

Henry Corbin au Congrès Descartes (1937) et la conception heideggérienne de l'histoire

Henry Corbin's Contribution to the 9th International Congress (1937) and Heidegger's Conception of History

Raphaël Authier



Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/cps/8620>

DOI : 10.4000/12tr7

ISSN : 2648-6334

Éditeur

Presses universitaires de Strasbourg

Édition imprimée

Pagination : 253-274

ISBN : 979-10-344-0241-0

ISSN : 1254-5740

Référence électronique

Raphaël Authier, « Henry Corbin au Congrès Descartes (1937) et la conception heideggérienne de l'histoire », *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg* [En ligne], 56 | 2024, mis en ligne le 12 décembre 2024, consulté le 13 décembre 2024. URL : <http://journals.openedition.org/cps/8620> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/12tr7>



Le texte seul est utilisable sous licence CC BY-NC-SA 4.0. Les autres éléments (illustrations, fichiers annexes importés) sont « Tous droits réservés », sauf mention contraire.

Henry Corbin au Congrès Descartes (1937) et la conception heideggérienne de l'histoire

Raphaël Authier

UR 2326 CRePhAC, Université de Strasbourg

S'il existe dans le contexte de l'entre-deux-guerres des traditions philosophiques variées, dont les contours sont bien souvent linguistiques, celles-ci ne sont pas fermées sur elles-mêmes. De nombreux échanges attestent de l'émergence de quelque chose comme une communauté philosophique internationale, malgré, et peut-être grâce à la coexistence de langues d'écriture et de méthodes différentes. Ces échanges donnent lieu à des rencontres officielles, dont les Congrès internationaux de philosophie représentent la forme la plus visible. Neuf d'entre eux furent organisés durant la première moitié du vingtième siècle, depuis le premier organisé à Paris en 1900 à l'occasion de l'Exposition universelle et à l'initiative de la *Revue de métaphysique et de morale*, jusqu'à celui de 1937, à nouveau à Paris¹. Que Heidegger ait finalement été absent lors de ce neuvième Congrès, alors qu'il y avait été invité², n'offre pas seulement matière à une investigation biographique et sociologique. Il y a également là un détail instructif pour la compréhension de la réception de Heidegger en France et pour celle de l'évolution de la pensée heideggérienne. Deux trajectoires se croisent et sont examinées ici : celle d'Henry Corbin, qui fait office de représentant de la pensée heideggérienne lors du Congrès, et celle de Heidegger, dont la position philosophique, notamment sur l'histoire, se transforme substantiellement à cette époque.

¹ Voir S. SOULIÉ, *Les Philosophes en République*, chap. 3, p. 113-151.

² Voir la contribution d'É. Mehl dans le présent dossier.

L'intervention de Corbin au Congrès Descartes

Henry Corbin arrive au Congrès Descartes de 1937 investi d'une charge implicite, celle de porte-parole de Heidegger – à la fois en raison des échanges qu'il a eus avec Heidegger en amont du congrès, et en raison du rôle qui est alors le sien dans le champ philosophique, celui d'introducteur et de premier traducteur de Heidegger en France³.

L'intervention de Corbin, intitulée « Transcendantal et existentiel », peut être comprise à deux niveaux. Le premier est le plus évident : il s'agit d'une défense de la position heideggérienne, dans un Congrès où Heidegger est finalement absent, et dont les participants sont loin d'être tous favorables à l'entreprise et même au vocabulaire heideggérien. Corbin part de la manière dont Heidegger thématise la notion de « transcendantal » dans *Être et temps*, ainsi que de l'interprétation heideggérienne de Kant – non pour s'interroger sur une éventuelle compatibilité doctrinale ou conceptuelle entre la position kantienne et la position heideggérienne, mais pour s'interroger sur le sens philosophique qu'il y a à réinterpréter les textes kantien, et plus largement sur le rapport de n'importe quel philosophe à n'importe quel autre l'ayant précédé dans l'histoire de la philosophie. La question, dit-il, est celle du « rapport effectif entre deux philosophes ou deux philosophies »⁴ : quel sens y a-t-il, vis-à-vis de philosophes passés, à *reprendre leurs questions*? Et en l'occurrence, quel sens y a-t-il à vouloir reprendre la *question transcendantale*?

La stratégie de Corbin consiste à prendre immédiatement ses auditeurs en embuscade : il souligne que « rechercher la condition qui *rend possible*, c'est instituer un problème *transcendantal* » et que « l'instituer à propos du fait primaire de la 'compréhension' [de deux philosophes entre eux], c'est évoquer la tâche de l'analyse *existentielle* »⁵. Corbin soutient donc – thèse relativement peu « diplomatique » dans

³ Il a publié dès 1931 une première traduction de « Qu'est-ce que la métaphysique? » dans la revue *Bifur*, précédée d'une introduction d'Alexandre Koyré, et prépare depuis 1935 pour Gallimard des *Morceaux choisis* de Heidegger. Voir les notes de S. CAMILLERI et D. PROULX, « Martin Heidegger et Henry Corbin – lettres et documents (1930-1941) » [désormais HCLD], p. 15-17 et p. 20.

⁴ H. CORBIN, « Transcendantal et existentiel », p. 26.

⁵ *Idem*, p. 24.

le contexte du Congrès – que poser la question du rapport de deux philosophes éloignés dans l'histoire de la philosophie nous conduit nécessairement à la perspective mi-transcendantale, mi-herméneutique qui est celle de Heidegger. De façon plus générale, Corbin s'attache à défendre, d'une manière parfois polémique, le projet heideggérien d'une « ontologie fondamentale », soulignant en particulier la vanité des formes traditionnelles d'ontologie, celles qui ne thématisent pas préalablement la position spécifique occupée par l'être humain pensant, son rapport au monde, en rappelant que ce que nous disons du monde est toujours précédé et conditionné par une certaine manière d'être au monde.

Mais l'enjeu véritable de l'intervention de Corbin, en léger décalage d'ailleurs avec la question qu'il pose explicitement, est une critique de l'idée de transcendance, lorsqu'on comprend celle-ci comme le lien entre l'esprit humain et une réalité qui le dépasse. Il entend lui substituer une autre conception de la transcendance : celle que l'être humain (compris comme *Dasein*) entretient d'abord à lui-même, dans son existence (*ek-sistence*), puis, sur le fondement de cette première forme, celle que le *Dasein* entretient à quelque chose comme un Dieu ou à un néant divin. La transcendance externe (celle du divin par rapport au *Dasein*) n'étant possible que sur le fondement de la transcendance interne (celle du *Dasein* dans son rapport à lui-même). Il y a là le germe de l'itinéraire philosophique ultérieur de Corbin, et le deuxième niveau de compréhension de l'intervention de Corbin. Ce dernier n'a pas jugé incompatible la défense de Heidegger et la poursuite de ses propres objectifs : tout au contraire, il semble à ce moment-là fermement convaincu d'une communauté d'intérêts.

Dans cette perspective, Corbin repart du sens kantien de la transcendance – par quoi il entend le fait que la transformation kantienne de la métaphysique aboutisse à un dépassement *pratique* du donné (ce qui transcende l'expérience, c'est la loi morale, le devoir-être). Corbin suggère que cette position fait l'impasse sur l'analyse du rapport humain à la temporalité : en posant un devoir-être qui transcende l'expérience mais qui n'est pas lui-même temporel, on court-circuite tout simplement la question de la temporalité. Et il oppose à cela la perspective heideggérienne : notre rapport à l'expérience est toujours structuré par la temporalité, le temps n'est pas seulement une forme dans laquelle nous percevons les phénomènes, mais quelque chose qui structure toute pensée et tout rapport à soi. Le sujet transcendantal que décrivait Kant

n'est en réalité pas indifférent au temps, mais intrinsèquement temporel, il «est le temps lui-même», selon la formule de Heidegger que rappelle Corbin⁶. La transcendance qualifie donc d'abord le rapport que le *Dasein* entretient à sa propre existence en se projetant dans le monde.

Corbin s'attache enfin à renverser un reproche que l'on avait pu adresser à Heidegger, celui d'avoir aboli toute possibilité de transcendance en plaçant toute expérience sur le plan de «l'existence temporelle et finie»⁷. S'il n'y a plus de devoir-être intemporel, il semble ne plus y avoir de transcendance. À cela, Corbin répond : «Croit-on vraiment, sans paradoxe, que l'analytique existentielle tende à réduire la réalité-humaine à une réalité-naturelle?»⁸. À ses yeux, c'est l'opposition dualiste du temporel et de l'intemporel, de l'expérience temporelle et du devoir-être non-temporel, qui reconduit une conception chronologique et réductrice de la temporalité, et qui empêche qu'on y voie une forme de transcendance. C'est donc méconnaître que «c'est la réalité-humaine qui *temporalise*»⁹, c'est méconnaître ce que Corbin appelle l'historialité du *Dasein* (il est l'inventeur de ce néologisme, ou quasi-néologisme en français, pour traduire l'allemand *Geschichtlichkeit*), par quoi il s'agit de désigner «la mobilité spécifique de l'existence, qui n'est ni le devenir d'une Nature, ni le continu d'un élan vital»¹⁰. Et c'est l'historialité du *Dasein*, le fait qu'il soit lui-même intrinsèquement temporel, qui constitue «la condition existentielle de l'historicité»¹¹, autrement dit la possibilité de se rapporter à quelque chose comme un passé.

Dans cette perspective, toute appréhension d'une philosophie *passée*, d'une philosophie comme passée, suppose de se tenir soi-même dans une position qui reconnaisse la temporalité intrinsèque de l'existence humaine. Le *Dasein*, l'être humain, fait du monde qui l'entoure un monde historique. C'est aussi le cas des philosophes, qui font du monde qui les entoure un monde historique : l'histoire de la philosophie découle finalement du caractère intrinsèquement temporel de l'existence des

⁶ *Idem*, p. 28.

⁷ *Idem*, p. 29.

⁸ *Ibid.*

⁹ *Idem*, p. 30.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ *Ibid.*

philosophes. Et on ne peut authentiquement comprendre l'histoire de la philosophie, selon Corbin, qu'à partir de la position heideggérienne¹².

La question de l'historicité dans l'itinéraire d'Henry Corbin

Il est assez remarquable que Corbin fasse de l'historicité du *Dasein* – ou comme il le dit, de «l'historialité» – la clé de la position philosophique heideggérienne¹³. Ce point apparaît encore plus clairement si l'on examine les autres textes de Corbin dans les années 1930, et en particulier deux textes qui précèdent de peu son intervention au Congrès Descartes.

Le premier de ces textes est un article consacré à «la théologie dialectique et l'histoire», et plus particulièrement à Karl Barth. Corbin y pose la question des «conditions de l'existence historique»¹⁴, d'une manière que Heidegger aurait sans doute considérée comme encore un peu trop anthropologique (bien que Heidegger soit mentionné à plusieurs reprises dans l'article¹⁵), puisqu'il s'agit de comprendre ce qui fait de l'être humain un «être historique», être qui ne peut être défini que selon un rapport au passé et à l'avenir. À cette époque, quelques échanges de lettres ont eu lieu entre Corbin et Heidegger, et Corbin a déjà fait

¹² La dernière conclusion (seulement esquissée) qu'en tire Corbin est que cela ouvre la possibilité d'une autre forme de théologie, non pas «ontique» et «positive», mais «existenciale», fondée sur une analyse «d'une Subjectivité qui n'est pas le Néant» (*idem*, p. 31), et au fond sur une forme de théologie négative.

¹³ Ce que Heidegger lui-même semble dire à cette époque, comme en témoigne le «Prologue» qu'il rédige en guise d'avant-propos à la traduction de *Qu'est-ce que la métaphysique?* et d'autres extraits que Corbin fait paraître chez Gallimard en 1938: «la question fondamentale concernant l'Être [...] ne subsiste pas non plus, il est vrai, en soi et en dehors du temps, mais elle *est* uniquement *comme* historique. Cela ne veut pas dire qu'elle se présente simplement dans le courant et la marche de l'Histoire, comme un événement à côté de beaucoup d'autres. Que la question fondamentale concernant l'Être soit historique, cela signifie que son fondement est déjà posé *avec* notre réalité-humaine historique [*geschichtliches Dasein*], jusqu'ici advenue et encore à advenir» (M. HEIDEGGER, *Qu'est-ce que la métaphysique?*, p. 8). Le choix fait par Corbin des deux chapitres d'*Être et temps* traduits et publiés dans ce même volume reflète ce primat accordé à la question de l'historicité. Voir également les remarques de Corbin dans l'«Avant-propos du traducteur», p. 16.

¹⁴ H. CORBIN, «La théologie dialectique et l'histoire», p. 250.

¹⁵ *Idem*, p. 262, puis p. 268-269.

paraître une première traduction de «Qu'est-ce que la métaphysique?» en 1931, mais la correspondance n'est pas aussi régulière qu'elle le deviendra à partir de 1935.

Dans cet article, Corbin exprime notamment son insatisfaction vis-à-vis de la philosophie de l'histoire telle qu'il la comprend¹⁶, c'est-à-dire vis-à-vis d'une conception qui voit l'historicité comme le fait de s'inscrire dans un mouvement d'évolution plus large, de sorte que l'historicité ne serait attribuée à l'être humain que de façon indirecte, que par cette inscription et à la mesure de cette inscription. Corbin justifie ce rejet par deux arguments, l'un théologique, l'autre philosophique. D'un côté, il souligne que la conception qu'il critique suppose d'interpréter le présent «non par l'avenir mais par le passé, ce qui est le contraire de l'eschatologie chrétienne, la négation du *Futurum aeternum*»¹⁷. D'un autre, il ajoute qu'elle

maintient une ontologie impropre du Moi comme chose de la nature, elle supprime la catégorie du "prochain", c'est-à-dire oublie que l'être réel de l'homme est un être-avec-d'autres (*Miteinander*) non point comme choix arbitraire, mais en ce sens que d'ores et déjà mon être historique est lié avec l'Autre, que c'est dans ce *Miteinander* seul que l'homme a une existence historique, avec des exigences historiques et concrètes¹⁸.

On notera que c'est à l'aide des catégories heideggériennes, et en particulier de l'idée de *Mitsein*, que Corbin rejette la philosophie de l'histoire, considérant donc que les philosophies de l'histoire traditionnelles sont viciées par une mauvaise conception du sujet et de l'intersubjectivité.

Corbin oppose à cela une conception kierkegaardienne d'une existence humaine qui est historique parce qu'elle se détermine dans l'instant, parce qu'elle échappe à la naturalité environnante et entre en quelque sorte en contact avec l'éternité. Il reprend en particulier à Kierkegaard l'expression d'«atome de l'éternité» pour désigner l'instant¹⁹, et une identification de l'avenir à un horizon eschatologique, donc à l'éternel. C'est ce qui conduit Corbin à considérer que le «non-

¹⁶ *Idem*, p. 258-259. Voir aussi p. 263-264.

¹⁷ *Idem*, p. 259.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ *Idem*, p. 265.

historique» est «condition de toute histoire»²⁰. Il y a là le germe d'une divergence avec Heidegger.

Un autre texte de Corbin montre exactement la même tendance, l'essai qu'il rédige à l'automne 1935, mais qui ne sera publié que bien plus tard, *Hamann, philosophe du luthéranisme*. On y retrouve des formules très proches : «L'avènement de la conscience "historique" fut un fait décisif pour la philosophie moderne, mais à la condition d'entendre par là non seulement une conscience *de* l'histoire, mais une conscience qui, elle-même, par et dans sa compréhension de l'histoire, a la forme historique»²¹. Un autre passage est encore plus net : «ce qui est en cause, c'est l'historicité personnelle et spécifique, le fait que l'existence soit non point portée par le temps, mais elle-même le temps, le fondement de celui-ci étant dans cette anticipation sur "l'avenir"»²². Jusque-là, Corbin ne fait en quelque sorte qu'appliquer un programme de recherche heideggérien.

Mais il tente là aussi d'infléchir cette position, en parlant notamment de «l'interdépendance de l'idée luthérienne de l'herméneutique et de la conception du temps, non plus comme temps linéaire de la chronologie ni même comme celui d'une existence déterminée par la Parole divine. C'est sur ce point que nous voulons saisir l'originalité de Hamann, dont la portée dépasse de beaucoup une "philosophie *de* l'histoire"»²³. La stratégie est la même : orienter le questionnement heideggérien sur l'historicité vers une conception tendancielle kierkegaardienne de la temporalité, des rapports entre temps et éternité²⁴, dans un double objectif de prise de distance vis-à-vis de la «philosophie de l'histoire» et de réorientation théologique (spécifiquement protestante²⁵) de la perspective heideggérienne.

Corbin va jusqu'à suggérer qu'une prise en compte effective de l'avenir dans la compréhension de la temporalité ne fait que répondre «à une exigence posée à la philosophie par le luthéranisme»²⁶. Et il oppose

²⁰ *Idem*, p. 271.

²¹ H. CORBIN, *Hamann, philosophe du luthéranisme*, p. 18.

²² *Idem*, p. 20.

²³ *Idem*, p. 19.

²⁴ Voir l'introduction de Jean Brun à l'édition tardive du texte de Corbin, et le rapprochement de Kierkegaard et Heidegger par Corbin (*idem*, p. 70).

²⁵ *Idem*, p. 20.

²⁶ *Ibid.*

une compréhension en quelque sorte inauthentique de l'historicité (celle que l'on fait reposer sur la critique des sources, sur le travail historique) et une compréhension en quelque sorte authentique (celle qui implique «l'événement par lequel le contenu de l'Écriture devient vivant dans le croyant»²⁷). Bref, Corbin se place dans le sillage de Heidegger, et il fait de ce dernier un théologien luthérien. Quant à Hamann, il se retrouve enrôlé sans trop l'avoir voulu dans un débat très marqué par le contexte philosophique du vingtième siècle.

Une expression que Corbin applique à Hamann est assez révélatrice du projet de Corbin lui-même: «une ontologie de l'histoire fondée sur une herméneutique qui est effectuée par la foi»²⁸. D'où l'idée que l'expérience religieuse permettrait d'ajouter quelque chose à l'ontologie de l'histoire: c'est sur ce point que Corbin estime pouvoir ajouter quelque chose à Heidegger²⁹. Et cela ne peut se faire, pense-t-il, qu'à partir d'une prise de position anti-hégélienne. Un passage est très révélateur:

La tâche qui s'imposerait alors, et sur laquelle nous pensons revenir ailleurs, serait de rechercher dans quelle mesure l'on a encore affaire chez Hegel à une notion traditionnelle et naturelle du temps, provenant de la physique d'Aristote [Corbin introduit lui-même une note en référence à *Être et temps*]. En ce sens, la convergence momentanée aussi bien que l'opposition définitive entre Hamann et Hegel nous semblent constituer le problème type de la relation entre la foi et l'histoire. Parce qu'en fin de compte l'eschatologie hégélienne ne repose ni sur le paradoxe de l'anthropologie luthérienne, ni sur une vision prophétique du temps, Hegel ne pouvait suivre la pensée de Hamann³⁰.

Voici le programme de Corbin: prendre appui sur la critique de la conception hégélienne du temps esquissée dans *Être et temps*, et montrer comment une perspective théologique et prophétique permettrait de prolonger le schéma heideggérien, et de récuser la conception de l'histoire que Corbin juge liée à Hegel et aux philosophies traditionnelles de l'histoire³¹.

²⁷ *Idem*, p. 21

²⁸ *Idem*, p. 78.

²⁹ Voir H. CORBIN, «La théologie dialectique et l'histoire», p. 279.

³⁰ H. CORBIN, *Hamann, philosophe du luthéranisme*, p. 103.

³¹ Ce que Corbin confirmera de façon très nette dans un entretien en 1976: «Ai-je besoin de dire que le cours de mes recherches prenait origine dans l'incomparable

Ceci permet alors de mettre en perspective l'intervention de Corbin au Congrès Descartes. Plusieurs malentendus s'esquissent. Corbin avait certes, en amont du Congrès, communiqué son texte à Heidegger, qui l'avait jugé « sehr schlagend und klar »³². Mais d'une part, la défense de l'heideggérianisme lancée par Corbin, sa tentative de conjoindre ontologie existentielle et théologie protestante rencontre des oppositions résolues, notamment à Strasbourg, et non sans conséquences d'ailleurs pour la carrière de Corbin : ses démarches, entamées en 1934, pour se faire élire à Strasbourg, au sein de la Faculté de théologie protestante, se soldent par un échec³³. D'autre part, Heidegger se montre prudent, en recommandant aussi à Corbin de repréciser certains points pour bien éviter la tonalité anthropologique, en lui demandant notamment de faire attention à la notion d'existence³⁴. L'une des préoccupations les plus vives de Heidegger, à cette époque, semble être de prévenir les malentendus concernant sa position, et les tentatives de récupération qu'elle suscite.

L'évolution de la conception heideggérienne de l'histoire

Corbin présente donc la position de Heidegger au Congrès de 1937 en l'inscrivant dans la problématique qui le préoccupe, à savoir le rejet

analyse que nous devons à Heidegger montrant les racines ontologiques de la science historique, et mettant en évidence qu'il y a une historicité plus originelle, plus primitive, que ce qu'on appelle l'Histoire universelle, l'Histoire des événements extérieurs, la *Weltgeschichte*, bref l'Histoire au sens ordinaire et courant du mot. [...] Cette historicité m'est apparue en effet comme motivant et légitimant le refus de nous laisser insérer dans l'historicité de l'Histoire, dans la trame de la causalité historique, et comme nous appelant à nous arracher à l'historicité de l'Histoire», ajoutant un peu plus loin que « l'historicité de la hiérophistoire nous arrache à l'historicité de l'Histoire » (entretien radiophonique retranscrit sur le site de l'association des Amis de Henry et Stella Corbin : <https://www.amiscorbin.com/biographie/de-heidegger-a-sohravardi/>).

³² M. HEIDEGGER, lettre du 15 mars 1937, *in*: HCLD, p. 28. Cela étant dit, à lire les compte rendus du Congrès, ce n'est pas ainsi que l'intervention de Corbin a été reçue : voir notamment J. DOPP, « Le Congrès Descartes », p. 674. On pourra noter qu'Émile Bréhier l'avait pressenti et avait prévenu Corbin quelques mois avant le Congrès (dans une lettre du 14 mars 1937 conservée au Fonds Henry et Stella Corbin de l'EPHE).

³³ Voir, dans le même numéro, la contribution d'É. Mehl.

³⁴ M. HEIDEGGER, lettre du 15 mars 1937, *in*: HCLD, p. 29.

des philosophies de l'histoire traditionnelles, en particulier celle de Hegel, et en l'ouvrant, beaucoup plus clairement qu'Heidegger lui-même ne le faisait, sur une perspective théologique, de telle sorte que l'historicité du *Dasein* rende possible un rapport à l'éternel. Non sans ironie, c'est à cette époque qu'Heidegger tempère sa critique de la conception hégélienne, s'éloigne quelque peu de l'inspiration luthérienne qui l'avait en effet marqué, et se rapproche à certains égards de Hegel. En d'autres termes, Heidegger emprunte le chemin inverse de celui que Corbin lui indiquait et aurait aimé qu'il prît.

Dans *Être et temps*, Heidegger revendiquait la mise au jour d'une «compréhension *ontologique* de l'historicité»³⁵, ce qui signifie que l'historicité n'est plus à comprendre comme le fait spontanément la conscience commune, à partir de ce que nous savons du passé des sociétés que nous connaissons, mais à partir de la temporalité du *Dasein*, plus précisément du fait que le *Dasein* ne se définit que comme un être pris entre la naissance et la mort, que comme un «être-pour-la-mort». Cela veut dire que le «*lieu* du problème de l'histoire» change, que l'histoire est comprise à partir de la dimension existentielle de la vie humaine plutôt qu'à partir de la discipline historique: «Ce lieu ne saurait être recherché dans l'histoire au sens de la science de l'histoire»³⁶. L'histoire ne peut devenir objet de science que si elle est d'abord produite, en l'occurrence, que si elle rendue possible par le mode d'existence du *Dasein*.

Si nous faisons de l'histoire, et si nous faisons de l'histoire notre objet, c'est d'abord parce que nous sommes des êtres historiques, parce que l'historicité nous définit en propre. Et si nous sommes des êtres historiques, c'est parce que nous sommes des êtres temporels: «cet étant [que nous sommes] n'est pas "temporel" parce qu'il "est dans l'histoire", mais au contraire il n'existe et ne peut exister historiquement que parce qu'il est temporel dans le fond de son être»³⁷. Le critère de définition de l'historicité se trouve indiqué par là: est historique ce qui

³⁵ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, p. 375; trad., p. 284 (modifiée). Nous traduisons *geschichtlich* par «historique» et non par «historial», d'une part, pour souligner l'opposition entre science historique et historicité, très importante dans ce texte, et d'autre part, pour éviter de couper les textes de Heidegger des précédentes distinctions entre *Geschichte* (histoire) et *Historie* (récit historique ou discipline historique) qu'il a pourtant en tête, notamment celle de Hegel.

³⁶ *Idem*, p. 375; trad., p. 284.

³⁷ *Idem*, p. 285; trad., p. 285 (légèrement modifiée).

est temporel « dans le fond de son être », autrement dit un être dont la vie est orientée vers la mort. C'est ce qui conduit Heidegger à joindre la notion d'histoire avec celle de « destin » (*Schicksal*) : « Seule la temporalité authentique, qui est en même temps finie, rend possible quelque chose comme un destin, c'est-à-dire une historicité authentique »³⁸. Les êtres historiques sont tels parce qu'ils comprennent leur existence comme polarisée par la mort, donc par leur finitude – ce qui a également pour conséquence que l'historicité ne dépend pas de l'élaboration d'une mémoire historique collective, mais est immédiatement à l'œuvre dans le rapport d'un individu à lui-même.

L'historicité, en son sens propre, désigne ainsi la caractéristique des êtres temporels et conscients de leur mortalité. Ce n'est que par une extension de ce sens premier qu'on parlera d'historicité pour d'autres choses : des objets ou des choses naturelles ne sont pas historiques en eux-mêmes, mais ils le sont dans la mesure où les êtres historiques que sont les êtres humains conscients de leur mortalité les ont rendus historiques, en les intégrant au monde humain. Loin que l'historicité de l'être humain vienne de son inscription dans un monde extérieur qui serait préalablement historique, il faut au contraire affirmer, si l'on suit Heidegger, que le monde qui nous entoure n'est historique que parce que les consciences humaines temporelles et mortelles l'ont façonné, en le rendant historique³⁹. Plus radicalement, l'analyse de Heidegger remet en question le présupposé courant d'une histoire d'abord collective avant d'être individuelle (le fait que nous ne puissions être historiques qu'en nous inscrivant dans une histoire préalable), et ce, bien que la question du « nous » ou du « destin commun » soit abordée⁴⁰, et bien que le *Dasein*

³⁸ *Idem*, p. 385 ; trad., p. 290 (légèrement modifiée).

³⁹ Une analyse du cours de 1934 consacré à *La logique comme question en quête de la pleine essence du langage* montrerait mieux encore la dépendance de Heidegger vis-à-vis de Hegel et témoignerait de cette inflexion. Voir notamment : « De là, nous en arrivons à une nouvelle possibilité, à savoir au concept de l'histoire comme l'étant-été, c'est-à-dire ce qui depuis autrefois continue de déployer son essence. [...] [N]ous mettons en évidence une autre base, celle qui fonde l'histoire non plus prise comme un objet, mais comme mouvement d'advenir [*Geschehen*] : comme être, le nôtre, et celui du peuple » (*Gesamtausgabe* [désormais GA], vol. 38, p. 116 ; trad., p. 137).

⁴⁰ Il y a bien une « histoire du monde » dans *Être et temps* (évoquée notamment au § 75), mais elle constitue en quelque sorte une historicité seconde, dérivée de celle du *Dasein*.

n'existe que dans un monde qui le précède. L'historicité se joue d'abord dans le rapport du *Dasein* à lui-même, et tout être pensant conscient de sa mortalité est un être historique, qu'il cherche ou non à préserver des traces de son passé ou du passé du groupe auquel il appartient.

On comprend ce qui intéresse Corbin dans cette analyse: toute conception de l'historicité qui comprendrait celle-ci comme un processus dans lequel l'être humain est d'abord plongé, de sorte que l'historicité lui proviendrait de l'extérieur, méconnaît le sens authentique de l'historicité. Ce dernier ne se comprend qu'à partir du rapport à la mort de chaque individu vivant et pensant. Mais l'évolution philosophique ultérieure de Heidegger rompt avec une partie de cette analyse. À partir des années 1930, l'historicité du *Dasein* est reconduite à l'histoire de l'être, au sens où l'historicité du *Dasein* ne se comprend pas seulement par sa conscience de la mortalité, mais également par l'existence d'une multiplicité de rapports successifs à l'être qui dessinent de grandes époques de l'histoire de la pensée⁴¹. Il y a là l'indice d'une insatisfaction de Heidegger quant à la possibilité de comprendre l'histoire à partir du seul rapport du *Dasein* à lui-même, bien que ce dernier reste une condition pour comprendre l'histoire. Le vocabulaire de l'*Ereignis*, qui culmine dans les *Contributions à la philosophie* des années 1936-1938, a pour but de restituer cette dimension de l'historicité qui ne relève ni simplement du rapport du *Dasein* à son existence finie, ni simplement de la dimension sociale de l'existence historique.

Comprendre l'histoire ne peut plus passer par une analyse de l'historicité du *Dasein* puis par une extension de ses résultats à l'historicité en général, mais il s'agit désormais de tenter de comprendre l'historicité du *Dasein* à partir de l'histoire de l'être dont elle ne serait qu'une manifestation particulière: l'historicité vécue à partir du rapport à la mort n'est plus qu'une modalité particulière de l'historicité, et il n'est plus si sûr qu'elle soit le meilleur fil conducteur. Dans un cours de 1934, Heidegger juge qu'« en faisant référence au temps nous ne parvenons pas à saisir la *marque distinctive* de l'histoire. Dans le temps se déroule aussi le mouvement de la vie et de ce qui est sans vie dans la nature (processus et déroulement) »⁴². Pour comprendre l'historicité, et en particulier pour

⁴¹ L'être dont il est ici question est celui que l'*Ereignis* a pour fonction de nommer, et non l'être au sens de la métaphysique, c'est-à-dire l'être de l'étant.

⁴² M. HEIDEGGER, *La logique comme question*, GA 38 101 ; trad., p. 121.

examiner ce que Heidegger thématise comme « histoire de l'être », on ne peut plus s'en tenir à l'être-pour-la-mort individuel, mais il faut tenir compte de l'inscription du *Dasein* dans une historicité préalable et dans une tradition.

D'un point de vue heideggérien, il s'agit peut-être davantage d'un changement d'approche ou d'un approfondissement que d'un changement radical de position : la prise en compte de l'histoire de l'être suppose de reconduire l'histoire vécue par des individus dans leur rapport à la mort à quelque chose de plus fondamental. Mais la caractérisation de ce qu'est l'histoire ne change pas du tout au tout. Bien qu'il ne s'agisse plus de la comprendre à partir de notre rapport à la mort, l'historicité continue en un sens de caractériser le mouvement de ce qui est « temporel dans le fond de son être »⁴³, puisqu'il s'agit de considérer que « l'être lui-même » est intrinsèquement temporel (Heidegger le suggérait déjà en évoquant la partie non publiée d'*Être et temps*, mais il s'agit désormais de le montrer selon une tout autre approche). Cette temporalité constitutive, comprise non plus à l'aune du *Dasein*, mais à partir d'un « mouvement d'advenir [*Geschehen*] »⁴⁴, peut désormais être définie comme *Geschehen* ou comme *Ereignis*, comme le fait de se produire ou d'advenir.

Mais ce changement d'approche rend très difficile la position de Corbin, ou plus exactement révèle l'incompatibilité des positions de Corbin et de Heidegger. L'historicité du *Dasein* n'ouvre pas sur l'éternel, à partir d'une conception de la temporalité qui fait de l'instant ce par quoi les êtres temporels peuvent se rapporter à l'éternité, mais elle renvoie l'historicité du *Dasein* à une historicité plus fondamentale.

Les réactions de Heidegger au Congrès Descartes

Comment Heidegger a-t-il réagi au Congrès et à l'intervention de Corbin ? Deux textes portent la marque d'une certaine amertume. Dans « L'époque des conceptions du monde », conférence consacrée assez largement à la conception moderne de la science et prononcée à Fribourg en juin 1938, Heidegger exprime une certaine ironie vis-à-vis de la figure du chercheur qui, « constamment en route », « délibère dans les

⁴³ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, p. 285 ; trad., p. 285

⁴⁴ M. HEIDEGGER, *La Logique comme question*, GA 38 116 ; trad., p. 137.

sessions et s'informe dans les congrès»⁴⁵. Dans un texte intitulé «Wege zur Aussprache», rédigé en 1937, l'année même du Congrès, Heidegger lance également quelques piques contre les «congrès internationaux»⁴⁶, auxquels il reproche d'accentuer la technicisation des sciences, en suggérant qu'une telle chose est d'autant plus dommageable pour la philosophie que celle-ci suppose précisément la mise à l'écart des questionnements fondés «sur le calcul et l'utilité»⁴⁷. Peut-être y a-t-il là une trace de l'imbroglio ayant eu lieu autour de sa venue éventuelle au Congrès, et de l'accueil décevant fait à l'intervention de Corbin.

Plus généralement, ce dernier texte constitue une réflexion sur les échanges philosophiques entre penseurs de traditions différentes, réflexion appliquée notamment au cas franco-allemand. Il n'est d'ailleurs pas impossible que certaines de ces remarques aient été pensées pour une éventuelle communication au Congrès Descartes. Heidegger écrit ainsi que «le questionnement fondamental sur la nature et sur le caractère de vérité de la science de la nature implique une explication avec le commencement de la philosophie française moderne»⁴⁸, en soulignant la nécessité d'une confrontation avec les penseurs de l'idéalisme allemand, par qui «un savoir métaphysique de l'essence de l'histoire a été inauguré»⁴⁹, la nature et l'histoire constituant «les deux domaines de l'étant qui dominant l'un sur l'autre»⁵⁰. Le projet de Heidegger se comprend alors comme une «méditation réciproque sur l'essence de la nature et de l'histoire»⁵¹, ce qui implique la confrontation avec la tradition française, qu'il rapporte à Descartes, ce fondateur «du modèle d'un savoir mathématique au sens principal du terme»⁵², ayant inauguré l'influence de la science moderne de la nature, orientée vers la maîtrise technique et l'exploitation de cette dernière⁵³.

⁴⁵ M. HEIDEGGER, *Chemins qui ne mènent nulle part*, GA 5 85 ; trad., p. 111.

⁴⁶ M. HEIDEGGER, «Chemins d'explication», GA 13 18 ; trad., p. 74.

⁴⁷ *Ibid.* Voir également *La Logique comme question*, GA 38 90-91 ; trad., p. 111.

⁴⁸ M. HEIDEGGER, «Chemins d'explication», GA 13 19, trad., p. 75.

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ *Idem*, GA 13 20 ; trad., p. 76.

⁵² *Idem*, GA 13 19 ; trad., p. 75.

⁵³ Ceci permet d'ailleurs d'éclairer le statut de «L'époque des conceptions du monde» : Heidegger s'y confronte avec la science moderne de la nature, en particulier dans la mesure où elle lui semble avoir partie liée avec la pensée

On retrouve également dans ce texte le signe du fait que l'histoire est désormais pensée, non plus à partir de la temporalité du Dasein, mais à l'aune d'instances plus larges (en l'occurrence l'histoire des peuples) : « Car ce qu'un peuple a de plus propre est cette œuvre de création qui lui a été assignée et par laquelle il se pénètre de sa mission historique, tout en se dépassant : c'est ainsi, et ainsi seulement, qu'il accède à lui-même. À l'heure actuelle, la mission de ces peuples occidentaux faiseurs d'histoire consiste pour l'essentiel à sauver l'Occident »⁵⁴. Heidegger accentue ainsi sa critique de la conception néokantienne de l'histoire : non seulement il ne faut pas appréhender l'histoire à partir du travail des historiens, du type de connaissance qu'ils mettent en œuvre, mais il ne suffit pas non plus d'appréhender l'histoire à partir de l'être-pour-la-mort du Dasein. L'historicité qui est la nôtre individuellement nous renvoie en réalité vers l'histoire des peuples.

Ceci conduit Heidegger à une conclusion pour le moins ambivalente : « Mais il ne faut pas non plus espérer que l'on puisse, à la manière des échanges de résultats scientifiques, emprunter les uns aux autres les interrogations scientifiques et les concepts fondamentaux, et les compléter en conséquence. La compréhension, c'est ici aussi – et d'abord ici – le combat de la mise en question réciproque »⁵⁵. Les problèmes philosophiques ne peuvent pas se résoudre dans les Congrès, contrairement peut-être aux problèmes abordés par les sciences de la nature : ils supposent un combat, c'est-à-dire la confrontation des traditions les unes face aux autres. Heidegger est clair sur le fait qu'il doit s'agir d'un combat *philosophique*, de l'Allemagne contre la France (celles-ci représentant à ses yeux les deux traditions philosophiques majeures, l'une orientée autour de la compréhension de l'histoire, l'autre autour de la connaissance de la nature). Il a d'ailleurs souligné clairement que l'horizon de sa réflexion est celui de la « compréhension mutuelle des peuples »⁵⁶. Mais cette précision est suivie d'une comparaison avec « l'explication » des Grecs avec le monde asiatique, explication dont on sait qu'elle n'a pas été que théorique.

française inaugurée par Descartes. Cette conférence accomplit en quelque sorte le programme de recherche tracé l'année précédente.

⁵⁴ M. HEIDEGGER, « Chemins d'explication », GA 13 15-16 ; trad., p. 71-72 (trad. modifiée, « historique » à la place d'« historial »).

⁵⁵ *Idem*, GA 13 20 ; trad., p. 76.

⁵⁶ *Idem*, GA 13 15 ; trad., p. 71.

N'ayant finalement pas participé au Congrès, Heidegger juge donc après coup que cela n'aurait de toute façon servi à rien, et que c'est sur le plan de la confrontation des traditions philosophiques bien plus que sur celui des échanges personnels que les choses se jouent.

L'ambivalence politique de la conception heideggérienne de l'histoire

Il faut alors sans doute revenir sur la conception heideggérienne de l'histoire après 1937 pour prendre la mesure de sa transformation⁵⁷. Les « Cahiers noirs » des années 1930⁵⁸ et les *Beiträge zur Philosophie*, qui, au moins sur la question de l'histoire, reprennent et développent des réflexions évoquées dans les « Cahiers noirs »⁵⁹, témoignent d'une transformation de la question : l'historicité n'est plus comprise à l'aune du *Dasein*, ni non plus à l'aune de l'inscription du *Dasein* dans un peuple, mais à partir de l'histoire de la métaphysique et de l'histoire de l'être. Heidegger le dit clairement :

L'histoire n'est pas saisie ici comme une région de l'étant parmi d'autres, mais tout au contraire uniquement eu égard au déferlement de la pleine essence de l'estre lui-même. Ainsi, dès *Être et temps*, l'historialité du *Da-sein* n'est à entendre qu'à partir de l'intention qui est celle de l'ontologie fondamentale – et non pas comme une contribution à la philosophie de l'histoire telle qu'elle se présente sous nos yeux. L'avenance [*Ereignis*], où tout vient à soi, est l'histoire originale elle-même [...]. En ce concept original de l'histoire seulement se gagne la région où se montrent pourquoi et comment l'histoire est « davantage » qu'action et volonté. [...] il ne s'agit là en effet ni d'une théorie ni d'une philosophie de l'histoire⁶⁰.

Il y a une constante dans l'attitude de Heidegger vis-à-vis de l'historicité : il s'agit de s'opposer aux « philosophies de l'histoire » caractéristiques

⁵⁷ Les remarques qui suivent visent à contribuer à la clarification d'un problème déjà posé de façon très nette par les travaux de J.-F. COURTINE (« Historicité, philosophie et théologie de l'histoire »), F. DASTUR (« Histoire, historialité et *Ereignis* ») et S. JOLLIVET (« Critiques et ambivalence du recours à l'historicité chez Heidegger »).

⁵⁸ M. HEIDEGGER, *Réflexions II-VI. Cahiers noirs (1931-1938)*.

⁵⁹ Voir notamment les réflexions IV 201 et 210, V 39, VI 5, 38, 81, 96 et 104. On en trouvera le prolongement dans M. HEIDEGGER, *Méditation* (GA 66).

⁶⁰ M. HEIDEGGER, *Beiträge zur Philosophie*, GA 65 32-33 ; trad. sous le titre *Apports à la philosophie. De l'avenance*, p. 50-51.

de la modernité, et de ne pas faire de l'histoire un domaine d'objets ou le corrélat d'une seule discipline. Simplement, cette compréhension ontologique de l'historicité est référée à des instances différentes : d'abord le *Dasein*, à la fin des années 1920 et au tout début des années 1930, puis les peuples, au milieu des années 1930, enfin l'être à la fin de ces années 1930. Dans son moment intermédiaire, moment « politique », Heidegger identifie l'histoire au fait, pour un peuple, d'être un peuple, et de s'engager dans la voie de son « destin ». Puis il réoriente rapidement cette conception politique vers une conception poético-théologique, au gré de sa lecture de Hölderlin et de son éloignement du national-socialisme⁶¹. Heidegger écrit notamment : « La poésie comme instauration arrive à obtenir le fondement de la possibilité pour que l'être humain en général s'établisse sur la terre dans l'espace entre elle et les dieux ; cela signifie que l'être humain devient *historique*, autrement dit qu'il peut être un *peuple* »⁶².

À l'issue de ce mouvement, l'historicité ne devient compréhensible qu'à partir de l'histoire de la métaphysique et de l'histoire de l'être⁶³. L'histoire, c'est d'abord l'histoire de l'être, et le fait de comprendre l'histoire à partir de l'évolution sociale et politique des États ou de la comprendre à partir du travail des historiens n'est plus que le symptôme d'une certaine époque de l'histoire de l'être : « l'historisation est pleinement une conséquence de la métaphysique. Mais cela implique

⁶¹ Les deux allant de pair, comme l'a bien noté Jean-François Courtine en parlant de la « lecture de Hölderlin, à travers laquelle sans doute s'élabore aussi le désengagement de Heidegger par rapport au national-socialisme » (art. cit., p. 185).

⁶² M. HEIDEGGER, *Les Hymnes de Hölderlin*, GA 39 216 ; trad., p. 200 (nous soulignons).

⁶³ « Jusqu'ici, l'homme n'a jamais encore été historial. En revanche, il "a eu" et il "a" une histoire. Seulement : avoir une histoire, cela trahit aussitôt le genre d'"histoire" dont il peut s'agir ici. Partout, l'histoire se détermine à partir de l'"historiographique", même là où l'on prétend saisir avec rigueur la réalité historique en la définissant quant à sa nature ; cela a lieu ou bien en partie de manière "ontologique" ; la réalité historique en tant que réalité en devenir ; ou bien en partie de manière "épistémologique" (théorie de la connaissance) : l'histoire en tant que passé établi avec un maximum de certitude. Les deux interprétations dépendent toutes deux de ce qui a rendu possibles l'"ontologie" et la "connaissance", à savoir la métaphysique. C'est là aussi qu'il faut chercher les présupposés de l'historisation » (M. HEIDEGGER, *Beiträge*, GA 65 492 ; trad., p. 558).

qu'elle est bien une conséquence de l'*histoire* de l'estre, de l'estre comme histoire»⁶⁴. Cela ne fait certes pas totalement disparaître le lien entre l'histoire et les peuples : «Seule l'histoire confère à un peuple l'ajointement propre à un peuple et lui donne la frappe de son essence. L'«espace» et le «pays», le climat et le sang ne sauraient avoir la force de frapper quoi que ce soit»⁶⁵. Le peuple demeure, mais seulement en tant que produit et lieu de manifestation de l'histoire, c'est-à-dire de l'histoire de l'être.

Heidegger souligne désormais à quel point il serait insuffisant de comprendre l'historicité à partir des notions d'action et de volonté : ce n'est ni à partir de l'étude des acteurs de l'histoire, ni à partir des récits historiques, que l'on comprend correctement l'historicité. D'ailleurs, Heidegger insiste de plus en plus sur la dimension « passive » de l'histoire, que l'on aperçoit dans l'histoire de l'être⁶⁶. Être historique consiste à être pris dans un mouvement bien plus qu'à impulser soi-même un mouvement à partir d'une série d'actions. Ce faisant, Heidegger accomplit deux choses : d'une part, il radicalise son opposition à la

⁶⁴ *Idem*, GA 65 494 ; trad., p. 560. Sur l'idée d'« historisation », voir également GA 65 493 (trad., p. 559), ainsi que : « La tendance à vouloir *éterniser* est toujours la conséquence du règne de l'histoire » (GA 65 493 ; trad., p. 559). Sur l'identification de l'histoire à l'être même, voir : « *L'estre en tant qu'avenance menant à soi est l'histoire ; c'est à partir de là que sa pleine essence doit être déterminée – indépendamment de toute représentation de devenir et d'évolution, indépendamment du traitement et du mode d'explication historiographiques.* C'est pourquoi la pleine essence de l'histoire ne se laisse pas non plus saisir si, au lieu de partir du « sujet » historiographe (en quête de connaissance), on s'orientait sur l'« objet » de l'histoire scientifique » (GA 65 494 ; trad., p. 560).

⁶⁵ M. HEIDEGGER, *Méditation*, GA 66 167 ; trad., p. 170.

⁶⁶ Voir en particulier les *Beiträge* : « Assurément, la question de savoir si l'homme accède à l'histoire et si la pleine essence de l'histoire va prendre le dessus sur l'étant, savoir si l'histoire peut être réduite à néant – voilà qui ne peut être escompté : cela dépend uniquement de l'estre » (GA 65 492 ; trad., p. 558-559). En ce sens, F. FÉDIER a raison de commenter, en guise d'avant-propos à sa traduction : « c'est en effet la notion d'histoire qui se voit elle-même ébranlée, jusqu'à prendre une acception qui ne peut manquer d'échapper à l'entente habituelle, tant elle renouvelle la notion même de l'histoire, ou plutôt équivaut à sa complète mutation. [...] le concept d'histoire (*Geschichte*) cesse de se rattacher à la notion de *Geschehen* (l'événement en tant qu'il se produit). Elle doit s'entendre désormais à partir de *Geschick*, c'est-à-dire de ce qui se destine à une humanité elle-même comprise comme destinataire d'une destinée » (p. 10).

« philosophie de l'histoire » ; d'autre part, il donne en quelque sorte un sens à son éloignement du combat politique (car ce n'est pas là que les choses essentielles se jouent). Croire que l'histoire serait correctement comprise à partir de la volonté de transformation politique lui semble désormais illusoire.

Cette évolution théorique est donc parallèle à celle qu'on observe dans l'attitude de Heidegger vis-à-vis du national-socialisme dans les « Cahiers noirs » : d'abord séduit, Heidegger cesse petit à petit de penser qu'il pourrait s'agir d'une manière d'éviter le nihilisme, pour considérer qu'il ne s'agit que d'un approfondissement de celui-ci⁶⁷, et pour finir par abandonner ce que Christian Sommer a appelé son « programme platonicien »⁶⁸.

Heidegger ne cesse pas d'attribuer un rôle aux peuples, mais il comprend désormais ces derniers à partir d'une perspective théologico-métaphysique : « L'histoire se joue seulement en l'entre-deux de la rencontre des Dieux et des hommes, en tant que cet entre-deux est le fondement sur lequel a lieu le litige du monde et de la terre »⁶⁹ ; « Un peuple n'est peuple *que* s'il reçoit sa part d'histoire en trouvant son Dieu »⁷⁰. La notion même de peuple ne peut se comprendre qu'à partir du rapport aux dieux, la perspective sociopolitique est désormais subordonnée à une perspective théologico-métaphysique, et la

⁶⁷ Voir notamment : « Pensant de manière purement "métaphysique" (c'est-à-dire dans la perspective de l'histoire de l'estre), j'ai tenu le national-socialisme au cours des années 1930-1934 pour la possibilité d'une transition vers un autre commencement et en ai donné cette interprétation » (M. HEIDEGGER, *Réflexions VII-XI. Cahiers noirs (1938-1939)*, p. 412), ainsi que le commentaire de C. SOMMER (« Théologie politique de l'être. L'"erreur" de Heidegger à la lumière des *Cahiers noirs* », p. 181-182). On notera que les *Beiträge* témoignent aussi de cette évolution, par exemple lorsque Heidegger s'oppose aux « Temps nouveaux » qui consacrent la prééminence de l'historisation, à l'idée selon laquelle « le sang et la race » constitueraient d'« éminents facteurs de l'histoire », ajoutant : « tout cela manifeste la prévalence de l'historisation » (GA 65 493, p. 559)

⁶⁸ C. SOMMER, *Heidegger 1933. Le programme platonicien du Discours de rectorat*. Voir également, sur la question de l'évolution politique de Heidegger, H. ZABOROWSKI, « *Eine Frage von Irre und Schuld?* ». *Martin Heidegger und der Nationalsozialismus*.

⁶⁹ M. HEIDEGGER, *Beiträge*, GA 65 479 ; trad., p. 544.

⁷⁰ *Idem*, GA 65 398 ; trad., p. 455.

«tentation» de comprendre l'historicité à partir du rôle des peuples est désormais considérée comme une approche partielle⁷¹.

La conclusion de toute cette évolution ne sera pas non plus sans ambiguïté, puisque Heidegger évitera la plupart du temps de parler d'historicité (*Geschichtlichkeit*) après les années 1930, comme si le terme même d'histoire lui apparaissait désormais comme inadéquat pour penser le mouvement de déploiement de l'être, une fois que celui-ci a été distingué de toutes les associations d'idées qui nous empêchaient de le comprendre. Le problème a notamment été souligné par Françoise Dastur : à partir de cette époque, Heidegger dit parfois de l'*Ereignis* qu'il est «l'histoire originaire elle-même»⁷², parfois qu'il est «non-historique [*ungeschichtlich*], ou mieux : sans destin»⁷³. Comment comprendre cela ? Il est sans doute excessif de considérer que Heidegger aurait radicalement changé de position, mais il est peut-être également insatisfaisant de postuler une compatibilité pure et simple entre ces deux énoncés (Heidegger voudrait dans les deux cas dire que l'*Ereignis* est à la source de toute histoire, sans constituer lui-même une histoire, dans la mesure où il en est seulement l'ouverture). On pourrait y voir le signe d'une évolution, non pas tant de la position défendue par Heidegger, que de l'usage qu'il fait du terme d'histoire : tant que ce terme désignait une évolution ou une trajectoire, il y avait un sens à qualifier l'*Ereignis* lui-même d'histoire (l'*Ereignis* est ce à partir de quoi se déploie notre histoire et est lui-même histoire) ; mais à partir du moment il ne désigne qu'un destin qui n'est plus compris à partir de l'idée d'un mouvement d'évolution, Heidegger cesse de qualifier l'*Ereignis* (qui est la source d'un destin sans être lui-même un destin) d'historique. Dans cette perspective, le renoncement à l'usage de l'idée de *Geschichtlichkeit* n'est que la dernière étape dans la «dépolitisation» progressive de l'histoire de l'être.

*

⁷¹ Est-ce à dire que cette sorte de retour à une «hiéro-histoire» (voir J.-F. COURTINE, «Historicité, philosophie et théologie de l'histoire chez Heidegger», p. 188-189) signifierait que la conception de Heidegger s'est finalement rapprochée de celle de Corbin ? Ce n'est pas certain, dans la mesure où le «divin» n'assume pas le même sens dans les deux cas.

⁷² M. HEIDEGGER, *Beiträge*, GA 65 32 ; trad., p. 50.

⁷³ M. HEIDEGGER, «Protocole d'un séminaire sur la conférence "Temps et être"», GA 14 50 ; trad., p. 248 (modifiée).

Le Congrès Descartes marque donc, du point de vue de l'itinéraire philosophique de Heidegger et du point de vue de la réception française de son œuvre, l'amorce d'une double clarification : clarification de l'écart qui se creuse entre la perspective de Corbin et celle de Heidegger ; clarification pour Heidegger lui-même d'une difficulté dans son rapport à l'historicité. Au moment du Congrès Descartes, les malentendus sont nombreux : Heidegger laisse Corbin défendre une version de sa pensée qui n'est déjà plus la sienne ; et lui-même, tout en prenant quelque distance vis-à-vis d'un engagement politique qu'il n'a pourtant pas renié clairement, hésite et cherche les outils conceptuels par lesquels cet éloignement se traduira philosophiquement. Conséquence paradoxale de l'absence de Heidegger, le Congrès Descartes fut ainsi le point de départ d'une prise de conscience, celle d'une hésitation fondamentale, peut-être jamais pleinement résolue par Heidegger, sur la compréhension de l'historicité.

Bibliographie

- CAMILLERI Sylvain et PROULX Daniel, « Martin Heidegger et Henry Corbin – lettres et documents (1930-1941) », *Bulletin heideggerien*, vol. 4, n° 1, 2014, p. 4-63.
- CORBIN Henry, « La théologie dialectique et l'histoire », in : KOYRÉ Alexandre, PUECH Henri-Charles et SPEIER Albert, *Recherches philosophiques*, t. III, Paris, Boivin, 1934.
- CORBIN Henry, « Transcendantal et existentiel », in : BAYER Raymond (dir.), *Travaux du IXème Congrès international de philosophie (Congrès Descartes)*, vol. VIII, Paris, Hermann, 1937.
- CORBIN Henry, *Hamann, philosophe du luthéranisme*, Paris, Berg International, 1985.
- COURTINE Jean-François, « Historicité, philosophie et théologie de l'histoire », in : BENOIST Jocelyn et MERLINI Fabio (dir.), *Après la fin de l'histoire*, Paris, Vrin, 1998 ; repris dans COURTINE Jean-François, *Archéo-Logique*, Paris, Puf, 2013, p. 161-190.
- DASTUR Françoise, « Histoire, historicité et Ereignis », in : *Heidegger et la pensée à venir*, Paris, Vrin, 2011, p. 189-206.
- DOPP Joseph « Le Congrès Descartes », *Revue néo-scholastique de philosophie*, n° 56, 1937, p. 664-679.
- HEIDEGGER Martin, *Sein und Zeit*, *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, vol. 8, 1927, p. 1-438.

- HEIDEGGER Martin, *Qu'est-ce que la métaphysique?*, trad. H. Corbin, Paris, Gallimard, 1938.
- HEIDEGGER Martin, *Gesamtausgabe*, Francfort-sur-le-Main, Klostermann, 1975-...
- HEIDEGGER Martin, *Chemins qui ne mènent nulle part*, trad. W. Brokmeier, Paris, Gallimard, 1962.
- HEIDEGGER Martin, «Chemins d'explication», trad. J.-M. Vaysse et L. Wagner in *Cahier de L'Herne Heidegger*, rééd. poche, Paris, L'Herne, 1983.
- HEIDEGGER Martin, *Être et temps*, trad. E. Martineau, éd. électronique hors-commerce, 1985.
- HEIDEGGER Martin, *Les Hymnes de Hölderlin: La Germanie et Le Rhin*, trad. F. Fédier et J. Hervier, Paris, Gallimard, 1988.
- HEIDEGGER Martin, «Protocole d'un séminaire sur la conférence "Temps et être"», trad. J. Lauxerois et C. Roëls in: *Questions III et IV*, Paris, Gallimard, rééd. Tel., 1990.
- HEIDEGGER Martin, *La logique comme question en quête de la pleine essence du langage*, trad. F. Bernard, Paris, Gallimard, 2008.
- HEIDEGGER Martin, *Apports à la philosophie. De l'avenance*, trad. F. Fédier, Paris, Gallimard, 2013.
- HEIDEGGER Martin, *Réflexions II-VI. Cahiers noirs (1931-1938)*, trad. F. Fédier, Paris, Gallimard, 2018.
- HEIDEGGER Martin, *Réflexions VII-XI. Cahiers noirs (1938-1939)*, trad. P. David, Paris, Gallimard, 2018.
- HEIDEGGER Martin, *Méditation*, trad. A. Boutot, Paris, Gallimard, 2019.
- JOLLIVET Servanne, «Critiques et ambivalence du recours à l'historicité chez Heidegger», *Alter*, n° 25, 2017, p. 79-95.
- SOMMER Christian, *Heidegger 1933. Le programme platonicien du Discours de rectorat*, Paris, Hermann, 2013.
- SOMMER Christian, «Théologie politique de l'être. L'«erreur» de Heidegger à la lumière des *Cahiers noirs*», *Le Débat*, n° 207, 2019/5, p. 179-184.
- SOULIÉ Stéphane, *Les philosophes en République: L'aventure intellectuelle de la Revue de métaphysique et de morale et de la Société française de philosophie (1891-1914)*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2009.
- ZABOROWSKI Holger, «*Eine Frage von Irre und Schuld?*». *Martin Heidegger und der Nationalsozialismus*, Francfort-sur-le-Main, Fischer, 2010.