

Métaphysique et histoire de l'être chez Heidegger

DENIS SERON*

Résumé: Les cours et écrits que Heidegger a consacrés à Nietzsche dans les années 1936-1946 marquent un changement décisif quant à son attitude à l'égard de la métaphysique, dans la mesure où ils ne font plus résider la tâche de la philosophie dans une entreprise de «destruction» des fondements procurés par la métaphysique en vue d'un retour à l'expérience grecque de l'être, censée être plus originaire, mais bien dans la mise au jour de la «vérité de l'être» propre à chaque «position» de l'histoire de la métaphysique : voilà ce que Heidegger comprend sous les termes d'«histoire de l'être». Par suite il est question maintenant de la différence entre cette vérité ontologique et celle que la métaphysique donne en tant que sa vérité. Suivant Heidegger, cette différence doit se comprendre non pas comme un rapport de contradiction, mais comme une inversion analogue à l'inversion photographique ; la vérité explicitée par la métaphysique ne fait elle-même que dissimuler une vérité plus profonde, appelée «vérité de l'étant», qui à son tour «renvoie» à la vérité de l'être. En d'autres termes, il appartient désormais à la pensée de l'être de reconnaître comme tel le dévoilement de l'étant, c'est-à-dire la *manière* dont il se dévoile (par exemple comme objet), simplement parce que c'est là l'accès privilégié à l'être (par exemple comme objectivité).

Mots clés: métaphysique, histoire, être, vérité, essence, destruction.

Zusammenfassen: In den Vorlesungen und Abhandlungen über Nietzsche (1936-1946) zeigt sich eine bedeutende Umstellung des Verhaltens Heideggers gegen die Metaphysik, indem sie die Aufgabe der Philosophie nicht mehr als die «Destruction» jedes metaphysischen Grundes, um auf das griechische ursprünglichere Seinsverstehen zurückzugehen, begreifen, sondern als das volle Enthüllen der jeder «metaphysischen Grundstellung» eigenen «Wahrheit des Seins»: darin besteht, was Heidegger «Seinsgeschichte» heisst. Also, es handelt sich jetzt um den Unterschied zwischen dieser ontologischen Wahrheit und dem von der Metaphysik als Wahrheit Gegebenen. Nach Heidegger müsse dieser Unterschied durch das Gleichnis des Negativbilds —und nicht als Widerspruchsbeziehung— begriffen, und dergestalt gekennzeichnet werden, dass die von der Metaphysik dargelegte Wahrheit selber eine tiefere Wahrheit verberge, die die «Wahrheit des Seienden» genannt ist, und auf die Wahrheit des Seins «verweise». Mit anderen Worten, es stehe nunmehr dem Seinsdenken zu, die Unverborgenheit des Seienden, nämlich die *Weise*, auf die es erscheint (z. B. als Objekt), anzuerkennen, darum weil sie der Zugang zum Sein (z. B. als Objektivität) sei.

Key words: Metaphysik, Geschichte, Sein, Wahrheit, Wesen, Destruktion.

On l'a dit et redit, la philosophie de Heidegger est, sinon une philosophie de l'histoire, au moins une pensée où la notion d'histoire tient le premier rôle. Comme on sait, les thèmes de la *Destruktion der Metaphysik* et de la *Seinsgeschichte* en figurent les clefs de voûte. Or, on a souvent insinué que le projet de *Destruktion* ou de «dépassement» de la métaphysique mis en place dans *Sein und Zeit* ne s'était déployé dans toute son ampleur qu'à travers la vaste entreprise de description de l'histoire de l'être tentée par Heidegger au cours de la décennie suivante. Nous souhaitons suggérer ici une interprétation sensiblement différente, qui permettra, par un détour, de comprendre mieux et plus précisément le rapport d'une pensée de l'être à la métaphysique en général.

* Université de Liège (Belgique), Département de Philosophie.

a) La notion d'histoire de l'être

Pour commencer, quelques rappels ne sont pas inutiles. Le fondement de l'être du Dasein, c'est-à-dire de la totalité de son pouvoir-être, dit *Sein und Zeit*, est la temporalité. L'une des affirmations les plus décisives de Heidegger quant à son opposition à la métaphysique est que l'un comme l'autre sont *finis*. Les possibilités du Dasein, ou existentiels, ne peuvent se multiplier à l'infini, il est nécessaire que d'une manière ou d'une autre le Dasein soit limité, qu'il ait certaines possibilités plutôt que d'autres selon qu'il est lui-même tel ou tel, somme toute à la manière d'un horizon transcendantal. Il doit y avoir un *existenzialer Entwurf von faktischen Möglichkeiten der Existenz*¹ propre à chaque Dasein particulier. «Ces possibilités, le Dasein les a lui-même choisies, ou bien il est tombé en elles, ou bien il a toujours déjà grandi en elles²» : ce sont là des possibilités qui lui échoient en propre dans l'histoire, et qu'il ne partage avec nul autre Dasein.

Cette problématique fait l'objet du cinquième chapitre de la deuxième section de *Sein und Zeit*, consacré à l'historialité (*Geschichtlichkeit*). Heidegger y déclare qu'il n'a pas à traiter, au cas par cas, de l'être de chaque Dasein particulier, mais seulement à «se demander d'où *en général* (*überhaupt*) peuvent être puisées les possibilités vers lesquelles le Dasein se projette factivement³». L'historialité du Dasein signifie qu'il «accepte» (*übernimmt*) en «héritage» (*Erbe*) certaines possibilités plutôt que d'autres. Cela ne se fait qu'à la condition de saisir sa propre finitude dans l'être-pour-la-mort : «La finitude saisie de l'existence arrache à la multiplicité sans fin (*endlosen*) des possibilités offertes et directement accessibles de la complaisance, de la dérobade et transporte le Dasein dans la simplicité de son destin⁴.» Le Dasein est déterminé dans ses possibilités propres par son temps, ses possibilités sont «transmises» (*überkommen*), — mais cela, seulement au sens où il consent à cet héritage et où, «libre pour la mort, il se délivre à lui-même en une possibilité héritée et néanmoins choisie⁵».

Le dessein de *Sein und Zeit* est de procéder à l'analytique de l'être du Dasein, c'est-à-dire d'en décomposer le pouvoir-être en existentiels, pour remonter ensuite, par le biais de l'interprétation, à son sens et à son fondement, qui n'est autre que la synthèse des possibilités du Dasein, ou temporalité. Ce fondement est aussi la vérité dans son acception originelle, comme ouverture. Désormais, le même travail doit être entrepris en ce qui concerne le Dasein *historial* — pour parler comme l'*Introduction à la métaphysique*— et quant au projet de ses possibilités *factices*. Alors on parlera d'un «retour dans des possibilités du Dasein qui a été là», soit d'une *répétition* de ces possibilités⁶. La répétition peut se définir comme une analytique existentielle, non pas du Dasein en général, mais de tel Dasein situé dans une époque et un continent particuliers. Cependant, de même que l'ontologie fondamentale ne se limite nullement à l'analytique existentielle, la répétition comprise en ce sens est loin de constituer l'essentiel de la conception heideggerienne de l'histoire. Encore faut-il, comme on l'a fait pour le Dasein en général, dégager le fondement des possibilités factices du Dasein historial, se demander d'où elles sont puisées dans leur particularité; il reste à penser la *vérité* propre à chaque Dasein, à chaque *Denker* en particulier, à Kant, à Aristote. C'est à cette exigence qu'est censé répondre ce que Heidegger appelle l'*histoire de l'être*.

1 *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen, 1960, p. 383.

2 *Ibid.*, p. 12. Pour *Sein und Zeit*, nous suivons la traduction d' E. MARTINEAU (Authentica, hors-commerce, 1985), en y apportant occasionnellement des modifications quand cela s'avère nécessaire.

3 *Ibid.*, p. 383.

4 *Ibid.*, p. 384.

5 *Ibid.*, p. 384.

6 *Ibid.*, p. 385 ; cf. p. 339 et GA 24, p. 407.

Au cours des âges, la métaphysique a donné de multiples réponses à la question qui la dirige (*Leitfrage*): qu'est-ce que l'étant en tant qu'étant en totalité? A chaque fois, ces réponses circonscrivent un horizon de tous les étants possibles, un *Leitentwurf*. La métaphysique pense ainsi l'être «à partir de l'étant»; elle prélève un caractère commun à tous les étants, sous la forme d'une *Seiendheit*, puis elle prend cette «étantité» pour point de départ en vue de décider de ce qui est (étant) et de ce qui n'est pas (étant). Mais en réalité, quoi qu'elle prétende, il faut déjà que soit délimité au préalable l'horizon de ce dont il s'agit de dégager un caractère commun, et à partir duquel la métaphysique pourra procéder. Bref, pour décider de l'étantité de l'étant, il faut d'abord savoir ce qui est étant et ce qui ne l'est pas. Aussi dit-on de tout l'étant qu'il est substance parce qu'avant toutes choses on ne tient pas pour étant tel ou tel quelque chose qui ne se présente pas à nous avec les caractères de la substance. En d'autres termes, le fait que l'étant est, l'ontologique, précède et fonde ce que l'étant est, l'ontique. Il s'agit donc de remettre en question les étantités édictées par la métaphysique, soit de poser la *Grundfrage*: qu'est-ce que l'être? Que veut dire «être» pour telle époque de l'histoire de la métaphysique? De la sorte, on aura accès au véritable fondement *ontologique* de la métaphysique, c'est-à-dire à l'ouverture et au dévoilement de l'étant pour la métaphysique, à ce que Heidegger dénomme la *vérité de l'étant* (*Wahrheit des Seienden*). A cela nous devons encore ajouter, cependant, qu'il n'y a pas deux vérités, l'une pour la métaphysique et l'autre, la vérité de l'être, pour Heidegger, mais que la vérité de l'étant, en dernier ressort, n'est rien autre que la vérité de l'être en tant qu'elle est «voilée»⁷.

«Ce qui 'est', ce qui advient (*geschieht*) dans l'histoire occidentale, ce qui advient dans celle écoulée, dans la nôtre, dans celle qui vient, c'est la puissance de l'essence de la vérité⁸.» Par le concept d'une «histoire de l'être» tel qu'il voit le jour dans les cours sur Nietzsche, Heidegger n'entend rien d'autre que la suite des figures variées qu'emprunte, aux différentes époques de l'histoire, le fondement impensé de la métaphysique, à savoir la vérité de l'étant en tant qu'elle renvoie, d'une manière qui reste à déterminer, à la vérité de l'être. Il est à cet égard remarquable que Heidegger use quelquefois de l'expression à ses yeux synonyme: *Geschichte der Wahrheit des Seins*. Cette idée est du reste nettement préfigurée dans *Sein und Zeit*, notamment à travers la critique des sciences historiques. A cette occasion, Heidegger y écrivait par exemple: «C'est à partir de l'ouverture ('vérité') authentique de l'existence historique que doit être exposée la possibilité et la structure de la vérité historique (*der historischen Wahrheit*)⁹», —cela de la même manière que l'être du Dasein devait y être interprété *aus seinem Grunde*¹⁰. La question est donc: que *présuppose* le «projet conducteur» de chaque époque? Quelle est la vérité de l'étant que nécessairement elle présuppose à son insu? A ce titre, la vérité de l'étant, quoi que puisse faire penser ce nom, est strictement *ontologique*, c'est-à-dire que, loin d'énoncer le *Was* de l'étant comme tel en totalité, elle est plutôt ce que présuppose une telle énonciation, soit un *Wie*, un mode d'être: l'étant se dévoile *comme* substance, *comme* objet, etc.

L'histoire de l'être est au premier chef l'histoire de la vérité comme fondement; elle est la «mutation (*Wandel*) de l'essence de la vérité¹¹». Cela ne veut pas dire qu'il faille s'occuper du sens donné au terme de vérité au cours des siècles: ce sens n'a par soi d'importance que pour les historiens. L'affaire de l'histoire de l'être est bien plutôt la vérité en tant que ce *même* qui rend

7 V. infra.

8 Nietzsche, Neske, Pfullingen, 1961, vol. I, pp. 507-508; trad. P. Klossowski, Gallimard, Paris, 1971, vol. I, p. 395.

9 *Sein und Zeit*, p. 397.

10 Ibid., p. 436.

11 Nietzsche II, p. 489; trad. p. 398.

possibles les concepts variés de la vérité dont ont usé les philosophes¹². Penser l'histoire de l'être, c'est penser l'essence de la vérité¹³. La vérité est proprement *historiale* ; son essence est en mutation. Certes elle est toujours même (*selb*) et une, mais non pas immuable ni toujours «pareille» (*gleich*) : elle est *variable* (*wandelbar*), sans que cela implique pour autant aucun «relativisme»¹⁴. L'histoire de la métaphysique reflète cette variation.

Parce que la vérité de l'étant, comme on le verra par la suite, n'est rien d'autre que la vérité «voilée» de l'être, dans l'histoire de la métaphysique se dessine aussi l'histoire de la vérité de l'être. Or la vérité de l'être est «cooriginale à l'être¹⁵», et même, parce qu'elle n'a rien d'une propriété, d'un prédicat attribué à l'être comme à une substance, elle n'est pas autre chose que l'être. C'est pourquoi, en tant qu'elle est l'histoire de la vérité de l'étant, l'histoire de la métaphysique se ramène finalement à l'histoire *de l'être*, et à *l'être lui-même*¹⁶.

b) Essence et «position métaphysique fondamentale»

Das Seyn west, das Seiende ist, écrit Heidegger¹⁷. L'archaïsme *west* n'est pas seulement un procédé destiné à éviter la formule paradoxale : *das Sein ist*, qui prête à confusion en laissant entendre que l'être serait un étant. Semblables procédés n'ont pas manqué chez Heidegger, depuis les simples guillemets : *das Sein «ist»*, jusqu'au *es gibt Sein*. Le terme *west* — de la même manière que le *es gibt* suggérerait l'idée d'une donation — recèle une signification plus profonde qui suffit à en faire l'un des mots-clefs de la problématique de l'histoire de l'être.

Das Seyn west, cela signifie que l'être n'est pas *das Seiende*, mais *das Wesende*. Or, poursuit Heidegger, *das Wesende* est synonyme de *das Wesen*, l'essence¹⁸. Ainsi «l'être est seulement l'essence de lui-même¹⁹». Il est par conséquent impératif de ne pas simplement comprendre *Wesen* au sens de l'*essentia* métaphysique, comme un synonyme de quiddité, mais aussi comme l'infinif substantivé de *west* : comme synonyme de *Wesung*²⁰. En ce sens, au sens «verbal» comme précise trop rarement Heidegger, *Wesen* veut dire : déployer son être, continuer, durer (*währen*). La *Wesung*, le *Wesen* disent aussi bien la manière dont l'être «est», son comment, que l'être lui-même²¹. A cette enseigne, la traduction autrefois fréquente de *Wesen* par «être», si elle n'est guère commode, n'est pas dénuée de sens. L'histoire de l'être est l'histoire de la mutation de l'être, de l'essence de l'être, en tant que cette essence est «conçue comme avènement de la vérité de l'être²²». Etre, vérité de l'être, essence de la vérité, essence de l'être sont autant de termes pour désigner le fondement ontologique impensé de l'histoire²³.

12 Ibid., pp. 489-490 (trad. p. 398) ; *Nietzsche I*, pp. 168-169 (trad. p. 133) ; *Sein und Zeit*, p. 214 : «Notre intention n'est pas ici de retracer une histoire du concept de vérité, qui d'ailleurs ne pourrait être exposée que sur base d'une histoire de l'ontologie.»

13 Sur cette expression, v. *Nietzsche I*, p. 172 sq. (trad. p. 136) ; *GA 65*, p. 288.

14 *Nietzsche I*, p. 173 (trad. p. 137).

15 *Sein und Zeit*, p. 230.

16 *Nietzsche II*, pp. 486 & 489 (trad. pp. 395 & 398).

17 *GA 65*, pp. 74, 260.

18 *Nietzsche II*, p. 344 (trad. p. 276).

19 *GA 65*, p. 473.

20 Ibid., p. 287, etc.

21 Ibid., p. 484.

22 Ibid., p. 288.

23 V. sur ce sujet F. W. von HERRMANN, *Die Selbstinterpretation Martin Heideggers*, Anton Hain (Monographien zur philosophischen Forschung, Bd. xxxii), Meisenheim am Glan, 1964, p. 260.

Heidegger a donné pour l'explication de ce fondement un autre concept, apparemment plus vaste quoique plus précis dans sa formulation, celui de «position métaphysique fondamentale» (*metaphysische Grundstellung*), dont il ne fait aucun doute qu'il recélait une importance toute particulière à ses yeux. A notre connaissance cette notion apparaît pour la première fois dans *Vom Wesen der Wahrheit* (1930), cela sans compter quelques expressions voisines dans le traité de 1927²⁴. Mais elle n'acquiert vraiment tout son sens que dans le *Nietzsche*, où le réseau qu'elle soutient apparaît comme une véritable grille d'interprétation pour l'ensemble de l'histoire de la métaphysique. Tour à tour nous y sont données à voir les «positions métaphysiques fondamentales» des Grecs, de Descartes, de Kant et de Nietzsche. Fait curieux, Heidegger impute à ce dernier, au début du livre qui lui est consacré, *trois positions fondamentales*²⁵. Cette triple position n'apparaît nulle part ailleurs dans l'ouvrage, et il est possible qu'à l'époque de la rédaction de ces pages, qui sont les premières du premier cours du *Nietzsche* (semestre d'hiver 1936-1937), l'idée de position métaphysique fondamentale n'eût pas encore trouvé sa forme définitive. Si tel est le cas, il faut alors en situer l'élaboration véritable aux alentours de l'été 1937, au moment où Heidegger préparait le deuxième cours du *Nietzsche*, consacré à l'Eternel Retour du même, —cours dans lequel ce problème occupe une place centrale et dont le titre original était, rappelons-le : *Nietzsches metaphysische Grundstellung* (au singulier) *im abendländischen Denken : die Lehre von der ewigen Wiederkehr des Gleichen*. Quoi qu'il en soit, il est manifeste que cette notion acquiert cette année-là un poids considérable, au point que Heidegger ira jusqu'à lui consacrer entièrement les répétitions du semestre d'hiver 1937-1938.

Ce qu'est une «position métaphysique fondamentale» ne peut être correctement mis en lumière qu'à partir de ce qu'est la métaphysique²⁶; il a trait directement à la «question conductrice» de la métaphysique : qu'est-ce que l'étant? et en particulier à la réponse qu'elle lui apporte, soit à la manière dont elle la «traite» (*behandelt*)²⁷. On a vu précédemment que la métaphysique pose (*stellt*) la question conductrice et y apporte une réponse, la *Seiendheit*, d'où elle prétend faire émaner le projet de tous les étants possibles, mais qu'à la vérité c'est bien plutôt l'inverse qui se produit, que l'horizon ontologique (transcendental) précède le prétendu fondement qu'est l'étantité. Cet horizon, le *Leitentwurf*, trouve son fondement dans la vérité de l'étant. C'est ce fondement ontologique que cherche à détailler Heidegger lorsqu'il parle des «positions métaphysiques fondamentales». Les projets conducteurs, à ce titre, ne sont rien d'autre que «les projets accomplis (*vollzogenen*) par les différentes positions fondamentales²⁸».

Une position métaphysique fondamentale comporte quatre «aspects» (*Hinsichten*)²⁹: i) la manière dont l'homme est soi-même (*selbst*); ii) le «projet de l'être de l'étant» et «l'interprétation de l'essence de l'être de l'étant»; iii) l'essence de la vérité de l'étant; iv) «la manière dont l'homme prend et donne la mesure (*Maß*) pour la vérité de l'étant». Aucun de ces aspects ne peut être considéré isolément, et chacun porte l'ensemble à lui seul. Visiblement, ils expriment la manière dont la métaphysique pense l'étant et dont l'homme se tient dans l'étant ainsi pensé. Cependant, ils ne relèvent pas du point de vue de la métaphysique : «L'énoncé même de ces moments est déjà un effet du dépassement de la métaphysique³⁰». Déjà, la position métaphysique fondamentale témoigne d'une mise en question, au moyen de la *Grundfrage*, des doctrines de la métaphysique. La question posée est : «Qu'est-ce qui, dans les positions fondamentales caractérisées, est le même qui continûment porte et indique³¹?»; quel est «ce Un et même (*dieses Eine und Selbe*) sur quoi nous les interroignons³²? A cela on sait qu'il faut répondre que «les positions métaphysiques fondamentales ont leur fondement à chaque fois dans l'essence de la vérité et l'interprétation d'essence (*Wesensauslegung*) de l'être de l'étant³³». Elles indiquent avant toutes choses la vérité de l'étant.

Une fois admis que la notion de «position métaphysique fondamentale» sert l'idée d'une interprétation de la métaphysique en vue de la mise au jour de son unique fondement, la vérité de l'étant, il reste qu'on n'en a pas encore montré suffisamment la pertinence pour une pensée se donnant pour unique tâche d'atteindre, non pas à la vérité de l'étant, mais à la vérité de l'être. A présent qu'on a planté le décor et ébauché à grands traits les contours de ce que doit être pour Heidegger une interprétation d'ensemble de la métaphysique, la question se pose naturellement de savoir dans quelle mesure un tel projet prend place au sein de la pensée de l'être, dans le prolongement de *Sein und Zeit*. Or, il faut le souligner, on a affaire ici à quelque chose de tout à fait neuf relativement à l'ouvrage de 1927. Là, l'histoire de la métaphysique devait être traversée de part en part, remontée jusqu'à ses origines grecques, jusqu'à l'expérience oubliée de la question et de la compréhension de l'être ; ici, elle est prise en compte pour elle-même comme ce dont chaque époque est à part entière l'affaire de la pensée de l'être. Il ne s'agit plus seulement de reconnaître, entre l'originaire et la métaphysique, une altérité qui, comme a dit Henri Birault³⁴, se ramène à une altération ; il faut encore envisager que d'une manière ou d'une autre la métaphysique, à travers ses positions variées, «doit renvoyer (*verweisen muß*) à cette origine³⁵». Il y a une grande différence entre accuser la métaphysique de présupposer quelque chose à son insu, et l'interroger sur ce qu'elle présuppose en vertu de ce qu'elle y «renvoie». Cette différence constitue pour l'essentiel l'écart qui sépare l'approche interprétative de *Sein und Zeit* de celle du *Nietzsche*. Elle explique dans une large mesure pourquoi la notion de vérité de l'étant ne figure pas dans *Sein und Zeit*³⁶.

c) Par delà destruction de la métaphysique

Pour parler de la *Destruktion*, Heidegger use de l'image de la terre³⁷. Elle ne consiste pas à «enfouir le passé dans le néant», mais bien à remuer une terre durcie, à déblayer les alluvions que la tradition a déposées sur son passage. La tradition «recouvre» (*verdeckt*) ce qu'elle transmet, elle «barre l'accès aux sources originelles», «déracine l'historialité du Dasein» et livre celui-ci à son «absence de sol» (*Bodenlosigkeit*). Ce n'est qu'une fois la *Destruktion* menée à bien, c'est-à-dire après qu'a été entrepris le travail de déblaiement nécessaire pour revenir à l'ontologie grecque, aux

24 Par exemple : *die Position Descartes* (pp. 24, 204, etc.), *der Stand der Grundsätzlichen ontologischen Problematik* (p. 159).

25 *Nietzsche I*, pp. 24-25 (trad. pp. 23-24).

26 *Id.*, p. 449 (trad. p. 348).

27 *Id.*, p. 456 sq. (trad. p. 354 sq.). On trouvera de la position métaphysique fondamentale deux définitions complémentaires et assez proches l'une de l'autre en *Nietzsche I*, pp. 455-456 (trad. p. 353) et *GA 65*, p. 77.

28 *Nietzsche II*, p. 8 (trad. p. 10).

29 *Ibid.*, pp. 137, 203 sq. (trad. pp. 111, 162 sq.); *Die Zeit des Weltbildes*, in *Holzwege*, Klostermann, Frankfurt a. M., 1950, compl. n° 8 («L'époque des conceptions du monde» in *Chemins qui ne mènent nulle part*, trad. W. BROKMEIER, coll. «tel», Gallimard, Paris, 1962).

30 *Die Zeit des Weltbildes* in *Holzwege*, compl. n° 8.

31 *Nietzsche II*, p. 203 (trad. p. 162).

32 *Id.*

33 *Ibid.*, p. 193 (trad. pp. 154-155).

34 *Heidegger et l'expérience de la pensée*, Gallimard, Paris, 1978, p. 553.

35 *Nietzsche II*, p. 421 (trad. p. 338).

36 A notre connaissance, elle apparaît dans *Vom Wesen des Grundes*, en 1929. Auparavant, elle ne nous semble pas dissociée de la notion de vérité de l'être. Cette question demanderait un examen plus attentif.

37 *Sein und Zeit*, § 6.

«expériences originelles où les premières déterminations de l'être, par suite conductrices, furent conquises», que la question de l'être peut trouver sa «concrétion véritable». Comme telle, la *Destruktion* n'a pas le sens d'une démolition³⁸; l'intention en est foncièrement positive; elle consiste dans une «appropriation positive du passé» (*positive Aneignung der Vergangenheit*) sur le modèle de la répétition³⁹. Il s'agit de recouvrir le recouvert, de se mettre de nouveau en situation de poser la question de l'être aujourd'hui oubliée et occultée. En cela la *Destruktion* obéit strictement à la méthode phénoménologique telle que la définit Heidegger. En tant que mise en question, à l'oeuvre dans la *Grundfrage*, des fondements procurés par la métaphysique, en vue d'un retour à un fondement ontologique enfoui, elle vise à libérer le Dasein d'une tradition (*Tradition*) qui le «dépossède de la charge de se conduire, de questionner, de choisir», qui l'empêche d'accéder à la compréhension ontologique originelle et fait obstacle à la répétition de la question de l'être⁴⁰.

C'est dire que la *Destruktion* apparaît sans commune mesure avec ce qui est visé à travers la notion d'une histoire de l'être:

«La tradition de la vérité sur l'étant, transmise en tant que 'métaphysique', se développe [...] jusqu'à former une superposition de recouvrements (*Verdeckungen*) successifs de l'essence initiale de l'être. C'est ici que se trouve motivée la nécessité de la 'destruction' de ce recouvrement, sitôt qu'un penser de la vérité de l'être est devenu nécessaire (cf. *Etre et temps*). Mais cette destruction, de même que la 'phénoménologie' et tout questionner herméneutico-transcendental, n'est pas encore pensée dans le sens de l'histoire de l'être (*noch nicht seinsgeschichtlich gedacht*)⁴¹.»

L'histoire de l'être, bien plus qu'un simple déblaiement en vue d'un retour à la question de l'être, interroge sur l'être la métaphysique elle-même, soit les «positions métaphysiques fondamentales». Aussi ne se borne-t-elle pas à reprocher à la métaphysique que ses fondements n'en sont pas de véritables, mais elle est l'histoire du fondement véritable et impensé de la métaphysique, en tant qu'il supporte chaque position fondamentale. Autant donc la métaphysique fait obstacle à la *Fundamentalontologie* dans *Sein und Zeit*, autant elle est à présent cela même qui constitue l'histoire de l'être et donne son unique aliment à la pensée de l'être, dans la mesure où sa vérité «renvoie» à ce qu'elle recouvre à chaque époque de son histoire. Il est probable que ce changement soit pour beaucoup dans ce que Heidegger appelle la *Kehre*, cela même s'il est déjà dans une large mesure en germe dans *Sein und Zeit*, comme nous allons le voir.

Si le terme de vérité signifie toujours, chez Heidegger, un dévoilement et une ouverture, celui de non-vérité (*Unwahrheit*) exprime l'idée d'une fermeture, d'un recouvrement, d'une occultation, d'un retrait et d'un oubli. Il est nécessaire que le Dasein soit autant dans la vérité que dans la non-vérité. Cela tient à sa finitude, et par suite à sa facticité : «C'est à la facticité qu'appartiennent la

38 *Sein und Zeit*, pp. 22, 220, etc. Le terme doit s'entendre au sens scotiste, non dans celui qu'il a chez les rhéteurs latins, comme synonyme de *refutatio*.

39 Ibid., p. 21 ; cf. p. 220. La répétition est elle-même une «appropriation répétitive du possible» (*wiederholende Aneignung des Möglichen*) (id., p. 396). Dans le même sens, le P. RICHARDSON (*Through Phenomenology to thought*, *Phaenomenologica* 13, Nijhoff, La Haye, 1963, pp. 16-24) prêtait à la *Destruktion* deux significations, l'une négative et l'autre positive.

40 Ibid., p. 21.

41 *Nietzsche II*, p. 415 (trad. p. 333); cf. séminaire de Zähringen in *Questions III & IV*, trad. J. BEAUFRET, F. FEDIER, etc., coll. «tel», Gallimard, Paris, pp. 482-483 : «Mais dans *Etre et temps* n'avait pas encore lieu une véritable connaissance de l'histoire de l'être, d'où la maladresse et proprement la naïveté de la 'destruction ontologique'.»

fermeture et le recouvrement (*Verdecktheit*)⁴².» La question est maintenant de savoir de quelle nature est le rapport entre la vérité et la non-vérité, s'il s'agit d'un rapport de simple contradiction comme celui qui lie le vrai au faux, ou bien d'un rapport qui est de l'ordre du «renvoi». La solution de Heidegger à ce problème est à tous égards remarquable; elle tient en quelques mots : «C'est seulement dans la mesure où le Dasein est ouvert (*erschlossen*) qu'il est également fermé (*verschlossen*) ; et ce n'est que pour autant qu'avec le Dasein est déjà à chaque fois découvert (*entdeckt*) de l'étant intramondain que ce type d'étant est recouvert (occulté) (*verdeckt [verborgen]*) et dissimulé dans sa possibilité d'encontre intramondaine⁴³.» Ce rapport se doit concevoir comme quelque chose d'analogue à une *inversion*. Mais d'autre part, l'idée têt défendue que l'accès à l'être n'est possible qu'au prix d'un renoncement à la primauté (métaphysique) de l'étant, c'est-à-dire au prix d'une réduction de l'étant —dont on a vu qu'elle coïncidait dans *Sein und Zeit* avec la *Destruktion*—, a dû amener Heidegger à rabattre cette inversion sur la différence ontico-ontologique elle-même : «Mais ce qui reste encore voilé, dit-il alors, c'est de savoir si le 'in-' et le 'non-' (*das «Un» und das «Nicht»*) n'auraient pas leur essence dans la différence (*Unterschied*)⁴⁴.» Autrement dit, ce n'est pas comme un rapport de contradiction qu'il faut penser le rapport entre vérité et non-vérité, mais comme la différence entre l'être et l'étant, ou pour mieux dire, comme la différence entre la vérité de l'être et la vérité de l'étant, entre le dévoilement de l'être et le dévoilement de l'étant.

On se souvient de la fameuse formule des *Holzwege* : «L'ouvert sans retrait de l'étant [= la vérité de l'étant], l'éclat qui lui est accordé, obscurcit la clarté de l'être. *L'être se retire cependant qu'il se déclôt dans l'étant*⁴⁵.» On retrouve ici, entre vérité de l'être et vérité de l'étant, la même inversion. C'est pourquoi Heidegger a pu, au § 6 de *Vom Wesen der Wahrheit*, qualifier d'*Unwahrheit* la vérité de l'être elle-même. De la même manière que la vérité de l'étant est la non-vérité de l'être, la vérité de l'être est littéralement la non-vérité de l'étant, si tant est qu'elle comporte un renoncement à la primauté et à l'ouverture envahissante de l'étant. Cette inversion est rendue par l'alpha privatif du mot *altheia*; la vérité de l'être prive le Dasein de l'étant, elle l'«isole» (*vereinzelt*) par rapport à l'étant. Sur ce point, une image significative, employée par Heidegger puis par les commentateurs, est celle de l'inversion photographique⁴⁶. La vérité de l'étant renvoie à la vérité de l'être comme l'envers d'un gant renvoie à son endroit, et c'est même seulement pour cette raison que l'être est déterminable, pensable, pourvu d'un sens (*Seinssinn*), car déterminable cela ne veut dire rien d'autre que : délimité, fini, en retrait dans l'étant.

La vérité de l'étant, comme non-vérité de l'être, est la «vérité voilée de l'être» (*verhüllte Wahrheit des Seins*)⁴⁷, tandis que la vérité de l'être est le «dévoilement de l'étantité» (*Enthüllen der Seiendheit*)⁴⁸. A ce titre, la vérité de l'étant, qui fonde la métaphysique, équivaut au retrait de l'être :

42 *Sein und Zeit*, p. 222.

43 Id. Les caractérisations de la non-vérité utilisées ici seront, plus tard, celles de la vérité de l'étant, ce qui plaide en faveur de l'idée que la vérité de l'étant n'était alors pas distinguée encore de la vérité de l'être. En revanche, il est plus que plausible que c'est la vérité de l'étant qui tiendra lieu, à l'époque du *Nietzsche*, de non-vérité.

44 *Nietzsche II*, p. 364 (trad. p. 292).

45 «La parole d'Anaximandre» in *Chemins qui ne mènent nulle part*, pp. 405 & 406 ; cf. *Nietzsche II*, p. 359 (trad. p. 288) : *das Sein «das sich [...] entzieht, indem es sich im Seienden als solchem zeigt»*.

46 Heidegger use de cette expression à un endroit au moins, pour dire que le *Gestell* est le négatif photographique de l'*Ereignis* (séminaire du Thor, in *Questions III & IV*, p. 454). Très justement, J. L. MARION parle de l'histoire de l'être comme d'une «lecture en négatif de l'être» («Du pareil au même», in *Cahier de l'Herne. Heidegger*, Le Livre de poche, l'Herne, Paris, 1983, p. 145).

47 *Nietzsche II*, p. 9 (trad. p. 10).

48 *GA 9*, p. 131.

elle est *l'être lui-même en tant qu'il se retire*. Dans la métaphysique, c'est bien l'être qui prend la parole, mais «sous la figure (*Gestalt*) de l'étant en tant que tel⁴⁹». Penser la métaphysique, c'est penser le retrait de l'être, l'être en retrait, et l'histoire de l'être est exclusivement l'histoire de ce retrait. En définitive, la métaphysique déroule désormais une suite de «figures» de l'être, que la limitation résultant de son retrait dans l'étant fait ressortir, et donne à penser la manière proprement métaphysique dont il advient dans l'histoire et comme histoire. L'histoire de la métaphysique est l'histoire *de l'être* (en retrait). En 1957, à la question de savoir ce que signifie *Sein* dans *Sein und Zeit*, Heidegger n'allait-il pas jusqu'à répondre: «Toutes les interprétations philosophiques de l'être jusqu'à Hegel et Nietzsche y compris⁵⁰»?

La première conclusion à tirer de ces quelques pages est que le traitement du problème de la métaphysique dans le cadre de l'histoire de l'être ne se limite aucunement à un «dépassement» (*Überwindung*), et qu'une dimension nouvelle doit être mise au jour, suivant laquelle la métaphysique doit elle-même être pensée comme la manière dont l'être «est», comme l'être en retrait. Plus qu'un dépassement, l'histoire de l'être traduit une *Verwindung*, que Gianni Vattimo définit en ces termes: «la reconnaissance d'une appartenance, la convalescence d'une maladie et une prise de responsabilité⁵¹». Mais la possibilité du dépassement de la métaphysique lui-même n'est-elle pas du même coup compromise, dans la mesure où l'être, en raison de sa finitude, ne se déploie que dans le retrait? Quoi qu'il en soit, on doit remarquer qu'il ne pourra pas déboucher sur un être sans retrait de type hegelien, transparent, déterminé et saisissable en totalité. C'est de l'*Abgründigkeit* qu'il s'agit ici: l'être, accessible seulement en retrait, n'est pas épuisable: il est intégralement histoire. La seconde conclusion, c'est que dans cette perspective il n'est plus possible d'attendre de Heidegger une quelconque «réfutation» de la métaphysique. Le rapport de la pensée de l'être à la métaphysique n'est pas de même nature ni du même ordre que le rapport du vrai au faux, il est un rapport de renvoi entre deux vérités qui, ultimement, se ramènent à une seule. Déjà ce fait suffit amplement à remettre sérieusement en cause, pour ne prendre qu'un exemple parmi beaucoup d'autres, le prétendu «anti-humanisme» imputé quelquefois à Heidegger.

49 Nietzsche II, p. 359 (trad. p. 288).

50 J. BEAUFRET, *Dialogue avec Heidegger*, Minuit, Paris, 1974, vol. III, p. 99; D. LE BUHAN & E. DE RUBERCY, *Douze questions posées à Jean Beaufret à propos de Martin Heidegger*, Aubier-Montaigne, Paris, 1983, p. 25.

51 G. VATTIMO, *La fin de la modernité. Nihilisme et herméneutique dans la culture post-moderne*, trad. C. ALUNNI, Seuil, Paris, 1987.