

## Compte rendu

---

### Ouvrage recensé :

Jeffrey Andrew Barash, *Heidegger et son siècle*, Paris, PUF (coll. « Pratiques théoriques »), 1995, 188 p.

par Yvon Corbeil

*Philosophiques*, vol. 25, n° 2, 1998, p. 288-293.

Pour citer ce compte rendu, utiliser l'adresse suivante :

URI: <http://id.erudit.org/iderudit/027494ar>

DOI: 10.7202/027494ar

Note : les règles d'écriture des références bibliographiques peuvent varier selon les différents domaines du savoir.

---

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter à l'URI <https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

---

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche. Érudit offre des services d'édition numérique de documents scientifiques depuis 1998.

Pour communiquer avec les responsables d'Érudit : [info@erudit.org](mailto:info@erudit.org)

Jeffrey Andrew Barash, *Heidegger et son siècle*, Paris, PUF (coll. « Pratiques théoriques »), 1995, 188 p.

Le récent ouvrage de Jeffrey Andrew Barash, professeur à l'Université de Picardie (Amiens), est un recueil d'articles parus entre 1982 et 1993. Son unité n'en est pas moins évidente, qui tient à l'intérêt principal de l'auteur pour la contextualisation historique de l'œuvre de Heidegger, ainsi qu'à la méthode interprétative qu'il met en œuvre pour celle-là, et qui se veut à contre-courant de certaines postérités heideggeriennes, notamment celles qu'assument la phénoménologie française ou la pensée de

la « fin de la métaphysique ». Les thèmes qui intéressent plus particulièrement Barash concernent essentiellement l'histoire et gravitent autour de la conception qu'en propose Heidegger, explicitement ou non. L'auteur s'intéresse également aux problèmes reliés à la *Kehre* et à ses implications pour la conception de l'histoire qui affleure depuis l'œuvre heideggerienne, ainsi qu'à l'intégration de cette dernière dans son propre contexte historique. La méthode qu'il emploie — commune à tous les articles réunis dans ce recueil et similaire à celle qui sous-tend son ouvrage de 1988, *Martin Heidegger and the Problem of Historical Meaning* — s'inscrit en faux contre une lecture immanentiste de l'œuvre et refuse ainsi d'emblée les règles du jeu interprétatif qu'énonce fréquemment Heidegger, et qu'il espère voir appliquer à ses propres travaux. Barash commente sa propre méthode en écrivant qu'elle vise à « écarter un mode de compréhension qui a voulu s'enfermer dans les limites de la méthode heideggerienne elle-même » (p. 10). C'est dire qu'il refuse la prétention heideggerienne selon laquelle il faut lire son œuvre, et après lui toute œuvre philosophique produite avant lui, aux lumières que procure la certitude d'une fin de la métaphysique, ou à celles octroyées par le fait de savoir que toute la philosophie occidentale est marquée du recouvrement antique de la vérité de l'être, recouvrement dont cette philosophie ne ferait que relater les péripéties. Mais l'élection, à titre de perspective majeure visant l'interprétation de toute l'œuvre heideggerienne, d'un thème qui ne constitue pas la principale préoccupation de celle-ci et qui, de surcroît, reçoit, selon les ouvrages et les époques envisagés, des caractérisations qui défient toute interprétation unifiante ne va pas sans difficulté. Naviguant dans ces eaux traîtresses de la pensée de Heidegger qui affirment simultanément le nécessaire caractère historique de toute pensée et la secondarité de cette historicité eu égard aux « problèmes fondamentaux » des « essences » qu'elle met en œuvre et en face desquelles toute contextualisation apparaît secondaire, Barash garde tant bien que mal le cap sur une interprétation unifiante qui voudrait éclairer l'œuvre heideggerienne à la lumière d'une unique préconception de l'histoire. Mais cette œuvre, déjà complexe dans sa première phase (disons jusqu'à 1929) quant à sa pensée de l'histoire, le devient encore plus par la suite, dès lors que surviennent les bouleversements occasionnés par la *Kehre* et qui tendent à re-contextualiser — mais d'une certaine manière — ce qui, d'abord, caractérisait toute l'histoire et, donc, pouvait apparaître comme tout à fait anhistorique.

L'« histoire », selon Heidegger, est celle de la pensée occidentale qui, de Platon aux Temps Modernes, narre les péripéties de l'auto-déploiement de la pensée rationnelle à partir d'un recouvrement initial, fautif certes, mais qui n'en est pas moins essentiel, dans la mesure où toute l'histoire est à comprendre à partir de celui-ci et où tout au-delà de ce recouvrement est quant à lui incompréhensible (à tout le moins par l'entremise d'une pensée qui n'est que la résultante de ce recouvrement et qui, dès lors, est à ce point déterminée par celui-ci qu'elle ne peut mettre à jour que ce qu'il lui suggère). La confusion est toujours possible entre cette conception de l'« histoire » et le caractère fondamentalement *historial* que Heidegger attribue au *Dasein*. Cette dernière caractéristique constitutive préside en effet notamment à l'« analytique existentielle » que conduit *Sein und Zeit* [SZ] et vise plus particulièrement à contrer une certaine pensée philosophique qui s'aveugle elle-même en tenant pour acquise la réalité d'un sujet transcendantal ne partageant aucune caractéristique commune avec le monde dans lequel il existe et affichant des qualités qui tendent à faire croire en un sujet désincarné, atemporel, déterminant. C'est dire que le « caractère historial » du *Dasein* ne doit pas être retenu d'emblée comme la preuve d'un intérêt particulier que porterait Heidegger à l'histoire, pas plus qu'on ne doit le comprendre comme la seule illustration, ou la meilleure, de l'objectif qui viserait à contrer d'une manière radicale tous les systèmes philosophiques à tendance idéaliste. Car si Heidegger reproche bien à de telles pensées l'ignorance dans laquelle elles se tiennent quant aux déterminités qui « corrompent » l'idéalité du sujet, ce qu'il vise, dans ce reproche, n'est pas de faire

reconnaître tel ou tel contexte historique particulier et déterminant, mais bien le principe même d'une telle détermination. Et ce principe ressortit à la dualité fondatrice de l'être et du temps, dualité qui fonde le *Dasein* — seul étant pour qui la question de l'être se pose — comme constitutivement « jeté », c'est-à-dire exposé au monde selon des modes qui consacrent sa non-coïncidence avec lui-même (done, sa « non-idéalité » en tant que « sujet »). Pas plus que la « temporalité » du *Dasein*, son « historicité » ne veut souligner la réalité d'une « histoire » qui suppléerait à la sortie définitive du « paradis » idéaliste et qui ne serait alors qu'un nouvel idéalisme, mais en marche. Ce n'est pas l'histoire qui intéresse le Heidegger de *SZ* ; c'est le temps. Une telle confusion — qu'engendre il est vrai presque naturellement Heidegger, à force de traiter d'historicité et de temporalité — n'est pas absente de l'analyse de Barash. Persuadé de l'importance qu'accorde le philosophe à l'« histoire », il cherche à mettre à jour la conception que celui-ci s'en faisait, qu'il s'agisse du premier Heidegger, « ontologico-existentialiste », ou du second, occupé à la pensée de l'être. À la fin cependant, il convient lui-même que Heidegger n'est jamais parvenu à exprimer ce concept de l'histoire : « C'est pourquoi l'on peut se demander si la pensée de l'historicité de l'Être, après avoir renoncé à l'analyse ontologique de la finitude de *Sein und Zeit*, parvient mieux que cette dernière à rendre compte de la plénitude d'un monde historique commun » (p. 187). Mais s'il n'y est jamais parvenu, c'est peut-être notamment parce que cela n'a jamais composé l'essentiel de son projet.

Cela dit, on aurait tort de croire pour autant à une méprise rédhitoire de la part de Barash. Car non seulement l'œuvre de Heidegger — et ce, malgré que ce dernier affirme ne s'occuper que de problèmes « fondamentaux » — n'est bien entendu pas exempte de tout perspectivisme historique mais, de surcroît, elle comporte bel et bien une réflexion stimulante sur nombre de thèmes philosophiques que l'on aime associer à des courants ou à des époques particulières (qu'il suffise de nommer ici le néokantisme, la mouvance diltheyenne ou la phénoménologie), tout autant qu'une définition assez unique de l'histoire qu'il convient certainement d'analyser. Et l'auteur a par ailleurs tout à fait raison d'affirmer qu'une certaine lecture de Heidegger a entièrement oblitéré ces dimensions de son œuvre. À ce titre, Barash (avec d'autres, tel T. Kisiel) fait office de pionnier pour ce qui est de redonner Heidegger à l'histoire de la philosophie, le « redonner » à cette histoire puisque, auparavant, on se contentait trop souvent soit de penser comme lui (et moins bien), soit de l'ignorer complètement.

Le premier article du recueil, « Existence et histoire : la critique heideggerienne de Karl Jaspers des années 1919-1921 », a été écrit en 1982 mais revu et augmenté pour la présente édition. Barash y trace le portrait d'un jeune Heidegger persuadé de la nécessité d'une « pensée de l'essentiel », après que la Première Guerre mondiale ait entraîné la perte de crédibilité autant du néokantisme que de la phénoménologie naissante. Cette déroute est celle de l'*Allgemeingültigkeit*, des critères de validité universelle qu'ont cherchés tout autant les néokantiens que les phénoménologues. En face de cette haute quête se dressent l'existence et la vie, à quoi ces systèmes n'ont toujours pas rendu justice. Si le jeune Heidegger partage cette doléance avec Jaspers, il reproche à ce dernier de continuer à miser sur une recherche théorique qui, justement, doit être « détruite » pour que la primauté de l'existence puisse être correctement énoncée. C'est donc longtemps avant *SZ* que Heidegger s'avise du problème cardinal que représente l'existence de « préconceptions » qui président à la recherche théorique, préconceptions qui doivent elles-mêmes receler quelque caractère plus fondamental que la théorie elle-même.

« Sur le lieu historique de la vérité : les enjeux herméneutiques chez W. Dilthey et M. Heidegger » date de 1989. Bien que l'intérêt de l'analyse de Barash concernant le dialogue qu'amorce Heidegger avec la réplique au néokantisme que représente l'œuvre de Dilthey soit indéniable, l'auteur place l'ensemble de celle-ci dans une perspective

selon laquelle l'objectif de Heidegger, dans ce dialogue, serait de « réinterpréter la tâche de la réflexion historique à partir de l'analyse du *Dasein* » (p. 35). L'article se termine par une conclusion laconique de Barash selon laquelle le problème de la reconstruction « exacte » du passé ne bénéficie pas d'un examen suffisant de la part de Heidegger. L'absence d'un tel examen, chez Heidegger, étonne d'autant moins si l'on se persuade que le problème de la « réinterprétation de la tâche historique » en est un qui est toujours déjà résolu chez lui (au nom du recouvrement antique de la vérité dont toute la pensée occidentale n'est qu'une conséquence) et qui, donc, ne l'intéresse que faiblement. Aussi Barash n'interroge-t-il que sa propre mise en place lorsqu'il écrit : « Malgré l'énorme impact souvent tacite de cette tentative [la réinterprétation de la tâche de la réflexion historique], Heidegger n'a ensuite plus émis d'opinion sur le rapport entre sa conception de l'histoire exposée dans *Sein und Zeit* et celle de ses prédécesseurs qu'il avait lui-même critiqués » (p. 35).

Le troisième article s'intitule « L'exposition du monde public comme problème politique : au sujet de l'interprétation de Heidegger par Hannah Arendt » (1989). On connaît l'une des thèses principales de l'œuvre d'Arendt et qui consiste à transformer Heidegger en arroseur arrosé : s'il a cru que toute la pensée occidentale avant lui restait dominée sans le savoir par un recouvrement inaugural, il ne s'est pas avisé de ce que toute sa pensée à lui (et avec elle, toute la pensée occidentale avant lui) était sous le joug d'un mépris fondationnel de la *polis*, du monde public. Cette interprétation d'Arendt lui permet de comprendre – mais paradoxalement à la lumière de l'analyse heideggerienne du « monde » – ce qui a conduit Heidegger à dévaloriser le monde public – le « On » – et à en arriver à proposer lui aussi, sous la forme de son « Analytique existentielle », une *épistémè* qui ne se distingue pas fondamentalement de toutes celles qui l'ont précédée mais qui, plutôt, montre comme elles un même rejet méprisant de la *doxa*. Si Barash expose ici d'une manière claire ce dialogue particulier entre Heidegger et Arendt, curieusement, il ne prend pas lui-même parti. Or, ce dialogue est fondamental pour sa propre thèse, dès lors que si Arendt a raison de reprocher à Heidegger la volonté d'en rester à la quête de vérités éternelles au détriment d'une « vérité » davantage à comprendre comme ce qui doit émaner de l'espace public, Barash a, quant à lui, tort de croire à une explicitation générale qui accorderait au contexte historique ou à l'histoire en général un rôle déterminant pour cette même vérité.

« Les sciences de l'histoire et le problème de la théologie : le cours de Martin Heidegger sur « Saint Augustin et le néo-platonisme » » (1988) s'inscrit sous la gouverne générale du problème qui, dans l'Allemagne du début du siècle, a opposé la « théologie historique », telle que la défendait par exemple E. Troeltsch, à la théologie « dialectique » que lui opposait R. Bultmann, ce dernier s'appuyant sur certains éléments de la pensée de Heidegger. Dans la perspective qui intéresse plus particulièrement Barash, ce dernier comprend l'interprétation de l'histoire qui découle de la pensée d'Augustin (avec, notamment, l'éthique qu'elle implique) en opposition à celle que Heidegger fait remonter à saint Paul, ainsi qu'à l'exégèse qu'en propose Luther. Cherchant quelle conception de l'histoire cette opposition peut permettre à Heidegger d'obtenir, Barash écrit : « Si l'on peut donc, avec Heidegger, parler d'une « historicité du vrai », ce ne saurait plus être en termes de point d'ancrage objectif, mais bien plutôt d'une « répétition », fidèle à l'expérience factice de la vie [...] » (p. 83). Ce faisant, il effleure une interprétation valide des concepts d'historicité et de temporalité chez Heidegger, concepts qui témoignent bien davantage d'une *constitution* temporelle et historique de l'existant que d'une *intégration* de celui-ci dans une histoire pour laquelle il ne devient alors qu'une contingence parmi d'autres. Malheureusement, il n'en tire pas les conclusions nécessaires et continue par la suite de se demander si « l'insistance de Heidegger sur le contexte historique, ou encore épochal, de la

révélation [...] ne reconduit [...] pas à une pensée de la cohérence objective de l'histoire ? » (p. 88-89). Bien qu'une réponse négative soit finalement proposée à cette question, il appert qu'une interprétation juste des concepts heideggeriens de temporalité et d'historicité laisse peut-être voir d'abord qu'elle ne se pose pas exactement en ces termes.

Dans « Saint Paul, Spinoza et l'absence de l'éthico-politique chez Heidegger » (1993), l'auteur tente de montrer que même si elle s'en désintéresse, l'ontologie fondamentale de Heidegger « porte les traces de présupposés nourris par une réflexion sur la théologie » (p. 92). Si, à partir de saint Paul, de Luther et, dans une moindre mesure, d'Augustin, il est intenable de croire en la possibilité de constater l'existence de Dieu grâce à la seule raison, il n'en va pas de même pour Thomas d'Aquin et, après lui, pour Spinoza. Or, selon Barash, on peut établir une analogie entre la transcendance de la foi telle que peuvent l'entendre saint Paul ou Luther et la « voix de la conscience » dont parle *SZ* : pas plus que la foi ne saurait dériver d'une quelconque métaphysique qui pourrait la précéder ou la sous-tendre, ne saurait-on déduire une « éthique » à partir d'une réflexion philosophique. C'est notamment pour ne pas se confronter au problème d'un « système » de la pensée qui mène à des considérations éthiques ou sociopolitiques que Heidegger « éviterait » de proposer une réflexion sur Spinoza.

« Temps de l'être, temps de l'histoire : Heidegger et son siècle » est l'article le plus poussé de ce recueil. L'auteur s'y donne comme tâche de tenter de situer Heidegger dans la perspective du XX<sup>e</sup> siècle. Mieux que tous les autres articles du recueil, celui-ci souligne les problèmes d'une interprétation qui veut situer dans son contexte historique une pensée qui réfute la validité, voire la possibilité, d'une telle intégration. Bien sûr, entre l'affirmation de Heidegger de ne considérer que des problèmes essentiels qui, de ce fait, se voient dispensés de nommer le contexte dont ils tirent leur pertinence, et l'abstraction réelle de ceux-ci eu égard à ce contexte, il y a un gouffre, que Heidegger franchit allègrement mais dont un commentateur se doit de rappeler l'existence. Déjà avertis de ce que la réflexion heideggerienne peut devoir au néokantisme, au « criticisme historique » de Dilthey ou aux spéculations théologiques, nous sommes ici confrontés au problème du contexte sociopolitique dans lequel se meut l'œuvre de Heidegger. Cette confrontation ne se fera pas sans le rappel des sympathies nazies de l'auteur de *SZ* (dont l'excellent travail biographique récent de R. Safranski donne cependant une plus exacte mesure). Mais examinées dans le contexte général d'une analyse qui vise à éclairer le concept heideggerien d'histoire, ces sympathies donnent, sous la réflexion de Barash, toute la mesure de la difficulté qu'il y a à les bien comprendre, et ce, à l'abri des simplifications parfois étonnantes auxquelles ont souvent donné lieu certains commentaires sur le sujet. Autant le concept heideggerien d'« histoire » fait apparaître de nombreuses difficultés interprétatives dès lors qu'il concerne d'abord une caractéristique constitutive du *Dasein*, bien avant qu'il ne signifie quelque chose pour la compréhension de l'histoire en tant que telle, autant il reste problématique de comprendre en quoi une telle conception de l'histoire entraîne, ou n'entraîne pas, des conséquences quant aux choix politiques qui sont ceux de qui la possède. Conscient de cette dualité du problème historique (dualité qui, cependant, est peut-être davantage le fait de Barash lui-même que de Heidegger), l'auteur donne ici la mesure de la complexité du rapport qui lie la propre pensée de Heidegger à sa caractérisation du *Dasein*.

Ce même article présente également une analyse importante de la *Kehre*, au moins en ce qui a trait aux transformations qui lui sont associées quant au concept heideggerien de l'histoire. Délaissant l'ontologie du *Dasein*, qui cherche le « sens de l'être », Heidegger s'est, à un moment (1929-30), tourné plutôt vers la « vérité de l'Être », qui est aussi son « Histoire ». Pour la première fois alors, le philosophe

allemand émet nommément quelques détails au sujet de la manière dont il convient de penser l'histoire (en fait, selon les termes de l'« instauration de la vérité »). Malheureusement, ces « détails » révèlent une « histoire » qui est entièrement hors de la portée de la pensée humaine, si ce n'est, pour celle-ci, de la possibilité de « recevoir » quelques éléments qui, notamment par le biais de certaines métamorphoses du langage, peuvent indiquer à l'homme que l'Être se temporalise, s'« historise ». Mais quelle pourra bien être, pour la compréhension humaine, une « histoire » dont les déterminations sont incompréhensibles ? Il va de soi que Barash ne répondra pas à cette question, pas plus que Heidegger n'y répondait lui-même. Mais le commentateur a raison de souligner que, tout autant que lorsqu'il s'agissait de jeter les bases d'une « ontologie fondamentale », s'il s'agit désormais de penser l'impensable d'une « Histoire de l'Être », dans les deux cas se manifeste la volonté de soustraire l'explication ultime du monde à la pensée rationalisante et théorisante. La primauté de l'existence chaque fois mienne (individualité) du *Dasein* signifie, pour la possibilité d'un système de l'*Allgemein-gültigkeit*, la même chose que la primauté fondationnelle de l'histoire de l'Être : une science, générale et théorique, ne donnera jamais la pleine et entière mesure du réel.

Dans l'article suivant, « L'image du monde à l'époque moderne : les critères de l'interprétation chez le dernier Heidegger » (1988), Barash examine la manière dont Heidegger peut comprendre les transformations qui président à différentes époques de l'histoire. À l'enseigne de la *Seingeschichte*, ces transformations sont en fait des métamorphoses de la vérité dont l'unité se fonde dans le moment inaugural du recouvrement platonicien. Mais à l'identification, par Heidegger, du problématique instant d'une vérité présocratique en guise de fond sur lequel peuvent être comprises ces métamorphoses, Barash oppose l'influence qu'aurait eue, sur la pensée de ces transformations de la vérité, l'œuvre hégélienne.

Le dernier article du recueil, « La deuxième guerre mondiale dans le mouvement de l'histoire de l'Être » (1992), traite une nouvelle fois de l'adhésion de Heidegger au nazisme. L'auteur tente d'identifier une « faille dans l'interprétation heideggerienne de l'histoire » (p. 170), faille qui n'explique peut-être pas entièrement cette adhésion, mais qui doit être prise en compte pour sa pleine interprétation. Cette « faille », Barash l'associe à un idéal d'impartialité qui préside, chez Heidegger, au refus de discuter de ses propres partialités (l'auteur cite en exemple l'explication que fournit Heidegger à la tragédie de la Seconde Guerre mondiale, explication qui relève d'une fatalité que ne peut expliquer que la *Seingeschichte* et qui déresponsabilise les acteurs individuels de cette catastrophe) : à force de vouloir combattre le perspectivisme historique, Heidegger aurait fini par ne plus prendre garde aux conséquences, pour sa propre pensée, de sa propre insertion historique. C'est là un reproche que l'on peut certainement envisager d'adresser à la philosophie de Heidegger (et que ne manque pas de faire, par exemple, toute l'œuvre de H.-G. Gadamer). Au-delà de ce que peut comporter d'utile l'examen de ce problème particulier, il resterait cependant ici à examiner ce que peut signifier, pour cette question de la déresponsabilisation, l'abandon de la perspective ontologique telle qu'esquissée par SZ et qui, justement, dévoilait comme l'un de ses moments forts la responsabilisation fondamentale du *Dasein* chaque fois mien.

Yvon Corbeil

Université de Montréal