c'est-à-dire la saisie des traits généraux d'un ensemble de cas particuliers. Mais bien plutôt, nous dit Heidegger, « le mouvement de conduire jusqu'à..., conduire jusqu'à cela qui vient au regard tandis que, d'avance, nous avons porté le regard par-delà l'étant particulier – le délaissant, et pourquoi ? Pour regarder jusqu'à l'être »¹. L'être se donnerait-il à voir par une sorte d'*epagogé* ainsi entendue ?

Précisons immédiatement qu'ici, nous ne partons pas de l'étant particulier (par exemple d'un arbre) pour nous porter vers un certain sens de l'être (par exemple l'eidétique aristotélicienne). Ce mouvement-ci, nous l'accomplissons à chaque fois que nous lisons un philosophe (par exemple Aristote). Mais maintenant que nous recherchons plus essentiellement l'unité des différents visages de l'être, nous nous situons d'emblée au niveau de la multiplicité de sens de l'être que nous a légué la tradition (Ἐν, Ἰδέα, Ἐνέργεια, etc.) et, allant plus loin, nous tentons de nous tourner vers leur possible unité. Nous ne nous déportons donc pas de l'ontique vers une certaine ontologie, mais bien de l'ensemble de la tradition ontologique vers ce qui lui est source : l'être en tant que tel. Ainsi, la manière dont l'être peut nous devenir sensible au travers de ses différents visages, nous pourrions librement la caractériser comme *epagogé* historique. Ici, « historial » s'oppose d'abord à « catégorial »², comme l'*epagogé* qui part des différents sens de l'être s'oppose à celle qui ne part que de l'étant. « Historial » (*geschichtlich*) s'oppose également à « historique » (*historisch*)³, comme l'histoire de l'être s'oppose à l'histoire de l'étant. Une *epagogé* historique viserait, en partant des différents visages de l'être offerts par l'histoire de la philosophie, à rendre manifeste, non pas leurs caractères généraux, c'est-à-dire ce qui demeurerait une fois retranché tout ce qu'ils ont de particulier, mais ce qui, en eux, répond à chaque fois au même vocable : "être". Donc ce qui, dans chacun des mots de la tradition (Φύσις, Ἰδέα, Ἐνέργεια, substantialité,...), nous permet seulement d'entendre résonner quelque chose comme "être". "*Epagogé* historique" : cette expression, qui n'est pas de Heidegger, mais que nous forgeons à partir de sa pensée, tente de nommer la manière dont l'être peut devenir manifeste depuis une lecture de l'histoire de la philosophie. Plus précisément : depuis une lecture *depuis Heidegger*.

Reste que ce soutien qu'offre la tradition pour penser l'être, Heidegger nous invite, ultimement, à l'abandonner. Non pas pour envoyer promener l'histoire de la philosophie. Mais pour penser plus radicalement encore ce que la tradition

¹ *Vom Wesen und Begriff der physis. Aristoteles, Physik B, I*, GA 9, *op. cit.* p. 244. Trad. fr. de François Fédier, *Ce qu'est et comment se détermine la φύσις*, in *Questions I et II*, Paris, Gallimard, 1998, p. 492.

² Au sujet de la distinction du catégorial et de l'existentiel (dont découle par suite la distinction du catégorial et de l'historial), le texte canonique est sans doute *Sein und Zeit*, § 9, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 2006, p. 44.

³ Au sujet de la distinction de l'historique et de l'historial, dont nous ne saurions bien entendu indiquer et étudier, dans une simple note, les nombreuses occurrences et inflexions dans l'ensemble du corpus heideggerien, cf. notamment *Sein und Zeit*, §§ 72 sq., *op. cit.* pp. 372 sq.

philosophique n'a appréhendé que de biais. Pour la philosophie, être signifie toujours : être de l'étant¹. Au sens où, quand on dit : "l'arbre *est* en fleur", être n'a de sens, pour la philosophie, que comme être de l'arbre en sa floraison. Or Heidegger, dans la conférence *Temps et Être*, nous invite au contraire à « penser l'être sans l'étant »². Donc sans le secours de l'arbre, ni de sa floraison, ni de quoi que ce soit dont on puisse dire qu'il est. Cette formule : « penser l'être sans l'étant », Heidegger reconnaît qu'elle peut prêter à confusion. Il précise qu'elle est en réalité un « raccourci »³ pour dire : « penser l'être sans égard pour une fondation de l'être à partir de l'étant »⁴. La conséquence n'en est pas moins énorme. Le mouvement de l'*epagogé* consistait d'abord, comme *epagogé* catégoriale, à se déporter de l'étant vers un certain sens de l'être : c'est le geste que nous accomplissons à chaque fois que nous lisons un philosophe "depuis Heidegger". Il consistait ensuite, comme *epagogé* historique, à nous élever, depuis la multiplicité des visages de l'être, vers l'unicité de ce que dit le verbe "être" : c'est alors l'ensemble de la tradition que nous prenons en vue, toujours "depuis Heidegger". Mais prendre en vue Heidegger lui-même, c'est consentir, une fois ce périple épagogique accompli, à abandonner le secours qui nous venait d'abord de l'étant, puis de son dépassement comme être de l'étant, pour nous tourner vers l'être lui-même.

Autre manière de le dire. Dans notre recherche du sens de l'être, nous trouvions un secours dans la proposition de type : "L'arbre *est* en fleur". Le petit mot *est* ne parlait pour nous la langue de l'être que depuis l'étant – en l'occurrence l'arbre et sa floraison. Être, cela signifiait la manière dont l'arbre, en sa floraison, nous devenait présent. Ce secours que nous trouvions dans l'étant, c'est-à-dire dans le sujet et le prédicat, pour penser le sens de "être", c'est-à-dire de la copule, il s'agit maintenant de l'abandonner. C'est ce que Heidegger sous-entend lorsqu'il écrit, dans son cours sur Schelling :

« Mais la question demeure de savoir si ce que veut dire être peut se décider à partir du "est", ou si au contraire, c'est seulement à partir d'une détermination suffisante du déploiement en essence de l'être que l'on peut décider de ce que signifie le "est" »⁵.

¹ Cf. *Sein und Zeit*, § 3, *op. cit.*, p. 9 : *Sein ist jeweils das Sein eines Seienden*. « Être est à chaque fois l'être d'un étant ». Cette assertion, Heidegger peut la prendre à son propre compte dans *Sein und Zeit*, qui ne s'est pas encore assigné la tâche de dépasser la philosophie, c'est-à-dire, comme on va le voir, de « penser l'être sans l'étant ».

² *Zeit und Sein*, in *Zur Sache des Denkens*, GA 14, 2007, p. 5. Trad. fr. de François Fédier, *Temps et Être*, in *Questions III et IV*, *op. cit.*, p. 193. Cette formule s'oppose d'abord terme à terme à l'entreprise d'*Être et Temps*, c'est-à-dire à la tentative de lire le sens de "être" sur un étant, le *Dasein*. Mais elle s'oppose plus généralement à toute entreprise philosophique, c'est-à-dire à toute pensée qui comprend l'être à partir de l'étant.

³ « Protokoll zu einem Seminar über den Vortrag 'Zeit und Sein' », in *Zur Sache des Denkens*, *op. cit.*, p.41. Trad. fr. de François Fédier et Jean Beaufret *Protocole d'un séminaire sur la conférence « Temps et Être »*, in *Questions III et IV*, *op. cit.*, p. 239.

⁴ *Zeit und Sein*, *op. cit.*, p. 5. Trad. fr. p. 193.

⁵ *Schelling : Vom Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, GA 42, 1988, p. 131. Trad. fr. de Jean-François Courtine, *Schelling. Le traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*, Paris, Gallimard, 1977, p. 135.

Le “est”, autrement dit l’être appréhendé dans sa fondation à partir de l’étant, serait second par rapport au « déploiement en essence de l’être », c’est-à-dire à l’être envisagé indépendamment d’une telle fondation.

Entre “depuis Heidegger” et “Heidegger lui-même”, nous perdons ce qui nous était secourable : l’étant, enjoint que nous sommes de « penser l’être sans l’étant ». Ce face-à-face avec l’être, comment y faire face ? Il y a les textes de Heidegger bien sûr. C’est-à-dire les textes où Heidegger s’attache lui-même à « penser l’être sans l’étant » – par exemple la conférence *Temps et Être*, où tombe précisément cette sentence. Tous ces textes, on peut alors en proposer des explications détaillées. Mettre en relation les différents textes ainsi expliqués. Étudier leur complémentarité, leurs points de tensions ou de dissensions. Réintégrer l’ensemble dans une chronologie – celle du « chemin de pensée » de Heidegger. Traiter de la question des sources. Retracer une genèse. Critiquer les études critiques. Tout cela garantira l’exactitude scientifique de notre démarche. Et pourtant, une évidence fera cruellement défaut : la certitude de savoir de quoi on parle. Mais cette dernière question ne se pose-t-elle pas au fond à l’étude critique de tout autre philosophe ? Pas avec une telle acuité. Car les autres philosophes sont, précisément, des philosophes. Ce mot, “philosophe”, Heidegger permet d’en délimiter rigoureusement le sens. Mais s’il est capable d’une telle délimitation, c’est que lui, Heidegger, se situe en partie ailleurs – lui qui demande « quelle tâche, à la fin de la philosophie, reste encore réservée à la pensée »¹.

Bien entendu, rien ne nous oblige à admettre, avec Heidegger, que sa pensée dépasse effectivement la philosophie. Que Nietzsche ait prétendu dépasser la métaphysique, cela n’a jamais empêché Heidegger de le lire comme un métaphysicien. Cependant, il faudrait renoncer du même coup à toute la lecture heideggérienne de l’histoire de la philosophie, dont nous avons entrevu les vertus. Car lire Heidegger comme un philosophe et rien d’autre, c’est présupposer une définition de la philosophie sous le coup de laquelle tombe Heidegger, et qui n’est donc pas la sienne. On concevra par exemple l’histoire de la philosophie comme une histoire des idées, et on fera retour à la case départ. C’est-à-dire que l’histoire de la philosophie n’aura conquis la pensée de Heidegger qu’en renonçant à ce que nous avons appelé une histoire de la philosophie “depuis Heidegger”. Veut-on malgré tout conserver la lecture heideggérienne de l’histoire de la philosophie ? Il faudra dire que Heidegger définit fort bien la philosophie, mais qu’il échoue de fait à la dépasser. Il faudra donc en rester à l’histoire de la philosophie “depuis Heidegger”, et renoncer à Heidegger lui-même. Sauf, évidemment, à montrer comment Heidegger tombe sous le coup de sa propre définition de l’histoire de la philosophie. Donc comment la pensée de « l’être sans l’étant » est en réalité une

¹ *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens*, in *Zur Sache des Denkens*, op. cit. p. 74. Trad. fr. de Jean Beaufret et François Fédiér, *La fin de la philosophie et la tâche de la pensée*, in *Questions III et IV*, op. cit., p. 287.

pensée de l'être de l'étant. Autant dire que Heidegger disparaît, puisqu'il est lui-même réintégré à une histoire de la philosophie "depuis Heidegger".

Deux voies s'offrent donc à nous : celle qui ne peut prétendre atteindre "Heidegger" qu'en renonçant à parler "depuis Heidegger" ; et celle qui ne parle "depuis Heidegger" qu'en renonçant à "Heidegger" lui-même. Fort heureusement, une troisième voie s'offre à nous, qui nous permet de sortir du dilemme : celle qui consiste à dire que Heidegger dépasse effectivement la philosophie. Elle permet à la fois de parler de l'histoire de la philosophie "depuis Heidegger", et de parler de Heidegger... la conséquence est imparable : de parler de Heidegger depuis un autre lieu que l'histoire de la philosophie. Voilà Heidegger sorti du champ de l'histoire de la philosophie. L'histoire de la philosophie, acceptant de sortir de ses strictes limites, peut-elle trouver un point d'appui qui lui soit extérieur, et qui lui permette cependant de demeurer elle-même ? Quel peut être ici le point d'appui ?

La réponse la plus courante est : la poésie. N'est-ce pas dans sa lecture de Hölderlin que Heidegger découvre une langue qui, n'ayant pas occulté d'avance l'être au profit de l'étant, se tient au niveau de l'être en tant que tel ? Malheureusement, l'histoire de la philosophie s'entend assez mal à manier cette matière subtile qu'est la poésie. Cependant, de remarquables études ont été consacrées à la poésie de Hölderlin "depuis Heidegger" – pensons notamment au livre de Beda Allemann *Hölderlin et Heidegger*. Ce que signifie lire Hölderlin "depuis Heidegger", il faudra sans doute renoncer à l'explicitier ici. Quoi qu'il en soit, de tels commentaires de Hölderlin ne nous sont que de peu de secours lorsqu'il s'agit de lire Heidegger lui-même. Ils nous donnent bien une idée du lieu depuis lequel la pensée de Heidegger pourrait être appréhendée. Mais quant à pouvoir parler de Heidegger depuis ce lieu lui-même... du travail reste encore à faire.

Car telle est bien la question de fond : si ce n'est pas depuis l'histoire de la philosophie que nous pouvons parler de Heidegger, depuis où le pouvons-nous ? La tentative ultime, et en un sens désespérée, consiste, tel un serpent qui se mord la queue, à parler de Heidegger depuis Heidegger. "De Heidegger" : plus précisément des textes qui tentent de dépasser la philosophie. "Depuis Heidegger" : en tout cas depuis ce que l'on tient pour tel. Les textes ainsi commentés sont précisément ceux qui demanderaient le plus à être élucidés. En guise d'élucidation, on nous propose leur redite sous forme d'un discours qui le plus souvent ne retient du texte heideggérien que son apparence : une langue apparemment prophétique, apparemment poétisante, apparemment ésotérique. Bref, on tombe dans une forme de mimétisme qui, malheureusement, vérifie un peu trop bien la définition que Bossuet donnait de l'image, à savoir qu'elle « dégénère toujours de la vivacité de l'original ». On ne parle pas de Heidegger "depuis" Heidegger, ni même "comme" Heidegger, mais comme la plus risible de ses caricatures. C'est sans doute la plus sombre illustration de ce que le sombre vocable

d'*heideggérianisme* peut signifier. Car enfin, cela donnerait presque raison aux plus acharnés des détracteurs de Heidegger.

Le lieu depuis lequel la pensée de Heidegger pourrait être appréhendée, Heidegger lui-même reconnaît qu'il est encore à venir. À la fin de la *Lettre sur l'humanisme*, il ne parle en effet de la pensée de l'être que comme une « pensée à venir »¹. Songeons également à *la fin de la philosophie et la tâche de la pensée*, où Heidegger souligne que sa pensée a le « caractère d'une préparation »². Peut-être le problème est-il autant d'étudier philosophiquement ce qui prétend dépasser la philosophie, que d'étudier historiquement ce qui est encore à venir. Ce problème, Heidegger le résout en partie : à l'histoire (*Historie*), qui suppose une réduction du temps à son sens chronologique, lui-même fondé sur l'idée de succession, Heidegger oppose en effet l'historialité (*Geschichte*), structurée par l'idée de projection. Du point de vue de l'histoire au sens courant, le passé ne nous enseigne rien de l'avenir. En revanche, du point de vue de l'historialité, le passé n'est plus un présent révolu, qui pourrait tout au plus faire l'objet d'une reconstitution par la représentation ; mais il est le foyer depuis lequel un avenir peut se projeter dans le présent – au sens où Nietzsche peut écrire : « Féconder le passé en engendrant l'avenir, que tel me soit le présent »³. De ce point de vue, la philosophie, dont le passé, imposé comme présent dans ce sous-produit de la philosophie qu'est, aux yeux de Heidegger, « la civilisation mondiale » (*die Weltzivilisation*)⁴, recèle un tout autre avenir si nous savons, en deçà de toute forme d'imposition, nous le rendre librement présent. Ainsi, un tel passé serait moins derrière nous que devant nous⁵, si tant est que nous soyons capables de lui donner la mesure d'un nouveau présent – c'est-à-dire d'un nouveau rapport à ce qui, dans la philosophie, peut nous devenir histoire. Ce serait bien “depuis Heidegger”, c'est-à-dire depuis sa lecture de l'histoire de la philosophie, que Heidegger lui-même deviendrait intelligible – et intelligible comme « pensée à venir ».

Reste que les contours de cette “pensée à venir”, donc du lieu depuis lequel la pensée de Heidegger pourrait être élucidée, demeurent indistincts : comme on l'a vu, l'être de l'étant ne nous est que d'un secours relatif pour penser « l'être sans l'étant ». Faut-il alors renoncer à Heidegger ? Le ravalier une bonne fois pour toutes à une forme de prophétisme ? Retenir “Heidegger I”, et laisser “Heidegger II” aux illuminés ? Ou du moins ne retenir de “Heidegger II” que ce qui nous permet de parler de l'histoire de la philosophie “depuis Heidegger” ? Ou encore prendre Heidegger pour objet d'étude, et renoncer, en toute logique, à parler de l'histoire de la philosophie “depuis Heidegger” ?

¹ *Über den Humanismus*, op. cit., p. 364. Trad. fr. p. 127.

² *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens*, op. cit., p. 75. Trad. fr. p. 288.

³ Cité par Jean Beaufret in *Leçons de philosophie*, Paris, Seuil, 1998, p. 368.

⁴ *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens*, op. cit., p. 75. Trad. fr. p. 288.

⁵ Cf. *Der Spruch des Anaximander*, in *Holzwege*, GA 5, p. 301. Trad. fr. de Wolfgang Brokmeier, *La parole d'Anaximandre*, in *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard, 1990, p. 394 : « Or quoi, et si l'initial était toujours en avant de tout ce qui touche à son terme, si, même, la prime aurore dépassait, et de loin, l'ultime déclin ? ».

Toutes ces questions doivent demeurer ouvertes. C'est-à-dire que la voie qui permettrait à la fois de s'inspirer de la pensée de Heidegger pour lire l'histoire de la philosophie et inséparablement de lire Heidegger comme un penseur qui dépasse la philosophie – cette voie est encore à explorer. Si l'histoire de la philosophie peut s'écrire "depuis Heidegger", les études heideggériennes, quant à elles, doivent encore délimiter le lieu depuis lequel l'entreprise heideggérienne de dépasser la philosophie peut être appréhendée. Sans doute ont-elles tourné autour, l'ont-elles approché, quelquefois de près, d'infiniment près. Sa claire thématization demeure pourtant encore en réserve. Toute la question est peut-être ici de savoir ce que l'histoire de la philosophie peut retenir d'une pensée qui se comprend à partir de l'avenir. Donc en définitive quel avenir l'histoire de la philosophie sera capable d'assumer à la fois comme histoire et comme philosophie.