

UNIVERSITE GALATASARAY

Institut des Sciences Sociales

Département de Philosophie

LA PHILOSOPHIE DE L'HISTOIRE

CHEZ HEGEL ET HEIDEGGER

165939

Ömer Behiç ALBAYRAK

Directeur de recherche : Prof. Dr. Tülin Bumin

Mémoire pour l'obtention du DEA « Philosophie »

OCTOBRE 2005

*The past is never dead.  
It is not even past.*

William Faulkner



## TABLE DES MATIERES

INTRODUCTION .....	1
PREMIERE PARTIE	
LA QUESTION DE L'HISTOIRE CHEZ HEGEL .....	6
CHAPITRE I	
LE TEMPS DE LA NATURE.....	6
1- La nature hégélienne .....	6
2- Espace et temps .....	7
3- Le temps naturel .....	12
CHAPITRE II	
LE DEPASSEMENT DU TEMPS DANS LA <i>PHENOMENOLOGIE DE L'ESPRIT</i> .....	14
1- La situation de la <i>Phénoménologie</i> .....	14
2- L'expérience immédiate du temps .....	15
3- Le souvenir intériorisant ( <i>Erinnerung</i> ) et l'esprit .....	19
4- Le christianisme et l' <i>Erinnerung</i> .....	24
5- Le savoir absolu et l'histoire effective .....	26
6- L'histoire conçue.....	32
CHAPITRE III	
L'HISTOIRE : FINIE OU INFINIE ? .....	35
DEUXIEME PARTIE	
LA QUESTION DE L'HISTOIRE CHEZ HEIDEGGER .....	40
CHAPITRE I	
L'HISTOIRE ET DASEIN.....	40
1- Introduction au problème .....	40
2- Le problème du passé.....	41
3- Le problème de l'entièreté du Dasein .....	44
4- Temporellité, historicité et Dasein .....	49
CHAPITRE II	
ETRE ET HISTOIRE .....	55
1- Le projet heideggérien.....	55
2- La méthodologie heideggérienne .....	58
3- La question de l'être.....	60
4- La structure et le fondement de l'historicité de l'être .....	63
5- L'histoire comme métaphysique .....	66
6- La fin de la métaphysique, la fin de l'être .....	69
CONCLUSION	
HEGEL ET HEIDEGGER : UNE GIGANTOMACHIE AUTOUR DU TEMPS ET DE L'HISTOIRE .....	74
BIBLIOGRAPHIE.....	82

## INTRODUCTION

### L'histoire vivante

L'idée générale de l'histoire peut, outre les significations que chaque individu peut lui conférer, être pensé comme le récit des événements passés. Cette conception générale et bien connue montre et en même temps masque un aspect très important de l'histoire. Quand on parle sur le concept général de l'histoire, on ne peut pas distinguer le récit, scientifique ou non, des événements racontés. La raison de ce double sens qui révèle l'entendement courant sur le passé est évidente : les événements *historiques* sont les faits *passés*. En tant que passés, ils ne peuvent pas se présenter à notre expérience immédiate. Comme un aimé passé, le fait historique est mort, sans possibilité ni existence. Nous avons besoin d'un intermédiaire qui apportera, d'une manière assurée, le passé dans notre épreuve. En tant que science qui s'occupe du passé, la science historique nous présente le monde passé en le reconstruisant à partir des « faits » qui sont arrivés jusqu'au présent. Sans les procédés de la science de l'histoire, le passé nous sera inconnu et bientôt oublié. Dans un sens, la science est ce qui rend manifeste le passé. Dans ce contexte, l'équivoque dans le concept n'est pas sans fondement. En fait, le passé ne peut pas être pensé sans le travail historique qui le rend accessible au public. Aussi dans ce contexte, on peut affirmer que les faits historiques sont historiques au sens qu'ils sont forgés par la science de l'histoire, avant de se passer dans l'« histoire réelle ». Dans un tel cas où l'ordre épistémologique préside l'ordre ontologique on comprend les tentatives infinies pour manipuler l'histoire.

Pourtant, la langue allemande nous aide pour distinguer les deux sens de l'histoire. Dans la vocabulaire allemande, le mot *Historie* signifie la science de l'histoire tandis que *Geschichte* est utilisé pour la suite des événements réels. Quoique nous puissions discerner les sens du terme, nous comprenons l'histoire toujours comme une chose du passé. En général, l'histoire est entendue comme la somme des événements passés qui sont « dans le passé » d'une manière coupée du présent. Ce qui est passé n'a pas de vie, est dépourvu d'existence réelle et se situe *en*

*dehors du présent*. Dans ce contexte, une philosophie de l'histoire sera une approche philosophique qui s'intéresse à l'histoire comme une science distincte d'elle, pour lui proposer une autre méthodologie pour qu'elle exerce son métier d'une manière plus certaine. Hempel, par exemple, veut transférer les méthodes d'explication des sciences de la nature dans la science de l'histoire pour qu'elle puisse, par les lois générales, formuler les explications plus scientifiques et, par là, se détacher des explications non scientifiques<sup>1</sup>. Même que l'on voit des différentes voies d'explication au sujet de l'histoire, la plupart de la philosophie qui s'occupe de l'histoire en approche pour lui conférer une nature plus scientifique. Quant à ce qui est commun à toutes les approches, c'est qu'elles prennent pour point de départ la distinction entre l'histoire et la philosophie. Etant donné cette distinction, la réflexion philosophique se limite à une épistémologie et ne peut pas dépasser les bornes d'une méthodologie.

Il y a, pourtant, une toute autre approche, classée également sous le registre de la philosophie de l'histoire, mais qui, loin d'être une méthodologie, a pour but de dégager le *sens* de l'histoire. Pour cette approche, les questions méthodologiques ne se trouvent pas sur le plan essentiel. Et ce n'est pas parce que cette approche ne donne pas de l'importance à la méthode, mais parce qu'elle pense que l'histoire est un champ originale, autre que la nature dont s'occupent les sciences exactes. Pour cette approche, le problème de l'histoire ne dépasse pas seulement les limites d'une étude scientifique et méthodologique, il est en même temps d'une telle nature que la recherche scientifique historique peut même masquer son aspect vrai. Pour comprendre l'idée de cette philosophie de l'histoire en relation avec l'histoire « courante », nous pouvons dire que, selon cette approche, il y a une histoire « fondamentale » et « véritable » qui se trouve à la base, non seulement de la conception courante de l'histoire, mais aussi de l'histoire réelle.

Un autre caractéristique de cette pensée peut être formulé à partir de la nature du passé. Contrairement à la conception générale de l'histoire, cette approche ne pense pas le passé comme quelque chose de morte, de coupée du présent. Pour elle, le passé vit d'une manière certain dans le présent, ou, et cela revient au même, le présent n'est pas absolument *dans* le présent, il est le prolongement du passé, il est

<sup>1</sup> Voir: Hempel, C.G., "Explanation in Science and in History", *The Philosophy of Carl G. Hempel: Studies in Science, Explanation, and Rationality*, éd. James H. Fetzer, Oxford UP 2001, pp. 276-296.

conditionné par le passé. Dans ce contexte, l'importance de l'étude de l'histoire gagne une toute autre dimension : en pensant le passé, en en dégagant l'essence, on ne comprend pas seulement le passé, mais, le présent aussi. En plus, cette philosophie abolit l'opposition entre le passé et le présent et, ce faisant, nous force à adopter une autre approche pour penser l'histoire.

Les deux philosophes allemands de deux derniers siècles, Georg Wilhelm Friedrich Hegel et Martin Heidegger sont les pionniers de cette approche historique que nous venons de décrire en grandes lignes en dessus. Etant le premier philosophe qui pense la philosophie et l'histoire ensemble, Hegel se présente comme le philosophe par excellence de l'historicité. Non seulement il pense l'histoire de la manière mentionnée, il la pense aussi comme le développement d'un principe qui s'achève par sa philosophie. Quant à Heidegger, l'histoire n'est pas le développement d'une idée, mais elle est l'histoire de l'oubli graduel de l'être. Quand Hegel place sa propre philosophie à la fin de l'histoire de l'Occident, Heidegger tente de préparer un autre commencement après l'achèvement de la métaphysique occidentale. Malgré les différences concernant la méthode et les buts que les deux philosophes ont choisis, il nous semble des points proches qui ont motivés ce mémoire. Même si l'on ne trouve que des différences absolues, nous pensons que notre mémoire aura le mérite de montrer le vrai tableau derrière les ressemblances en surface.

L'un des aspect importants de l'élaboration de l'idée de l'historicité chez les deux philosophes consiste en leur conceptions du temps. La relation entre temps et histoire est essentielle pour plusieurs raisons :

Premièrement, étant donné que l'histoire se passe *dans le temps*, elle est un phénomène temporel. Penser l'histoire veut dire penser le passé dans un présent. Même si l'on comprend le passé et le présent comme phénomènes distincts et coupés et ne pense pas sur leur relation, la pensée sur l'histoire est en fin de compte une réflexion sur un phénomène temporel.

Deuxièmement, puisque Hegel et Heidegger pensent l'histoire comme une histoire vivante, la relation entre le passé et le présent devient un problème central. Si

le passé et le présent ne sont pas coupés et ont une relation originale, alors la réflexion sur l'histoire doit penser cette relation dans le contexte historique.

Troisièmement, et c'est le point le plus important, le problème de temps et de temporalité occupe une place tellement centrale chez Hegel et Heidegger qu'il ne peut pas être séparé du problème de l'histoire. En fait, on peut même affirmer que ce sont leurs conceptions de temps qui se trouvent à la base de leurs idées de l'historicité<sup>2</sup>.

Avant de commencer notre mémoire, nous voulons souligner quelques points importants en concernant l'approche des deux philosophes allemands. On a dit que pour Hegel et Heidegger il ne s'agit pas d'une question de la méthodologie scientifique ou philosophique, mais de comprendre le sens de l'histoire. Dans leur projet, ils ne prennent pas l'histoire comme une totalité figée, mais ils la pensent dans son *devenir*. Le principe de son devenir ne se trouve pas en dehors d'elle, mais il est lié à l'essence de l'histoire. En plus, quand l'un voit l'histoire comme un développement, et l'autre comme une régression, chacun d'eux pense en avoir trouvé le sens et la direction dans le phénomène même, et non pas dans sa philosophie.

Il faut aussi ajouter que leurs travaux consistent en éliminer la contingence dans l'histoire et montrer son mouvement nécessaire, soit à partir de son achèvement, soit à partir de son commencement. Quand la pensée de Hegel se réunit avec l'histoire réelle et avec l'*Historie*, on peut parler d'une hostilité chez Heidegger envers la science de l'histoire. Enfin, nous espérons montrer que les approches de Hegel et de Heidegger peuvent être considérés comme les tentatives d'un dialogue avec l'histoire, même si elles sont parfois poussées derrière une revendication cachée de domination.

Notre travail prend pour base les travaux essentiels de Hegel et de Heidegger où les problèmes de l'histoire et du temps sont élaborés dans leurs formes définitives. Nous nous sommes gardés de faire une étude génétique qui dépasserait les limites d'un mémoire, et nous avons pris les textes tels quels sans faire référence à leurs

---

<sup>2</sup> Nous employons le terme d'historicité quand nous parlons de l'idée générale de l'histoire. Quand il s'agit du sens spécifique de l'histoire chez Hegel et Heidegger, nous employons, suivant la convention, le terme d'*historialité*.

formations. En fait, dans un mémoire où il s'agit de mettre en dialogue deux philosophes différents, il devient nécessaire de « fixer » les pensées des philosophes pour pouvoir les penser d'une manière comparative.





## PREMIERE PARTIE

### LA QUESTION DE L'HISTOIRE CHEZ HEGEL

#### CHAPITRE I

#### LE TEMPS DE LA NATURE

##### 1- La nature hégélienne

*La Philosophie de la nature*, où le problème du temps est élaboré, ne présente qu'un moment du système total hégélien. Elle vient après la *Logique*, et précède *La philosophie de l'esprit*. Pour Hegel, la logique est « la science de l'Idée pure, c'est-à-dire de l'Idée dans l'élément abstrait de la *pensée*. »<sup>3</sup> Même si la logique pose les lois de l'Idée pure, elle reste pourtant totalement abstraite. Elle manque de réalité. Le dépassement (*Aufhebung*) de l'Idée abstraite nous la donne dans sa forme extérieure, dans son être en dehors de soi qu'est la Nature. « La nature s'est révélée comme l'Idée sous la forme d'altérité (*Anderssein*) ; comme par suite, l'idée est la négation d'elle-même, qu'elle est *extérieure à elle-même*, la nature n'est pas seulement relative à cette Idée (et à son existence subjective, l'esprit), mais cette *extériorité* constitue la détermination où elle existe en tant que nature. »<sup>4</sup> Etant l'autre de l'Idée, la nature est l'être en dehors d'elle. Il n'y a pas de médiation dans la nature, elle n'a pas de relation à elle-même. C'est dans cette conception que nous trouvons l'espace et le temps comme les déterminations primordiales de la nature.

En passant, il faut souligner que ce que fait Hegel dans *La philosophie de la nature* est totalement différent de ce qu'on entend généralement par la *science* de la nature, la physique. La méthodologie de la physique moderne est basée sur l'abstraction et sur la mathématisation des phénomènes naturels. Depuis Galilée, elle construit les faits par élimination des singularités des phénomènes naturelles en les

<sup>3</sup> Hegel, *Précis de l'encyclopédie des sciences philosophiques*, tr. J. Gibelin, Vrin, 1987, § 19, p. 43.

<sup>4</sup> *Ibid*, § 247.

déterminant comme abstractions, comme idéalités conformes au calcul et à la prédiction. Quantifiée, fragmentée et idéalisée, la nature n'est qu'une scène des forces calculables pour la physique moderne.

Pour Hegel, pourtant, la philosophie de la nature doit, comme la cosmologie grecque, penser la nature dans sa totalité et dans sa relation à l'Idée. Elle ne consiste pas en la mathématisation des phénomènes, mais il s'agit de la comprendre comme l'autre de l'Idée. Par conséquent, elle ne propose pas une nouvelle méthodologie pour la science moderne non plus. « Il s'agit pour elle non de quantifier les phénomènes, c'est-à-dire en fait de les décrire, mais d'accéder à leur vérité qualitativement comprise »<sup>5</sup>. Toute la *Philosophie de la nature* essaie de comprendre la nature dans sa totalité dialectique. La première section qui traite de la mécanique, où l'espace et le temps sont étudiés, les élabore non pas mathématiquement, mais en leur donnant leur place dans le système de la nature. Ainsi, quoique le titre « mécanique » appartienne au domaine de la physique moderne, il s'agit ici de « penser le temps en le libérant des présupposés et de la quantification abstraite que la science a pu lui imposer. »<sup>6</sup>

## 2- Espace et temps

La nature, dans son immédiateté, est espace pur. La première détermination de l'espace comme l'être en dehors de soi nous donne son caractère immédiat et indifférent. En tant que telle, la nature comme espace ne contient pas de relations entre ses parties puisque toute relation présuppose différence. Il s'agit d'une juxtaposition idéale dans un espace *continu*. Il est continu parce qu'il n'y a aucune limite qui puisse introduire une différence dans l'espace et « la limite même a le mode d'un subsister »<sup>7</sup>. La différence entre les dimensions dans la géométrie n'est que la différence vide dans cette indifférence puisque la nature est indifférente à ces dimensions. La hauteur, la longueur et la largeur, issues de la représentation, ne sont différenciées qu'entre elles et ne se réfèrent point au concept de la nature. Elles sont abstraites et n'indiquent pas de médiation ni de détermination vraies. Chaque position est une position relative ; si l'on prend un point dans l'espace, ce point ne le

<sup>5</sup> Denise Souche-Dagues, "Une exégèse heideggerienne : le temps chez Hegel d'après le paragraphe 82 de *Sein und Zeit*" dans *Recherches hégéliennes*, Paris, Vrin, 1994, p. 128.

<sup>6</sup> Christophe Bouton, *Temps et esprit dans la philosophie de Hegel*, Paris, Vrin, 2000, p. 110.

<sup>7</sup> Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, Die Naturphilosophie*, p. 48.

limite pas puisqu'il est lui-même spatial. Ensuite, il y a toujours l'au-delà de ce point dans la continuité de l'espace. En somme, les déterminations géométriques restent abstraites et la géométrie est incapable de penser l'espace dans sa dialectique.

Pourtant, il y a différence et détermination dans l'espace. La première détermination de l'espace est le point. L'espace se nie lui-même pour être un point déterminé. « La spatialité pure se détermine en niant proprement l'indétermination qui la constitue, c'est-à-dire en se niant soi-même. En se niant *soi-même* : cette négation doit être une négation déterminée, négation *de* l'espace *par* l'espace. »<sup>8</sup> Cependant, chaque point est nié, médiatisé par un autre point qui est identique à lui. Cette négation du point donne la deuxième détermination de l'espace : la ligne. La ligne ne se compose pas des points, mais « la ligne est plutôt le point, étant *en dehors* de lui-même, c'est-à-dire se rapportant à l'espace et se mettant de côté »<sup>9</sup>. Dans la ligne, le point est supprimé, c'est-à-dire nié et conservé en même temps ; elle naît de la *relation* du point à l'espace, et l'unité de la ligne n'est pas engendrée par l'addition des nombreux points l'un à l'autre mais par leur suppression. Comme nous disons, avec Kant, que l'addition de 5 et de 7 ne contient jamais 12 en soi, nous devons aussi dire que l'addition des points ne donnera jamais la ligne dans son unité comme ligne. Mais ici, il ne s'agit pas d'une opération de l'entendement, mais du processus dialectique au sein de l'espace lui-même. La même dialectique vaut pour la ligne, et la négation de la ligne donne la surface. La surface en tant que négation de négation devient l'espace concret. Néanmoins, puisque l'espace est la nature en-soi, c'est-à-dire sans rapport à soi-même, les déterminations de l'espace peuvent être démontrées en sens inverse. On peut commencer par l'espace concret, la surface, et aller au point sans pourtant altérer la juxtaposition indifférenciée. Contrairement au temps qui est en mouvement dans une seule direction, l'espace est « en repos ». Ce point concernant la nature de la négation spatiale va être élucidé plus précisément si on la pense ensemble avec la négation temporelle.

Jusqu'ici, on a parlé de la nature en-soi, c'est-à-dire de l'espace. Même si Hegel détermine l'espace comme indifférence et être en dehors de soi, il parle pourtant de la négation de l'espace par l'espace. En se niant, l'espace entre en relation avec lui-même et cette négation, ce dépassement dialectique, implique déjà

<sup>8</sup> J. Derrida, "Ousia et grammè", dans *Marges de la philosophie*, Ed. du Minuit, 1972, pp. 31-78, p. 45.

<sup>9</sup> Hegel, *Précis de l'encyclopédie des sciences philosophiques*, p. 143.

le temps. La négation de l'espace comme point, et la négation de celui-ci jusqu'à la ligne est un processus temporel. Pour devenir espace concret, l'espace a besoin du temps et ainsi, le temps se révèle comme sa vérité. « Comme l'espace n'est que cette négation interne de soi-même, ainsi l'autodépassement de ses moments est sa vérité ; maintenant le temps est justement l'être-là de cette autodépassement permanente, alors le point a sa vérité dans le temps. »<sup>10</sup> En d'autres mots, « En tant qu'il *est*, c'est-à-dire qu'il devient et se produit, qu'il se manifeste dans son essence, en tant qu'il *s'espace* en se rapportant à soi, c'est-à-dire en se niant, l'espace est (le) temps. »<sup>11</sup> En entrant dans la relation avec soi-même, l'en-soi devient pour-soi. Cette négation temporelle est la véritable négation puisque, tandis que, restant dans le pur subsister, la négation spatiale n'était que négation indifférente ; la négation temporelle établit une relation vraiment négatrice entre les points temporels. Lorsque le point spatial nié continue à exister comme point à côté de l'autre, le maintenant nié est détruit et devient passé.

Reste alors la question de la nature du temps. En tant qu'unité négative de l'être hors de soi, il est un être qui, « en *étant*, *n'est pas* et *n'étant pas*, *est* ; c'est le devenir appréhendée par l'intuition »<sup>12</sup>. Pour comprendre cette définition, ou plutôt cette description, nous devons reconsidérer la conception générale et « quotidienne » du temps.

Dans notre expérience nous voyons les choses succomber avec le temps, et le *devenir* que nous observons à travers ces changements correspond au concept de temps comme leur mesure. On dit que les choses et les hommes naissent et meurent dans le temps. Cette conception de temps le considère comme un flux sans commencement ni fin. Il est comme un récipient qui contient les êtres finis distincts de lui et qui consiste des « maintenant » qui se succèdent. Par conséquent, la vérité est attribuée aux concepts éternels qui sont en dehors du temps. Ainsi la philosophie cherche à atteindre aux vérités intemporelles.

Tout d'abord, on peut en tirer la conclusion que Hegel reste dans cette tradition puisque l'on voit les deux éléments de cette conception chez lui aussi. La

<sup>10</sup> Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, Die Naturphilosophie*, Suhrkamp, Francfort, 1970, p. 48.

<sup>11</sup> Derrida, *ibid*, p. 47.

<sup>12</sup> Hegel, *Précis de l'encyclopédie des sciences philosophiques*, p. 144.

prédominance du présent et son identification à l'éternité font voir chez Hegel la conception traditionnelle, formulée pour la première fois par Aristote dans son texte « *Physique* ». C'est pourquoi, Heidegger, dans le paragraphe 82 de *Sein und Zeit*, place Hegel dans la tradition métaphysique aristotélicienne.

Pourtant, une lecture qui fait attention aux nuances de la réflexion hégélienne peut montrer l'originalité de son interprétation du problème de temps afin d'exposer sa différence par rapport à la tradition métaphysique. Nous allons essayer de le faire en exposant la nature et le rôle du présent dans le temps hégélien et ensuite sa relation avec l'éternité.

Pour l'entendement courant, le temps est composé des « maintenant » qui se succèdent ( $m + m + m + m + \dots$ ). Le maintenant ponctuel est considéré comme une limite qui divise et relie les moments en même temps. Chaque maintenant nouveau (futur) détruit le précédent et devient présent. Néanmoins, comme les apories d'Aristote en témoignent, dans cette description la nature de cette succession et de la continuité du temps n'est pas élucidée. En d'autres termes, le « + » qui relie les points doit être démontré pour pouvoir penser la continuité du temps. La relation entre les « maintenant » ponctuels est la relation entre les dimensions du temps, c'est-à-dire, le passé, le présent et le futur. Chez Hegel, le point immédiat du commencement est le maintenant. A l'inverse de la conception courante pour qui le temps vient du passé et, en passant par le présent, va au futur, pour Hegel le point de commencement est toujours l'immédiat, le maintenant. Notre expérience immédiate du temps concerne toujours le présent. Le maintenant immédiat comme point est dans un flux permanent. Dès qu'il est, il est détruit et devenu passé. *En étant, il n'est pas, et, n'étant pas, il est.* Il est « 'absolument négatif et simple' et 'exclut absolument de soi toute multiplicité', tout autre moment ». <sup>13</sup> Ici, il faut distinguer le maintenant du présent. Pour Hegel, les deux ne sont pas identiques, le maintenant étant « le présent fini » qui « n'est qu'abstrait, disparaissant dans le néant. » <sup>14</sup> C'est la dimension immédiate et pauvre qui est niée par l'avenir, le deuxième moment ou la deuxième dimension temporelle qui est l'essence du présent. Le présent est nié par l'avenir qui lui-même devient présent. Mais c'est exactement dans cette négation que le présent, nié par l'avenir, devient passé. Ainsi, la négation de la négation nous

<sup>13</sup> Bouton, *Temps et esprit dans la philosophie de Hegel*, p. 131.

<sup>14</sup> Hegel, *Précis de l'encyclopédie des sciences philosophiques*, p. 145.

donne la vérité du temps comme présent passé, le présent du passé. « Le présent concret est le résultat du passé, et il est enceinte de l'avenir. »<sup>15</sup> Comme chaque maintenant est la négation de l'avenir, aucun maintenant ponctuel n'est plus identique à l'autre. On ne retourne pas au point de commencement mais à un autre moment plus élaboré. Dans cette perspective il ne s'agit plus de la répétition du même mais d'une différence engendrée par l'enrichissement de chaque maintenant par la négation de l'avenir. Différent du maintenant fini, le présent véritable consiste en la totalité des trois dimensions du temps où le passé a la prédominance. C'est cette conception qui démontre la continuité (dialectique) du temps et qui rend possible (par la primauté du passé dans cette totalité) l'histoire. L'éternité ne se trouve pas en un point de commencement (comme, par exemple, chez Platon) ou fin intemporels mais elle est le présent véritable avec la totalité des dimensions du temps. « Dans la métaphysique, c'est l'éternité qui est la totalité du temps. Ici, le rôle traditionnellement tenu par l'éternité est joué par le temps lui-même, c'est-à-dire par le temps réfléchi en soi, dit 'temps réel'. Le temps, dans son immanence à soi, est sa propre totalisation. »<sup>16</sup>

Comme nous avons vu, l'identité du présent véritable et de l'éternité rejette l'idée d'une éternité intemporelle. Dans cette conception les choses éternelles, comme les étants finis, sont temporelles et on pourrait dire que tout est *dans* le temps. Mais si l'on accepte cette idée, on fait du temps un récipient vide qui contient les choses temporelles et le temps ne se présente que comme intuition de leur destruction. Or, comme le fini et l'infini sont réunis dans l'identité du présent et de l'éternité, « le temps même est ce *devenir*, cette production et cet anéantissement »<sup>17</sup>. Etant le devenir des choses, le temps est l'être des choses finies. Elles sont dans le temps parce qu'elles sont finies, et non pas vice-versa<sup>18</sup>. Dans un sens, les choses réelles sont identiques au temps. Dans la représentation on peut, par moyen d'abstraction, introduire une séparation entre le temps et les étants, et utiliser le nombre, la mathématique, pour le mesurer. Mais dans sa vérité, le temps ne peut pas être réduit au nombre. L'idée du temps vide, comme celle de l'espace vide, n'est issue que de la représentation abstraite qui, en fragmentant l'être, n'arrive pas à le voir dans sa totalité dialectique.

<sup>15</sup> Hegel, *Naturphilosophie*, p. 55.

<sup>16</sup> Souche-Dagues, "Le temps hégélien" dans *Recherches hégéliennes*, Vrin, 1994, p. 142.

<sup>17</sup> Hegel, *Précis de l'encyclopédie...*, p. 145.

<sup>18</sup> Hegel, *Naturphilosophie*, p. 50.

### 3- Le temps naturel

Comme nous avons essayé de montrer, la distinction entre le maintenant évanescant et le présent véritable, entre le temps vide et le temps réel permet à Hegel de fonder le temps historique même à l'intérieur d'une philosophie de la nature. Conçu comme la suite des maintenant ponctuels, le temps se présente comme une répétition infinie des points identiques qui exclut l'éternité, la vérité du temps, en dehors de lui. En plus, cette conception du temps ne voit en lui que son aspect négatif. Le temps abstrait dévore tout dans un cycle infécond. C'est le « mauvais infini », l'infini répétitif dépourvu de futur et de l'histoire qui n'engendre rien.

Pourtant, on trouve dans la *Naturphilosophie* de Hegel certains éléments qui rendent possible le temps historique. Plutôt, sa conception du temps présente elle-même la possibilité de dépasser le temps abstrait vers le temps historique. Contre le mauvais infini, le véritable infini établit la totalité dialectique du temps avec toutes ses dimensions et l'unit avec sa vérité. L'éternité en tant que vérité du temps ne se situe pas en dehors du temps, mais elle est le présent véritable qui unit les trois dimensions temporelles. Par ce geste, Hegel rend au temps sa vérité détachée de lui depuis longtemps par la métaphysique. En plus, même dans la philosophie de la nature, l'éternel est identifié à l'Idée, à l'Esprit<sup>19</sup>. Comment comprendre cette présence de l'Esprit dans la nature ? Tout d'abord, ce ne doit pas être surprenant puisque la philosophie de la nature est la philosophie de l'autre de l'Idée qui va lui-même devenir ensuite l'Esprit. Autrement dit, le mouvement dialectique de l'Idée même exige cet entrelacement de ses moments. L'intention de Hegel dans cet entrecroisement est de démontrer le passage du temps abstrait au temps concret.

Hegel introduit implicitement la philosophie de l'esprit dans l'étude du temps naturel, parce qu'il a en vue la réalisation d'une telle tâche. Autrement dit, il s'agit pour lui de dégager, dans la philosophie de la nature elle-même, un concept de temps –le temps réel concret- qui permet de penser le dépassement du temps par l'esprit et la manifestation de l'esprit dans le temps. (...) D'où la coexistence de deux conceptions du temps : le temps naturel et le temps historique, le temps vide et le temps accompli.<sup>20</sup>

Il y a donc une tâche de l'esprit qui consiste en un dépassement du temps naturel vers le temps historique. En dépassant le temps naturel abstrait, l'esprit va le

<sup>19</sup> *Précis de l'encyclopédie...*, p. 145.

<sup>20</sup> Bouton, *Temps et esprit dans la philosophie de Hegel*, p. 235.

transformer en temps concret afin de rendre possible le progrès historique. Par le travail de l'esprit le temps historique peut se manifester en même temps que l'esprit se manifeste dans le temps comme *Concept*. L'exposé de ce dépassement se trouve dans *La Phénoménologie de l'esprit*. Rédigée à la même époque que les cours de la *Naturphilosophie*, la *Phénoménologie* démontre étape par étape le dépassement du temps par la conscience. En général, cette œuvre a comme fonction la préparation de l'individu pour l'étude du système hégélien. Pour pouvoir accéder au savoir de la vérité absolue, il faut d'abord démontrer la possibilité de ce savoir dans le domaine de l'expérience finie et fragmentaire de l'individu<sup>21</sup>. Ce savoir ne se trouve pas inné dans l'individu, mais est acquis par la médiation de l'action de l'individu. En tant que procès temporel, cette expérience est le dépassement du temps naturel pour que soit possible le temps historique. Etant « le même principe que le le Moi = Moi dans la conscience de soi pure »<sup>22</sup>, le temps est présenté, dans le devenir de cette identité, comme le concept dans son existence empirique. Dans le prochain chapitre nous allons essayer d'exposer ce dépassement du temps par la conscience.

---

<sup>21</sup> Cf. Jere Paul Surber, "Heidegger's Critique of Hegel's Notion of Time" dans *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 39, No. 3, 1979, pp. 358-377, p. 368; Ch. Bouton, *Temps et esprit dans la philosophie de Hegel*, pp. 240-242.

<sup>22</sup> Hegel, *Précis de l'encyclopédie...*, p. 144.



## CHAPITRE II

### LE DEPASSEMENT DU TEMPS DANS LA *PHENOMENOLOGIE DE L'ESPRIT*

#### 1- La situation de la *Phénoménologie*

Dans le chapitre précédent où il était question du temps naturel, il s'agissait du problème du temps d'un point de vue purement théorique. Nous avons suivi la fondation philosophique du problème dans le cadre de la *Naturphilosophie*. En tant qu'exposé philosophique réalisé comme une partie, ou un *moment*, du système achevé de Hegel, cette étude présuppose déjà l'existence d'une vision théorique et philosophique qui permet d'accéder au savoir de ce système. Tout le système hégélien dans ses trois étapes, à savoir la logique, la nature et l'esprit, est exprimé par le philosophe qui a déjà atteint le savoir de l'absolu. Ainsi, si le problème du temps est élaboré dans la philosophie de la nature, cela ne veut pas dire qu'il est uniquement un sujet pour cette étape du système. Un autre ouvrage qui sert comme un pas d'introduction au système déjà étudié ce problème dans sa totalité. *La Phénoménologie de l'esprit* qui a pour objectif « de donner ses prémisses au système spéculatif ébauché à Iéna, la fondation permettant à l'individu de s'élever au savoir que requiert l'intelligence d'un tel système »<sup>23</sup> analyse d'une manière approfondie le problème du temps et son dépassement par l'esprit. C'est-à-dire, dans la philosophie de la nature il s'agit de l'analyse du temps par le philosophe qui a déjà atteint le savoir nécessaire pour une telle tâche philosophique, et cette analyse temporelle elle-même n'est possible que sur un fondement préalablement établi. A propos, il faut ajouter qu'on voit la temporalité interne au système hégélien, d'une part dans les moments du système, et d'autre part, dans la nécessité d'un « propédeutique » non seulement méthodologique, mais aussi « génétique ». Et, si l'on veut examiner la relation du *contenu* de la *Phénoménologie* au système hégélien dans sa totalité, on doit aussi ajouter qu'elle ne donne que l'autre aspect du total, c'est-à-dire l'aspect concernant l'expérience de la conscience. La *Phénoménologie* est l'exposition du système du côté de la conscience et, par là, comprend le même processus dialectique

<sup>23</sup> Bouton, *Temps et esprit dans la philosophie de Hegel*, p. 240.

et temporel que le système<sup>24</sup>. Outre la fondation théorique du système total hégélien, la *Phénoménologie* présente le dépassement du temps naturel vers le temps historique que nous allons essayer d'exposer dans ce chapitre. On doit ajouter que c'est ce dépassement (*Aufhebung*) fondamental du temps qui rend possible l'analyse du temps naturel comme problème philosophique situé dans le système.

En passant, on doit souligner que la *Phénoménologie* aborde le problème du temps dans un autre perspectif que celui de la *Naturphilosophie*. Conforme à son sous-titre, « la science de l'expérience de la conscience », l'œuvre traite le problème du temps dans sa relation à la conscience. En d'autres termes, le sujet est l'expérience temporelle de la conscience humaine dans son chemin vers le savoir absolu. Dans son chemin vers l'esprit, qui peut être considéré dans l'analogie avec la métaphore platonicienne de la caverne, la conscience dépasse le temps à travers les étapes déterminées que nous allons essayer d'exposer dans les pages suivantes.

## 2- L'expérience immédiate du temps

Déjà dans la première partie de la *Phénoménologie* nous voyons le problème du temps dans son expérience immédiate par la conscience. Dans la certitude sensible (immédiate) de « ceci » la conscience fait l'expérience du temps comme « maintenant » (*jetzt*). Quand on dit que « maintenant est la nuit » cette proposition est niée dès qu'il est jour. Ce maintenant fugitif constitue l'aspect négatif du temps que nous avons vus dans le chapitre précédent, et dans ce stade la conscience ne peut saisir le temps que comme négatif. Dans les termes de Hegel, bien qu'il est « traité (...) comme un *étant* ; (...) il se démontre comme un non-étant » ou bien « comme un *négatif* en général. »<sup>25</sup> Dans la certitude sensible le monde manque de stabilité requise pour le nommer et pour le percevoir. Dans chaque instant nous rencontrons un autre maintenant et un autre monde. Le temps dont la conscience fait l'expérience peut être appelé comme le temps de Cratyle, le disciple d'Héraclite. Comme Aristote nous en raconte dans la *Métaphysique*, Cratyle ne peut plus nommer les choses parce que tout est dans un mouvement incessant. Pour parler de quelque chose il faut arrêter le flux continu des sensations et la conserver pendant une durée. Pourtant, à

<sup>24</sup> Labarrière et Jarczyk, *Hégéliana*, PUF, 1986, pp. 123-132

<sup>25</sup> Hegel, *Phénoménologie*, p. 84.

cause du mouvement absolu, l'instabilité des « choses » -dans ce cas, on ne peut même pas parler d'une unité identique à soi-même que l'on peut appeler « chose »- il ne peut les montrer que par le doigt : le ceci, le maintenant. Pour lui, le langage devient impossible.

Mais pour Hegel, c'est justement par le moyen de langage que nous pouvons prononcer et, par la suite, conserver le temps pour pouvoir assumer et dépasser son aspect négatif. Avant d'étudier la relation entre le temps et le langage, il faut élucider la nature du temps dans son expérience immédiate. Il est évident que le temps dans la certitude sensible n'est pas différent du temps naturel que nous avons discuté dans le chapitre précédent. Au début, nous pouvons avoir l'impression que le temps de la certitude sensible est basé sur le maintenant ponctuel. L'expérience que nous en faisons, il nous paraît que c'est l'expérience des points-maintenant successifs. Comme dans l'expérience immédiate de l'espace comme « ici », nous vivons à chaque instant un maintenant différent et isolé des autres. Par conséquent, nous pouvons dire que cette conception n'échappe pas à la conception métaphysique du temps. Mais cette impression devient inacceptable aussitôt que nous reconsidérons l'exposé hégélien du temps naturel. Différent de l'espace qui est une unité indifférente sans contradiction interne, le temps est dans une auto-négation incessante. Un être purement négatif, qui, « *en étant, n'est pas et n'étant pas, est* »<sup>26</sup>, le temps ne peut pas rester indifférent à soi-même puisque chaque maintenant est nié par le suivant et devient passé par le mouvement dialectique interne du temps même. A cause de ce mouvement dialectique, de la négation et de la conservation en même temps, le temps ne peut pas être considéré comme une succession des maintenant ponctuels ; il est *continu* par sa structure même. En plus, on voit la différence entre le temps kantien et le temps hégélien en considérant que chez Hegel, le temps n'est pas une structure de ma perception qui me permet d'enchaîner le donné sensible dans une succession, comme il l'est chez Kant, mais il est lui-même dans une succession grâce à son mouvement interne et dialectique. Quant à la nature du temps hégélien, c'est-à-dire la question si le temps est, pour Hegel, d'une nature subjective ou objective, cette question qui, si on la pense dans la relation avec Kant, se pose nécessairement va trouver sa réponse dès que nous allons avoir accompli le tableau au bout de notre exposé. En concernant le moment présent de l'analyse, nous soulignons qu'il faut

<sup>26</sup> Hegel, *Précis de l'encyclopédie...*, § 258, p. 144.

toujours prêter attention à l'analyse détaillée dans le texte de la *Naturphilosophie* pour voir la continuité du temps dans tous ses aspects. De ce fait, par rapport à son expérience immédiate par la certitude sensible, c'est le langage qui va fonder et rendre possible son identité dans le mouvement.

Pour montrer le rôle du langage, revenons à l'exemple que nous avons déjà cité. Quand je dis « maintenant est la nuit » cet énoncé ne me dit presque rien. Par rapport à l'information qu'il contient, il ne peut être considéré que comme extrêmement pauvre. En plus, dès qu'il est prononcé, il devient faux. Néanmoins, derrière cette pauvreté apparente on voit l'universalité du concept parce que, en tant que maintenant immédiat et abstrait, il porte sur tous les maintenant passés et futurs. Le mot « maintenant », ou plutôt le langage qui exprime le maintenant, exprime l'universel qui s'applique à tous les moments. En prononçant le maintenant, la certitude sensible veut dire le maintenant immédiat et singulier, pourtant, à cause du langage qui exprime seulement l'universel, elle énonce l'universel :

*Nous ne nous représentons pas assurément le ceci universel ou l'être en général, mais nous prononçons l'universel. En d'autres termes, nous ne parlons absolument pas de la même façon que nous visons dans cette certitude sensible. Mais comme nous le voyons, c'est le langage qui est le plus vrai : en lui nous allons jusqu'à réfuter immédiatement notre avis ; et puisque l'universel est le vrai de la certitude sensible, et le langage exprime seulement ce vrai, alors il n'est certes pas possible que nous puissions dire un être sensible que nous visons.*<sup>27</sup>

Pour élucider la dialectique du langage, prenons un autre exemple. Quand nous énonçons le mot « chien » pour indiquer un chien particulier devant nous, soit le chien de notre ami, nous utilisons un mot qui désigne tous les êtres groupés sous le registre « chien ». En disant « chien » nous indiquons dans le même instant aussi bien un être singulier qu'un concept universel puisque le répertoire du langage consiste des noms utilisables généralement pour des entités nombreux<sup>28</sup>. Donc, le langage dépouille l'objet particulier de sa particularité et l'exprime comme universel. Ce double geste vaut pour le temps aussi, et comme nous voyons, par le moyen du langage, le maintenant singulier et immédiat est dépassé et conservé dans

<sup>27</sup> *Phénoménologie de l'esprit I*, trad. J. Hyppolite, Aubier, Paris, 1995, p.84. Dans cette traduction "viser" correspond au verbe allemand "meinen" dont le substantif est "Meinung" (opinion), ici traduit par "avis". Hegel nous fait penser "das Meinen" avec "das Meine" (le mien) pour souligner le caractère subjectif de la sensation immédiate.

<sup>28</sup> Leibniz allait plus loin et disait que même les noms propres sont des concepts puisqu'ils sont définissables.

l'universalité. La dialectique du langage qui, en ne permettant à utiliser que le même mot pour tous les objets qu'elle désigne, transforme le singulier immédiat en l'universel médiatisé, nous force à atteindre le maintenant universel, le *présent*.

Ici, une nouvelle question se pose devant nous : comment penser l'*expérience* du présent ensemble avec le présent véritable (*Gegenwart*) que nous avons vu dans la philosophie de la nature ? Est-ce que l'expérience immédiate du maintenant, une expérience subjective et abstraite de l'immédiat, peut-elle comprendre le présent dans sa totalité ? En d'autres termes, comment l'expérience du maintenant peut nous conduire vers le présent ?

Pour répondre à cette question, il nous faut retourner au chapitre sur la certitude sensible de la *Phénoménologie* et étudier le stade même avant l'intervention du langage, à savoir l'acte d'indiquer. Quand j'indique le maintenant, je l'indique comme maintenant, mais dès que je l'indique, il devient passé (la négativité du maintenant) ; donc maintenant je dois dire qu'il est passé. Et enfin, comme le maintenant que j'ai indiqué n'est plus maintenant –j'en suis conscient- alors j'indique un nouveau maintenant qui est. Dans cet acte d'indiquer, je vois qu'il y a plusieurs maintenant et, par là, je dépasse le maintenant immédiat. *Je me souviens* du maintenant précédent et affirme un nouveau maintenant qui va, à son tour, devenir passé. Il me paraît que je reviens au premier pas, mais en fait « ce premier terme réfléchi en soi-même n'est plus très exactement la même chose que ce qu'il était d'abord, à savoir *un immédiat*. »<sup>29</sup> Le nouveau maintenant n'est plus le maintenant que j'ai indiqué au début, il contient le souvenir du maintenant passé, la réflexion ; il est médiatisé par elle. Toutefois, le souvenir de la certitude sensible n'est qu'un souvenir subjectif de l'immédiat et de là, il est plutôt une *rétenion* qu'un souvenir. La rétenion est la forme immédiate et subjective du souvenir intériorisant (*Er-innerung*) que nous allons examiner dans le chapitre sur la religion. Mais notons que dans cette étape nous voyons déjà la préfiguration du souvenir qui va jouer un grand rôle pour la formation de l'esprit. Le point important qui nous intéresse ici, c'est que « Même quand elle se limite à l'acte d'indiquer silencieusement les choses, la conscience interrompt la répétition incessante du maintenant en élevant celui-ci à l'universalité. »<sup>30</sup> Et c'est la rétenion par laquelle elle accomplit cette tâche.

<sup>29</sup> *Phénoménologie*, p. 89.

<sup>30</sup> Bouton, *Temps et esprit...*, p. 251.

Nous voyons, donc, que la négativité du maintenant appartenant à la certitude sensible est dépassé en deux moments afin d'être élevé à l'universalité : d'une part, dans l'acte d'indiquer, la conscience découvre la multitude des maintenant grâce à leur rétention par sa mémoire subjective ; d'autre part, le langage qui n'exprime que l'universel transforme le maintenant immédiat en présent universel. Néanmoins il faut leur ajouter un autre élément qui est impliqué par l'existence du langage et qui, à son tour, joue aussi un rôle pour l'esprit : « Parler, c'est en effet toujours parler avec autrui, indiquer signifie indiquer à autrui, comparer des points de vue ne peut se faire sans le concours d'autrui. »<sup>31</sup> Après avoir fondé l'ici et le maintenant dans le Moi qui les voit, la conscience fait l'expérience des autres Moi qui affirment un monde différent que le sien. Dans ce rencontre des plusieurs Moi, le Moi immédiat devient, lui aussi, un universel. Cette intersubjectivité des Moi universels est issu de l'expérience immédiate des Moi atomisés, et ne peut pas encore fonder une communauté. Même si l'on les rassemblait dans un même endroit, ce serait une addition numérique sans unité synthétique puisque ce serait un rassemblement immédiat des entités sans une relation véritable, c'est-à-dire sans un terme moyen, sans médiation. Pour qu'il y ait un « nous » composé des Moi, il faut la médiation de l'histoire que nous allons exposer dans notre prochain chapitre. Les figures de « moi », d'« autrui » et la relation entre eux vont subir plusieurs transformations enrichissantes dans chaque étape de la *Phénoménologie* et se montrer, comme les personnages-concepts selon la lecture de Deleuze d'*A la recherche du temps perdu*, dans des niveaux plus élevés.

### 3- Le souvenir intériorisant (*Erinnerung*) et l'esprit

Les éléments fondamentaux que nous avons exposés dans le dernier chapitre reçoivent des transformations majeures au cours de la marche de l'esprit vers le savoir absolu. Dans et par l'expérience, le Moi en tant que conscience (de l'extérieure) devient conscience de soi pour laquelle le monde se donne comme phénomène constitué par le jeu des forces. La conscience de soi, à son tour, entre dans une nouvelle relation avec le monde et avec l'autre Moi. Du côté du monde, elle doit, en tant qu'être au sein de la vie, continuer sa vie et établir sa totalité en niant le

---

<sup>31</sup> *Ibid*, p. 253.

réel donné, le monde. Sa relation avec le monde n'est pas seulement d'une nature théorique qui se limite à connaître le monde, mais aussi d'une nature pratique qui change le monde donné pour satisfaire son désir et réaliser son autosubsistance.

Quant à sa relation avec l'autrui, nous voyons un autre élément surgissant dans la relation des Moi : la lutte à mort pour la reconnaissance du désir par l'autrui. A la fin du combat, c'est le maître qui a posé son désir comme *le* désir, c'est-à-dire le désir de l'autre qui est devenu esclave.

Dans les chapitres concernant la conscience, la conscience de soi et la raison, l'histoire et la communauté n'ont pas de rôle par rapport aux figures étudiées. Quand on parle de l'homme, c'est un homme individuel isolé de la communauté dans laquelle il vit et agit. C'est un homme abstrait du présent immédiat comme le sont sa raison et son action. Avec le chapitre consacré à l'esprit, Hegel commence à parler de l'homme concret dans sa communauté. Son action n'est pas une action individuelle isolée qui le met en relation avec un autrui individuel et abstrait, mais une action réalisée dans une communauté déterminée historiquement. En concernant la communauté et l'histoire, la rétention subjective du passé immédiat ne peut pas être suffisante pour l'expérience du temps *par la communauté* puisqu'elle manque de l'objectivité et de l'intersubjectivité véritables qui permettent de vivre le passé historique. Par là, on peut conclure que le vrai dépassement du temps surmonte la capacité de l'individu isolé et ne peut s'effectuer que dans une communauté rassemblée par une histoire.

Quant au langage, il doit aussi se transformer pour être capable d'englober le tout devenu maintenant beaucoup plus compliqué. C'est dans le chapitre sur la religion que l'on voit ces transformations fondamentales en concernant le langage et le souvenir. Différent des chapitres précédents qui exposaient le mouvement dialectique pur sans référence historique, le chapitre sur la religion –comme partie de l'esprit, d'où son historicité- consiste en l'étude des religions historiques concrètes. Le problème de la temporalité et le développement de sa dialectique se trouvent dans la partie sur la religion esthétique qui, à la suite de la religion naturelle et par le travail de l'artisan, « ne spiritualise la nature qu'à demi »<sup>32</sup>. Dans ce stade du mouvement dialectique, la relation entre l'espace et le temps (discutée dans le

---

<sup>32</sup> Gérard Lebrun, *La patience du concept*, Gallimard, 1972, p. 26.

chapitre concernant la philosophie de la nature) se présente encore une fois, mais d'une manière plus concrète. La statue du héros est caractérisée par l'extériorité et l'espace pure ; pourtant, elle manque de soi, elle n'est qu'une *chose*. L'hymne chanté, à son tour, se trouve *dans le temps*, dans une relation avec le soi. Pour Hegel, le son, plus particulièrement la musique, est d'un plus haut ordre que le visible, et par conséquent, l'ouïe est supérieure à la vue puisqu'elle est liée au temps. Quand la vue n'est attachée qu'à l'espace immédiat (la chose), l'ouïe « perçoit le résultat de ce tremblement intérieur du corps [c'est-à-dire la musique] par lequel se manifeste et se révèle, non la calme figure matérielle, mais une première idéalité venant de l'âme »<sup>33</sup>. A travers la musique on se détache du spatial, de la chose matérielle et on s'attache au temps, à la négation de la négation. Alors, le passage historique de la statue à l'hymne n'est pas une transition arbitraire, mais une évolution résultant du mouvement dialectique de l'immédiat (espace, le visible) au médiat (temps, l'audible) qui anime l'âme humaine. Dans la religion esthétique le langage compose avec la musique l'hymne qui est l'expression d'une plus haute vérité. « Dans le langage la conscience de soi *singulière* est là, et elle est tout aussi immédiatement présente comme une contagion universelle. »<sup>34</sup> L'essence divine n'est pas séparée de nous comme une chose, mais elle est animée comme une œuvre d'art par notre activité de chanter. Néanmoins, étant une performance d'une conscience *singulière*, il est destiné à périr *dans le temps* puisque son énonciation orale ne suffit pas à dépasser l'aspect négatif du temps ; il est caractérisé par la finitude du sujet et celle de l'acte d'énonciation. Caractérisée par la pure subsistance de l'espace, la statue a une existence permanente ; l'hymne en tant qu'être temporel, par contre, disparaît dans le temps. Le langage comme expression de l'immédiat évanouit dans l'air dès qu'il est prononcé et comme tel, il ne peut pas échapper au temps comme négativité. Pour surmonter la négativité du temps, les deux figures fondamentales de la certitude sensible doivent collaborer dans leur formes transformées. D'un côté, avec l'aide du souvenir, le langage devient, dans la forme de l'épopée grecque, « l'élément et le demeure » du Panthéon<sup>35</sup> ; de l'autre, c'est à travers le langage, « l'élément parfait au sein duquel l'intériorité est tout aussi extérieure que l'extériorité est intérieure »<sup>36</sup>

<sup>33</sup> Hegel, *Esthétique*, III, p. 322 dans Jean-Marie Vaysse, *Hegel: Temps et histoire*, PUF, 1998, p. 49.

<sup>34</sup> *Phénoménologie*, II, p. 230.

<sup>35</sup> *Phénoménologie*, II, p. 242.

<sup>36</sup> *Phénoménologie*, II, p. 241.



que l'*Er-innerung*, « l'éveil de la conscience et l'intériorité devenu, la recollection par le souvenir de l'essence auparavant immédiate »<sup>37</sup> peut être possible.

L'acte de l'aède n'est pas un acte d'imagination à proprement parler, mais plutôt un acte de souvenir et de narration du souvenu. Les héros et leurs histoires qu'il raconte sont des histoires des personnages oubliés dans le passé. Il ne se pose pas comme créateur des mythes, il n'en est pas l'origine ; « son pathos n'est pas la puissance assoupie de la nature, mais Mnémosyne, l'éveil de la conscience et l'intériorité devenue, la recollection par le souvenir de l'essence auparavant immédiate. »<sup>38</sup> Pour que quelque chose soit remémorée, elle doit d'abord être oubliée et, par la médiation du temps, devenir passé. Ce qui est oublié et devenu passé, c'est « l'essence auparavant immédiate » et sa modalité temporelle était le présent immédiat, le maintenant. Toutefois, l'objet de la remémoration est l'immédiat passé, mort (négation de l'immédiat). « L'action consciente de soi » racontée dans l'épopée grecque est « la faille qui, animée par le sang, évoque les esprits décédés ; ceux-ci, altérés de vie, la reçoivent dans l'opération de la conscience de soi. »<sup>39</sup> C'est par le langage qui rend l'extérieure intérieure et vice-versa que ce qui est devenu extérieur par la mort est intériorisé et approprié. Cette intériorité n'est pas une intériorité immédiate, mais « une intériorité devenue », la double négation de l'immédiat. L'*Erinnerung* dans son double sens comme souvenir *et* intériorisation du passé se révèle dans la religion comme réappropriation, et dans sa forme développée, dépasse la rétention subjective de l'immédiat.

Par l'acte de remémoration, on se détache de l'immédiat, du visible, et s'approprie le passé mort et absent. Ici, il nous faut questionner sur l'objet de cette remémoration : que doit-on intérioriser par le souvenir ? Le grand dépôt du passé n'est pas pauvre de matériel mort ; il contient aussi bien des souvenirs que l'on peut considérer « accessoire » que des souvenirs « essentiels ». En outre, comment peut-on distinguer l'aspect négatif du souvenir, la nostalgie répétitive et stérile d'un passé perdu, du souvenir qui aurait une fonction plus « positive » ?<sup>40</sup> En d'autres termes, il

<sup>37</sup> *Phénoménologie*, II, p. 243.

<sup>38</sup> *Phénoménologie*, II, p. 243.

<sup>39</sup> *Phénoménologie*, II, p. 244.

<sup>40</sup> Pour une discussion détaillée sur différents modes d'appropriation du passé, voir P. Ricœur, son intervention dans *Métamorphose de l'Europe comme problème phénoménologique*. Ce sont ses termes de « mémoire de répétition » et « mémoire critique », employés dans un contexte différent, auxquels nous songeons.

s'agit du problème de deux aspects du passé qui se trouve chez Hegel : l'aspect négatif comme positivité du passé rigide et l'aspect positif qui est à la base de l'*Erinnerung* hégélienne<sup>41</sup>. Ce qui est important en concernant le passé à interioriser par le souvenir, c'est le contenu dans sa relation avec l'universel. Le héros, dans son action consciente, entre dans la relation avec le divin et il accède à l'universalité des dieux par le souvenir de l'aède. L'épopée est le récit des hommes qui sont comme les dieux et des dieux qui sont comme les hommes. Ce que l'on voit dans ce tableau, ce n'est pas une réconciliation du fini avec l'infini, mais un jeu des figures interchangeable. Dans la représentation de l'épopée où les hommes en tant qu'êtres finis présentent des caractéristiques divines et où les dieux, dans l'interaction avec les hommes, se comportent comme les êtres humains ; et pourtant, où tous les deux restent ce qu'ils sont sans que l'homme devient vraiment dieu et vice-versa, on ne peut pas parler d'une véritable réconciliation du singulier avec l'universel, mais d'une « superfluité ridicule »<sup>42</sup>. D'autre part, il y a toutefois quelque chose d'essentielle qui s'effectue dans la démarche dialectique des trois étapes du théâtre grec, à savoir l'épopée, la tragédie et la comédie, et qui va rendre possible la réconciliation. Cet élément est le sujet qui, d'abord, se souvient de son action éthique (épopée), puis, produit le discours du héros (tragédie), et enfin, affirme soi-même comme origine et substance (comédie). L'œuvre d'art spirituelle constitue le zénith de la religion esthétique et par là, le pour-soi de la religion s'achève par l'affirmation absolue du sujet. Dans l'étape en-soi, la religion en tant que religion naturelle voyait la substance divine dans la nature ; mais pour la religion esthétique, ce rôle est joué par l'homme comme sujet. Dans les deux moments, le déplacement de la substance ne permet pas d'avoir une réconciliation et une réunification du fini avec l'infini ; chaque moment, soit l'être soit le sujet, absorbe le tout et se pose comme substance. En outre, le travail de l'*Erinnerung* qui s'effectuera sur la cité grecque ne peut être qu'une nostalgie vide qui nous condamnerait à nous fermer dans un passé vraiment mort. Une fois brisée, l'harmonie au sein de la cité grecque ne peut pas être ressuscitée ; un autre esprit a remplacé celui de l'antiquité. On voit l'*Erinnerung* dans ce nouvel esprit comme le seul élément qui puisse rendre possible la réconciliation de l'homme avec le divin et dépasser la négativité du temps : c'est le christianisme et son temps eschatologique.

<sup>41</sup> Pour une étude détaillée sur l'*Erinnerung*, voir C. Bouton, *Temps et esprit dans la philosophie de Hegel*, pp. 256-258.

<sup>42</sup> Hegel, *Phénoménologie*, II, p. 244.

#### 4- Le christianisme et l'*Erinnerung*

Le christianisme en tant que religion révélée est la religion du Dieu qui se manifeste en tant qu'homme. L'incarnation de Dieu dans le personnage de Christ est, dans les termes hégéliens, la réunification, ou la réconciliation, de l'essence divine avec l'homme, de l'infini avec le fini. Pourtant, le Christ en tant qu'homme existe *dans le temps* comme tous les êtres finis, il est mortel. Il est « comme un homme effectif (...) que la conscience croyante voit et touche et entend »<sup>43</sup> comme divinité. En concernant sa personne historique, il est un objet de la certitude sensible. Les croyants autour de lui suivent l'homme qu'ils voient et entendent parler. Pourtant, le Christ est le Dieu incarné ; il ne s'agit plus d'une différence radicale entre l'homme et Dieu, comme c'était le cas dans les stades antérieurs.

Bien que la réconciliation entre l'homme et le divin soit établie dans le christianisme, ce n'est que le moment *en soi*, c'est-à-dire immédiat, de la dialectique. Quand le but est la conscience de soi universelle, le Christ est, en tant qu'homme concret historique, la conscience de soi singulière. L'être immédiat (sensible) du Christ est une unité immédiate qui doit être nié par la mort à laquelle il est destiné par son être humain. Pourtant, la mort du Christ ne met une fin qu'à son existence finie. Par la résurrection, la mort naturelle est dépassée et il devient la conscience de soi universelle. C'est la deuxième négation, la négation de la mort, ou bien « la mort de la mort »<sup>44</sup> qui est le dernier pas dans le processus vers l'universalité.

Le dépassement de la mort vers l'universalité s'effectue par l'*Erinnerung* de la communauté chrétienne qui se souvient d'un passé lointain. Quant le Christ meurt, il perd son existence immédiate et se transforme en un passé mort. En tant que tel, sa mort ne signifie rien et ne laisse rien comme trace ; et il est condamné à être oublié par les générations suivantes. Pourtant, la remémoration, ou bien « la commémoration »<sup>45</sup> de ce passé par la communauté chrétienne dans les évangiles, dans les liturgies dépasse la mort naturelle et fait de ce mort l'esprit du christianisme :

<sup>43</sup> *Phénoménologie*, II, p. 265.

<sup>44</sup> Bouton, *Temps et esprit dans la philosophie de Hegel*, p. 266. Nous suivons les analyses de M. Bouton dans pp. 256-271.

<sup>45</sup> Bouton, *Temps et esprit dans la philosophie de Hegel*, p. 268.

Ainsi son *être trépassé* dans l'*avoir été*. La conscience pour laquelle il a cette présence sensible cesse de le voir, de l'entendre ; elle l'a vu et entendu, et seulement parce qu'elle l'a vu et entendu, elle devient elle-même *conscience spirituelle* ; en d'autres termes comme il naissait *pour elle comme être-là* sensible, il est né maintenant *dans l'esprit*.<sup>46</sup>

La remémoration et l'intériorisation du passé mort rendent alors possible pour la communauté l'accession à l'universalité, à l'esprit. Mais, pour que ce soit possible, il faut la médiation du temps et une certaine relation avec le temps. L'expérience immédiate ne suffit pas à accéder à l'universel puisqu'elle ne peut pas dépasser la négativité du temps. Mais c'est le travail de mémoire effectué par les générations suivantes qui élève le passé au présent et à l'universalité, et réalise l'esprit avec sa communauté. Une communauté ne peut se former que par l'intériorisation du passé mort, et cette intériorisation par le souvenir ne peut être possible qu'à travers la médiation du temps : c'est pourquoi, pour Hegel « l'esprit est temps »<sup>47</sup>. Il faut ajouter que la relation au passé se trouve toujours, comme le souligne C. Bouton, avec la relation à la négativité ultime, la mort. On peut dire que c'est par rapport à la mort que le temps gagne de sens, et c'est cette finitude qui permet à l'homme fini de la dépasser en établissant une relation spécifique au temps par l'*Erinnerung*. Par l'*Erinnerung* on fait vivre le passé, le mort qui était « auparavant immédiat », dans le présent vivant en l'intériorisant dans sa forme universelle. La mort, ou plutôt la relation à la mort fonde la communauté par la médiation d'une histoire commune où « je » est un « nous » et vice-versa. Le singulier (je) et l'universel (nous) s'unissent dans l'esprit qui, à son tour, n'est autre que l'histoire, le devenir et la totalité de cette unification.

Avant de continuer, il faut souligner l'importance de la mort pour l'esprit sous deux rubriques. D'une part, en tant que fin absolue, la mort met un terme à toute existence immédiate et la transforme en quelque chose de passé. Quand l'existence immédiate naturelle est niée, on perd toute possibilité de relation immédiate avec l'objet perdu. Pourtant, cette négation permet d'élever, par *Erinnerung*, l'essence de l'objet perdu au niveau d'esprit. Pour que cette opération soit possible, l'existence immédiate doit être anéantie et devenir passé. Pour Hegel, l'essence ne peut se

<sup>46</sup> *Phénoménologie*, II, p. 270.

<sup>47</sup> Bouton, *ibid.*, p. 269. Cette formule de l'époque de 1803-1804 n'est pas étudiée en détail dans notre travail qui se limite par une analyse des textes "finales" pour ne pas se consacrer à une analyse génétique.

manifester qu'après la négation de l'immédiat, négation de l'objet réel. Comme A. Kojève le montre bien<sup>48</sup>, l'essence du « chien » en tant que concept de chien n'est pas possible si le chien ne meurt pas. Tandis que l'existence immédiate est là, l'être ne connaît pas la négation et, en tant que pure positivité, manque un moment essentiel du concept, la négation. Dès que le chien est mort, son être (*Sein*) « trépassé dans l'avoir été » (*gewesen*) et manifeste son essence (*Wesen*). Et c'est cette essence dans la forme d'avoir été qu'on élève, par *Erinnerung*, au niveau d'esprit. Cette relation temporelle entre l'être et l'essence, présente même dans la langue allemande, joue un rôle essentiel pour la pensée de Hegel.

D'autre part, le sujet qui, dans l'existence immédiate des choses autour de lui, ne connaît pas la négation, la mort, reste dans l'état de l'en-soi et par là, ne peut jamais atteindre le présent véritable, la *Gegenwart*. Si Christ n'était pas mort, son existence immédiate ne deviendrait pas passé et, la *Gegenwart* en tant que passé présent ne serait jamais possible. Alors, ce n'est pas un événement « joyeux » par exemple, un triomphe historique, qui, par sa positivité, n'ajoute rien à la positivité déjà là sous la forme de l'en-soi, mais la négation de l'immédiat, la mort qui introduit un nouvel élément, la négativité, qui « enrichit » le sujet. Une communauté n'est possible, selon Hegel, que par la remémoration et intériorisation qui est une négation de la négation : « La mort n'est plus ce qu'elle signifie immédiatement, le *non-être* de *cette* entité *singulière*, elle est transfigurée en l'*universalité* de l'esprit qui vit dans sa communauté, en elle chaque jour meurt et ressuscite. »<sup>49</sup>

## 5- Le savoir absolu et l'histoire effective

Avec la religion révélée, on peut maintenant parler de la réconciliation du particulier et de l'universel ; après la mort de l'esprit particulier, le Christ, et avec l'intériorisation par la remémoration de son essence, le savoir de l'esprit est réalisé dans la communauté chrétienne: « Ainsi donc l'esprit est esprit qui se sait soi-même ; il se sait, ce qui lui est objet, *est*, ou sa représentation est le *contenu* vrai et absolu ; il exprime, comme nous l'avons vu, l'esprit lui-même. Il est en même temps

<sup>48</sup> A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, 1947, pp. 372-373.

<sup>49</sup> Hegel, *Phénoménologie*, II, p. 286.

non seulement *contenu* de la conscience de soi et non seulement objet pour *elle*, mais il est encore *esprit en effectivité* [*wirklicher Geist*] »<sup>50</sup>.

Quel est alors le rôle du « savoir absolu » ? En fait, si, avec le christianisme, l'esprit se sait soi-même comme esprit, la phénoménologie, le processus de l'apparition de l'esprit n'est-il pas terminé ? Puis, étant un « savoir », le savoir absolu peut-il dépasser la scission entre le sujet et l'objet, une scission qui a hanté tout le mouvement de l'esprit ?

Pour comprendre l'étape dernier de la *Phénoménologie*, il faut distinguer entre le *contenu* de ce savoir et sa *forme*. En concernant son contenu, le savoir est le savoir de l'esprit comme esprit ; pourtant, pour le christianisme, il est encore dans la forme de *représentation*. La communauté chrétienne est caractérisée par l'esprit du singulier qu'est le Christ ; et, dans cet état, on ne trouve pas une réflexion philosophique sur cet esprit. « Si la communauté chrétienne ne *pense* pas encore l'histoire qu'elle remémore, elle la vit au lieu de la contempler »<sup>51</sup>. Dans la religion, le soi se représente l'esprit comme esprit du Christ, et il faut, au terme du mouvement de l'esprit, supprimer cette forme afin d'arriver au savoir absolu de l'esprit. Le savoir absolu n'est rien d'autre que la réappropriation dans la pensée philosophique du tout *représenté et vécu* dans sa forme la plus élaborée dans la religion. Cependant, le savoir absolu n'implique plus la scission entre l'objet et le sujet qui est caractéristique de la relation de connaissance. « Dans la religion le concept a gagné le *contenu* absolu comme *contenu*, ou contenu dans la forme de la *représentation*, de l'être-autre pour la conscience ; dans la figure de l'esprit agissant, par contre, la forme est le Soi lui-même parce qu'elle contient l'esprit *agissant* certain de soi-même ; le Soi actualise la vie de l'esprit absolu. »<sup>52</sup> Pour Hegel, l'objet de la conscience est identifié, dans l'esprit absolu, au Soi. En fait, le savoir absolu est le savoir du Soi comme la totalité de ses moments. Le mouvement qui a commencé avec la séparation de l'essence et de la substance dans la certitude sensible s'accomplit dans le savoir absolu de l'esprit comme Soi en réconciliant l'essence et la substance dans le Soi absolu. En d'autres termes, l'identité Moi = Moi est établie

<sup>50</sup> *Phénoménologie*, II, p. 288 ; *Phänomenologie des Geistes*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1988, p. 513.

<sup>51</sup> Gérard Lebrun, *La patience du concept*, Gallimard, Paris, 1972, p. 33.

<sup>52</sup> *Phénoménologie*, II, p. 300.

par une longue médiation ; et la Phénoménologie n'est rien d'autre que l'histoire de cette médiation.

En concernant le problème du temps, le chapitre sur le savoir absolu nous fournit une conception nouvelle du temps et, ce faisant, parachève l'*Aufhebung* ultime de celui-ci. Si nous prenons en considération le temps eschatologique du christianisme, nous pouvons constater que le temps chrétien est caractérisé par la représentation et la scission de la conscience en quête de la réconciliation. « Sa propre réconciliation entre comme quelque chose de *lointain* dans sa conscience, comme quelque chose de lointain dans l'*avenir* de même que la réconciliation que l'autre *Soi* accomplissait se manifeste comme quelque chose de lointain dans le *passé*. »<sup>53</sup> Pour le christianisme, le passé lointain consiste en l'incarnation de Dieu, et, l'avenir lointain est le jugement dernier. Comme nous le voyons, même s'il y a une idée de réconciliation dans l'esprit du christianisme, cette réconciliation ne s'actualise jamais puisqu'elle est, ou dans un passé, ou dans un avenir hors de l'horizon du vécu. En d'autres termes, la réconciliation, projetée dans le passé et l'avenir, reste toujours hypothétique et ne se réalise jamais dans le *présent* (*Gegenwart*).

Pour dépasser la scission, il faut dépasser le temps d'une façon telle qu'elle le transforme, avec l'accomplissement du mouvement de l'esprit, en « histoire effective ». Le chapitre sur le savoir absolu révèle le rôle central du temps dans la réalisation de l'esprit. Pour Hegel, comme nous avons vu, l'esprit n'est rien d'autre que l'esprit se pensant soi-même dans son extériorité, dans son aliénation à soi-même, afin d'établir son unité. La substance dont il s'agit dans le mouvement, est l'esprit lui-même dépassant son aliénation. « Mais cette substance ce qui est l'esprit, est le *devenir* de l'esprit pour atteindre ce qu'il est *en soi*, et c'est seulement ce devenir se réfléchissant soi-même en soi-même qu'il est en soi en vérité l'esprit. »<sup>54</sup> Quand l'esprit se sait soi-même comme esprit, le philosophe en établit *la science* pour exposer ce processus temporel.

L'esprit dans le mouvement, c'est-à-dire l'esprit non achevé, n'a pas encore le savoir du concept qui est « la pensée unificatrice par laquelle l'esprit s'approprie sa vérité »<sup>55</sup> ; et, par là, il doit vivre le temps comme *négativité*, il doit vivre *dans le*

---

<sup>53</sup> *Phénoménologie*, II, p. 289.

<sup>54</sup> *Phénoménologie*, II, p. 305.

<sup>55</sup> Bouton, *Temps et esprit dans la philosophie de Hegel*, p. 273.

*temps*. Quand l'esprit est aliéné à soi, est extérieur à soi, faute de savoir absolu, il se déroule dans le temps négatif du maintenant. Mais dès qu'il devient savoir absolu, il voit que "le *temps* est le *concept* même qui *est là (der Begriff der da ist)*, et se présente à la conscience comme intuition vide. C'est pourquoi l'esprit se manifeste nécessairement dans le temps, et il se manifeste dans le temps aussi longtemps qu'il ne *saisit* pas son concept pur, c'est-à-dire n'élimine pas le temps. »<sup>56</sup> Sans le concept, le temps n'est qu'une intuition vide du sensible, et ne peut être vécu que comme négativité composé des maintenant ponctuels. Pourtant, même si le processus de la manifestation de l'esprit se réalise dans le temps, cela n'implique guère que le temps est un récipient vide, distinct de l'esprit pour le contenir en soi. Comme chaque moment de l'esprit se manifeste à la conscience différemment selon son mouvement, le temps aussi se manifeste dans des différentes formes déterminées par les étapes du même mouvement. Outre l'intuition vide, le temps se manifeste aussi « comme le destin et la nécessité de l'esprit qui n'est pas encore achevé au-dedans de soi-même »<sup>57</sup>. Etant son destin et sa nécessité, le temps ne peut être jamais séparé de l'esprit ; et l'affirmation que l'esprit est temps trouve son sens dans ce contexte. En fait, le temps est justement ce mouvement de se distinguer de soi-même de l'esprit. Pour la conscience, le temps en tant qu'intuition vide peut être séparé de l'esprit et cette conception du temps est une abstraction à laquelle la conscience ne peut pas échapper sans le concept. Sur ce point, nous sommes d'accord avec la thèse de Kojève selon laquelle c'est le mouvement de l'esprit (pour Kojève, ce n'est pas l'esprit mais l'homme agissant) qui introduit le temps au monde<sup>58</sup>. Pourtant, selon l'interprétation de Kojève, la distinction entre le temps naturel et le temps « humain » est une distinction de nature qui se conserve toujours. Mais pour nous, la distinction ne se manifeste pas avant le dépassement du temps par l'esprit ; l'expérience temporelle de l'esprit dans son extériorité à soi-même ne se diffère pas du temps naturel. Selon Hegel, dans la nature « le singulier est soumis au changement tandis que les espèces demeurent immobiles »<sup>59</sup> ; et le temps est « cette relation avec le néant »<sup>60</sup>. Toute l'expérience temporelle de l'esprit inachevé est caractérisée par cette négativité du temps naturelle dans laquelle les êtres singuliers ne meurent pas, mais périssent dans l'oubli sans aucune trace. En concernant l'esprit achevé, cet aspect

<sup>56</sup> *Phénoménologie*, II, p. 305.

<sup>57</sup> *Phénoménologie*, ibid.

<sup>58</sup> Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, p. 366.

<sup>59</sup> Hegel, *La raison dans l'histoire*, trad. Kostas Papaioannou, Ed. 10x18, p. 182

<sup>60</sup> Ibid, p. 181.



négatif du temps est supprimé et le temps n'est plus celui qui gouverne la nature. En fait, c'est le temps naturel même qui est dépassé par l'esprit en le transformant en temps historique. Attribuer à Hegel une division tripartite du temps qui consiste en temps cosmique, biologique et historique<sup>61</sup>, comme si ces trois types du temps sont catégoriquement séparés sans aucune relation provient, pour nous, de l'ignorance de la nature dialectique de l'expérience du temps chez le philosophe allemand. Si l'homme, pour l'interprétation de Kojève, ne vit le temps que sous le mode du temps historique, comment peut-on parler d'un dépassement du temps négatif ? A cause de ça, le mouvement de dépassement ne se réalise pas du temps naturel vers le temps historique chez Kojève, mais du temps historique vers l'anéantissement total du temps et de l'homme. Avec le but de donner à la conception hégélienne du temps une forme heideggérienne, Kojève se trouve être d'accord avec Heidegger sur l'affirmation que la philosophie de Hegel aboutit à l'anéantissement du temps. L'emploi du verbe « éliminer » par Hegel conduit Kojève et Heidegger à en déduire que l'esprit, en saisissant son concept pur, élimine le temps. Mais il faut souligner que c'est le temps naturel, négatif, que l'esprit dépasse par le concept. En concernant le verbe « éliminer », Pierre-Jean Labarrière montre bien l'acte qu'implique ce verbe : « Le temps doit donc être 'détruit', radicalement supprimé. Mais cette suppression, loin d'abolir l'histoire et la succession qu'elle implique, elle est la *condition* de son affirmation en vérité. »<sup>62</sup> Il faut, donc, comprendre l'élimination comme *Aufhebung* du temps naturel pour que soit possible l'histoire véritable. En outre, en attribuant à l'homme le temps historique de l'esprit, Kojève non seulement réduit l'esprit à un homme individuel, à savoir le sage, mais aussi néglige le *devenir* temporel de l'esprit dont il fait l'expérience dans le temps négatif. Si l'expérience temporelle de l'homme est de nature historique, l'aspect négatif du temps reste absent ; un aspect qui, comme nous avons montré, occupe un rôle essentiel dans le cours de l'esprit.

Avant d'aller plus loin dans notre exposé, il nous semble nécessaire un bon moment de discuter l'autre aspect de l'interprétation de Kojève dans le dernier chapitre de son œuvre qui est consacré au problème du temps et de l'histoire. Dans la longue analyse qu'il consacre au problème du temps hégélien, Kojève affirme la thèse que le temps hégélien porte sur l'avenir et non pas sur le présent (comme c'est

---

<sup>61</sup> Kojève, *ibid.*

<sup>62</sup> Pierre-Jean Labarrière, *Hegeliana*, PUF, Paris, 1986, p. 69.

le cas dans la conception métaphysique). Selon lui, en temporalisant le monde naturel et immédiat par son action négatrice, l'homme vit le temps comme avenir. Le *projet* qui est au fond de son action et qui est en même temps réalisé par celle-ci permet à l'homme de vivre le temps essentiellement comme avenir. Pour Kojève le monde humain est un « monde d'un avenir qui ne deviendra jamais présent. »<sup>63</sup> Dans cette analyse, le cours du temps hégélien « s'engendre dans l'Avenir et va vers le Présent en passant par le Passé : Avenir → Passé → Présent (→ Avenir). »<sup>64</sup>

Cette image qui, à première vue, semble bien fondé, pose pourtant quelques problèmes à l'égard de la totalité de la *Phénoménologie*. Tout d'abord, comme Kojève lui-même répète tant de fois, la *Phénoménologie* est la présentation d'un processus temporel fini par le philosophe qui en a le savoir dans sa totalité. Quand Kojève parle d'un avenir qui ne deviendra jamais présent, ce n'est vrai que pour l'agent, pour l'homme dans l'action négatrice. Au cours de son action, l'homme ne peut pas savoir dans quelle position il va se trouver, s'il va aller jusqu'au bout de son action ou non. Dans cette étape, on peut dire qu'il vit le temps comme avenir. Mais du point de vue de l'esprit, -ou du sage, selon Kojève- c'est-à-dire de Hegel, c'est un futur qui est *devenu présent*. Hegel raconte l'histoire de l'esprit sur le point du savoir absolu qu'il a atteint au terme de cette histoire. Tout avenir devenu passé, tous les moments et figures apparus et la totalité atteinte, Hegel peut en faire le récit en les situant chacun à sa place, et montrer le sens et l'unité de ce processus historique. Au terme de cette histoire, le temps n'a plus un sens négatif, comme il l'a pour l'agent, mais il est dépassé, comme nous allons montrer dans le prochain chapitre, comme histoire. Bien que le temps puisse être vécu comme avenir par l'homme agissant, du point de vue du processus complet, du savoir absolu, il s'agit de temps historique qui consiste en l'intériorisation (*Er-innerung*) du passé dans le présent véritable. Dans les termes de Hegel, l'esprit « demeure éternellement auprès de lui-même et ignore le passé [*für den es keine Vergangenheit gibt* : pour qui il n'y a pas de passé]. »<sup>65</sup> Puisque l'éternité est le présent véritable (*Gegenwart*)<sup>66</sup> avec les trois dimensions du temps, et le passé en étant le « centre », on ne peut pas parler d'un passé absolu où tout disparaît sans laisser aucune trace. Le souvenir intériorisant à travers la tradition

<sup>63</sup> A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, p. 379.

<sup>64</sup> Kojève, *op. cit.*, p. 367.

<sup>65</sup> Hegel, *La raison dans l'histoire*, p. 39; *Die Vernunft in der Geschichte*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1955, p. 22.

<sup>66</sup> Voir: Hegel, *Enzyklopädie, Die Naturphilosophie*, "Zusatz", p. 50

écrite, la culture en général, etc. fournit la présence du passé qui continue à vivre dans une autre forme. En plus, si l'on considère l'expérience temporelle de la conscience au début de la *Phénoménologie*, on voit clairement que cette expérience commence par l'immédiat, le présent fini (maintenant ponctuel), va à travers le futur et, enfin, s'achève dans le passé. Sans l'esprit et ses outils qui sont la remémoration et le langage, le temps comme négativité ne peut pas être dépassé comme histoire. Dans le prochain chapitre, nous allons essayer de montrer ce dépassement et de montrer comment l'histoire effective sera possible.

## 6- L'histoire conçue

Les dernières pages de la *Phénoménologie*, denses en contenu, donnent une conception sur le dépassement du temps comme l'histoire vraie. La nature « vraie » de l'histoire consiste en sa relation avec l'esprit, plus précisément avec le mouvement de celui-ci. Comme nous avons déjà montré, le devenir de l'esprit s'accomplit d'une certaine façon dans et par la religion. Avec la religion, l'esprit se sait soi-même comme esprit dans la forme de la représentation. « Ainsi dans le temps, le contenu de la religion exprime plus tôt que la science ce que l'*esprit est*, mais la science seule est le vrai savoir que l'esprit a de soi-même. »<sup>67</sup> Selon Hegel, le temps est le mouvement de l'esprit qui a pour but de se retrouver dans son concept ; mais dans la religion, le dépassement du temps n'est pas encore réalisé et le vrai savoir de l'esprit reste à être atteint. Alors, c'est l'histoire effective dans laquelle l'esprit comme esprit est achevé. « Le mouvement par lequel il [l'esprit] éduque la forme de son savoir de soi est le travail que l'esprit accomplit comme *histoire effective*. »<sup>68</sup>

Avant d'exposer ce qu'est cette histoire, il faut rendre clair ce que Hegel comprend par « histoire effective ». Puisque l'expression allemande, « *wirkliche Geschichte* » contient l'adjectif « *wirklich* » qui, avec sa forme de substantif « *die Wirklichkeit* », ne se traduit pas facilement dans les autres langues, il faut d'abord comprendre la signification de la *Wirklichkeit* chez Hegel.

Tout d'abord, le mot *Wirklichkeit* dérive du verbe allemand « *wirken* » qui signifie faire un effet ou agir. Donc, le substantif implique une création d'effet, une

---

<sup>67</sup> *Phénoménologie*, II, p. 306.

<sup>68</sup> *Ibid.*

activité ; d'où il est traduit par « la réalité effective ». Dans ce contexte, la distinction entre la *Realität* et la *Wirklichkeit* devient claire. La *Realität*, qui peut être traduit comme la réalité empirique, ne peut pas signifier ce qu'implique la *Wirklichkeit*, puisque la *Wirklichkeit* est « une catégorie de la pure pensée, dans la nécessaire manifestation de l'essence »<sup>69</sup>. La nature en tant que réalité empirique n'a pas de réalité effective. Le domaine de la réalité effective n'est pas la réalité empirique, mais la pure pensée, la philosophie. La *Phénoménologie de l'esprit*, même si elle peut être lue en se référant à l'histoire dans son sens général, est en vérité une œuvre philosophique qui s'occupe du mouvement de l'Idée ; et l'esprit n'est que « la vérité et le but final de la nature et la vraie réalité effective de l'Idée »<sup>70</sup>. L'histoire empirique vécue par l'esprit ne nous donne pas en soi sa réalité effective ; il faut que le savoir absolu en montre l'essence vraie, car « [e]n philosophie, il s'agit toujours du présent, du réel »<sup>71</sup>. C'est par cette raison que la philosophie n'intervient qu'après-coup pour montrer l'unité immanente de l'histoire ; une histoire qui, sans le concept unificateur, semble être une série chaotique d'événements. Dans les termes de Hegel, l'histoire est « le devenir qui s'actualise *dans le savoir*, le devenir *se médiatisant soi-même* »<sup>72</sup>. Donc, quand Hegel parle de l'histoire effective, c'est l'histoire du devenir de l'esprit, rendue cohérente par le travail de celui-ci ; la réalité de la nature, par exemple, en tant que pure extériorité, n'est pas la réalité effective, mais la réalité empirique.

De l'autre côté, le devenir de l'esprit ne s'accomplit pas par un seul esprit, il en a besoin plusieurs. Il faut toute l'histoire du monde et une série d'esprits différents pour que la réalisation de l'esprit comme liberté soit accomplie. « Le royaume des esprits qui ainsi s'est façonné dans l'être-la constitue une succession dans laquelle un esprit a remplacé l'autre, et chacun a pris de son prédécesseur le royaume du monde spirituel. Le but de cette succession est la révélation de la profondeur et celle-ci est le *concept absolu* »<sup>73</sup>. La philosophie de l'histoire de Hegel consiste donc en l'exposition de cette réalisation qui comprend l'histoire mondiale dans son concept. Cette conception d'histoire la considère comme une totalité de deux aspects

<sup>69</sup> Jean-Louis Vieillard-Baron, *Hegel et l'idéalisme allemand*, Paris, Vrin, 1999, p. 8.

<sup>70</sup> Vieillard-Baron, *ibid.*

<sup>71</sup> Hegel, *La raison dans l'histoire*, p. 215. Le terme allemand traduit par "le réel" est "das Wirkliche" qui peut être traduit comme "ce qui est effectivement réel" pour le distinguer de la réalité empirique, l'objet des sciences empiriques.

<sup>72</sup> *Phénoménologie*, II, p. 311.

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 312.

essentiels : d'un côté, la conservation des esprits « sous l'aspect de leur être-la libre se manifestant dans la forme de la contingence » est l'histoire en général. Toute l'histoire empirique, les événements, c'est-à-dire les Etats, les guerres, les actions et les mouvements historiques, forment l'histoire qui se présente comme une succession contingente. La conservation de l'essence des événements historiques s'effectue par le souvenir intériorisant, ou la remémoration (*Erinnerung*) qui constitue, à travers les textes fondateurs, les formes extérieures comme les œuvres d'art, etc., la tradition d'une communauté ou d'une nation. Pourtant, bien que l'esprit s'accomplisse pour la conscience par le souvenir intériorisant, il est su dans la forme de la représentation. Pour dépasser cette dernière étape, il faut l'autre côté, la conservation de l'histoire « sous l'aspect de leur organisation conceptuelle, [qui] est *la science du savoir phénoménal*. »<sup>74</sup> Il faut, dernièrement, réunir les deux aspects pour arriver à « l'histoire conçue » qui sera l'histoire véritable selon Hegel. L'histoire conçue (*begriffne Geschichte*), en réunissant ces deux aspects, gagne un sens conforme au sens du terme allemand « *Geschichte* ». Le mot allemand *Geschichte* dérive du verbe *geschehen* qui signifie advenir, arriver, passer. En utilisant le même mot pour les événements et la science qui s'occupe de ceux-ci, la langue allemande même donne le contenu que Hegel veut lui donner philosophiquement. « En notre langue, le mot *histoire* [*Geschichte*] unit le côté subjectif et le côté objectif et signifie aussi bien (...) le récit historique que l'événement, les actes et les faits. »<sup>75</sup> Cette union, loin d'être contingente, est pour Hegel le signe de l'unité immanente du récit historique et les faits qu'il raconte puisqu'ils se forment en même temps. L'histoire conçue n'est rien d'autre que l'unité des événements *avec* leur remémoration par la conscience. Ce double aspect de l'histoire va se présenter à nous une fois encore quand nous allons analyser la philosophie de l'histoire heideggérienne.

---

<sup>74</sup> Ibid, p. 313.

<sup>75</sup> *La Raison dans l'histoire*, p. 193.

## CHAPITRE III

### L'HISTOIRE : FINIE OU INFINIE ?

La philosophie de l'histoire de Hegel ne peut pas être séparée de l'histoire mondiale puisqu'elle ne se présente pas comme une simple méthodologie que l'on entend généralement quand on parle de la philosophie de l'histoire. Sa philosophie n'est pas une méthode qu'on applique à un objet extérieur pour lui donner une unité abstraite, mais elle se propose comme tâche la monstration de l'unité interne à l'histoire, de l'*historicité* de l'histoire. Les trois types d'historiographie que Hegel formule au début de *La raison dans l'histoire* doivent être considérés dans leur relation intime à l'esprit dont ils sont l'expression.

L'histoire originale qui peut être caractérisée comme l'histoire en-soi ou l'histoire immédiate, immédiate puisque l'historien participe immédiatement dans les actions qu'il raconte, est une histoire où l'historien partage le même esprit que celui des événements. Bien que ce soit un type d'historiographie où on apprend les événements de leur témoignage, elle manque de la distance critique de l'historien professionnel. Quant à l'histoire réfléchie, elle est marquée par la séparation de l'historien et de l'histoire dont il s'occupe. Il relate les événements d'un passé lointain, c'est le point le plus important, d'un autre esprit que le sien. Dans ce type d'historiographie, on peut la caractériser comme histoire pour-soi, l'esprit de l'historien joue le rôle principal dans tout le récit historique. Situé dans le présent, il construit le donné historique à partir des critères et des principes de sa méthodologie propre, inévitablement étrangère et abstraite<sup>76</sup>, puisque le passé ne présente qu'un amas de faits morts. Ces deux types d'histoire, les deux moments d'un processus dialectique caractérisés par leurs esprits, restent pourtant insuffisants quand il s'agit de l'histoire concrète du monde dans sa totalité. Pour dévoiler la véritable unité de l'histoire, il faut un troisième type d'histoire.

---

<sup>76</sup> *La Raison dans l'histoire*, pp. 31-32.

Le troisième type d'historiographie est l'histoire philosophique dont la tâche est d'« [a]pprendre à connaître l'Esprit dans son rôle de guide »<sup>77</sup>. C'est l'histoire en-soi et pour-soi qui contemple l'histoire concret comme la réalisation de l'esprit dans le cours de l'histoire. Pour Hegel, « la substance de l'histoire est l'Esprit et le cours de son évolution. »<sup>78</sup> Pour tracer l'itinéraire de l'évolution de l'esprit, il faut d'abord le déterminer. La détermination de l'esprit par Hegel se présente comme une unité avec plusieurs aspects. Tout d'abord, dans son sens le plus général, l'esprit « comprend tout ce qui est produit par l'homme »<sup>79</sup>. C'est, en effet, l'esprit même qui se réalise à travers l'action de l'homme. Le point important, c'est que le seul domaine où l'esprit peut se manifester n'est pas le domaine de la nature, mais celui de l'esprit qui est, et c'est la deuxième détermination, toujours caractérisé par un peuple historique concret : il ne s'agit pas d'une idée d'esprit abstrait, valable universellement et indifférent aux déterminations historiques. La troisième détermination de l'esprit constitue l'aspect le plus général mais en même temps le plus essentiel de lui. L'esprit, par son existence, n'a d'autre objet de connaissance que soi-même. C'est la conscience pour qui l'objet de sa conscience n'est pas une chose extérieure, mais elle-même. Pour que la conscience soit la conscience de soi, il faut qu'il y ait une scission au sein d'elle qui engendre le sujet et l'objet dans la même conscience. La conscience se détache d'elle-même pour se poser soi-même comme son objet ; et en se détachant d'elle-même, il sort de l'immédiateté. Elle n'est plus une chose en-soi qui ne connaît que la positivité, mais un être qui connaît la négation, la médiation en lui-même. Le mouvement de la conscience de soi n'est pas un mouvement qui a sa cause en dehors d'elle, mais il consiste de son propre mouvement de médiation. Comme nous avons essayé de montrer, l'esprit n'est pas quelque chose tout simplement donnée, mais il est le résultat de sa propre activité de se connaître. C'est cette activité de se connaître et de se déterminer qui constitue la liberté de l'esprit, puisque il n'y a d'autre élément que l'esprit qui se sait soi-même dans sa propre activité. Contrairement à la matière qui n'a pas son unité en elle-même, l'esprit trouve son unité en lui-même<sup>80</sup>.

---

<sup>77</sup> *Ibid*, p. 39.

<sup>78</sup> *Ibid*, p. 70.

<sup>79</sup> *Ibid*, p. 71. Il faut souligner pourtant que cette détermination assez claire quand on considère la nature ferme du discours de Hegel est tirée des cahiers de ses étudiants.

<sup>80</sup> *La Raison dans l'histoire*, p. 76.

Les trois déterminations que nous avons évoquées pris ensemble, on peut caractériser l'esprit comme la conscience qu'a une société historique d'elle-même dans le contexte de la liberté. L'histoire mondiale, selon Hegel, est l'histoire de la prise de conscience de liberté des esprits que l'on trouve dans des différentes sociétés. Comme les esprits particuliers sont en mouvement, l'histoire du monde est aussi dans un mouvement où l'idée de liberté se développe dans chaque esprit. Dans cette perspective, l'histoire mondiale peut être observée en quatre étapes où chaque étape est déterminée par la conception de liberté qui règne dans son esprit.

La première époque de l'histoire est présentée par le monde oriental où « l'Esprit est quelque chose de substantiel ; l'individu vient s'y ajouter comme un simple accident. A la volonté de l'unique [maître] tous les autres sont attachés, en tant qu'enfants, en tant que subordonnés. »<sup>81</sup> Puisque, pour l'esprit oriental, seul le maître est libre, on ne peut pas parler d'une idée véritable de liberté. Pour les subordonnés, la liberté du maître ne peut pas être connue comme liberté, mais comme une volonté naturelle sans limites ; l'ordre social est su comme un ordre naturel.

La deuxième époque, l'époque de la séparation de la nature, rend possible la sortie de l'immédiateté naturelle, et on peut y trouver une réflexion de l'esprit. Dans cette époque qui est représentée par le monde grec seule une partie de la société, les citoyens, est libre au prix de l'esclavage. Quand l'Etat est établi dans le monde romain, on voit enfin la relation de l'individu (citoyen) avec l'universel, l'Etat. Le droit romain règle cette relation d'une manière abstraite, sans contenu concret.

La dernière étape de l'histoire est « l'ère germanique, le *monde chrétien* » où l'esprit se sait soi-même comme esprit. En tant que réconciliation du divin avec le singulier, l'esprit chrétien est l'expression de la liberté de l'esprit. Comme l'esprit est partagé par tous les fidèles, la communauté chrétienne est une communauté des individus libres, réconciliés avec l'universel.

Le grand et lent mouvement de l'esprit qui a été exposé dans la *Phénoménologie* du côté de la conscience, finit en retournant à soi-même à une époque déterminée de l'histoire, à savoir dans le monde chrétien. Toute l'histoire qu'il a laissée derrière lui, est en fait toujours présent, dans le maintenant : « l'Esprit

---

<sup>81</sup> *Ibid*, p. 185. Nous résumons dans les paragraphes suivants la division hégélienne qui se trouve dans les pages 184-187.



n'appartient ni au passé ni à l'avenir, mais il est absolument « maintenant »<sup>82</sup>. Le développement de l'idée de liberté est en même temps un progrès historique qui conserve ses étapes antérieures en présent. Mais le point final de ce mouvement progressif ne se trouve pas dans une forme idéale et extérieure à l'esprit, mais au sein de lui-même puisque le point final est aussi le commencement du mouvement. Pourtant, un critique du passé du point de vue de l'état actuel ne trouvera pas un fondement chez Hegel, car aucune période historique ne peut pas être pensée d'une manière absolue et isolée du tout. Chaque étape, chaque esprit est un pas nécessaire pour le progrès vers la liberté, et doit être considéré par sa contribution à son avenir.

L'époque de vieillesse de l'esprit marque la fin d'une période dans l'histoire mondiale. Dans l'Europe moderne le mouvement de la conscience de la liberté s'est terminé. Pour Hegel, l'Europe est le « sol sur lequel s'est passé jusqu'ici l'histoire universelle »<sup>83</sup> ; mais, est-elle pourtant *la fin absolue* de toute l'histoire ? La lecture de Kojève parlait même de l'élimination du temps et de l'histoire ; est-ce qu'on doit interpréter le thème de la fin de l'histoire comme un point où rien n'est plus possible, où tout est la répétition du même ?

Pour penser cette question troublante il faut remarquer quelques points décisifs dans la conception de la fin de l'histoire chez Hegel. Premièrement, Hegel trace l'itinéraire d'une période qui a déjà atteint sa fin, qui a réalisé son essence dans le monde. Du point de vue de la liberté, de l'esprit, l'histoire mondiale est terminée ; et c'est Hegel en tant que philosophe de cette époque finale qui en fournit la conception philosophique d'un passé terminé. Deuxièmement, les textes de Hegel sont assez riches en pensées sur un autre monde, un nouveau monde. Bien que l'histoire a atteint sa fin en Europe, l'Amérique est un pays de la possibilité d'un nouvel esprit. Pour Hegel « L'Amérique est donc le pays de l'avenir où dans les temps futurs se manifestera (...) la gravité de l'histoire universelle »<sup>84</sup>. En tant que le pays d'un nouveau type de démocratie avec sa propre constitution, l'Amérique sera la nouvelle scène de l'esprit, de l'histoire. Pourtant, il faut arrêter de faire des prophéties et limiter la pensée sur l'élément nouveau par seulement évoquer les possibilités. L'homme, pas plus que le philosophe, ne peut pas prévoir l'avenir et la

---

<sup>82</sup> *La Raison dans l'histoire*, p. 214.

<sup>83</sup> *Ibid*, p. 242.

<sup>84</sup> *Ibid*, p. 242.

philosophie ne doit s'occuper que « du présent, du réel [*Wirkliche*] »<sup>85</sup>. Par l'affirmation dernière, le troisième point important se présente à nous : la philosophie vient toujours après-coup pour penser l'essence de ce qui s'est passé. Comme l'essence ne se manifeste qu'après la négation de l'immédiat, à la fin du mouvement, la tâche de la philosophie est déterminée par le passé, par le passé dans le présent. Mais l'histoire dans laquelle nous vivons encore est le domaine de l'*action*. L'histoire se réalise non pas par la philosophie, mais l'action des hommes libres. En tant qu'expression de la volonté libre, l'action est toujours quelque chose d'imprévisible, d'inattendue. Personne, même l'auteur de l'action ne peut jamais prévoir le destin de l'action ; et l'histoire finie de l'esprit ne peut pas la limiter. Donc, il faut dire que chez Hegel, la finitude de l'histoire ne concerne qu'une histoire déjà finie, et n'arrête pas le cours de l'histoire, l'arrivée du nouveau. Pour Hegel l'Amérique peut bien être le pays de l'avenir, mais c'est tout que l'on peut dire sur elle. Nous ne possédons pas le savoir de son destin. L'histoire consiste en des périodes finies, mais son cours est infini.

---

<sup>85</sup> *Ibid*, p. 215.

## DEUXIEME PARTIE

### LA QUESTION DE L'HISTOIRE CHEZ HEIDEGGER

#### CHAPITRE I

#### L'HISTOIRE ET DASEIN

##### 1- Introduction au problème

La première partie de notre mémoire a été consacrée à la philosophie de l'histoire hégélienne qui se caractérisait par le rôle central du passé dans le présent. En fait, le présent, pour Hegel, n'est rien d'autre qu'un passé qui vit dans le présent. Le présent (*Gegenwart*) est plus riche qu'un maintenant ponctuel, isolé des autres dimensions du temps. Le fondement qui donne au temps son unité interne est en fait le temps même dans son mouvement dialectique et la conscience de l'homme en action négatrice dans le monde. En concernant la nature du temps hégélien, s'il est subjectif ou objectif, on peut parler d'une polarité qui comprend les deux éléments en même temps ; mais qui donne le rôle principal à la réalisation de l'esprit à travers l'homme agissant. Cette polarité peu élaborée dans les textes de Hegel est à la base d'une ambiguïté qui permet à Heidegger de le classer dans la ligne des philosophes métaphysiques et à Kojève comme un philosophe qui a formulé préalablement toute la philosophie heideggérienne en concernant le problème du temps. Laissant à côté le problème de cette ambiguïté, nous pensons que, au commencement de notre exposé sur la philosophie de l'histoire chez Heidegger, il faut souligner en deux termes le noyau de la philosophie hégélienne sur l'histoire. Premièrement, l'histoire pour Hegel n'est rien d'autre que l'histoire de l'esprit dans son mouvement vers la liberté ; et deuxièmement, la philosophie ne s'occupe que de l'histoire du passé après le mouvement de l'esprit et s'achève en liberté : toute prédiction, toute réflexion sur l'avenir ne sont rien d'autre que spéculation est sont strictement interdites.

En concernant le problème de l'histoire, la philosophie heideggérienne suit une toute autre voie que celle de Hegel mais qui est en même temps dans une consistance avec le projet de Heidegger. Tout d'abord, il faut souligner que pour Heidegger, comme pour Hegel, il ne s'agit pas d'une méthodologie pour classer et

arranger d'une manière externe le donné historiographique. En fait, l'historiographie comme science de l'histoire, du passé, n'est qu'une dérivée fondée sur une historialité plus profonde et plus essentielle. En général, on peut aborder le problème de l'histoire chez Heidegger en deux étapes. Le premier pas se trouve dans l'œuvre principal, *Être et temps*, dans sa formulation suivante : « Ce qui est (...) philosophiquement premier, ce n'est pas une théorie de la formation des concepts historiographiques, pas plus qu'une théorie de la connaissance historisante, pas non plus la théorie de l'histoire comme objet de l'historiographie, mais bien l'interprétation de l'étant proprement historial en son historialité. »<sup>86</sup> Déterminée dans le cadre du problématique de *Être et temps*, la question de l'historialité est élaborée dans son rapport à l'analytique existentielle du Dasein.

Pourtant, la période après le « tournant », après l'abandonnement du projet du livre inachevé, *Être et temps*, on voit une autre problématisation de l'histoire en termes de l'histoire de l'être, de l'historialité, des époques de l'être ; une conception qui peut être considérée plus proche de celle de Hegel. Premièrement, nous allons essayer d'exposer le problème de l'historialité du Dasein dans *Être et temps*, et puis, nous allons essayer de comprendre la transposition du problème dans les textes ultérieures de Heidegger.

## 2- Le problème du passé

Reprenons notre question initiale encore une fois. Le but que nous nous sommes proposés c'est la philosophie de l'histoire chez deux philosophes allemands pour lesquels l'histoire occupe une place centrale dans leurs pensées. L'exposé du problème demande un éclaircissement sur l'histoire même. Ainsi, il paraît convenable de se rappeler la question de l'histoire pour notre orientation. La réponse ordinaire à la question concernant la nature de l'histoire peut être formulée comme suivant : l'histoire est la science qui s'occupe du passé. La conception ordinaire de l'histoire nous mène vers la question du passé. Pour pouvoir élucider ce qu'est l'histoire, il faut d'abord comprendre le sens du passé.

Quand on parle des objets, des ustensiles « du passé », cela implique pour l'entendement ordinaire deux choses : (1) ces objets ne sont plus là, ou (2) ils sont

---

<sup>86</sup> Heidegger, *Être et temps*, trad. François Vezin, Paris, Gallimard, 1986, p. 35 [10] (dorénavant *ET*.) Les numéros entre crochets indiquent la pagination originale de *Sein und Zeit*.

devenus « trop vieux ». Mais, est-ce que ces objets sont totalement passés ? S'ils l'étaient, comment pouvait-on en parler aujourd'hui ? Quand on visite un musée pour voir des objets passés, on voit ces objets présents dans notre temps. S'ils étaient totalement passés, perdus, on ne pouvait pas les voir là-devant. En outre, même un outil qui fonctionne encore peut être placé parmi les choses passées dans le musée, et pourtant un outil très vieux peut être rencontré dans la pratique quotidienne. En effet, ce n'est pas la « vieillesse » ou l'inexistence qui fait les choses passées, mais le fait que « le monde à l'intérieur duquel elles s'intégraient à un ensemble d'outils, s'y rencontraient comme utilisables et étaient utilisées par un Dasein étant-au-monde et se préoccupant » est passé<sup>87</sup>. Le monde avec le Dasein comme être-au-monde et avec les outils qu'il utilise dans sa préoccupation quotidienne, est un ensemble de relations qui donne sens à chaque élément de ces relations selon son mode d'être. Les outils, les objets du passé sont toujours présents dans notre monde. S'ils étaient totalement et entièrement « dans le passé », nous n'aurions point de trace d'eux. Donc, le passé reste encore d'une façon ou d'autre, dans le présent ; et, c'est cette présence « fragmentaire », sans monde, dans un autre monde qui les fait les choses du passé. Le caractère historique, leur être passé n'est pas déterminé par leur condition –neuf ou vieux- mais par l'être passé de leur monde. Par là, on voit clairement que le musée n'est rien d'autre qu'un lieu de conservation et de protection des objets qui ont perdu leurs mondes. Quand un objet, une statue d'un dieu par exemple, est en fonction comme la représentation du divin, comme figure de culte dans son monde, il est ouvert à la violence politique d'une autre religion. Mais dès qu'elle « se retire du monde » et se referme au musée comme objet artistique, elle est à la fois conservée et protégée par ce lieu contre le nouveau monde<sup>88</sup>. L'objet matériel que nous voyons devant nous n'est pas rien, mais passé, sans monde. Un autre texte peut nous aider pour clarifier la situation :

Dans l'état du droit donc le monde éthique et sa religion se sont enfoncés dans la conscience de la comédie, et la conscience malheureuse est le savoir de cette *perte totale*. Pour elle sont perdues aussi bien la valeur intrinsèque se sa personnalité immédiate que celle de sa personnalité médiante, la personnalité *pensée*. Muette est devenue la confiance dans les lois éternelles des dieux, aussi bien que la confiance dans les oracles qui devaient connaître le particulier. Les statues sont maintenant des cadavres dont l'âme animatrice s'est enfuie, les hymnes sont des mots que la foi a quittés. Les tables des

<sup>87</sup> Ibid, p. 445 [380].

<sup>88</sup> Sur ce sujet, voir Maurice Blanchot, « Le mal du musée » dans *L'Amitié*, Gallimard, 1971, pp. 52-61.

dieux sont sans la nourriture et le breuvage spirituel, et les jeux et les fêtes ne restituent plus à la conscience la bienheureuse unité d'elle-même avec l'essence. Aux œuvres des Muses manque la force de l'esprit qui voyait jaillir de l'écrasement des dieux et des hommes la certitude de soi-même. Elles sont désormais ce qu'elles sont pour nous : de beaux fruits détachés de l'arbre ; un destin amical nous les a offertes, comme une jeune fille présente ces fruits ; il n'y a plus la vie effective de leur être-là, ni l'arbre qui les porta, ni la terre, ni les éléments qui constituaient leur substance, ni le climat qui faisait leur déterminabilité ou l'alternance des saisons qui réglaient le processus de leur devenir<sup>89</sup>.

Le texte de Hegel nous décrit la même situation dans sa propre terminologie, et du point de vu de la conscience de soi. Le parallélisme entre Hegel et Heidegger est évident. Pourtant, il est rompu dès que l'on regarde la conception heideggérienne dans sa totalité. Pour Hegel, c'est le mouvement de l'esprit qui est au fond de l'histoire et c'est cette marche en avant qui fait qu'une époque vieillit, devient passée. Les éléments du vieux monde sont là, mais ils ont perdu leur contenu, et ne sont que des formes vides. Dès lors, la statue grecque ne représente plus le dieu, mais la forme de la beauté. Leur fonction, c'est-à-dire le contenu perdu, l'unité au sein du monde est détruite. Il faut que le devenir de l'esprit à travers l'action de l'homme produise un nouveau monde qui correspond au stade nouveau et plus élevé de l'esprit. Selon la conception hégélienne, le nouveau monde se trouve déjà en germe dans le vieux monde et se réalise par le mouvement dialectique, par la contradiction interne de celui-ci ; d'où la continuité du mouvement de la succession. Pour Heidegger, pourtant, on ne peut pas parler d'une continuité organique des mondes même s'il s'agit des époques de l'être que nous allons essayer d'exposer dans la prochaine section.

Un dernier point important que l'on doit souligner est que le problème du passé doit être abordé en prenant en considération la différence entre les objets là-devant et le Dasein. Comme nous avons vu, les objets deviennent passé non pas parce qu'ils sont vieux ou inutilisables, mais parce que, même s'ils sont présents matériellement, nous ne les rencontrons pas dans notre monde. L'être passé n'appartient pas aux objets individuels, mais au monde dans lesquels ils pouvaient être rencontrés dans la préoccupation quotidienne. Le Dasein, cependant, ne peut pas être jamais « passé ». Son mode d'être, son existence ne lui permet pas être un objet

---

<sup>89</sup> Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, t. II, p. 261.

là-devant même s'il est mort. Nous allons élaborer ce problème dans le chapitre suivant qui est consacré à l'entièreté et à la finitude du Dasein.

### 3- Le problème de l'entièreté du Dasein

Pour la philosophie heideggérienne, l'histoire ne se fonde pas sur l'esprit et sur l'action de l'homme, comme c'est le cas chez Hegel, mais sur Dasein. Les paragraphes 72-77 ont pour but de fonder l'historialité (*Geschichtlichkeit*) sur la temporellité (*Zeitlichkeit*) de Dasein. Contrairement aux objets dans le monde, les être là-devant ou les ustensiles, l'être du Dasein se caractérise par son *existence*. C'est-à-dire, le Dasein, pour lequel son être est une question, existe de telle sorte que son existence signifie toujours un pouvoir-être. Un objet quelconque peut être décrit avec les qualités qu'il porte, mais si l'on veut faire une analyse de Dasein, « les caractères qui peuvent être relevés sur cet étant ne sont pas des « qualités » là-devant d'un étant là-devant ayant l'« air » de ceci ou de cela, ce sont au contraire chaque fois pour lui des manières possibles d'être, et rien que cela. »<sup>90</sup> Pour l'objet, ses qualités ne sont guère des possibilités d'existence ; il ne peut pas se choisir pour une existence « propre » ou « impropre ». Mais le « Dasein *est* chaque fois sa possibilité et ne l'« a » pas seulement à la façon dont on a simplement en sa possession un étant là-devant. Et parce qu'il tient à la nature du Dasein d'être chaque fois sa possibilité, cet étant *peut* en son être se « choisir », se trouver lui-même, il peut se perdre c'est-à-dire soit ne jamais se trouver, soit ne se trouver que pour le « semblant ». S'être perdu, il ne le peut, et ne s'être pas encore trouvé, il ne le peut aussi que dans la mesure où par essence il a la possibilité d'être *proprement*, c'est-à-dire d'être à soi. »<sup>91</sup> Donc, le Dasein est un étant pour lequel il est question de son être, et cette question implique une choix qui concerne l'être propre ou impropre. En outre, l'analyse de Dasein ne cherche pas seulement l'être du Dasein en sa propriété, mais il est aussi question de l'entièreté du celui-ci. Même dans le dernier chapitre de la première section de *Sein und Zeit* (§ 39) la question de l'entièreté originale du Dasein se pose comme le problème central de la deuxième section intitulée « Dasein et temporellité ». Et dès que le thème de l'entièreté est introduit au texte, on est devant

---

<sup>90</sup> *ET*, pp. 73-74 [42].

<sup>91</sup> *ET*, p. 74 [42].

un problème dont la solution heideggérienne nous invite à dépasser l'entendement traditionnel.

Comment doit-on penser l'entièreté du Dasein ? Comme nous avons vu, le Dasein est un étant qui a toujours « à être », et par là, qui est toujours inachevé. Il n'est pas dans un constant présent comme le sont les objets, mais il vit le temps dans ses trois extases dont la dimension privilégiée est l'avenir. Le souci qui est la détermination de l'être du Dasein ne peut être compris que sur le fondement de la temporellité du Dasein. Si le Dasein est toujours inachevé, toujours « en attente », comment peut-on le comprendre dans son entièreté ? Et, comment peut-il être entier ? Son être entier ne peut pas être comme celui d'un étant quelconque. Un utilisable, par exemple, peut ne pas fonctionner parce qu'il lui manque une partie. Si l'on ajoute la partie manquée, il va être complet, entier. Mais puisque le Dasein n'a pas le mode d'être d'un utilisable, son entièreté ne doit pas être compris comme la *somme* de ses parties. En outre, dans le cas de l'utilisable, son être entier est déterminé préalablement par son concept ; mais pour le Dasein il ne s'agit pas de correspondre à un concept préétabli. On trouvera toujours un « pas encore », en « non-entièreté » dans le Dasein qui est fondé sur l'être du Dasein même :

Ce qui constitue dans le cas du Dasein la « non-entièreté », la constante avance sur soi, ce n'est ni un restant d'un ensemble formant une somme, ni non plus un n'être-pas-encore-devenu-accessible, mais au contraire un pas-encore que chaque fois un Dasein, étant donné l'étant qu'il est, a à être.<sup>92</sup>

Quand on parle du Dasein, de l'existence, on le comprend donc comme le pouvoir-être. Le Dasein est chaque fois ses possibilités, soient-elles propres ou impropres. Le « pas-encore » n'est pas un étant là-devant distinct qui va arriver, être présent, mais il appartient au Dasein de telle manière que dès qu'il ne s'agit pas de pas-encore, dès qu'il n'est pas en attente, le Dasein n'existe plus ; il ne serait rien d'autre qu'un étant là-devant. Le Dasein *est* son pas-encore, et ce pas-encore est toujours compris comme possibilité. Mais, si l'on se demande la possibilité la plus propre du chaque Dasein, c'est la mort. La mort est la possibilité la plus propre du Dasein, sa fin absolue qui appartient à lui seul. Le Dasein ne peut pas se passer de sa mort, ni la donner à autrui. Même si l'on meurt pour un autrui, on meurt sa propre mort ; et même si cette mort peut retarder la mort d'autrui, elle ne peut jamais

---

<sup>92</sup> *ET*, p. 298 [244].



l'abolir. Mais pour le Dasein, la mort n'est pas quelque chose qui sera là-devant comme un objet. Ainsi, la mort comme fin absolu ne signifie pas pour le Dasein un achèvement, ni une disparition. La mort du Dasein (*Sterben*) transcende la mort biologique (*Ableben*) des animaux, et cela pour deux raisons : premièrement, la mort du Dasein laisse toujours une trace dans le monde ; et, deuxièmement, le Dasein est toujours dans un rapport avec sa mort. « La mort est une possibilité d'être que le Dasein a, chaque fois, à assumer lui-même. Avec la mort le Dasein a rendez-vous avec lui-même dans son pouvoir-être *le plus propre*. (...) En fait de pouvoir-être, le Dasein n'est pas en mesure de dépasser la possibilité de la mort. La mort est la possibilité de la pure et simple impossibilité du Dasein. »<sup>93</sup> La structure ontologique du Dasein par rapport à la mort est caractérisée comme *être vers la fin*. Comme le Dasein *est* toujours son pas-encore sans que ce pas-encore ne soit jamais accessible comme un objet là-devant, il *est* aussi toujours sa fin. Puisque la fin n'est jamais un étant là-devant, le Dasein existe toujours comme être vers la fin au lieu d'*être-à-la-fin*. La mort, ou bien *la marche d'avance*, comme possibilité la plus propre du Dasein lui découvre ses possibilités en tant que possibilités.

Mais où sommes-nous maintenant ? Nous avons pour but d'exposer la possibilité d'être entier du Dasein, mais nous sommes arrivés à une compréhension de Dasein qui est toujours en attente, auquel il appartient toujours un pas-encore, et qui est toujours dirigé vers la mort. Loin de suggérer la possibilité d'être entier, tous ces caractéristiques du Dasein semblent prouver l'*impossibilité* de son être entier. Comment peut-on penser l'être entier de l'homme si le Dasein existe de telle manière qu'elle détruit toute possibilité d'être entier ? Pour Hegel aussi, la finitude de l'homme n'était-il pas le problème essentiel dont il avait trouvé la solution dans la réconciliation du fini et de l'infini ?

Le problème qui semble s'être ajoutée à celui de Hegel, suit pourtant chez Heidegger une voie toute autre. Chez Hegel, même si la finitude de l'homme se trouve à la base du mouvement de l'esprit dont le savoir ne se découvre qu'à la fin, elle aspire à dépasser sa finitude en s'unifiant avec l'infini. Par la réconciliation du singulier avec l'universel, le temps comme négativité est dépassé en temps historique. L'unité de « je » avec « nous » dans la société par la médiation de l'histoire présente en même temps l'unité de l'homme fini avec le divin infini sur le

---

<sup>93</sup> *ET*, p. 305 [250].

niveau spirituel. Dans la conception hégélienne, l'homme arrive à une entièreté qui est rendu possible par l'unification, réconciliation du singulier et de l'universel. Mais cette conception reste irréconciliable avec la pensée heideggerienne. Tout d'abord, l'entièreté du Dasein ne peut pas être une somme, un ensemble des parties. Le Dasein en tant qu'existant ne se caractérise pas comme un étant là-devant composé des parties là-devant. Puis, en niant une unification entre l'homme et le divin, et le dépassement de la finitude, Heidegger affirme radicalement la finitude absolue du Dasein. Pour le Dasein en tant qu'être vers la fin (et, comment peut-on penser la mort radicalement, sinon comme « fin » ?) il n'est pas de question de se réunir à l'« infini ». La mort, la fin indépassable, comme la possibilité la plus propre du Dasein doit être assumé par Dasein lui-même sans référence à aucune transcendance. Et, c'est cette finitude qui se trouve à la base de la possibilité de l'être entier du Dasein :

Puisque la marche d'avance dans la possibilité indépassable découvre avec elle toutes les possibilités qui lui sont antécédentes, il y a en elle la possibilité pour le Dasein entier de prendre une avance existentielle, c'est-à-dire la possibilité d'exister comme pouvoir-être entier.<sup>94</sup>

Comment est-il possible que la marche d'avance et la finitude indépassable fournissent le pouvoir-être entier du Dasein ? Dans la vie quotidienne, submergé dans le On, le Dasein pense la mort comme la mort impersonnelle du On. « On meurt », mais ça va arriver un jour, et toujours à l'autrui. L'impossibilité de l'expérience de la mort propre conduit le Dasein dans le On à la penser d'une manière indifférente. Mais dès qu'il voit sa finitude essentielle, qu'il va mourir sa propre mort d'une manière certaine, le Dasein se trouve dans l'angoisse. Ce qu'il semble être l'angoisse devant la mort est, en fait, l'angoisse devant l'être-au-monde du Dasein. Ainsi, ouvert à la mort comme le néant pur, le Dasein se trouve isolé du On et dans un solipsisme dans lequel il est devant sa propre mort, devant sa nullité absolue. La mort en tant que possibilité la plus propre ouvre au Dasein, avec l'appelle de la conscience que nous n'allons qu'évoquer ici, le choix pour l'existence propre. En dévoilant dans l'angoisse son être comme souci, c'est-à-dire être-en-avant-de-soi, le Dasein se projette vers l'existence propre.

---

<sup>94</sup> *ET*, p. 319 [264].

Reste alors, de réunir ces deux phénomènes essentiels pour arriver au possible être entier du Dasein : la mort en tant que marche d'avance et la résolution pour le propre pouvoir-être du Dasein. Néanmoins, il ne s'agit pas ici de réunir, arbitrairement ou d'une manière systématique, les pièces d'un être là-devant ; cela ferait du Dasein un être là-devant en niant son existence. Il s'agit, au contraire, de dévoiler le lien intime entre ces deux phénomènes pour enfin montrer le possible pouvoir-être entier du Dasein. Dans les termes de Heidegger :

La marche d'avance confronte le Dasein à une possibilité qui demeure constamment certaine et qui est pourtant à tout instant indéterminée quant à savoir à quel moment la possibilité virera en impossibilité. Cette possibilité montre clairement que cet étant est jeté dans l'indétermination de sa « situation limite » ; que le Dasein se résolve à cette indétermination et il atteint son propre pouvoir-être-entier.<sup>95</sup>

Si l'on essaie de résumer tout ce qu'on a exposé avec ce passage dense, on voit qu'au Dasein est ouvert dans l'angoisse la mort comme sa possibilité la plus propre. Elle est certaine, mais pourtant il n'est pas possible de savoir quand on va mourir. La mort peut arriver à tout instant. Dans l'angoisse devant la mort, le Dasein se trouve en face de sa plus propre possibilité et est conduit en face de lui-même. Cette situation lui donne la possibilité de la résolution pour l'existence propre. Ses possibilités sont devant lui en tant que possibilités et le Dasein fini, comme être vers la mort, peut se choisir pour l'existence propre. C'est cette *résolution en marche* qui est pour Heidegger le possible pouvoir-être entier du Dasein. Dans la résolution en marche le Dasein se trouve entièrement en face de lui-même dans sa plus propre possibilité et, assumant sa finitude, il est ouvert à choisir une existence propre. Il devient clair que pour Heidegger la résolution en marche « n'est pas une échappatoire imaginée pour « surmonter » la mort, c'est au contraire l'entendre qui suit l'appel de la conscience morale, offrant à la mort la possibilité d'avoir l'existence du Dasein en sa puissance et de chasser définitivement tous les moyens de se la dissimuler pour la fuir. »<sup>96</sup>

Dans le présent moment de notre exposé, nous avons montré le possible « être entier » du Dasein consistant de la marche d'avance (l'être vers la mort) et de la résolution (pouvoir-être propre). Le pouvoir être entier du Dasein se révèle, comme nous avons vu, dans la finitude du Dasein, plutôt que dans le dépassement de celui-

<sup>95</sup> ET, p. 368 [308].

<sup>96</sup> ET, p. 369 [310].

ci, comme c'était le cas chez Hegel. Il reste un dernier problème qui va nous guider de l'être entier du Dasein vers son historialité. Nous avons discuté l'être entier du Dasein à partir de sa mortalité et, ce faisant, approché le problème d'un seul côté. Il nous faut nous demander l'autre dimension, c'est-à-dire, la dimension des possibilités pour le choix pour avoir abordé le problème de l'entièreté d'une manière complète. La question de la source des possibilités va nous donner enfin comme réponse l'historialité du Dasein que nous allons essayer d'exposer dans le chapitre suivant.

#### 4- Temporellité, historialité et Dasein

L'analyse que nous avons présentée a montré le souci comme l'être du Dasein. D'autre part, le souci est compris comme l'unité des moments constitutifs qui sont l'existentialité (*Existenzialität*), la factivité (*Faktizität*) et l'être-en-déval (*Verfallenheit*). Compris dans sa totalité, le souci est « être-en-avance-sur-soi-déjà-au (en un monde) comme être-après (l'étant se rencontrant dans le monde) ». Pour Heidegger, « La structure du souci conçue en sa plénitude inclut le phénomène de l'être soi-même. »<sup>97</sup> Comme nous avons vu, dans l'angoisse devant la possibilité la plus propre, l'être du Dasein est dévoilé comme souci qui est être-en-avant-de-soi. Dans la résolution en marche, le Dasein vient à soi-même dans son entièreté. Maintenant, il faut montrer la structure ontologique qui est le fondement de l'unité des phénomènes que nous venons de citer là-dessus, et, comment il est possible pour le Dasein de venir à soi-même, puisque le tableau restera incomplet sans l'*avènement* à soi du Dasein. En termes de Heidegger :

Cet *avènement* [*Zukommen*] à soi qui, en elle, soutient la possibilité insigne est le phénomène original de l'*avenir* [*Zukunft*]. Si l'*être vers la mort*, qu'il soit propre ou impropre, appartient à l'être du Dasein, alors celui-là n'est possible que comme à venir [*zukünftiges*] dans le sens indiqué maintenant et il va s'agir de déterminer d'encore plus près. « Avenir » ne désigne pas ici un maintenant qui n'est *pas encore* devenu réel et ne le *sera* qu'une fois mais au contraire la venue [*Kunft*] dans laquelle le Dasein s'en vient [*zukommt*] jusqu'à soi en son pouvoir-être le plus propre. La marche d'avance rend le Dasein *proprement* à venir [*zukünftig*] si bien que la marche d'avance n'est elle-même possible que dans la mesure où le Dasein, pour autant qu'il est *en train d'être*, s'en vient [*zukommt*] toujours déjà jusqu'à soi, c'est-à-dire est de tout son être à venir [*zukünftig*].<sup>98</sup>

<sup>97</sup> ET, p. 383 [323].

<sup>98</sup> ET, pp. 385-386 [325].

Selon Heidegger, l'avènement à soi du Dasein dans la résolution en marche n'est possible que si cet avènement a son origine dans l'*a-venir*. Si le Dasein est essentiellement l'être vers la mort, vers la fin à *venir*, l'avènement à soi est structuré temporellement. Ainsi, les moments constitutifs du souci ne peuvent être compris que temporellement puisqu'ils ont la temporellité du Dasein comme leur fondement. L'existentialité, c'est-à-dire être-en-avance-sur-soi concerne l'avenir ; la factivité, c'est-à-dire déjà-au (en un monde) est l'avoir-été (*gewesen*) ; et l'être-en-déval, c'est-à-dire être-après (l'étant se rencontrant dans le monde) est le présent. C'est pourquoi « *La temporellité se révèle comme le sens et le visage propre du souci [Zeitlichkeit enthüllt sich als der Sinn der eigentlichen Sorge]* ».<sup>99</sup> Par conséquent, le souci se révèle comme fondé sur la temporellité du Dasein. Bien que la temporellité du Dasein comprend les trois dimensions, plus correctement les trois *ekstases* de la temporellité, le souci comme être vers la mort étant l'être du Dasein, l'avenir est l'*ekstase* originaire de la *temporation*. Pour Heidegger, la temporellité n'est pas un étant là-devant, il n'est pas non plus composé des maintenant ponctuels, mais « elle se *tempore* ».<sup>100</sup> Heidegger n'emploie pas le terme « temps » puisque le temps est un dérivé de la temporellité originale et est compris comme le temps ordinaire composé des maintenant. En outre, puisque le Dasein n'est pas un étant là-devant, mais qu'il existe, il ne peut jamais être « passé », d'où l'emploi du terme « avoir-été » au lieu de passé. « 'Tant que' le Dasein existe factivement, il n'est jamais passé, mais il a bien toujours déjà été au sens de 'je suis-été' ».<sup>101</sup> Une autre raison par laquelle on ne peut pas appeler le Dasein passé, c'est que les étants là-devant sont temporels en ce sens qu'ils sont *dans le temps*, quant au Dasein, il n'est pas dans le temps, mais il a la temporellité dans son être, il est le fondement de la *temporation*.

Dans l'état actuel de notre exposé, nous avons montré que, pour Heidegger, la temporellité constitue le propre pouvoir-être-entier du Dasein. La temporellité, à son tour, devait être compris originellement à partir de l'avenir en tant que l'avènement du Dasein comme être vers la mort. Nous avons montré que la conception heideggérienne du temps le comprend radicalement comme fini. Cette finitude,

<sup>99</sup> *ET*, p. 386 [326].

<sup>100</sup> *ET*, p. 389 [328].

<sup>101</sup> *ET*, p. 388 [328].

pourtant, reste incomplète si l'on n'introduit pas l'autre « fin » du Dasein, c'est-à-dire la naissance. Comprendre le Dasein entièrement, il faut l'envisager dans son *extension* entre naissance et mort. Puisque le Dasein n'est pas structuré comme un être là-devant qui se trouve dans le temps, on ne peut pas en parler comme un étant qui soit la somme des expériences vécues dans le temps qui a pour commencement la naissance et comme fin la mort. A l'être du Dasein appartient essentiellement l'« entre-deux » qui lie la naissance et la mort ; et, comme la mort n'est pas un être là-devant pas encore présent, la naissance n'est non plus un événement passé, mais elle appartient à l'existence du Dasein. Citons Heidegger :

La mobilité spécifique selon laquelle le Dasein *prend au fur et à mesure qu'il s'étend son extension*, nous l'appelons l'*aventure* [*Geschehen*] du Dasein. Poser la question de l'« ensemble » du Dasein, c'est poser le problème ontologique de son aventure. Dégager la *structure aventuriale* et ses conditions de possibilités temporelles existentielles signifie acquérir une entente *ontologique* de l'*historialité* [*Geschichtlichkeit*].<sup>102</sup>

Le verbe allemand *geschehen* qui veut simplement dire advenir, arriver, se passer, gagne un nouveau sens ontologique qui fonde toute histoire sur l'historialité du Dasein. La conception courante comprend le Dasein historial comme l'homme qui se trouve dans une certaine époque de l'histoire, datable chronologiquement par la science de l'histoire (*Historie*). Cette constatation « objective » détermine le Dasein à partir de l'histoire *dans laquelle* il se trouve par hasard. L'histoire « va se continuer » indépendamment comme si elle est une continuité en soi avec les Dasein comme les passagers dans un train. Il est facile de voir que cette conception de l'histoire est apparentée à la conception ordinaire du temps. Les deux idées comprennent le Dasein comme *dans* le temps et *dans* l'histoire objectifs. Toutefois, l'analyse existentielle nous présente une itinéraire toute contraire à celle de la tradition. En fait, c'est l'historialité propre du Dasein qui se trouve au fond de la conception courante de l'histoire, et celle-ci n'est qu'un dérivé de celle-là.

Tout d'abord, il faut souligner que le Dasein « *n'est pas 'temporel' parce qu'il 'se tient dans l'histoire', mais, inversement, qu'il n'existe et ne peut exister historialement que parce qu'il est, du fond de son être, temporel* ». <sup>103</sup> Comme nous avons vu, la temporellité se temporalise à partir de l'avenir à travers le Dasein qui, en tant qu'être vers la mort, se résolve pour ses possibilités d'existence. Nous savons

<sup>102</sup> ET, p. 439 [375].

<sup>103</sup> ET, p. 441 [376].

maintenant que la résolution en marche n'est possible que sur la temporellité du Dasein. Si nous nous demandons l'inventaire des possibilités que le Dasein va considérer dans son choix, la réponse à cette question n'est rien d'autre que ce que la conception courante de l'histoire appelle « le passé ». Qu'est-ce que le passé ? Pour l'analyse heideggérienne le passé n'est que le *monde passé* dans lequel le Dasein rencontrait les choses dans sa préoccupation quotidienne. Mais cette conception reste objective et n'est valable que pour les choses dans le monde. En fait, l'être passé du monde se fonde sur l'historialité du Dasein en ceci que c'est le monde d'un Dasein « passé » en tant qu'être dans le monde. Or, l'analyse de Dasein nous a montré que le Dasein ne peut pas être passé comme un être là-devant, parce qu'il existe comme souci. Le Dasein qui n'existe plus n'est pas passé, mais « il *est* au contraire dans la dimension d'y-être-été [*da-gewesen*]. »<sup>104</sup> L'existence appartient autant au Dasein qui n'existe plus qu'au Dasein « d'aujourd'hui ». Dans cette perspective, le Dasein comme être-été se présente au Dasein actuel comme une possibilité d'existence que celui-ci va considérer dans son choix. Ainsi, l'histoire peut être comprise existentiellement sur la résolution du Dasein puisque c'est au Dasein en résolution que se présente le passé comme un ensemble des possibilités pour l'existence propre. Donc, on peut parler de deux types d'historialité : Dans l'historialité inauthentique qui est basée sur le présent, le passé est un bagage lourd qui ne peut nous présenter aucune possibilité pour l'avenir. Le passé doit rester en arrière, oublié pour chercher constamment « le nouveau ». Pour l'historialité authentique, le passé est riche en possibilités d'existence et l'histoire n'est rien d'autre que l'inventaire des possibilités d'existence. Mais, en soi, l'histoire, le passé ne se présente pas automatiquement comme possibilité, il faut que le Dasein s'ouvre à elle. Dans la résolution, le Dasein voit le passé comme la source d'une possible répétition. Le mot allemand « *Wiederholung* » ne signifie pas une répétition mécanique et stérile de quelque chose, mais, au contraire, la ré-pétition (*wieder-holung*) créatrice d'une possibilité qui reste dans le passé comme possibilité d'un Dasein comme être-été. Et, comme la temporellité se tempore à partir de l'avenir (c'est l'avènement à soi-même du Dasein), l'historialité primordiale ne s'ouvre qu'à partir de l'avenir. En résumé, dans l'historialité authentique il s'agit d'un Dasein dans l'instant de la résolution (l'*ekstase* de présent) qui considère l'être-été comme possibilité d'existence (l'*ekstase* de passé) pour un avenir passé, pour la résolution anticipatoire vers une

---

<sup>104</sup> ET, p. 445 [380].

existence propre (l'*ekstase* d'avenir). De ce fait, il faut distinguer trois degrés d'historialité : Premièrement, il y a le Dasein qui est primordialement historial. Son aventure (*Geschehen*) entre naissance et mort est au fondement de son historialité (*Geschichlichkeit*). Deuxièmement, il y a les outils rencontrés dans le monde et la nature comme historique « au second degré ». L'étant de ce type est historial parce qu'il appartient au monde du Dasein, et est appelé par Heidegger comme « le monde-historial [*das Welt-geschichtliche*]»<sup>105</sup>. L'histoire mondial [*Weltgeschichte*] de la conception courante de l'histoire n'est que le dérivé de ce qui est historial au second degré, c'est-à-dire le monde historial.

Il ne nous reste qu'une partie de la conception heideggérienne de l'historialité telle qu'elle est présentée dans *Etre et Temps*. La résolution anticipatoire dans sa dimension historique nous introduit le thème de destin qui nous allons voir, d'une manière modifiée, dans la section sur l'historialité de l'être tel que le formule Heidegger après le « tournant ». Compris dans l'historialité primordiale du Dasein, le passé, ou bien l'histoire, n'est pas la somme des « faits historiques ». Ces faits historiques sont pour le Dasein, des possibilités comme « héritage » des Dasein passés. Comme le montre bien J. Greisch, pour Hegel, les faits historiques sont les « hauts faits » de l'esprit, pourtant, pour Heidegger, « les 'faits', ce sont les possibilités, ayant-été, du Dasein »<sup>106</sup>. La résolution anticipatoire n'est pas seulement un simple acte de choisir, mais elle engage le Dasein dans son *destin*. « Par là nous désignons cette aventure [*Geschehen*] originale du Dasein ne faisant qu'un avec la résolution véritable dans laquelle, étant libre pour la mort, il *se remet* [*sich überliefert*] à lui-même *en embrassant* une possibilité héritée mais cependant choisie. »<sup>107</sup> Le substantif du verbe allemand, *die Überlieferung* veut dire tradition. La tradition n'est pas simplement un bagage qui est simplement là et qui s'impose à nous indifféremment, mais elle devient vraiment tradition si et seulement si le Dasein l'assume, s'il l'approprie [*aneignen*] dans la répétition comme possibilité pour une existence propre [*eigentlich*]. Le destin du Dasein résolu [*Schicksal*] ne va pas isolement, mais il joint le destin commun [*Geschick*] dans l'être-avec en compagnie des autres de telle façon que « dans la communication et dans le combat que se libère

<sup>105</sup> *ET*, p. 446 [381].

<sup>106</sup> Jean Greisch, *Ontologie et temporalité*, Paris, PUF, 1994, p. 376.

<sup>107</sup> *ET*, p. 448 [384].



toute la puissance du destin commun. »<sup>108</sup> Dans l'historialité propre du Dasein se sont réunis le destin individuel et le destin commun, et l'aventure du Dasein devient aventure partagée [*Mitgeschehen*]<sup>109</sup>. Donc, comme l'histoire en tant que « hauts faits de l'esprit » rend possible une communauté, de même l'historialité destinale du Dasein fonde le destin commun d'une communauté. Mais il faut souligner que, chez Heidegger, l'histoire mondiale n'est possible que sur l'historialité destinale du Dasein qui est fondé, à son tour, dans la temporellité de celui-ci.

Avant de passer à notre prochaine section, nous résumons l'aspect méthodologique du problème par la question suivante : Que doit faire alors l'historien qui veut faire « authentiquement » l'histoire comme science ? Rien qu'une répétition d'un ordre différent. Pour le Dasein, il s'agit de la répétition du passé pour ses possibilités d'existence propre. Pour l'historien, d'autre part, il s'agit de la répétition de ce qui a été là comme l'être-été d'un autre Dasein pour comprendre sa possibilité authentique. Il ne faut pas oublier que l'historien aussi est un Dasein et, par là, l'histoire comme science s'ouvre aussi à partir de l'avenir.

---

<sup>108</sup> *ET*, p. 449 [384].

<sup>109</sup> *Ibid.*

## CHAPITRE II

### ETRE ET HISTOIRE

#### 1- Le projet heideggérien

L'œuvre principale de Heidegger, *Sein und Zeit*, publiée en 1927, a une place unique et très importante dans le *corpus* du philosophe, aussi bien que dans l'histoire de la philosophie. Outre la perspective et le questionnement nouveaux qu'il apporte à la scène philosophique, le livre marque la fin d'une période dans le projet heideggérien. Selon le plan prévu, l'œuvre devrait consister en deux parties<sup>110</sup>, mais le livre publié ne contient que les deux premières sections de la première partie. La troisième section intitulé « Temps et être » n'est pas publiée aussi bien que l'intégral de la deuxième partie où il s'agirait d'une « désobstruction [*Destruktion*] phénoménologique de l'histoire de l'ontologie se guidant sur la problématique de la temporalité »<sup>111</sup>. L'absence de cette section est très importante pour comprendre la transposition du problématique heideggérien et le lien intime qui lié le livre de 1927 aux travaux ultérieures. « Cette section ne fut pas publiée, parce que la pensée ne parvint pas à exprimer de manière suffisante ce renversement et n'en vint pas à bout avec l'aide de la langue métaphysique. »<sup>112</sup> C'est alors à cause de l'impasse où se trouve Heidegger pour penser la relation du temps à l'être avec les termes de la métaphysique qui lui a conduit à abandonner *Sein und Zeit* dans l'état inachevé pour chercher un nouveau vocabulaire pour une nouvelle manière de penser l'être. La décennie qui suit la publication de *Sein und Zeit*, et notamment les années 30, la période appelée « le tournant » (*die Kehre*) sera une période où le projet de *Sein und Zeit*, c'est-à-dire l'analyse du Dasein comme préparation pour la question du sens de

<sup>110</sup> *Etre et temps*, p. 67 [39].

<sup>111</sup> *ET*, *ibid.*

<sup>112</sup> «Lettre sur l'humanisme», trad. Roger Munier, dans *Questions III*, Gallimard, 1966, p. 85. Heidegger affirme aussi qu'il a décidé d'abandonner la publication du troisième chapitre après les discussions, ou plutôt confrontations, avec Karl Jaspers au début de l'année 1927. Voir Willam D. Blattner, *Heidegger's Temporal Idealism*, Cambridge University Press, 1999, p. 2, note 2. Voir aussi Nietzsche, Günther Neske, Pfullingen 1961, t. II, p. 194, pour l'échec du projet de *Sein und Zeit* pour penser le sens de l'être dans sa relation au Dasein sans succomber au subjectivisme qui règne dans la métaphysique.

l'être afin d'établir une *destruction* de la métaphysique commence à se transformer en une destruction *de l'histoire* de la métaphysique : une destruction que Heidegger n'abandonnera point jusqu'à la fin de sa vie.

Les années 30 sont une période féconde où, outre des textes d'une importance majeure pour la pensée de Heidegger, des textes concernant la destruction de l'histoire de la métaphysique qui a pour base une pensée de l'*histoire de l'être* [*die Geschichte des Seins*] sont rédigés. Les cours sur Nietzsche entre 1936 et 1946, publiés en deux volumes en 1961, les *Contributions à la philosophie* [*Beiträge zur Philosophie*], rédigées entre 1936 et 1938 et publiées en 1989, et *Die Geschichte des Seyns*, écrit entre 1938 et 1940 et publié en 1998, sont les textes fondamentaux où nous pouvons tracer le commencement de la pensée de l'histoire de l'être à partir de l'oubli de l'être. Le renversement dans cette période « n'est pas une modification du point de vue de *Sein und Zeit*, mais en lui seulement la pensée qui se cherchait atteint à la région dimensionnelle à partir de laquelle *Sein und Zeit* est expérimenté et expérimenté à partir de l'expérience fondamentale de l'oubli de l'être. »<sup>113</sup> On doit, donc, penser le projet heideggérien comme un tout continu qui attaque le même problème (*Seinsfrage*) des différents aspects où il est devenu nécessaire. Ce tournant est important pour notre mémoire puisque c'est là que joue le rôle principal l'historialité de l'être qui, pensée avec l'historialité du *Dasein*, est à l'origine des différents interprétations parmi les spécialistes. Pour Beda Alleman, « L'essence propre de l'histoire peut être sauvegardée à condition de méditer l'historialité du *Dasein*. Mais le problème de l'histoire lui aussi ne peut se poser dans toute son acuité qu'au moment où il est rapporté non plus seulement à l'historialité du *Dasein*, mais à l'histoire de l'être elle-même. »<sup>114</sup> Selon Alleman, la transposition du problème de l'historialité du *Dasein* en l'historialité de l'être est un pas nécessaire pour élaborer le problème de l'histoire en tant que tel dans son entièreté. Pourtant, pour Jean-François Courtine, le tournant nous présente un tableau tout autre où « tout ce passe comme si les difficultés ou les apories de la thématization de l'histoire et de l'historicité dans *Sein und Zeit* avaient conduit Heidegger à élaborer une philosophie de l'histoire, affine, par bien des traits, aux philosophies de l'histoire de l'après-Kant (Hegel, Schelling, Hölderlin), à ceci près qu'elle s'achève en théologie de l'histoire axée sur la survenue ou l'avent d'un dieu lui-même-à-venir,

<sup>113</sup> « Lettre sur l'humanisme », p. 85.

<sup>114</sup> Beda Alleman, *Hölderlin et Heidegger*, trad. François Fédier, PUF, 1959, p. 106.

l'énigmatique dernier dieu. »<sup>115</sup> Pour Courtine, ce qui a été originale dans *Sein und Zeit* est abandonné au profit d'une philosophie de l'histoire classique, c'est-à-dire hégélienne, « monotone » qui « se réduit à l'histoire cachée ou secrète (...) du destin de l'oubli de l'être »<sup>116</sup>.

La question si le tournant et la transposition du problème de l'histoire peuvent être interprétés comme une rupture ou non est difficile pour être répondue une fois pour toutes. Il nous semble que l'historialité du Dasein dans *Sein und Zeit* peut être pensée d'une manière cohérente avec l'histoire de l'être par des raisons suivantes : d'abord, l'historialité du Dasein peut être liée à celle de l'être en ceci que la constellation et la relation entre Dasein et être soit co-déterminée chaque fois par l'historialité de l'être et du Dasein. Puis, dire que l'historialité du Dasein est ce qui est primordialement historique ne contredit pas la pensée de l'histoire de l'être : il peut y avoir une relation de correspondance où l'historialité du Dasein répond à celle de l'être. Et enfin, il est plausible de penser la destruction heideggérienne de l'histoire de la métaphysique comme la répétition de la tradition par un Dasein historial afin de trouver des possibilités pour la repenser d'une manière plus authentique. Dans cette perspective, une répétition de la tradition dans le cadre de la question de l'être ne peut être complétée que par l'histoire de l'être même qui l'a déterminé dès son départ.

Après ces considérations préliminaires, il est temps de commencer l'exposé de la pensée de l'histoire de l'être pour l'élucider dans sa relation au Dasein et à son historialité. Et nous pensons qu'il vaut mieux si on commence par une discussion sur la méthodologie heideggérienne puisque l'affirmation concernant la similarité entre Heidegger et Hegel au sujet de l'histoire est un jugement qui doit être pris au sérieux et qui ne peut être contesté primordialement qu'à partir d'une confrontation des deux philosophes sur le plan méthodologique, pour ensuite les penser dans le contexte du sens de l'être.

---

<sup>115</sup> Jean-François Courtine, "Historicité, philosophie et théologie de l'histoire chez Heidegger", dans *Après la fin de l'histoire. Temps, monde, historicité*, éd. Jocelyn Benoist et Fabio Merlini, Vrin, 1998, p. 204.

<sup>116</sup> *Ibid.*, p. 222.

## 2- La méthodologie heideggerienne

Hegel, reconnu aussi par Heidegger comme le premier philosophe qui a pensé la philosophie avec son histoire, la pense comme une continuité qui s'achève par sa propre philosophie. Toute la philosophie, à partir de son commencement en Grèce, doit être pensée dans son histoire où chaque philosophe, ou plutôt chaque philosophie, est conditionnée par son prédécesseur pour arriver à une fin déjà déterminé au commencement. La philosophie hégélienne est le dépassement dialectique (*Aufhebung*) de la philosophie occidentale en tant que philosophie de l'esprit de la pure subjectivité. La pensée heideggerienne qui essaie de situer la philosophie hégélienne dans l'histoire de l'être, est-elle une tentative pour la dépasser ou une simple répétition de celle-ci avec des termes différents ?

Elle ne peut pas être considérée comme un dépassement de Hegel par deux raisons essentielles : premièrement, l'idée de dépassement est déjà un trait fondamental de la philosophie hégélienne, et tout projet de dépassement reste toujours prisonnier de l'hégélianisme. Deuxièmement, un dépassement au sens d'*Aufhebung* est encore impossible puisque cela mettrait le projet heideggerien dans le cadre hégélien de la pure subjectivité et oublierait la constellation du Dasein et de l'être où le Dasein est « le berger de l'être »<sup>117</sup> et non pas son maître.

Dans cette perspective, toute philosophe qui a pris à tâche de penser la philosophie avec son histoire est confronté par le défi de la philosophie de l'histoire hégélienne et risque de se trouver intégré dans sa méthodologie. Le risque est aussi bien celui de Heidegger, puisqu'il provient du projet de penser le tout de l'histoire de la philosophie dans une perspective qui donnera une cohérence et un sens profonds à elle qui peut ne pas échapper à celui de Hegel, le philosophe par excellence de l'histoire. Par conséquent, montrer l'histoire « secrète » et profonde de la philosophie risque toujours d'en donner une nécessité qui est engendré par le mouvement dialectique hégélien et de devenir une téléologie rétrospective. A ce compte, la méthodologie heideggerienne diffère de celle de Hegel en ceci que son approche n'est pas caractérisée par l'*Aufhebung*, mais par « le pas en arrière »<sup>118</sup>. Le pas en arrière est le nom de la tentative de penser le fondement de l'histoire de la métaphysique qui l'a rendu telle qu'elle est dans sa longue démarche. En tant que tel,

<sup>117</sup> Lettre sur l'humanisme, p. 88.

<sup>118</sup> "Identité et différence", trad. André Préau, *Questions I*, Gallimard, 1968, p. 284.

il est aussi «réminiscence qui sonde la métaphysique» [*Erinnerung in die Metaphysik*]<sup>119</sup>. Il ne s'agit pas de mettre les philosophes l'un après l'autre dans une nécessité téléologique pour montrer comment cette suite se développe et s'achève par la philosophie dernière. Déterminée par le principe de la raison dans l'histoire, cette approche essaie de montrer comment chaque philosophe a déjà contribué par sa pensée, sans le savoir, au développement de l'esprit. Mais Heidegger ne cherche pas à donner une unité à ce qui a été déjà pensé, mais au contraire, il essaie de montrer le fondement « dans un impensé d'où le pensé reçoit le lieu de son essence »<sup>120</sup>. Dans toute l'histoire de la métaphysique, ce qui est impensé, caché derrière ce qui est pensé, c'est *la question de l'être*, oubliée aussitôt qu'elle est posée par les premiers philosophes, restée cachée derrière la pensée sur l'*étant*. La métaphysique comme l'histoire de l'être (*Seinsgeschichte*) est déterminée par l'oubli de l'être au profit de l'étant, et plus précisément, par les différentes étapes de cet oubli qui caractérisent les différentes *époques* de l'être. On peut dire que pour Heidegger, son projet ne consiste pas en la *construction* de l'histoire de la métaphysique pour en montrer le développement et achèvement nécessaires, encore moins en une histoire des idées, mais en sa *destruction*, ou, pour utiliser un terme un peu risqué, de sa *déconstruction*, afin d'être capable de la repenser sous la lumière de la question de l'être. Ce projet ne doit pas être considéré comme une nouvelle histoire de la philosophie au sens conventionnel puisque ici la métaphysique comme l'histoire d'un oubli n'est pas présentée comme une suite établie d'une manière externe par l'historien, basée sur les textes philosophiques, sur ce qui a été pensé, mais elle est pensée à partir de l'oubli de l'être qui est primordialement déterminé par l'être lui-même. Dans ce contexte, l'histoire est pensée comme histoire *de* l'être dans son déploiement et sa retenue. La métaphysique n'est pas une erreur subjective, mais un « événement » (*Ereignis*) de l'être dans son essence. Elle appartient, caractérisée par les époques différentes, à l'être lui-même. Nous terminons ici la discussion de méthodologie pour exposer dans notre prochain chapitre la nature de la question de l'être en général qui servira comme fondement à la description de l'histoire de celui-ci.

---

<sup>119</sup> Nietzsche, t. II, p. 481. Nous devons la traduction française de cette formule inhabituelle à Marianna Simon qui a traduit *Der Denkweg Martin Heideggers* d'Otto Pöggeler. Voir *La pensée de Martin Heidegger*, Aubier-Montaigne, 1967, p. 192.

<sup>120</sup> Ibid, p. 283.

### 3- La question de l'être

La destruction heideggérienne de l'histoire de la métaphysique prend comme fil conducteur les différentes formulations sur l'être à partir du commencement de la philosophie en Grèce. Même dans la formulation de la question de l'être, les penseurs grecs ont formulé l'être comme *ousia* ou *parousia* qui veut dire « présence » ; et cette formulation a dominé toute la philosophie occidentale. « Être, depuis le matin de la pensée européenne-occidentale et jusqu'à aujourd'hui, veut dire le même que *anwesen* –approche de l'être [génitif subjectif]. Dans ce mot d'*Anwesen*, *parousia*, parle le présent. »<sup>121</sup> Dès le commencement, l'être est déterminé par le temps : le présent. Les étants que nous avons autour de nous sont *dans le temps*, ils sont temporels. Mais l'être, à son tour, « n'est pas une chose, n'est pas dans le temps »<sup>122</sup>. Ce qui est une chose, ce qui est dans le temps, c'est l'étant qui est donné dans la présence de l'être. « L'être est en ce qui concerne l'étant ce qui précisément montre, rend visible, sans se montrer soi-même. »<sup>123</sup> Chaque fois que nous rencontrons un étant, soit comme objet, soit comme utilisable, nous rencontrons en même temps l'être lui-même, mais l'oubli de cette différence ontologique entre l'être et l'étant est le trait caractéristique de la métaphysique. Bien qu'il s'agit toujours l'être de l'étant, la métaphysique prend l'étant pour l'être et oublie sa question fondamentale. Le sens propre de *parousia*, *Anwesen*, présence, doit être compris comme « approche de l'être, son déploiement dans la présence. Si nous avons regard sur l'étant qui ainsi avance dans la présence, alors l'être, l'avancée du déploiement de l'être fait apparition comme 'laisser se déployer dans la présence'. »<sup>124</sup> Le vocabulaire heideggérien pour les choses « présentes », *Anwesenheit* et *Gegenwart*, le présent, indiquent les étants qui se trouvent dans un lieu et dans un temps ; tandis que les termes employés pour parler de l'être, *wesen*, *anwesen*, sont toujours dans la forme verbale pour nous indiquer le « mouvement » temporel de l'être qui ne peut pas être arrêté et posé comme une chose. Le mot allemand *Wesen* (essence) dérive du vieux verbe *wesen* qui veut dire « être ». L'étymologie du mot nous montre qu'à l'origine, le mot *wisan* avait le sens d'habiter, d'arrêter. Ainsi, l'emploi du verbe *wesen* pour parler de l'être se trouve justifié par la langue même. Avec le préfixe « an » qui indique un mouvement

<sup>121</sup> "Temps et être", trad. François Fédier, *Questions IV*, Gallimard, 1976, p. 194.

<sup>122</sup> Ibid, p. 195.

<sup>123</sup> Ibid, p. 243.

<sup>124</sup> Ibid, p. 198.

d'approche, le *Anwesen* est, pour Heidegger, la *parousia* grecque comme approche et déploiement de l'être dans la présence. Ainsi, si Heidegger préfère le verbe *wesen* au substantif *Wesen*, c'est pour montrer et souligner le lien intime entre le temps et l'être, et non pas pour parler d'une essence éternelle. Ici, il faut être attentif au sens nouveau que porte le mot « temps ». Il ne s'agit plus de la temporellité du Dasein, et encore moins du temps métaphysique. Pour Heidegger, « le temps véritable est la proximité du déploiement d'être à partir du présent, de l'avoir-été et de l'avenir »<sup>125</sup>. Le temps véritable est à quatre dimensions. Il y a la dimension la plus originaire de « l'offrande (*Reichen*) qui invisiblement nous temporalise »<sup>126</sup> et établit l'unité des trois ekstases du temps. L'offrande (*Reichen*) signifie ici un « se tendre » ou « s'étendre » qui est à l'origine du temps. Peut-être il peut être interprété comme la *temporation originaire* qui rend possible le temps aussi bien que l'espace. Pour des raisons pratiques, nous laissons à côté l'analyse détaillée du temps qui dépasserait les limites de notre mémoire pour continuer avec notre exposé. Remarquons que l'interprétation de l'être à partir du temps n'est pas fondée sur une conception ordinaire ou accidentelle, mais elle a ses origines dans la temporellité du Dasein et dans la temporalité de l'être en même temps.

Sur le point actuel de notre analyse, nous avons, d'un côté, les étants présents qui, en tant que présents, viennent séjourner dans notre rencontre, et, d'autre côté, l'être qui se déploie dans la présence. Pour Heidegger, ce déploiement dans la présence a un sens spécifique : « Laisser être le déploiement dans la présence veut dire : libérer du retrait, porter à l'Ouvert. Dans 'libérer du retrait' joue un *donner*, celui à vraie dire qui dans le *laisser-se-déployer*-l'être donne le déploiement, c'est-à-dire l'être. »<sup>127</sup> Dans l'énoncé « il y a » (*Es gibt*) il s'agit d'une donation (*Gabe*) qui n'est que la donation d'elle-même. Et cette donation doit être entendue comme le déploiement de l'être dans la présence, venir à l'Ouvert. Pourtant, pour Heidegger, le déploiement de l'être n'est pas un simple venir à l'ouvert. Il y a, dans le déploiement de l'être, un double mouvement qui consiste à la fois d'un venir à l'ouvert et d'un se retirer. La nature d'Héraclite qui aimait se cacher, est, chez Heidegger, l'être qui se retire dans le dévoilement.

<sup>125</sup> «Temps et être», p. 214.

<sup>126</sup> Dominique Janicaud, *La puissance du rationnel*, Gallimard, p. 279.

<sup>127</sup> «Temps et être», p. 198.



D'où vient ce double mouvement de dévoilement et de voilement ? Pour répondre à cette question, il faut analyser le concept de vérité dans la philosophie grecque, et c'est Heidegger qui nous montre la conception de la vérité chez les philosophes grecs dans sa différence à celle de la philosophie moderne. En fait, c'est le changement dans l'essence de la vérité qui est à l'origine de la métaphysique qui commence avec Platon. Le mot grec pour la vérité est *aletheia*. Le mot a le préfixe privatif « a » qui lui donne un sens médiat au lieu d'une relation logique immédiate. Dérivé du verbe grec *epilanthesthai* qui veut dire *oublier* (d'où le nom du rivièrè mythologique), *a-letheia* signifie, selon la traduction de Heidegger, le dévoilement (*Unverborgenheit*). Dans le mot *aletheia*, le dévoilement, l'essence négative de la vérité se présente à partir d'un voilement plus originaire que le dévoilement. « A l'origine vérité veut dire : ce qui a été arraché à une occultation. La vérité est cet arrachement, toujours en mode de dévoilement. »<sup>128</sup> La conception métaphysique de la vérité qui consiste de l'accord entre le jugement et ce dont il s'agit dans le jugement, et pour laquelle le domaine de la vérité est le jugement, est la forme dérivative de la vérité originaire, *aletheia*. Cette vérité n'est pas la vérité des énoncés, mais elle appartient à l'être même. Chaque fois que nous portons un jugement sur les choses, notre jugement rend visible les choses, il *dévoile l'être*. Dans cette relation de dévoilement à l'être, le Dasein est l'être dévoilant. Mais cette relation n'est possible que sur le dévoilement de l'être lui-même. La formule « vérité de l'être » que nous voyons caractéristiquement dans les textes de la période après *Sein und Zeit*, est en fait rien d'autre que l'être lui-même dans son double mouvement de voilement et dévoilement. Pour Heidegger, les Grecs ont pensé la vérité à partir de l'être, et non pas comme la propriété des jugements sur les choses. Donc, au début de la philosophie, et même dans le commencement de la métaphysique, l'être est pensé à la fois comme déploiement dans la présence et comme dévoilement. Avec Platon, la question de l'être commence à être déguisé derrière l'étant. La métaphysique pense l'étant dans son étantité, chaque fois qu'elle pense l'être. Pour montrer ce déguisement, ou plutôt cet oubli de l'être, il nous faut encore un pas qui consiste de démontrer que cet oubli n'est pas une erreur de l'homme, mais a sa source dans l'être même.

<sup>128</sup> Heidegger, "La doctrine de Platon sur la vérité", *Questions II*, p. 449.

#### 4- La structure et le fondement de l'historialité de l'être

Nous avons maintes fois souligné que, pour Heidegger, l'histoire de l'être n'est pas une histoire faite par les historiens de la pensée, ni par les philosophes. L'histoire de l'être relève de l'être lui-même et doit être pensée à partir de lui. Si c'est le cas, il faut alors demander le fondement et la structure de cette histoire. Si elle n'est pas une construction humaine, elle doit avoir le principe de son mouvement en soi-même. S'il s'agit d'un *geschehen*, un arriver, un passer, dans cette histoire pour qu'elle soit une histoire (*Geschichte*), il nous faut d'abord montrer la structure formelle de cette avènement. Nous allons, premièrement, exposer le principe de mouvement de l'histoire de l'être pour expliquer, deuxièmement, les époques de celle-ci.

Selon Heidegger, « [l]'historique dans l'histoire de l'être se détermine à partir du caractère destinal d'une destination, et non pas à partir d'un concours de l'histoire entendu dans un sens indéterminé. »<sup>129</sup> Dans le chapitre précédent, où il était la question de l'historialité du Dasein, le terme de destin (*Schicksal*) était élaboré à partir de la résolution du Dasein pour l'existence propre. Heidegger utilisait, pour désigner le destin commun, le terme *Geschick*, traduit dans *Etre et temps* par « destinée ». Nous rencontrons le terme de *Geschick* dans les textes ultérieurs dans un sens très différent et beaucoup plus complexe. Les éditions françaises de ces textes suivent le déplacement du terme et traduisent *Geschick* comme « destin ». Il faut faire attention que le destin dont il s'agit dans l'histoire de l'être n'est pas le *Schicksal* de *Sein und Zeit*, mais est le nom pour le trait fondamental de l'historialité de l'être. Par destin, il faut entendre le destiner de l'être dans la donation : « Se destiner signifie : se mettre en route, pour s'ajouter à la directive indiquée et qu'on attend un autre destin encore voilé. »<sup>130</sup> Le verbe allemand *schicken* veut dire, dans la langue courante, « envoyer ». Auparavant, le même verbe signifiait « arranger, mettre en ordre ». Heidegger emploie le mot *Schickung* et *Geschick* ensemble pour révéler le fondement du destin comme un envoi destinal de l'être.

Un donner qui ne donne que sa donation, mais qui, se donnant ainsi, pourtant se retient et se soustrait, un tel donner, nous le nommons : destiner. Si nous pensons ainsi le donner, alors l'être qu'il y a est bien le destiné. Destiné de cette manière est chacun de ses changements.<sup>131</sup>

<sup>129</sup> « Temps et être », p. 203.

<sup>130</sup> « Le tournant », *Questions IV*, p. 310.

<sup>131</sup> « Temps et être », p. 203.

Ce qui fait l'histoire de l'être telle qu'elle est, c'est le destiner de l'être qui se destine dans son dévoilement en retrait. L'histoire véritable doit être entendue à partir de ce destiner, du destin, et non comme une suite des événements passés. Le destin dont il est question dans ce contexte n'est plus le destin de l'homme entendu comme une fatalité, mais le destin de l'être qui « se destine lui-même, déploie à chaque fois son essence comme un destin et par là se métamorphose destinalement. »<sup>132</sup> Vue dans cette perspective, toute l'histoire de la métaphysique n'est rien d'autre que l'envoi destinal de l'être. L'homme en tant que Dasein répond au destin de l'être chaque fois qu'il pense et rencontre l'être. Kant, par exemple, ne pouvait penser l'être de sa manière qu'après que la voie en était ouverte par Descartes. En fait, nous trouvons ici un autre changement dans le sens du destin. En face du destin du Dasein dans *Sein und Zeit*, qui permettait de l'interpréter comme l'expression de la volonté du Dasein dans sa résolution, nous avons, maintenant, une conception assez théologique qui dérobe l'homme à son autonomie et le fait sujet de l'être, assujéti à l'être. Du point de vue heideggérien, ce changement correspond au déplacement de la problématique de l'analyse de Dasein vers la vérité de l'être, en se soustrayant au risque de tomber dans le subjectivisme.

En concernant le destin de l'être, un autre thème important, en fait le « concept » central du tournant doit être élucidé afin de comprendre la conception heideggérienne de l'être dans cette période. Au début du livre *Die Geschichte des Seyns* (L'histoire de l'Être) Heidegger définit le projet de l'histoire de l'être comme « la tentative pour remettre dans la parole du penser la vérité de l'Être comme *Ereignis* »<sup>133</sup>. Mot intraduisible, *Ereignis* veut dire dans la langue courante « événement ». Le verbe *ereignen* dérive du vieux *er-äugen* qui veut dire « saisir du regard, appeler à soi du regard, ap-proprier »<sup>134</sup>. Le sens d'appropriation vient de *eigen* qui veut dire « propre ». Le mot *Ereignis*, co-proprietion, doit être compris comme l'avènement historial de l'être dans lequel l'être accède à ce qu'il a de propre et met l'homme sur la voie de son dévoilement. Dans ce sens, l'être comme *Ereignis* est l'histoire véritable, *die Geschichte*. Dans la « coappartenance » de l'homme et de l'être « l'homme, dans ce qu'il a de propre, dépend de l'être [*dem Sein vereignet*],

<sup>132</sup> «Le tournant», p. 310.

<sup>133</sup> *Die Geschichte des Seyns*, éd. Peter Trawney, Vittorio Klostermann, 1998, p. 5. Le mot Être est la traduction du *Seyn*, la vieille forme de *Sein* (être) que Heidegger utilise pour montrer le caractère non métaphysique de sa pensée.

<sup>134</sup> «Identité et différence», *Questions I*, p. 270.

alors que l'être, dans ce qu'il a de propre, est tourné (*zugeeignet*) vers l'essence de l'homme. »<sup>135</sup> Penser l'être comme *Ereignis* a pour but de se débarrasser de la métaphysique, des conceptions métaphysiques de l'être et de l'homme, pour penser la relation essentielle entre l'être et l'homme. En plus, *Ereignis* comme histoire est le fondement de la métaphysique, de l'errance, de l'oubli de l'être. On doit s'abstenir de penser comme si l'histoire véritable était *interrompue* par la métaphysique et qu'on doit abandonner celle-ci pour retourner à l'histoire propre. En fait, « même dans le délaissement de l'être se déploie (*west*) déjà toujours l'Être »<sup>136</sup>, et c'est le pas en arrière, cette réminiscence dans l'histoire de la métaphysique qui va nous permettre de penser sa véritable essence.

L'exposé de la structure de l'historialité de l'être reste inachevé s'il n'est pas complété par le thème de l'*epochalité* de l'être qui est déterminé par le destin même. Nous avons montré que le fondement de l'histoire tient au destin de l'être qui, en se destinant, met l'homme sur la voie de son dévoilement. L'histoire de l'être se laisse comprendre comme la suite des époques qui correspondent aux « changements », aux « métamorphoses » de lui que nous avons mentionnés plus haut. Ces changements ou métamorphoses de l'être trouvent leur expression dans les différentes conceptions de l'être à travers l'histoire de la métaphysique. Chaque philosophe, en pensant sur l'être, pense dans une époque déterminée de l'être et répond à sa destination. Par là, les époques de l'être ne sont pas, comme son histoire, les périodes déterminées par les événements ou philosophes importants, mais elles proviennent de l'être lui-même. Le mot *epokhe* signifie en grec « suspension ». Ce terme qui occupe une place dans la phénoménologie husserlienne gagne un autre sens chez Heidegger. Nous avons mentionné plus haut le double mouvement de l'être qui consiste en voilement et dévoilement. Chaque fois que l'être se dévoile d'une manière, il se voile en même temps, il est « fixé », « arrêté » de telle sorte que la métaphysique le comprend uniquement dans cet aspect, en ignorant les autres. Dans chaque époque règne l'être, pourtant, les métamorphoses, c'est-à-dire les dévoilements en retrait de l'être déterminent chaque fois une autre époque correspondant à la constellation de l'être et du Dasein. Donc, les différentes conceptions de l'être ne dérivent pas de la faiblesse des philosophes qui sont incapables de trouver *la vérité* ultime, elles ne relèvent pas

<sup>135</sup> "Identité et différence", p. 270.

<sup>136</sup> *Die Geschichte des Seyns*, p. 38.

non plus des imaginations individuelles d'eux, mais chaque conception, chaque entendement de l'être a à son origine la destination épochnale de l'être.

Chaque fois que l'être se contient en son destin, il se produit (*ereignet sich*) soudain et imprévisiblement un monde. Toute époque de l'histoire mondiale est une époque de l'erroire (*die Irre*). Le déploiement en époque de l'être appartient au caractère secrètement temporel de l'être et caractérise ainsi l'essence du « temps » pensé à l'intérieur de l'être.<sup>137</sup>

Notre rencontre avec les étants est déterminée épochnalement par l'être. Dans chaque époque, dans chaque monde, les étants se présentent à nous, ils deviennent visibles suivant la destination de l'être. L'homme en tant que Dasein historial agit, pende et s'occupe des étants de la manière déterminée par l'époque dans laquelle il se trouve. La suite des époques n'est pas prévisible ; puisque le secret de l'être n'est pas connu, puisque nous ne possédons pas l'être comme son maître, nous ne pouvons pas savoir comment une époque laisse la scène à une autre. Nous ne pouvons tracer la suite des époques que pour voir ce qui fait nécessairement la métaphysique une errance engendrée par l'oubli de l'être.

Après l'exposé de la structure « formelle » de l'historialité de l'être, nous pouvons maintenant entreprendre de présenter le « contenu » de cette histoire que nous appelons la métaphysique. Notre prochain chapitre sera consacré à l'exposition de l'histoire comme métaphysique dans ses époques concrètes du monde grec jusqu'à l'époque moderne.

## 5- L'histoire comme métaphysique

Pour interpréter la métaphysique comme l'oubli de l'être, il ne suffit pas d'affirmer simplement que le sens originaire de la vérité est devenu la vérité logique qui ne concerne que le jugement. Il faut davantage montrer comment et par quelles étapes (c'est-à-dire époques) l'oubli de l'être est arrivé au délaissement de l'être à l'époque moderne. Pour Heidegger, l'allégorie de la caverne dans la République est le commencement de cet oubli. Selon l'analyse dans « La doctrine de Platon sur la vérité », quand Platon pense l'être comme Idée (*idea*) en tant que vérité des choses et ce qui rend les choses visibles, il commet un déplacement en concernant la vérité de l'être. Quand le philosophe sort de la caverne, du monde voilé, il atteint l'Idée, la vérité dévoilée.

<sup>137</sup> "La parole d'Anaximandre", *Chemins qui ne mènent nulle part*, trad. Wolfgang Brokmeier, Gallimard, 1962, p. 407.

L'« idée » est la vue-au-dehors, l'é-vidence (Aussehen) qui ouvre une perspective (Aussicht) sur la chose présente. L'idea est le pur fait de briller, au sens où l'on dit que « le soleil brille ». Elle n'est pas sous la dépendance d'une autre chose qui se trouverait derrière elle et qui la ferait apparaître, elle est elle-même ce qui paraît, et qui n'a pas d'autre affaire que de paraître, de briller elle-même.<sup>138</sup>

La conception platonicienne de la vérité omet le trait fondamental de la vérité : plus originaire que le dévoilement, il y a le voilement ; la vérité est « arrachée » au voilement. Dans cette pensée, la nature et le mouvement doubles de l'être sont effacés. Qui plus est, l'être se réduit à la visibilité, au visible, même si ce visible n'est pas à voir par la vue ordinaire, puisque l'Idée est entendue comme ce qui se brille, ce qui fait se montrer les choses présentes. Dans cette perspective, l'accès à la vérité sera garanti par la formation, par l'éducation du regard. Qu'on se rappelle les passages de la *République* consacrés à l'éducation. Dans ce tableau, la transformation la plus importante ne consiste pas de l'introduction d'une idée de *méthodologie*, quoiqu'elle soit en germe, mais le déplacement de la vérité : « la vérité n'est plus le dévoilement comme trait fondamental de l'étant lui-même, mais la rectitude du regard et ainsi une qualité distinctive de l'attitude humaine à l'égard de l'étant »<sup>139</sup>. En fait, c'est Platon lui-même avant Aristote avec qui la vérité commence à être « humanisée ». Par la transformation platonicienne de la vérité en exactitude le concept métaphysique de la vérité est préalablement forgé. Avec ce mouvement, l'être « qui s'éclaircit, au commencement de son histoire, comme épanouissement (*phusis*) et dévoilement (*aletheia*) » devient « être présent et constance »<sup>140</sup> dans son é-vidence (*eidos*).

Le deuxième philosophe important dans la formation de la métaphysique est le disciple de Platon. En fait, la philosophie aristotélicienne a eu plus d'effet sur la métaphysique que tout autre philosophe. Son entendement de l'être comme *energeia* a ses empreintes même dans la métaphysique de l'époque moderne. Le mot *energeia* dérive du verbe *energo* qui veut dire « travailler ». L'*ergon* est le travail, l'œuvre. Pourtant, la conception grecque de l'œuvre ne consiste pas en la pure fabrication, mais d'un dévoilement dans la pro-duction (*Her-stellen*) d'une essence qui est voilée,

<sup>138</sup> «La doctrine de Platon sur la vérité», *Questions II*, p. 452.

<sup>139</sup> Otto Pöggeler, *La pensée de Martin Heidegger*, p. 140. Aussi voir «La doctrine de Platon sur la vérité», p. 464.

<sup>140</sup> *Nietzsche*, t. II, p. 403.

cachée<sup>141</sup>. Alors, ce qui est essentiel dans l'*energeia*, ce n'est pas primordialement son sens moderne, une existence réelle dans l'opposition à la puissance, mais le déploiement de l'être dans l'œuvre produite. Mais cette conception qui porte encore la marque de l'essence de l'être, est interprétée comme *actus* dans le monde latin, et devient le produit d'un faire, d'un agir. Dans l'*actus* parle, au lieu du déploiement de l'être comme dévoilement, l'effet d'un agir, d'un faire. Cette conception va de pair avec la théologie chrétienne. Dieu devient le créateur, la cause suprême de toutes les choses.

La métaphysique commence avec l'*idea* platonicienne, gagne un nouveau visage par l'*energeia*, puis, devient *actualitas* au sens d'*existentia*, et enfin, est appelée comme *Wirklichkeit* (réalité effective) et existence. Avec chaque étape s'accroît l'oubli de l'être au profit des étants et enfin, l'entendement de l'être, la métaphysique ne pense que l'étant réelle dans la représentation. Le pas décisif est franchi par la philosophie de Descartes où, dans la scission du sujet et de l'objet, « la réalité effective est l'être-représenté au sens de la permanence de ce qui est constant qui est constituée *par et pour* la représentation exacte »<sup>142</sup> Avec le pas cartésien, l'homme devient le sujet, le fondement des représentations, et les étants sont les objets *devant le sujet*, la substance, ils sont *Gegenstände*. Le subjectivisme comme trait essentiel de la philosophie moderne a ses origines dans l'histoire de la métaphysique où l'*energeia* est transformé en *actualitas* au sens d'un agir d'un agent. L'agent suprême du monde chrétien, dieu, devient l'homme comme le sol assuré de toute la vérité.

On peut, alors, résumer l'histoire comme métaphysique sous trois thèmes : En concernant la question de l'être, on voit que la nature de l'être se transforme du déploiement, du dévoilement à l'existence actuelle des étants. La tentative de fonder l'être a conduit la métaphysique à le fonder par le dieu créateur. Mais dans ce fonder, dieu lui-même est compris comme un étant, le plus étant parmi les étants. L'homme, l'ouverture où l'être se déploie, est devenu, dans ce mouvement, le fondement, le sujet des représentations sur les choses devant lui. En fait, la subjectivation va de pair avec l'objectivation du monde. Quand l'homme devient sujet, le monde devient l'objet au sens de représentation (*Vorstellung*), conception (*Bild*). Et la *vérité* n'est

<sup>141</sup> Voir Nietzsche, t. II, p. 404; "La question de la technique", *Essais et conférences*, trad. André Préau, Gallimard, 1958, pp. 12-19.

<sup>142</sup> Nietzsche, t. II, p. 427.

plus la vérité de l'être, le dévoilement, mais l'exactitude, la rectitude du jugement de la relation de connaissance entre sujet et objet. Toute cette histoire a pour résultat le délaissement de l'homme par l'être. Plus l'homme se pose comme le maître du monde, plus l'être se retient, se voile dans son mouvement originaire. Mais ce n'est pas la condition la plus pire. Le plus grand danger est l'oubli de cet oubli même. Quand la question de l'être devient une question superflue, dérobée de son sens, quand l'être devient rien qu'un mot vide. Ce danger caractérise la dernière époque de l'être, l'époque de la technologie. Dans notre dernier chapitre nous allons essayer d'exposer cette époque et ses philosophes dans ses traits essentiels.

## 6- La fin de la métaphysique, la fin de l'être

L'affirmation de Hegel que la philosophie occidentale s'achève par sa philosophie est acceptée par Heidegger jusqu'à un certain degré. Bien qu'il soit d'accord avec Hegel qu'il faut le situer à la fin de la métaphysique, il ne pense pas que cette fin soit représentée par un seul philosophe. Pour Heidegger, Hegel ne représente que la première étape de l'achèvement de la métaphysique, dont Nietzsche est la dernière étape. L'achèvement n'est pas une fin simple au sens d'une cesse, mais l'aboutissement à une fin nécessitée par le mouvement propre de la métaphysique. La métaphysique prend fin non pas parce qu'elle est « arrêtée » par un philosophe illuminé, mais parce qu'elle a consommé toutes ses possibilités de penser l'être comme étant. Puisque cette fin est le résultat de la métaphysique, elle force les hommes à penser l'être dans une manière non métaphysique.

Selon Heidegger, Hegel est le début de l'achèvement, puisque la métaphysique hégélienne du savoir absolu comprend la volonté comme « esprit de la volonté » et que « [l]a volonté n'est pas encore apparue comme la volonté de volonté, dans sa réalité qu'elle a elle-même préparée. »<sup>143</sup> Chez Hegel, la volonté subjective se connaît encore sous la forme de l'esprit. Mais c'est avec Nietzsche que la vérité de l'étant est reconnue comme la volonté de la volonté qui ne veut qu'elle-même, et par ce pas, l'essence de la métaphysique est exposée comme *nihilisme*. Bien que Nietzsche soit le dernier philosophe de la métaphysique, il reste pourtant dans les confins d'elle puisqu'il ne peut pas penser la vérité de l'être en terme de dévoilement. Cependant, il est très important pour notre époque, parce qu'il est le

<sup>143</sup> "Dépassement de la métaphysique", *Essais et conférences*, pp. 86-87.



premier qui a diagnostiqué notre époque comme « l'époque de la *complète privation de sens* »<sup>144</sup>.

Quelle est la situation de cette époque de la complète privation de sens ? Quelle est sa caractéristique qui en fait une telle époque ? Par ces questions, nous abordons l'un des thèmes les plus importants, et peut-être la question centrale, dans la philosophie de Heidegger après les années 30 : la question de la technique. En fait, il est difficile de trouver un seul texte rédigé après ces années jusqu'à la mort du philosophe, où la question de la technique n'apparaisse pas comme un composant essentiel de la question de l'être. Le poids de la technique et la position critique de Heidegger à l'égard de la technique a conduit certains commentateurs et philosophes à caractériser sa philosophie par une hostilité réactive envers la technologie. Mais en fait, le problème de Heidegger ne consiste pas en la stigmatisation de la technologie, mais de la tentative de montrer le grand danger au sein d'elle et d'inviter l'homme à penser son essence.

Le mot « technique » vient du mot grec *techne* qui signifie la connaissance de faire, de produire (*poiesis*). Différente de la conception moderne de la technique qui la comprend comme instrument de l'homme, *techne* grecque est l'une des voies d'accéder à la vérité comme dévoilement. L'artisan, par sa *techne*, fait venir en présence la chose de son état caché dans la matière. Ainsi, la production n'est pas comprise à partir de l'artisan, la cause efficiente, mais à partir du dévoilement d'une essence<sup>145</sup>. Dans l'exposé de Heidegger, nous voyons que l'essence de la technique est dans une relation rigoureuse avec l'être. Le sens de la *techne* n'est pas à penser distinctement de l'être. Pourtant, cette relation d'essence ne se limite pas dans le monde grec. L'une des grandes contributions de Heidegger, « le penseur de la technique » est de montrer que la technique moderne n'est pas moins en relation avec l'être que la technique ancienne. En fait, la technique moderne est aussi un mode du dévoilement, mais c'est son mode spécifique qui fait de la technique le plus grand danger de notre temps. Le danger ne vient pas seulement du mode de dévoilement, mais aussi du règne planétaire de la production technique qui menace le monde de sa destruction totale. Pourtant, la destruction du monde n'est que la conséquence du mode de dévoilement de la technique dans lequel l'être tombe dans l'oubli total.

<sup>144</sup> Nietzsche, t. II, p. 20.

<sup>145</sup> Voir: "La question de la technique", *Essais et conférences*, pp. 12-20.

Le dévoilement (vérité) spécifique de la technique est le dévoilement du réel « comme fonds dans le mode du ‘commettre’ »<sup>146</sup>. Que veut dire cette phrase étrange ? Nous avons dit que la *techne* est le savoir de la production. Dans la production, les choses sont utilisées et transformées. Cependant, la technique ne consiste pas seulement de la production des biens, mais aussi de la production de l'énergie qu'exige le processus de la production. On installe des centrales électriques, on exploite le charbon souterrain, etc. La technique est l'exploitation de la nature pour lui arracher son énergie. Dans le contexte technologique, tout ce qui est réel n'est rien d'autre que le fonds (*Bestand*) d'énergie. Le fonds est « la manière dont est présent tout ce qui est atteint par le dévoilement qui pro-voque »<sup>147</sup>. Dans le dévoilement technique, la nature est provoquée, exploitée ; et les choses ne sont plus des objets (*Gegenstand*) mais des fonds (*Bestand*). Ce dévoilement organise, commande le réel comme le fonds calculable, maniable de la production. Le mode de dévoilement sous lequel le réel est réduit au fonds, à l'objet de calcul et de manipulation, est nommé par Heidegger le « *Gestell* ». Dans l'usage ordinaire, le mot signifie « cadre », « dispositif ». Mais dans l'emploi de Heidegger le mot devient *Ge-stell* et gagne un tout autre sens. Dans la langue allemande le préfixe « ge » a fonction de rassemblement. Le terme *Ge-stell*, dans son sens nouveau, rassemble tous les modes du verbe *stellen* : requérir, mettre à la disposition, livrer (*zustellen*), commander (*bestellen*), produire (*herstellen*), représenter (*vorstellen*). Le *Ge-stell*, terme intraduisible, est l'essence de la technologie moderne où le réel est dévoilé exclusivement comme source d'énergie. L'époque de la technique moderne est l'époque où le délaissement de l'être atteint son apogée. Plus grand que le danger d'annihilation totale, le danger dans la technique est celui de l'oubli total de l'oubli de l'être. Dans l'époque technique, l'homme est devant le risque de perdre son essence, c'est-à-dire, sa relation à l'être.

Pourtant, il faut souligner que l'époque de la technique est, dans son essence, une époque de l'être lui-même. La technique n'est pas la création, l'instrument de l'homme, elle est un mode de dévoilement de l'être. Bien sûr, la technique ne fonctionne pas d'une manière autonome, elle a besoin de l'homme, mais, si nous définissons la technique seulement comme instrument de l'homme, nous allons

<sup>146</sup> “La question de la technique”, op. cit. p. 27.

<sup>147</sup> “La question de la technique”, op. cit. p. 23.

oublier qu'à son essence, la technique appartient à l'être comme son mode de dévoilement. En vérité, l'être ordonne, met sur la voie l'homme pour son dévoilement. Même sur le point où l'homme se pense le maître du monde, il est en fait dominé par la technique, par l'*Ereignis*. Et, c'est cette appartenance à l'être qui va nous guider vers un penser de l'être pour nous souvenir de la question fondamentale de la pensée grecque, aussi bien que l'essence de l'homme. En fait, la possibilité de ce penser n'est pas loin d'où règne le plus grand danger. Nous voyons à l'origine de *techne*, dans la *poiesis*, la possibilité d'un autre mode de dévoilement : c'est l'art en tant que dévoilement de l'être dans son aspect de beauté qui va être ce qui va nous sauver du danger.

Pour finir ce chapitre, il nous paraît féconde de discuter la conception heideggérienne de la technique avec la pensée de Marx afin de prendre une position critique devant Heidegger. Quand Heidegger définit la technique moderne comme *Ge-stell*, on peut lui demander la *motivation* du règne planétaire de la technique. L'homme exploite le monde par la technique, c'est évident, mais, d'où vient la force avec laquelle la technique se développe sans cesse ? Si elle n'était pas utilisable, profitable, serait-il possible pour ce mode de dévoilement d'exister de cette façon ? On peut tracer la naissance de la technique jusqu'à l'acte de Prométhée, et il est vrai que la technique se développe d'une façon géométrique au sens que chaque progrès technique accélère son développement. Mais, tout cela explique-t-il le développement incroyable de la technique dans l'époque *capitaliste* ? La profitabilité, la productivité, la calculabilité sont les mots clés pour penser le mode capitaliste de la production aussi bien que le *Ge-stell*. Bien que Heidegger trouve « la conception marxiste de l'histoire (...) supérieure à toute autre historiographie »<sup>148</sup> à cause de sa théorie de l'aliénation, il s'abstient de penser le *Ge-stell* avec le capitalisme. Le fait que Marx définit chaque époque selon sa mode ou niveau de production, peut-il signifier autre chose qu'il pense la technologie comme déterminante de l'histoire humaine ? En fait, c'est l'histoire de l'homme, et non pas celle de l'être ; en plus, la définition de l'homme comme travailleur reste métaphysique, et ignore l'être. C'est tout à fait vrai. Mais, l'idée d'aliénation n'a-t-elle rien à nous dire pour penser la technique ? Nous pensons qu'une tentative pour penser la technique et son essence, *Ge-stell*, avec la critique marxiste du capitalisme

---

<sup>148</sup> "Lettre sur l'humanisme", *Questions III*, p. 99.

pourra conduire aux conséquences fructueuses pour toutes les deux théories qui se soucient du monde<sup>149</sup>.



---

<sup>149</sup> Pour une discussion sur le sujet, voir: Jean Baufret, "Le 'dialogue avec le marxisme' et la 'question de la technique' ", *Dialogue avec Heidegger*, vol. 2, Ed. De Minuit, 1973, pp. 173-181.

## CONCLUSION

### HEGEL ET HEIDEGGER : UNE GIGANTOMACHIE AUTOUR DU TEMPS ET DE L'HISTOIRE

Notre mémoire avait pour but de penser et d'exposer la philosophie de l'histoire chez les deux philosophes allemands qui ont eu une influence immense qui dépasse les limites de leurs temps. Mettre Hegel et Heidegger dans un dialogue autour du sujet de l'histoire nous a paru fécond quant à ses conséquences qui ne concernent pas seulement les deux philosophes, mais toute la philosophie. En fait, la place centrale du problème de l'histoire chez eux, et leurs réponses que l'on classe sous le nom de « la philosophie de l'histoire », concernent essentiellement la philosophie plutôt que l'histoire comme science. Toutes les deux philosophes n'envisagent pas de fonder une philosophie de l'histoire au sens d'une méthodologie philosophique que l'on se servira pour mieux faire de l'histoire, mais ils mettent leurs philosophies en relation avec l'histoire en en donnant une nature spécifique qui doit être considérée comme le fondement véritable de l'histoire réelle. Dans ce contexte, l'histoire n'est plus pensée comme le récit des événements dont les méthodes et les procédés vont être étudiés par la philosophie. Cette conception porte toujours l'empreinte d'une pensée qui considère la philosophie et l'histoire comme disciplines distinctes. Selon la manière dont Hegel et Heidegger pensent l'histoire, cependant, une telle distinction n'a pas de fondement quand on regarde l'essence de la philosophie et de l'histoire. Ils affirment que la philosophie ne peut pas être comprise sans la penser dans son histoire. Cela ne veut pas dire que la compréhension de la philosophie nécessite une étude sur son histoire. Cela veut plutôt dire que la nature de la philosophie est telle que l'histoire *appartient* à son essence. L'implication immédiate de cette affirmation est que l'histoire de la philosophie ne consiste pas des pensées qui se suivent d'une façon contingente, mais la philosophie est elle-même historique en son essence et son histoire est un mouvement doué de sens : la philosophie commence dans un moment et dans un lieu déterminés, elle se développe dans une certaine direction, et enfin, s'achève par son propre mouvement. Quant à l'histoire, elle ne peut pas être non plus entendue

simplement dans son sens courant. Si la philosophie est essentiellement historique, l'histoire aussi doit avoir, par conséquent, une relation intime avec la philosophie. Telle qu'elle est pensée par les deux philosophes, l'histoire véritable se déroule sur un autre niveau. Pour Hegel, l'histoire est le mouvement de l'esprit vers la liberté; tandis que pour Heidegger, ce qui rend possible l'histoire réelle est, au fond, l'histoire de l'être comme sa destination. Toutes les deux philosophies se déterminent comme un travail pour découvrir l'essence véritable de l'histoire.

Quelle est alors la nature de ce travail ? Par quels traits caractéristiques se distingue la tâche philosophique des ces philosophes de la science de l'histoire ? Tout d'abord, il faut remarquer que l'abolition de la relation de sujet – objet chez les deux philosophes contredit toute science qui fonde son activité sur cette distinction métaphysique. L'identité entre la philosophie et l'histoire bloque toute tentative de les penser dans la relation de sujet – objet. Ni Hegel, ni Heidegger ne sont pas, dans leur activité, des historiens de la pensée qui arrangent les données historiques suivant une méthodologie spécifique. L'« histoire conçue » de Hegel essaie de comprendre l'histoire des événements apparemment contingentes comme la conservation des esprits « sous l'aspect de leur organisation conceptuelle »<sup>150</sup>. La philosophie de l'histoire, ou l'histoire philosophique de Hegel se distingue de la science de l'histoire par sa capacité de montrer l'unité conceptuelle de l'histoire, sans laquelle elle n'échappe pas à la contingence. Et il faut souligner que l'histoire est, plus que le rassemblement des faits historiques, un processus *nécessaire* qui porte son principe en soi, puisqu'elle est la *médiation* que subit l'esprit pour devenir ce qu'il est.

Heidegger, à son tour, fonde sa pensée, comme Hegel, sur la distinction que fait la langue allemande entre la *Geschichte* et l'*Historie*. L'*Historie*, la science, explique le passé pour l'exploiter selon les exigences du calcul présent<sup>151</sup>, et sa prétention sur l'objectivité ne manifeste que sa vraie nature subjective. En vérité, l'*Historie* est un récit que chacun rédige et manipule suivant son intérêt propre. Le travail heideggérien sur la *Geschichte* a pour but de rendre visible ce qui a resté impensé dans la métaphysique occidentale et d'inviter l'homme à penser son fondement comme l'oubli de l'être.

<sup>150</sup> Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, t. II, p. 313. Cf. Le chapitre sur la *Phénoménologie* de notre mémoire.

<sup>151</sup> Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, Vittorio Klostermann, 1989, p. 493.

Le geste commun à tous les deux philosophes en concernant l'histoire peut être formulé en termes d'un laisser l'histoire parler d'elle-même, de la laisser montrer son essence véritable sans la faire subir le joug de l'objectivation scientifique. Pourtant, malgré les parallélismes évidents entre Hegel et Heidegger, il y a des différences essentielles qui sont faciles à ignorer sans une étude profonde. En fait, la difficulté résulte du fait que la différence entre eux se manifeste plutôt dans leurs conceptions de la philosophie et de l'homme que dans leurs approches à l'histoire. Nous allons essayer de brièvement formuler ces différences afin de montrer le fondement de la confrontation entre les deux philosophes qui peuvent être considérés comme les « esprits de leurs temps ».

Le thème principal sur lequel Hegel et Heidegger se différencient est celui de *temps*. Le fameux paragraphe 82 de *Sein und Zeit* est consacré à la critique de la conception hégélienne du temps. Dans ce paragraphe, Heidegger situe Hegel dans la métaphysique parce que ce dernier représente, selon Heidegger, le point culminant de la conception métaphysique du temps. Néanmoins, comme nous avons essayé de montrer dans notre mémoire, cette critique heideggérienne devient elle-même problématique et est critiquée par plusieurs commentateurs dont nous avons discuté les plus importants. Comme Souche-Dagues montre, « [p]enser le temps comme l'infini véritable, c'est justement pour Hegel refuser de le penser à partir de l'un de ses moments [c'est-à-dire le maintenant], refuser en d'autres termes de le poser comme la simple répétition de ce moment. »<sup>152</sup> En plus, selon Derrida, le problème du temps est plus compliqué qu'il ne semble ; on peut trouver même chez Aristote, penseur métaphysique du temps, des éléments qui dépassent les limites de la conception métaphysique. Pourtant, il est absolument impossible d'identifier les deux philosophes sur le sujet de temps, comme le fait Kojève dans son commentaire du temps hégélien. Il est vrai que le temps hégélien est défini à partir du présent, mais le présent hégélien se distingue du présent métaphysique dans le sens que celui-là rassemble en soi toutes les trois dimensions du temps dans leur mouvement dialectique où le passé occupe la place centrale, tandis que celui-ci pense le présent comme maintenant ponctuel. En plus, la relation entre temps et esprit ne se laisse pas décrire facilement en termes métaphysiques. Pour Hegel, l'esprit « ne passe pas dans

---

<sup>152</sup> Denise Souche-Dagues, "Une exégèse heideggérienne : le temps chez Hegel d'après le paragraphe 82 de *Sein und Zeit*" dans *Recherches hégéliennes*, Paris, Vrin, p. 127.

le temps comme passent les choses naturelles »<sup>153</sup>, mais le mouvement dialectique de l'esprit est lié au temps d'une manière tellement profonde qu'on ne peut pas les concevoir en termes de contenu / contenant. Pourtant, on ne peut pas séparer Hegel de la métaphysique, puisqu'il reste penseur de l'éternité. Sa philosophie, plus particulièrement la *Phénoménologie*, a pour but de concilier le fini avec l'infini. Dans ce cadre, même s'il s'abstient de penser l'éternité comme quelque chose en dehors du temps et en contradiction avec lui, il pense toujours l'éternité ; et il voit dans l'esprit le dépassement du temps fini vers l'infini.

Heidegger, à son tour, pense le temps originaire, dont la conception métaphysique n'est qu'un dérivé. Le temps, « l'horizon de toute compréhension de l'être », est dans son origine la *temporation* qui se tempore à partir de l'avenir. En outre, le point le plus important sur lequel il se distingue de Hegel, c'est la pensée de la finitude radicale. Quand Hegel présente le thème de la finitude dans sa pensée pour la dépasser, Heidegger la pense radicalement comme finitude sans aucune référence à l'éternité. Il faut aussi souligner que chez Hegel, même si le présent véritable est plus riche que le présent métaphysique, le temps reste toujours sous la domination du présent. Quand Hegel pense le passé et l'avenir, il les pense par rapport au présent : le passé comme « ne plus présent », et l'avenir, à son tour, comme « pas encore présent ». Pour Heidegger, cependant, il faut se débarrasser du « nivellement » qui réduit le passé et l'avenir au présent. A l'extrême, la naissance et la mort sont les deux fins du Dasein qui ne sont jamais présents pour lui. Sa définition du Dasein comme être *vers* la mort est, en vérité, l'expression de cet avenir toujours en attente qui ne deviendra jamais présent.

Le deuxième thème important de controverse concerne la question de l'être. Hegel pense l'être comme l'esprit absolu qui se sait soi-même comme absolu. En tant que tel, l'esprit représente l'achèvement de la métaphysique moderne quand il se sait comme la pure volonté subjective et le fondement véritable de toutes ses représentations. La pensée hégélienne est, selon Hegel lui-même et selon Heidegger, la culmination du subjectivisme qui s'est développé depuis Descartes. Après Hegel, il ne reste qu'un pas, selon Heidegger, pour arriver au nihilisme où la volonté devient la volonté de la volonté. En d'autres termes, la métaphysique comme onto-théo-logie

---

<sup>153</sup> *La raison dans l'histoire*, op. cit. p. 93.



prend fin avec Hegel, et ce n'est pas par hasard que Hegel élabore le problème de l'être dans sa *Logique*.

En face de la métaphysique qui rassemble tout dans la pure subjectivité de l'esprit, Heidegger veut renverser la scène au profit de l'être qui est oublié et il définit à partir du sujet depuis le commencement de la métaphysique cette conception du temps. Après la publication de *Sein und Zeit*, Heidegger change la direction de ses travaux vers un effort de penser qui va chercher dans l'histoire la vérité cachée de l'être. Son projet consiste de préparer la voie pour un autre commencement qui va essayer de penser l'être de la manière dont les philosophes présocratiques ont pensé : l'être comme épanouissement et dévoilement.

Le dernier point sur lequel nous vouons confronter Hegel et Heidegger est la question de l'homme. Lié à la question de l'être, l'homme de Hegel est le soi dans le mouvement vers son propre savoir. L'esprit, par lequel le je devient nous et le nous devient je, est en même temps le sujet et l'objet de son savoir. Quand l'esprit arrive à son savoir, il voit que l'objet de ce savoir n'est rien d'autre que sa propre activité. La *Phénoménologie* nous présente le mouvement par lequel la conscience individuelle parvient à soi-même comme esprit. En finale, tout ce qui apparaît comme à l'extérieur de la conscience se manifeste à elle comme les figures de l'esprit. La relation de sujet-objet est dépassée de telle sorte que rien ne reste en dehors de l'esprit pour s'opposer à lui. Dans ce contexte, l'homme, en tant que porteur de l'esprit, se voit comme sujet absolu auquel rien ne peut pas échapper. L'homme et son action volontaire sont le moteur de l'esprit vers sa réalisation complète. En tant que sujet de son action, l'homme est en même temps l'instrument de l'esprit pour se réaliser comme liberté. Ici, il faut remarquer une nuance dans la pensée de Hegel qui nous empêche de le condamner d'être une anthropologie. Bien que l'histoire mondiale se réalise par l'action de l'homme, l'homme n'est pas le maître unique de son histoire. En tant qu'agent, il est le sujet de l'histoire, mais vu qu'il est un instrument de l'esprit, il en est l'objet. Mais cette pensée ne doit pas être considérée comme non subjectiviste. Même la formule « la ruse de la raison » nous rappelle une subjectivité d'un plus haut degré dont la volonté assujettit les hommes à leurs propres fins.

L'un des termes centraux de la pensée heideggérienne, le Dasein, est un terme que Heidegger préfère pour se détacher du subjectivisme, c'est-à-dire de la conception métaphysique de l'homme. Antihumaniste au sens d'antimétaphysique, il veut penser l'homme comme le lieu, l'ouverture où l'être se dévoile dans sa retraite. Au lieu de penser l'être à partir de l'homme, il pense l'homme à partir de l'être pour montrer son essence vraie, non métaphysique : non pas le maître, mais le berger de l'être. L'être a besoin de l'homme en tant que le lieu dans lequel il se dévoile, mais l'homme, à son tour appartient à l'être dans le sens où il ne peut pas maîtriser son dévoilement. Il faut ajouter que, plus le centre de la problématique heideggérienne se meut de l'analyse du Dasein vers le penser de l'être, plus le thème de l'angoisse (*Angst*, de *eng* : serré) laisse la scène au thème de la clairière (*Lichtung*, de *leicht* : léger) de l'être. Heidegger abandonne le problématique de *Sein und Zeit* où il ne peut pas se débarrasser du subjectivisme pour répondre à l'exigence de « penser l'être sans l'étant »<sup>154</sup>.

Que peut-on dire alors sur les approches de Hegel et de Heidegger en concernant l'histoire, sous la lumière des ressemblances et des différences que nous avons essayé de présenter ci-dessus ? On peut tout d'abord dire qu'il ne s'agit pas d'une différence théorique selon laquelle l'histoire va être étudiée d'une telle façon où de l'autre. Ce qui rend Hegel et Heidegger les adversaires d'un débat, c'est, en vérité, leurs différences au sujet de la question du temps, de l'être et de l'homme. La différence entre leurs approches en concernant l'histoire doit être considérée avec cette différence plus fondamentale. Cependant, ça ne veut pas dire qu'ils sont pleinement d'accord sur l'histoire de la métaphysique. Premièrement, la méthodologie dialectique hégélienne a pour but d'arranger, de *reconstituer* l'histoire de la philosophie comme un *développement* qui s'achève nécessairement par sa philosophie, tandis que Heidegger nomme son approche comme *destruction* qui, par le pas en arrière, essaie de comprendre la métaphysique comme la destination de l'être. Pour lui, on ne peut pas parler d'une nécessité ni d'une contingence dans l'histoire. Puisqu'il ne reconstruit pas l'histoire de telle sorte qu'elle aboutit nécessairement à un point prévu, il voit les époques différentes dans leur succession non dialectique et non nécessaire. Il n'est pas digne de question *comment* une époque se transforme en une autre, il est même impossible de le savoir à cause du *mystère*

<sup>154</sup> « Temps et être », *Questions IV*, p. 193.

de l'être qui nous reste caché. En concernant la destination, et c'est le deuxième point de différence, « *Geschichte* n'est pas lu par Hegel à partir d'une pensée destinale (...) mais se trouve orienté vers *Historie*, c'est-à-dire vers l'histoire sue. »<sup>155</sup> Dans ce contexte, l'histoire de Hegel se trouve dans la proximité avec l'histoire comme science puisqu'elle comporte l'histoire vécue aussi bien que l'histoire réfléchie.

La philosophie hégélienne, est-elle « fausse » aux yeux de Heidegger ? Absolument pas. « Elle est vraie comme est vraie la métaphysique qui pour la première fois, chez Hegel, porte au langage dans le système son essence pensée absolument. »<sup>156</sup> Puisque chaque époque porte en soi la vérité de l'être, la philosophie hégélienne n'est pas fausse ni plus « vraie » des autres philosophies. En tant que telle, chaque philosophe exprime, comme dit Hegel, d'une façon conceptuelle l'esprit de son temps.

Pourtant, peut-il y avoir une affinité plus profonde entre Hegel et Heidegger qui ne concerne pas seulement la philosophie, mais aussi la vie politique ? La philosophie hégélienne, la « première histoire [*Geschichte*] philosophique de la philosophie » et en même temps « érudition importante, dans l'ensemble, mais dans le fond, c'est-à-dire philosophiquement, un bafouillage désemparé et décousu »<sup>157</sup> aux yeux de Heidegger, n'a-t-elle pas en commun avec celle de Heidegger une attitude qui peut être décrite comme une disposition qui veut être le maître de l'histoire ? Hegel, en tant que penseur de la fin de l'histoire européenne, s'engageait dans le projet de l'unification de l'Allemagne, tandis que Heidegger, penseur de l'autre commencement, s'engageait au parti nazi. Geste originellement platonicienne, l'engagement politique du philosophe pour guider spirituellement le pouvoir vers la lumière de la vérité, a conduit Heidegger à supporter un régime où le règne de la technique s'exprimait comme camps d'extermination. Son discours de rectorat qui parle de se placer « à nouveau sous la puissance du commencement de notre Dasein historique par l'esprit »<sup>158</sup>, peut être lu comme une reformulation de la république platonicienne en termes de la philosophie heideggérienne dans un contexte national-socialiste. En fait, ce n'est pas étonnant de voir Heidegger avouer le fait que son

<sup>155</sup> Denise Souche-Dagues, *Recherches hégéliennes*, p. 153.

<sup>156</sup> « Lettre sur l'humanisme », *Questions III*, p. 94.

<sup>157</sup> Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, p. 214.

<sup>158</sup> Heidegger, *Ecrits politiques*, trad. François Fédier, Gallimard, 1995, p. 101.

concept de l'historialité se trouve à la base de son engagement politique<sup>159</sup>. Le philosophe qui veut être le *Führer* spirituel de l'histoire présente, se met à fonder sa pensée sur une histoire que personne ne peut contester, et se présenter comme le point culminant d'elle. On peut même le voir manipulant l'histoire pour lui faire affirmer sa propre philosophie<sup>160</sup>.

---

<sup>159</sup> Karl Löwith, "My Last Meeting with Heidegger in Rome, 1936", *The Heidegger Controversy: a critical reader*, Ed. Richard Wolin, MIT Pres 1998, p. 115.

<sup>160</sup> Pour une critique de l'appropriation heideggérienne de la pensée grecque, voir: Jacques Taminiaux, *La fille de Thrace et le penseur professionnel. Arendt et Heidegger*, Payot, 1992, pp. 11-39.

## BIBLIOGRAPHIE

### ŒUVRES DE HEGEL

- *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften. Die Naturphilosophie*, Suhrkamp, 1980.
- *Précis de l'encyclopédie des sciences philosophiques*, traduit de l'allemand par J. Gibelin, Vrin, 1987.
- *Phänomenologie des Geistes*, Felix Meiner, 1988.
- *Phénoménologie de l'esprit*, traduit de l'allemand par Jean Hyppolite, Aubier Montaigne, 1998.
- *Die Vernunft in der Geschichte*, Felix Meiner, 1955.
- *La raison dans l'histoire*, traduit de l'allemand par Kostas Papaioannou, Plon, 1965.

### ŒUVRES DE HEIDEGGER

- *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, 1972.
- *Être et temps*, traduit de l'allemand par François Vezin, Gallimard, 1986.
- *Vorträge und Aufsätze*, Vittorio Klostermann, 2000.
- *Essais et conférences*, traduit de l'allemand par André Préau, Gallimard, 2003.
- *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, Vittorio Klostermann, 1989.
- *Die Geschichte des Seyns*, Vittorio Klostermann, 1998.
- *Chemins qui ne mènent nulle part*, traduit de l'allemand par Wolfgang Brokmeier, Gallimard, 2004.
- *Questions I et II*, traduction collaborée, Gallimard, 1968.
- *Questions III et IV*, traduction collaborée, Gallimard, 1966, 1976.
- *Nietzsche II*, Günther Neske, 1961.
- *Ecrits politiques*, traduit de l'allemand par François Fédier, Gallimard, 1995.

### OUVRAGES GENERAUX

- B. Allemann, *Hölderlin et Heidegger*, PUF, 1987.
- J. Baufret, *Dialogue avec Heidegger*, t. II : Philosophie moderne, Minuit, 1973.
- J. Benoist et F. Merlini (éd.), *Après la fin de l'histoire. Temps, monde, historicité*, Vrin, 1998.
- H. Birault, *Heidegger et l'expérience de la pensée*, Gallimard, 1978.
- M. Blanchot, *L'Amitié*, Gallimard, 1971.
- W.D. Blattner, *Heidegger's Temporal Idealism*, Cambridge UP, 1999.
- C. Bouton, *Temps et esprit dans la philosophie de Hegel*, Vrin, 2000.
- J. Derrida, *Marges de la philosophie*, Minuit, 1972
- J. Greisch, *Ontologie et temporalité*, PUF, 1994
- D. Janicaud, *La puissance du Rationnel*, Gallimard, 1985.
- G. Jarczyk et P-J. Labarrière, *Hegeliana*, PUF, 1986.
- A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, 1947.
- G. Lebrun, *La patience du Concept*, Gallimard, 1972.
- O. Pöggeler, *La pensée de Martin Heidegger*, Aubier Montaigne, 1967.
- D. Souche-Dagues, *Hégélianisme et dualisme*, Vrin, 1990.
- D. Souche-Dagues, *Recherches hégéliennes*, Vrin, 1994.
- J. Taminioux, *La fille de Thrace et le penseur professionnel. Arendt et Heidegger*, Payot, 1992.
- J-M. Vaysse, *Hegel. Temps et Histoire*, PUF, 1998.
- J-L. Vieillard-Baron, *Hegel et l'idéalisme allemand*, Vrin, 1999.
- R. Wolin (éd.), *The Heidegger Controversy: a critical reader*, MIT Press, 1998.
- J.P. Surber, "Heidegger's Critique of Hegel's Notion of Time", *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 39, Nr. 3, 1979, pp. 358-377.

- C.G Hempel,, “Explanation in Science and in History”, *The Philosophy of Carl G. Hempel: Studies in Science, Explanation, and Rationality*, éd. James H. Fetzer, Oxford UP 2001



## CIRCULAIRE DE SIGNATURES

Directeur de recherche

..Türkin..B..U..M..I..N

.....

Suffragants:

..Medatı...e..A..t..e..s..

.....

FERDA..KEŞKİN.....

ferda.k.keskin

.....

.....

Date de soutien du mémoire: ..13..10..2005..

