

<http://strassdelaphilosophie.blogspot.fr/>

Jean-Clet Martin

La philosophie française contemporaine - dans l'héritage croisé de Hegel et Nietzsche et tel que Heidegger en repère les mouvements - est une philosophie qui vise le démantèlement de l'ontologie, l'ébranlement d'un discours dont comme dira Deleuze dans *Qu'est-ce que la philosophie ?* il convenait de déchirer l'ombrelle. Badiou lui-même en appellera à la vérité d'un événement qui ne se laisse plus énoncer selon le maillage de l'Être. On me rétorquera sans doute que la philosophie de Deleuze est celle de l'*univocité*, cette grande « clameur de l'être ». Mais comme je devais le préciser à Badiou dans un hommage rendu public au *Collège international de Philosophie*, interne à l'univocité de l'être, il faut compter autant sur l'immanence du « dehors » -par exemple celui que Deleuze introduit jusqu'aux fentes ouvrant le système clos du cerveau à ses synapses. Une lézarde que Deleuze appellera encore dans *Logique du sens* un « extra-être » quand Heidegger se chargeait d'un point de vue fort critique à secouer cette vieille clôture qui enserme les plis de l'Être comme se soudent les catégories de l'ontologie : un jeu de plaques consolidées ou encore la carapace d'une camisole.

De cette destruction des grilles de l'ontologie, il sera donc également et déjà question dans le séminaire de Derrida en 64 qui, tout en réalisant une lecture de *Sein und Zeit*, en présentait les limites, les ornières, celles que l'œuvre à venir du philosophe détaillera au nom de ce qu'elle nommera *déconstruction*. Il y va, dans une première approximation, d'une saisie de l'Être si radicale qu'elle disqualifie les images de la pensée, les *Weltbildern*, les faux-semblants idéologiques transformant ce qui apparaît coulé en *un* monde isolé, ce monde que s'offre en spectacle le Sujet qui constitue sous son regard une unité systématique, celle qui fait déchoir tous les phénomènes relégués en simples objets, objets devenus manipulables par l'imposition de cette focale, de ce clip, spot ou avatar planificateur. Comment donc sortir d'un tel avatar autrement que par une condamnation des images, des mythes, « des histoires qu'on nous raconte » ?

Il semblerait que Heidegger dans un geste proche de Platon s'en prenne aux images, mais aux images dont le schématisme sera celui de concaténer le plus faussement un monde mis à notre disposition. Des images plombées de ce genre ne sont sans doute pas celles que Deleuze nommerait des « images de la pensée », même si Deleuze également en fera une critique, critique dont Derrida ne pouvait pas connaître encore la célérité, la vitesse dépassant l'immobilisme par le mouvement de la temporalité, notamment celui que le cinéma nous donne l'occasion d'enfourcher. Quoi qu'il en soit des signes que l'image nous adresse, *les clichés* dont l'ontologie se revêt ne sont pas sans rapport avec des icônes mondaines, ces *Weltbildern* gommant d'une certaine manière l'autre dimension de l'image, son caractère indiciel, sa touche, sa valeur de trace constamment évidée. Mais nous allons peut-être déjà trop vite...

Le séminaire de Derrida, tel que je le résume et l'entrecroise aux figures du contemporain, ce séminaire montre bien comment le rejet de l'image chez Heidegger - lui qui veut toucher enfin l'Être sans l'orientation d'aucun écran/étant- comment donc ce rejet des figures imageantes de l'ontologie ne peut se produire sans faire appel déjà à des images qui ne se laissent pas saisir comme telles. Or sur le chemin d'une destruction de « l'image du monde », en sortant du cinéma de l'Être et de son spectacle mondain, on ne pourra pas ne pas croiser quelqu'un d'incontournable par son entreprise comparable, celle de Hegel, celle qui précisément plonge dans l'image et sa phénoménalité sous le titre même de *Phénoménologie de l'esprit*. Un livre où, comme je l'avais annoncé pour ma part, il est bien question du crime de l'ontologie au bénéfice de l'histoire. Un crime me poussant à lire le texte de Hegel comme *Une intrigue criminelle de la philosophie*, à savoir son roman le plus sombre. De cette rencontre, Derrida exhume de nouvelles possibilités, la promesse d'un problème, celui que le séminaire ne cesse de tourner : « Pourquoi l'entreprise hégélienne, si proche d'ailleurs de celle de Heidegger, est-elle encore enfermée dans le cercle de l'ontologie classique ? C'est une question qui ne nous laissera en paix tout au long de ces réflexions » (p. 31).

Si une telle question ne laissera guère en paix le lent cheminement de Derrida dans Heidegger mis en vis-à-vis de Hegel, c'est sans doute en raison d'un soupçon : un mince feuillet de papier les sépare, poreux, qui pourrait entraîner Heidegger sur une traverse dont il se défend au risque de se perdre. « Malgré des ressemblances troublantes la destruction heideggerienne n'est pas la réfutation 'recollectante' de Hegel » p. 34. C'est que la destruction de l'ontologie néantisée par Hegel est une *Widerlegung*, comme un parquet flottant, qui se dépose et se repose, un repositionnement, un feuilletage qui fait sans doute l'essence de la littérature dont Heidegger ne veut rien savoir, ne connaissant que la poésie de l'Être. Il y a un combat de titans entre Heidegger et Hegel autour de ce que Derrida nomme « la métaphore ontique » : une occultation de l'être par des histoires. Heidegger tient fermement la position : « ne me racontez pas d'histoires ! », tandis que Hegel ne fait que cela, raconter des histoires comme cela devait clairement s'imposer à ma récente lecture de *La phénoménologie de l'esprit*. Heidegger, au nom de la poésie qui est celle de la voix et du "dire" (*die Sage*), refoule sans doute ce que le roman engage en qualité d'image, de *Weldbildung* autant que de *bildung* dans l'ordre du *Bildungsroman*. Clairement, « il s'agit de rompre avec le roman philosophique, et de rompre avec lui radicalement et non pour donner lieu à quelque nouveau roman » (p. 57).

Cette raideur de Heidegger devant ce qui ne peut pas se lire à haute voix, cette raideur qui passe au-delà « l'enfance dépassée (p. 68) » du conte, n'est évidemment pas du tout celle de Hegel dont la plasticité sera romanesque et théâtrale, au point de fonctionner comme j'ai eu l'occasion de le montrer ailleurs par « scènes » et « tableaux ». Je m'arrête donc sur cette phrase de Derrida : « Hegel aura en ce sens été un des plus grands conteurs d'histoires, un des plus grands romanciers de la philosophie, le plus grand sans doute » (p. 73). Et le mot « conteur » n'est ici posé que pour entrer en contraste avec le « ne me racontez pas d'histoires », injonction du

dépassement par Heidegger de la métaphysique toujours grouillante d'images. Mais les romans comme tout le monde peut s'en douter, à la différence de la poésie ne se déclament pas. Pourtant, on verra bien par le titre donné au séminaire sur Heidegger que si ce dernier ne veut pas d'histoires, il a bien en vue la question de *l'Être et l'histoire* qui est, elle aussi, *eine Geschichte*, une histoire non pas racontée plutôt que « lue ». En quoi l'accès à l'Être par Heidegger peut-il alors se désolidariser des histoires et de la narration au moment où Heidegger ne cesse de tout illustrer par cette curieuse « maison de l'être », de son « berger », de son « gardien » tout en déployant cette fictionnante aventure, celle du *Dasein* qu'on ne peut suivre d'aucune voix mais seulement dans la lecture et l'écriture. Ce rapport que j'évoque ici entre le récit et l'histoire n'émerge du séminaire de Derrida qu'en y pratiquant des courts-circuits, des bonds, des faux-raccords ou des fondus dans l'art desquels il faut pouvoir naviguer à vue. Je saute donc immédiatement vers la troisième séance du séminaire où Derrida fait un bond assez impromptu pour ne pas dire équilibriste en direction d'une thématique fort peu Heideggérienne, à savoir celle de la métaphore, de son fil.

La métaphore – celle de la maison en l'occurrence- n'a rien de rhétorique ni d'original en son sens usuel. Habiter est une disposition à l'être dont nous avons oublié le sens propre sachant qu'il y a en tout nom quelque chose de très commun, usé, un transport dont l'image ne nous parle plus. Nous sommes ainsi pris dans un déplacement, un saut originaire dont la métaphore a effacé toute trace puisque celle-ci consonne avec l'oubli du sens premier, introuvable, que sa figure n'évoque que sous un fossé infranchissable. La métaphore est placée au commencement du langage dans un transport impossible à suivre et à ravalier. Il nous est définitivement interdit de dévêtir l'être dans l'articulation de son abri. Si cela s'est produit, c'est par une "déportation" ontologique induite captant toute question sous l'évidence d'une réponse donnée. Mais « le sens propre dont la métaphore tente de suivre le mouvement sans jamais le rejoindre ni le voir, ce sens propre n'a jamais été dit » (p. 106). Il ne peut se dire, ni s'indiquer, ni se désigner. Le sens le plus propre en apparence est déjà impropre, infigurable.

La dérive métaphorique est donc interminable. L'inauthenticité de la métaphore est indépassable de manière qui n'est pas seulement accidentelle mais essentielle au retrait même du sens de l'Être. Les métaphores sont comme des moules préexistants auxquels manque tout modèle. Par le transport originaire, par le décalage de la métaphore, le mot est définitivement délivré de son origine sensible et se met à voyager. Son itinéraire est l'histoire capricieuse qui pourrait bien être de nature grammaticale, du moins littéraire comme c'est le cas du mot « être » analysé par Renan sans aucune chance d'y percevoir des traces d'onomatopée -ce rapport étant forcément fictionné et pour ainsi dire toujours déjà inscrit dans quelque détour narratif. « Le dehors n'y a aucune part », et on ne peut compter jamais sur une littéralité de la littérature (p. 115). Le sens de l'Être tel que Heidegger le traque n'a rien d'une origine naturelle, d'une ressemblance qui serait celle du moule eu égard à un modèle. Il est antérieur aux deux éléments de la littéralité, devant un vide que ne sauraient combler aucun lexique, aucun dictionnaire ne justifiant ses mots. Et devant cette injustifiable, le sens de l'Être est redevable d'une éternelle

fiction que seule la métaphysique aura l'illusion de remplir, de franchir par des sédimentations qu'il convient de déconstruire. Aussi « dans le cas de l'être, la chose semble ne pas exister » (p. 118). Et ce n'est que par ce constat d'inexistence, par ce néant dans l'être que se signe la plus grande proximité d'avec la roman de Hegel.

C'est par là en tout cas qu'il me paraît possible d'expliquer l'intrusion brusque, et inattendue sous la plume de Derrida, de cet autre grand faiseur de fictions auquel j'ai pour ma part donné la réplique par une étude séminale, je veux parler de Borges. L'être n'est pas comme une chose indemne. Il n'est que l'orientation incalculable d'une disposition que Heidegger nomme « Dasein », un être-là au travers d'une attention spéciale, celle de la fiction qui cherche, tente et lance des questions sans objets, traverse des mondes qui ne sont pas substantivés par l'ontologie. Dans ces *ruines circulaires*, « il ne s'agit pas seulement de substituer une métaphore à une autre sans le savoir : cela, c'est ce qui s'est toujours produit au cours de l'histoire, de cette histoire universelle dont Borges dit qu'elle n'est peut-être que l'histoire de quelques métaphores ou l'histoire des diverses intonations de quelques métaphores » (p. 279). On ne peut vouloir faire de l'histoire en se contentant de s'installer dans le glissement des visions du monde, des époques fières, et en substituant à la métaphore de « l'être au regard du néant » une nouvelle métaphore qui serait le savoir ou l'exploration ontique de ses champs d'évidence. L'histoire ne cesse de substituer à une métaphore une autre qu'elle juge plus éclairante dans un progrès qui rend insensible l'utopie fictive qu'elle habite. Il s'agit au contraire, sous le sens obscurci de l'être, de se placer au plus près de la fiction quand la chose manque, quand le référent ontologique n'a aucun pouvoir de la remplir. Alors on pourrait bien dire avec Borges que la métaphysique est une fiction qui ne le sait pas. L'être ne devient une *question* que par la force d'habiter dans l'absence de toute référence quand ne restent que des histoires à raconter, des histoires qui, au lieu de se substituer à la chose et de nous la montrer dans son origine et son Absolu, nous disent surtout qu'elle n'est pas, qu'elle manque, et que l'être doit désormais s'écrire non pas comme une icône de Dieu mais bien mieux en le biffant d'une croix. De l'être crucifié, cloué au vide, il y a tout à dire parce comme Hegel le savait, il n'y a *rien* à en assurer de certain. C'est l'unique chance d'une histoire, d'un roman qui nous porte hors des croyances et des certitudes de l'ontologie. Ce qu'avec Heidegger on pourrait bien nommer vigilance. Alors, toujours, nous sortons en sentinelle, toute sentinelle étant comme un personnage de roman qui se tient au bord du vide. Et c'est ainsi pour toute histoire où il y va de l'authenticité découvrant l'inauthentique couverture emmaillotant l'Être.

[Sur Heidegger]

Robert Maggiori, « Libération »

7 novembre 2013

Au dire des spécialistes, il serait le « vrai *opus magnum* » de Martin Heidegger, son « deuxième grand livre », après *Être et temps*. Publié posthume, l'année de la chute du mur de Berlin, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* vient d'être traduit en français : *Apports à la philosophie. De l'avenance*. Heidegger l'a rédigé entre 1936 et 1938, alors qu'il vivait une dramatique crise philosophique, politique et personnelle, tenant aux contresens qui lui semblaient avoir accueilli *Être et temps*, à l'échec du renouveau spirituel de la nation allemande qu'il avait cru possible en adhérant au nazisme, ou à la conscience que quelque chose échappait à la prise de la pensée et la menait à l'apocalypse. Un livre dont il ne souhaitera pas qu'il soit publié de son vivant, et qui est comme la « forêt obscure » de Dante, dense, mystérieuse, effrayante, fascinante, et qui, interrogeant à nouveaux frais le sens de « être », repart à zéro, si on peut dire, et tente de penser les conditions d'un « autre commencement ».

La publication des *Apports* coïncide avec celle des cours dispensés par Jacques Derrida à l'ENS-Ulm en 1964-1965 : *Heidegger : la question de l'Être et l'Histoire*. Coïncidence parfaite, dans la mesure où ce dont traite le livre de Heidegger est justement « la question de l'être et de l'histoire » - d'une histoire (*Geschichte*) qui, écrit François Fédier, « cesse de se rattacher à la notion de Geschehen (l'événement en tant qu'il se produit) » pour s'entendre désormais comme *Geschick*, « adresse destinale » à l'humanité. Cependant, l'époque à laquelle Derrida se confronte à Heidegger (il le refera plus tard, avec entre autres *De l'esprit - Heidegger et la question*, 1987) n'est pas celle de l'« heideggerianisme triomphant ». En 1964, l'oeuvre de Heidegger, malgré le choc provoqué par *Être et temps*, est encore peu étudiée ; aussi la lecture derridienne ne passe-t-elle par aucune médiation, et se trouve directement greffée sur les textes - essentiellement *Être et temps*, la *Lettre sur l'humanisme* et l'*Introduction à la métaphysique. Apports à la philosophie. De l'avenance* : le titre attire et déconcerte.

Dans sa partie initiale, comme l'écrit dès les premières lignes Heidegger lui-même, il laisse entendre, « de manière terne, commune et peu significative », qu'il « s'agit ici de "contributions" "scientifiques" au "progrès" de la philosophie » ; dans l'autre, néologique, il évoque quelque traité esthétique sur le charme de personnes « avenantes ». Certes, traduire Heidegger est comme grimper l'Everest en shorts et baskets, mais quand même: pourquoi faut-il ajouter la complication à la complexité ? Depuis longtemps, les heideggeriens de France et de Navarre désignent cet ouvrage comme l'ouvrage sur *l'Ereignis*, sur *l'événement*. Muer événement en *avenance*, est-ce considérer qu'à l'étranger, où on garde *événement*, on ne comprend rien à Heidegger ? Friedrich-Wilhelm von Herrmann, l'assistant privé de Heidegger, avec qui le maître a élaboré le plan de l'édition intégrale

des œuvres, et qui postface l'édition française, a aussi dirigé, avec le philosophe Franco Volpi, l'édition italienne (Adelphi, 2007), et accepté *evento*, événement : *Contributi alla filosofia (Dall'Evento)*. L'édition espagnole a été publiée (Biblos, 2006) sous le titre *Aportes a la filosofía. Acerca del Evento*. L'édition anglaise de 1999 (Parvis Emad et Kennedy Maly, Indiana University Press) avait proposé : *Contributions to Philosophy (From Enowning)*, mais le rejet du néologisme (de *own*, propre) a été si fort que l'éditeur n'a pas attendu trois ans pour confier à Daniela Vallega-Neu et Richard Rojcewicz une nouvelle traduction, qui fait revenir *événement* : *Contributions to Philosophy (of the Event)*. Il est vrai que *événement* ne rend pas tout à fait *Ereignis* : mais une note de bas de page eût suffi à le dire, à proposer tous les néologismes qui pourraient s'approcher du terme allemand, pour ne retenir dans le corps du texte, le lecteur étant averti, que *événement*.

De même, pour faire entendre la différence que Heidegger établit entre *Sein* et *Seyn* (l'être pensé ou non dans l'horizon de la métaphysique), est-il vraiment nécessaire d'introduire *estre* (ce qui donne : « *Vérité de l'estre* » ou « de *l'avenance, vient-à-soi une pensante et parlante appartenance à l'estre et à la parole « de » l'estre* »), quand la traduction anglaise se contente d'un tiret (*be-ing*) et l'italienne d'une majuscule (*Essere*) ? Gagne-t-on quelque chose à traduire *Gründung*, que *grounding, fondazione, fundación*, rendent en d'autres langues, par *fondamentantion* ? L'effort est certes admirable d'aller exploiter les ressources cachées d'une langue pour pouvoir épouser au plus près les méandres d'une autre (ou, dans le cas de Heidegger, ses abysses) : mais est-ce au prix de la rendre *étrangère*, sinon d'en faire un sabir ? La précision est louable : la lisibilité ne l'est-elle pas ?

L'« actualité » du philosophe allemand est encore accentuée par la publication d'un épais *Dictionnaire Martin Heidegger*. Plus de six cents entrées, rédigées comme de véritables articles, qui ne se contentent pas de définir les principaux concepts heideggeriens, mais, si on peut dire, dessinent sa « constellation » : aussi, à côté de *Dasein, Oubli de l'être ou Angoisse, trouve-t-on Christianisme, Humour, Octavio Paz, Féminité ou Atome*. Le Dictionnaire, dont François Fédier est le codirecteur avec Philippe Ajakovsky et Hadrien France-Lanord, intègre tous ses choix de traduction (*avenance, estre, être le-là...*), et manifeste une « sympathie d'avocat » envers Heidegger : à l'entrée *Nazisme*, l'adhésion de celui-ci au parti nazi n'est vue que comme « *erreur politique* », non comme faute, ni attestation d'une « *contamination* » de sa pensée par l'idéologie nazie, dont elle serait même un antidote. Mais il permet, sinon de faire le tour de la philosophie de Heidegger, du moins d'entrer peu à peu dans les multiples chemins escarpés qu'elle ouvre.

Par sa lecture très serrée d'*Être et temps*, où déjà se profilent ses propres concepts d'*écriture*, de *greffe* ou de *texte*, voire, à l'état embryonnaire, de *déconstruction*, Derrida montre d'abord comment Heidegger veut « *réveiller* » une « *ontologie fondamentale sommeillant sous la métaphysique spéciale ou générale* », laquelle ne s'intéresse qu'à *l'étant* (cet être *ci*, particulier) et ne pose pas la question de l'être de l'étant. Puis, la notion d'ontologie lui semblant suspecte, ou difficile à arracher du sens que lui donne la tradition, comment il se livre à une « *destruction* » (ou *déconstruction*) de *l'histoire* de l'ontologie, dont le philosophe français pense cependant qu'elle est, « *expressément* », la

« *Destruction de l'ontologie elle-même* ». Il met à jour, autrement dit, tout le projet de Heidegger, jusqu'à l'annonce, dans *la Lettre sur l'humanisme*, du « tournant » (Kehre). *Apports à la philosophie* est, disons, la résultante de ce « tournant ». De l'interprétation de la métaphysique comme « oubli de l'être, au diagnostic historique, épocal, sur le nihilisme et la technique, la confrontation avec Nietzsche, l'écoute de Hölderlin, l'évocation du « Dieu à l'extrême », Heidegger, en de nouveaux vocables et un ton grave, solennel, presque prophétique, y fait entendre, à « ceux qui sont tournés vers l'avenir » et « sont eux-mêmes à venir », l'appel à l'« autre commencement » de l'histoire et de la vérité, le « prélude de l'avenance même, en tant que déferlement de la pleine essence de l'être ».

La philosophie, lit-on dans *Apports*, est « le savoir sans utilité immédiate, et pourtant souverain ». Selon que l'on penche vers la première ou la seconde partie de la « définition », on réglera ou non son effort et sa peine pour aller la quêrir, et l'acquérir, dans les zones montagneuses, roides, où l'a située Martin Heidegger.

Derrida aux prises avec Heidegger

Jacques-Olivier Bégot

Les Lettres Françaises, 6 février 2014-02-06

Dans ses entretiens avec Michel Sprinker récemment publiés en version française, Jacques Derrida a raconté dans quelles circonstances, peu après avoir été reçu au concours d'entrée à l'École Normale Supérieure, il avait fait la connaissance de Louis Althusser, avant de devenir, sur la proposition de son ancien maître et avec l'appui de Jean Hyppolite, son collègue à la rue d'Ulm, où il enseigna pendant vingt ans. À l'automne 1964, après quelques années passées comme « assistant » à la Sorbonne, Jacques Derrida met au programme du premier cours qu'il propose à ses nouveaux élèves l'œuvre de Heidegger, et en particulier le maître livre du philosophe de Fribourg, *Être et temps*; il s'agit pour lui de « s'enfoncer dans la trace de Heidegger ». C'est peu dire que la publication des neuf séances de ce cours était attendue avec impatience. Elle constitue, à plus d'un titre, un événement.

À la différence des précédents séminaires publiés (les deux volumes de *La Bête et le souverain* et le premier volet du séminaire *La Peine de mort*, datant tous trois des dernières années de la carrière de Jacques Derrida), le cours sur Heidegger n'existe qu'à l'état de manuscrit qu'il a fallu,

en l'absence de toute copie dactylographiée, commencer par déchiffrer. Les fac-similés insérés au milieu de ce volume permettent de se faire une idée de l'ampleur et de la difficulté de la tâche, tant l'écriture de l'auteur de *La Grammatologie*, fine, nerveuse et serrée, résiste à la lecture. S'il arrive que certains mots restent illisibles et si le lecteur peut, en de rares occasions, être surpris par telle ou telle leçon adoptée, l'ensemble est d'une tenue remarquable, et il faut saluer le travail réalisé par Thomas Dutoit, avec le concours de Marguerite Derrida.

Heidegger : la question de l'être et l'Histoire apporte un témoignage de première importance sur la réception de la pensée de Heidegger au début des années 1960 en France. L'enseignement de Jacques Derrida s'ouvre quelques mois seulement après la publication, au printemps 1964, de la traduction française de la première partie d'*Être et temps*, près de quarante ans après la parution de l'édition originale (il faudra encore attendre plus de deux décennies pour qu'une traduction française intégrale voie le jour). Derrida s'avance donc sur un terrain qui reste encore largement inexploré, au moins au sein de l'institution universitaire, comme le souligne Thomas Dutoit en forçant peut-être quelque peu le trait, car de nombreux textes de Heidegger (postérieurs à *Être et temps*) sont déjà, à cette date, disponibles en français. Au fil des séances, une part importante du travail de Derrida se fait ainsi au ras du texte, dans une sorte de corps à corps avec la langue de Heidegger. Souvent contraint de proposer sa propre traduction de passages dont il n'existe pas encore de version française, Derrida est également conduit à amender régulièrement les traductions existantes, et il ne rate pas une occasion d'épingler les choix terminologiques désastreux faits par Sartre et par les premiers traducteurs de Heidegger (par exemple, la fameuse « réalité humaine » qui réintroduit un point de vue anthropologique là où il s'agissait pour Heidegger de rouvrir sur de toutes nouvelles bases la question de l'Être, en prenant pour fil conducteur la constitution de cet « étant » en qui la question surgit et que Heidegger propose de nommer le « Dasein »).

Dans *Politique et amitié*, Derrida a décrit l'atmosphère de « silence tourmenté » et l'isolement au sein duquel ces méditations sur l'historicité ont vu le jour, au moment où Althusser organisait le séminaire qui devait donner lieu à la publication de *Lire le Capital*. Dans ce contexte marqué par ce que Derrida nomme rétrospectivement un épistémologisme », autrement dit une certaine fascination pour l'instance de la théorie comme telle, le problème de l'histoire, tel qu'il est posé dans *Être et temps*, acquiert une fonction stratégique : comment évaluer la rigoureuse délimitation de la discipline historique à laquelle procède Heidegger, lorsqu'il fait apparaître que toute entreprise historiographique renvoie, comme à sa condition incontournable, à l'historicité du *Dasein* ? Comment comprendre, plus encore, que certaines époques ou certains peuples ne peuvent être dits « sans histoire » que parce que le *Dasein* est lui-même foncièrement historique ? Ces questions semblent d'autant plus redoutables que Heidegger (et c'est l'un des résultats de la lecture serrée de ces célèbres pages d'*Être et temps* menée par Derrida) ne donne aucune description de cette historicité, si ce n'est négativement, sans jamais introduire (ou presque) de concept réellement positif de ce qu'il nomme « l'historicité authentique » du *Dasein*.

Tenu peu après la publication de *L'Introduction à l'origine de la géométrie* de Husserl, mais trois ans avant les trois livres qui vont propulser Derrida sur le devant de la scène philosophique, cet enseignement semble également occuper une place cruciale pour éclairer la genèse d'un itinéraire théorique que des lecteurs pressés, bien ou mal intentionnés, auront souvent voulu résumer en le plaçant sous le signe de la « déconstruction ». Il est vrai que dès le début de sa traversée d'*Être et temps*, Derrida rencontre le fameux paragraphe 6, où Heidegger décrit le geste de « Destruktion » de l'histoire de l'ontologie qui donne à ses recherches leur impulsion initiale. Derrida s'appuie sur une longue confrontation avec la conception de l'histoire de la philosophie chez Hegel pour montrer que le terme n'a pas, sous la plume de Heidegger, un sens étroitement négatif, comme s'il s'agissait de « détruire », de « réfuter », ou même seulement de « critiquer » la tradition métaphysique, mais désigne un mouvement plus complexe qu'il lui arrive de nommer une « déconstruction », entendue au sens d'une « dé-structuration, c'est-à-dire l'ébranlement qui est nécessaire pour faire apparaître les structures, les strates, le système des dépôts ». Le terme de « déconstruction », toutefois, ne jouit d'aucun privilège, et Derrida interprète souvent le geste heideggerien de Destruktion comme une « sollicitation », un « ébranlement » ou une « mise en branle » de l'histoire de l'ontologie. Pour qui voudrait trouver dans ce séminaire des années 1964-1965 l'acte de naissance ou de fondation de la déconstruction, force est de reconnaître que le lexique est à la fois plus riche et plus souple. En définitive, comme Derrida n'a cessé de le rappeler, le premier principe se dérobe et l'origine indéfiniment recule.

Au-delà des questions de terminologie, d'autres motifs donnent lieu à des développements remarquables qui anticipent sur les recherches ultérieures, telles ces analyses de métaphores qui ne cessent d'affleurer à la surface du texte de Heidegger, lorsque l'auteur d'*Être et temps* se demande par exemple « sur quel étant le sens de l'être doit être lu ». Cette « métaphore du texte » (l'expression est de Derrida) donne lieu à une élaboration du problème des rapports entre la parole et l'écriture qui sera approfondie dans la *Grammatologie* et dans *La Pharmacie de Platon*. À terme, il s'agit de reconnaître la « nécessité essentielle et originaire de la Trace, dans l'engramme pourrait-on dire, dans le langage non écrit lui-même », autrement dit de prendre acte de ce que « la parole est toujours déjà écriture, toujours déjà texte ».

Il n'est pas jusqu'à la conclusion de ce parcours qui n'ouvre sur les livres à venir, sur l'inlassable explication avec Heidegger que Derrida ne cessera de reprendre. Revenant *in fine* sur l'intitulé du séminaire, Derrida déclare (ce sont les derniers mots de la dernière séance) : « Vous vous rappelez que j'avais essayé en commençant de justifier chacun des mots de ce titre. Chacun s'est révélé, et même le nom de Heidegger, comme métaphorique. Il y a un mot, vous vous souvenez peut-être, que je n'avais pas essayé de justifier, et c'était celui de question. » Lorsque ce mot reviendra au centre des préoccupations de Jacques Derrida, à supposer qu'il s'en soit jamais éloigné, ce sera, dans les années 1980, pour figurer au sous-titre d'un livre intitulé *Heidegger et la question. De l'esprit et autres essais*. Dans ce nouveau contexte, le débat avec Heidegger portera sur les questions les plus difficiles et fera une place centrale aux textes des années 1930, à commencer

par le *Discours de rectorat*, qui scelle l'engagement de Heidegger aux côtés du nazisme. Dans son cours de 1964-1965, Derrida s'attache essentiellement à l'élaboration heideggerienne de l'historicité dans *Être et temps*, les textes ultérieurs n'étant convoqués que dans la mesure où ils éclairent rétrospectivement ou compliquent la problématique initiale. Pour autant, Derrida n'esquive pas la question du lien avec entre histoire et politique, et au moment où il rencontre, au paragraphe 74 d'*Être et temps*, le motif du « destin » du *Dasein*, il note, de façon elliptique : « pas héroïques individus, mais résolution communautaire (cohésion au nazisme) ».

Alors que vient de paraître en français la traduction pour le moins controversée du volume *Apports à la philosophie*, qui regroupe les matériaux du second « grand livre » que Heidegger ne s'est jamais résolu à publier, et en attendant la publication, en Allemagne, dans les semaines qui viennent, d'une première série de réflexions et remarques consignées par Heidegger dans ses « cahiers noirs », tout au long des années 1930 et 1940, et tout indique que ces volumes n'ont pas fini de faire couler beaucoup d'encre, la lecture de ce séminaire des années 1960 témoigne exemplairement de ce à quoi devrait s'efforcer tout travail de lecture. Séance après séance, le jugement qu'Althusser confiait à un manuscrit posthume prend ainsi un relief toujours plus net : « Derrida est assurément le seul grand de notre temps, et peut-être pour longtemps, le dernier. »