

Université de Montréal

Heidegger et le tournant dans la vérité
Le réveil du savoir

Par
Franz-Emmanuel Schürch

Département de philosophie
Faculté des arts et des sciences

Thèse présentée à la Faculté des études supérieures en vue de l'obtention du grade de
docteur (Ph.D.) en philosophie

août 2004

copyright, Franz-Emmanuel Schürch, 2004



Direction des bibliothèques

AVIS

L'auteur a autorisé l'Université de Montréal à reproduire et diffuser, en totalité ou en partie, par quelque moyen que ce soit et sur quelque support que ce soit, et exclusivement à des fins non lucratives d'enseignement et de recherche, des copies de ce mémoire ou de cette thèse.

L'auteur et les coauteurs le cas échéant conservent la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent ce document. Ni la thèse ou le mémoire, ni des extraits substantiels de ce document, ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans l'autorisation de l'auteur.

Afin de se conformer à la Loi canadienne sur la protection des renseignements personnels, quelques formulaires secondaires, coordonnées ou signatures intégrées au texte ont pu être enlevés de ce document. Bien que cela ait pu affecter la pagination, il n'y a aucun contenu manquant.

NOTICE

The author of this thesis or dissertation has granted a nonexclusive license allowing Université de Montréal to reproduce and publish the document, in part or in whole, and in any format, solely for noncommercial educational and research purposes.

The author and co-authors if applicable retain copyright ownership and moral rights in this document. Neither the whole thesis or dissertation, nor substantial extracts from it, may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms, contact information or signatures may have been removed from the document. While this may affect the document page count, it does not represent any loss of content from the document.

Université de Montréal
Faculté des études supérieures

Cette thèse intitulée
Heidegger et le tournant dans la vérité
Le réveil du savoir

Présentée par
Franz-Emmanuel Schürch

A été évaluée par un jury composé des personnes suivantes :

Claude PICHÉ
Président rapporteur

Jean GRONDIN
Directeur de recherche

Iain MACDONALD
Membre du jury

Claude THERRIEN
Examineur externe

Claude PICHÉ
Représentant du doyen de la FES

ABSTRACT

This thesis attempts to demonstrate that the philosophy of Martin Heidegger does not reject nor simply “deconstruct” the correspondence theory of truth, but actually grounds it, indicating for the first time the path leading to an achieved correspondence. What one is to understand by this “achievement” is surely unusual, and it is one of the leading tasks of this work to clarify it, but it nevertheless implies that Heidegger should not be too promptly characterized as a “postmodern” philosopher. Of course he can neither be construed as a “modern” thinker, but maybe the thinking of Heidegger should on the contrary be understood as an alternative to both Kant and Nietzsche. It is precisely what we wish to underscore, by showing how his concept of “turn”, rather than indicating some kind of retreat in the face of the impenetrable secret of Being, makes it possible for him to ground truth and the correspondence which it implies with incomparable success. We therefore propose an interpretation of the “turn” – which of course should not be conceived as an event in Heidegger’s personal intellectual history – as the structure of truth itself, a structure which we find, among other things, at the foundation of the “hermeneutic circle”. The *Beiträge zur Philosophie* will be in that regard, after a close examination of the questions that arise with the determination of truth in *Sein und Zeit*, our most precious guide.

Key words : Philosophie, Heidegger, turn, truth

RÉSUMÉ

Cette thèse vise à montrer que la philosophie de Martin Heidegger, plutôt que de rejeter la conception de la vérité comme accord, se trouve en réalité, non seulement à l'adopter, mais à la « fonder », et ce avec une « solidité » surprenante. L'apport heideggérien s'est surtout imposé au vingtième siècle grâce à ses efforts « déconstructeurs » et sa pensée a reçu ses échos les plus importants dans la mesure où elle se présentait comme une critique de la raison ou de la Modernité. Or, cela est peut-être une grande injustice. L'on ne peut sans doute faire de Heidegger un allié des modernes, mais peut-être nous est-il tout autant interdit d'en faire un penseur post-moderne. Heidegger n'est-il pas au contraire, le penseur qui nous offre une tout autre alternative? Une alternative à Kant comme à Nietzsche? Or, c'est précisément ce que nous tentons de faire valoir en montrant comment le concept de « tournant », plutôt que de désigner ce qui aurait poussé Heidegger à partir du milieu des années trente à reculer devant l'inaliénable secret de l'être, lui permet au contraire de réaliser une percée sans pareille, en fondant la vérité et l'accord qu'elle implique entre l'être et l'homme avec une rigueur inégalée. Nous proposons ainsi une interprétation du « tournant », saisi comme concept thématique (ce qui est de toute manière un acquis des études heideggériennes), qui le découvre tel la structure même de la vérité, structure qui se trouve, entre autres, être à la source du « cercle herméneutique ». Ce sont les *Beiträge zur Philosophie* qui seront à cet égard pour nous le guide le plus précieux. Ce texte parfois cryptique, nous avons tenté de l'aborder de biais, en introduisant à certaines de ses formulations par des développements plus autonomes, au sens où nous présentons également, tel qu'indiqué dans l'introduction, une « défense externe » de l'apport philosophique de Heidegger. Nous avons cru par là servir et éclairer ses thèses, mais il

est certain que cela comporte quelques risques. Il appartiendra au lecteur d'en juger à la lumière des résultats obtenus.

Heidegger est le premier depuis Thomas d'Aquin à proposer une nouvelle définition de la vérité. L'audace mérite l'indulgence et sans doute peut-on expliquer l'obscurité de certaines de ses formulations, comme il le faisait dans l'introduction à *Être et temps*, par la difficulté de l'objet même. Nous espérons cependant montrer ici qu'une fois saisies quelques orientations fondamentales, les « chemins qui ne mènent nulle part » s'ouvriront, dans la forêt dense, sur un sol révélateur.

Mots clés : Philosophie, Heidegger, tournant, vérité.

LISTE DES ABRÉVIATIONS

Mis à part les abréviations suivantes, nous n'indiquerons dans cette étude que les auteurs et les titres des travaux cités, sauf lorsque cela pourrait porter à confusion. Pour les notices bibliographiques complètes, l'on peut se reporter à la Bibliographie, où l'on trouvera d'abord les titres cités de Heidegger, puis ensuite, par ordre alphabétique de nom d'auteur, tous les autres titres cités.

1. GA, pour la *Gesamtausgabe* de Martin Heidegger
2. SZ, pour *Sein und Zeit* de Martin Heidegger
3. ET, pour *Être et temps* de Martin Heidegger, traduction française par Emmanuel Martineau
4. WM, pour *Was ist Metaphysik?* de Martin Heidegger, dans GA 9
5. RD, pour *Réduction et donation* de Jean-Luc Marion

REMERCIEMENTS

Je souhaite avant tout remercier sincèrement mon directeur de recherche, M. Jean Grondin, pour ses remarques et conseils et surtout pour la confiance dont il m'a témoigné depuis le tout début de mes recherches, alors qu'il me connaissait peu. J'espère ne pas m'en être montré indigne.

Je remercie également le département de philosophie de l'Université de Montréal, son directeur, M. Claude Piché ainsi que toute l'équipe administrative, en particulier Mme Jocelyne Doyon, pour leur soutien constant.

Je remercie finalement le Fonds québécois de la recherche sur la société et la culture, le Conseil de recherche en sciences humaines du Canada, la Faculté des études supérieures de l'Université de Montréal et le Département de philosophie de l'Université de Montréal pour leur soutien financier.

HEIDEGGER ET LE TOURNANT DANS LA VÉRITÉ

Le réveil du savoir

L'objet de la décision, c'est une participation au questionnement sur ce que nous sommes : si nous sommes un dialogue ou un simple bavardage, [...] si nous avons un véritable savoir de notre être [...], ou si nous nous contentons de nous ébattre dans les formules toutes faites, si nous savons véritablement ce que nous ne savons ni ne pouvons savoir, afin que grâce au choc authentique contre ces barrières, nous accroissions nos propres forces et rendions résistance pour résistance.

Martin Heidegger, cours du semestre d'hiver 1934-1935

TABLE DES MATIÈRES

PREMIÈRE SECTION : INVESTIGATIONS PRÉLIMINAIRES, LA VÉRITÉ DANS ÊTRE ET TEMPS

Introduction p.1

Chapitre I : La critique de la vérité-adéquation.

- §1. La conception traditionnelle : l'accord en déséquilibre? p.6**
- §2. Le coup d'éclat : l'énoncé déjà dans l'étant p.14**
- §3. Développement des trois questions ; pour changer de « lieu »,
la vérité change de nom, mais l'accord est rejeté p.25**
- §4. Introduction de l'*ἀλήθεια* et récapitulation générale : une
nouvelle définition de la vérité? p.33**
- §5. Accords et désaccords p.45**

Chapitre II : Questions dans la vérité

- §1. La vérité du *Dasein* p.51**
- §2. La vérité et son contre-concept : les deux voiles p.58**
- §3. Erreur et non-accueil p.76**

Chapitre III : La destruction du scepticisme

- §1. Le scepticisme peut-il être pris au sérieux? p.93**
- §2. Critique de la « preuve » et critique de la *Vorhandenheit* p.99**
- §3. Paradoxe d'une réfutation qui répond aux attentes de celui qu'on réfute
.....p.105**
- §4. Heidegger à la poursuite du savoir? p.109**
- §5. Le croisement des ambiguïtés p.116**

TRANSITION : QU'EST-CE QUE LA MÉTONTOLOGIE?

- Remarques préliminaires p.128
- §1. Le tournant dans la métontologie p.129
- §2. *L'être problématique de la nature et le « formalisme transcendantal »*
.....p.136
- §3. Questions directrices p.148

SECONDE SECTION : LA VÉRITÉ RÉVOLUE

Chapitre IV : Le savoir et la question

Remarques introductives : *Les Beiträge zur philosophie et la question de la vérité. La double problématique : le repli sur soi du sujet et la différence ontologique* p.160

§1 La question de l'être et le questionnement : qu'est-ce que le savoir?

Provocation et attention p.167

§2 Le repli sur soi du sujet comme auto-référentialité : l'exemple de Descartes
.....p.171

§3. Le sens du « criticisme » : l'exemple kantien p.183

§4. « Je suis celui qui est » (*Exode,3,14*). Heidegger et l'ouverture au savoir
.....p.190

§5. La différence ontologique : à deux ou trois temps? p.199

§6. Questions vers la différence p.212

§7. L'être et le néant : *tension dans la différence* p.219

§8. La différence ontologique abolie : *l'étant et les jeux auto-référentiels comme figures de l'abandon* p.230

Chapitre V : Le tournant

§ 1. Le soupçon et la crise p.241

§2. Introduction de l'idée d'un tournant thématique p.249

§3. Retour sur la métontologie p.258

§4. Le tournant dans les *Beiträge zur Philosophie, examen préliminaire* p.266

§5. Le tournant du projet-jeté p.273

§6. Différence, indifférence : la venue à soi de l'être p.282

§7. La structure du tournant p.302

Chapitre VI : La vérité dans le tournant

§1. L'ambiguïté du réalisme et de l'idéalisme p.309

§2. Le problème de la finitude p.321

§3. Tout ou rien p.339

§4. Recèlement et fragilité p.355

§5. L'articulation des deux contre-concepts de la vérité : erreur et mystère, différence et indifférence p.369

§6. Ernst Tugendhat et la responsabilité critique p.395

a) La critique formulée par Tugendhat à l'endroit de la conception heideggérienne de la vérité p.395

b) Réponse à Tugendhat, dissipation des malentendus p.402

§ 7. La résolution des paradoxes p.416

ÉPILOGUE : Éthique et savoir

a) Qu'est-ce qu'une question éthique? p.421

b) Le respect et l'attention p.434

Bibliographie p.447

PREMIÈRE SECTION

La vérité dans *Être et temps*

INTRODUCTION

Heidegger fit irruption dans le monde philosophique en 1927 pour rappeler la question de l'être à notre attention. Il affirma d'un même geste que notre compréhension de la vérité s'était figée, par superposition d'égarements, jusqu'à se boucher toute issue. Notre compréhension même de ce que signifie « vérité » nous bloquerait la vue. Or, ce serait la conception qui faisait de la vérité l'accord d'une proposition ou d'un jugement avec la chose visée, *l'adaequatio intellectus et rei*, qu'il conviendrait d'abord d'interroger afin de découvrir la clé de ces égarements. Cette conception, en étendant son règne, et à cause de la définition même des termes et des modalités de l'accord qu'elle revendique pour la vérité, aurait sapé ses propres fondements, jusqu'à en arriver à s'anéantir elle-même sans s'en apercevoir, laissant ainsi, quant à nos possibilités d'un véritable rapport à ce qui *est*, le sol glisser sous nos pieds.

La conception heideggérienne de la vérité se présentant d'abord – nous le verrons toutefois, de façon ambiguë – telle une critique de la vérité-adéquation donna cependant un nouvel élan à la critique générale de la raison inaugurée dans sa radicalité par Nietzsche, mais nourrie néanmoins par Kant et même par le scepticisme empiriste de Hume. En effet, l'on peut dire aujourd'hui que si le siècle de Kant était celui de la critique, alors celui qui s'est tout juste achevé fut celui de l'hypercritique. Néanmoins, la critique prit alors un étrange tournant, passant d'une révolte guidée par l'exigence de lucidité à un comportement normalisé laissant s'abîmer jusqu'à la passion du savoir, et

consacrant ainsi d'une certaine façon le règne de l'aveuglement dans l'auto-assurance de sa virtuosité intellectuelle, ce à quoi toute ironie, lorsqu'elle ne se soumet qu'à ses propres impératifs, sera toujours condamnée. Du passage à la maturité, la critique a sombré dans l'immaturité de la fuite.

Il n'est pas sûr, toutefois, que Heidegger puisse se voir sans injustice mis au rang des complices de ce que nous appellerons bientôt le renoncement au savoir. Peut-être Heidegger peut-il nous apprendre tout autre chose et peut-être que cela n'a pourtant rien à voir non plus avec un retour timoré à la solidité simple d'avant l'ébranlement critique.

Ce que signifie l'apport philosophique de Heidegger est indissolublement lié à la signification de ce que l'on appelle sa destruction de la conception traditionnelle de la vérité comme accord. Cette destruction, et la conception de la vérité jugée digne de remplacer l'ancienne, fut communiquée publiquement (hormis ses cours à l'université) pour la première fois au §44 d'*Être et temps*. Nous tenterons en conséquence d'examiner en détail et à sa naissance la première tentative depuis Thomas d'Aquin de déterminer ce qui doit être entendu par « vérité », et ainsi de porter à la plus grande clarté le sens des gestes qui nous poussent à la découverte et de ce qui s'y découvre¹.

¹ Dans notre première section, notre attention se fixera sur le problème de la vérité tel qu'exposé au §44, mais nous nous servirons également des cours de la période d'*Être et temps*. La seconde section s'attaquera aux *Beiträge zur philosophie*, en laissant provisoirement de côté la question explicite de la vérité pour développer tous les problèmes nécessaires à une juste entente de celle-ci. Nous y reviendrons finalement au Chapitre VI et analyserons alors l'opuscule *De l'essence de la vérité*. Nous avons souvent renoncé à des présentations didactiques des textes à l'aide desquels nous analysons la pensée de Heidegger, nous trouvant contraint d'attendre des lecteurs qu'ils les connaissent bien et même parfois qu'ils les aient sous les yeux. Pour ce qui est du *corpus* heideggérien, les textes incontournables eu égard à la vérité sont les suivants : les §§43 et 44 d'*Être et temps*; le premier chapitre de GA 17 ainsi que le §50; GA 18, plus particulièrement le §22 ; GA 19; le § 31 c) de GA 20, toute la première partie de GA 21; le § 59 de GA 22; GA 26; toute la première partie de GA 27; §§71-73 de GA 29-30; le Chapitre II de la première partie de GA 31; GA 34; le cours *Vom Wesen der Wahrheit* du semestre d'hiver 1933/1934 dans GA36/37; GA 65, surtout la section V, *Die Gründung*, partie c); GA 66, surtout les parties V, XIX et paragraphes 112-113; GA 54; *Vom Wesen der Wahrheit* (GA 9); *ἀλήθεια* (GA 7) et *Der Ursprung des Kunstwerkes* (GA 5). L'étude la plus importante et la plus influente à propos de la conception heideggérienne de la vérité est sans aucun doute celle de E. Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger* (nous en présenterons une critique au §6 du Chapitre VI). L'on peut également consulter l'article de D. Frede, dans le *Heidegger Handbuch, Stichwort : Wahrheit. Vom aufdeckenden Erschliessen zur Offenheit der Lichtung*, l'ouvrage de D. Dahlstrom, *Heidegger's Concept of Truth*, l'article de C.-F. Gethmann, *Heideggers Wahrheitskonzeption in seinen Marburger Vorlesungen. Zur Vorgeschichte von Sein und Zeit* », les deux études de J.-F. Courtine, *Les "Recherches logiques" de Martin Heidegger: De la*

Afin de cerner les enjeux de la définition heideggérienne de la vérité et d'évaluer en quoi cette définition constitue réellement une révolution par rapport à la position philosophique traditionnelle, nous proposons de confronter le texte du §44 à deux questions visant deux traits généraux de tous les développements heideggériens à propos de la vérité :

- 1) Quel est le statut de la critique de la vérité-adéquation?
- 2) Quel est le sens du renvoi au terme grec *ἀλήθεια*?

Ces deux questions, toutefois, en font naître une troisième :

- 3) Quel est le lien entre cette critique de la vérité-adéquation et le réveil d'un concept de la vérité qui repose sur une privation initiale (soulignée par le *a* privatif d'*ἀλήθεια*)?

Le §44 clos la première section de la partie publiée d'*Être et temps*. L'on peut sans crainte avancer que cette position n'est pas fortuite : à maints égards, le §44 est le pivot de l'œuvre. C'est là, sous la forme de thèses fortes et concises, que sont rassemblés tous les acquis de la première section concernant l'ouverture du *Dasein*, et c'est par là que sont construits les concepts fondateurs des développements capitaux de la seconde section sur la résolution authentique et surtout sur la temporalité du *Dasein*. Mais au-delà de ceci, un peu à la manière de l'introduction à *Être et temps*, le §44 présente, surtout dans la section c), des thèses dont la portée excède le cadre des sections publiées de l'œuvre. Toutefois, avant de tenter de tirer des conclusions

théorie du jugement à la vérité de l'être, et Le préconcept de la phénoménologie et la problématique de la vérité dans Sein und Zeit », l'ouvrage de T. Kisiel, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, surtout le sixième chapitre de la partie II, l'étude classique, mais toujours pertinente de A. de Waelhens, *Phénoménologie et vérité*, les travaux de G. Steiner, *Heidegger's Reflexion on Aletheia: Merely a Terminological Shift?*, de E. Schönleben, *Wahrheit und Existenz. Zu Heideggers phänomenologischer Grundlegung des überlieferten Wahrheitsbegriffs als Übereinstimmung*, de G. Rompp, *Wesen der Wahrheit und Wahrheit des Wesens*, de C. Guignon, *Truth as Disclosure: Art, Language, History*, de H. Pietersma, *Heidegger's Theory of Truth*, de B. Harrison, *Heidegger and the Analytical Tradition on Truth*, de M. Ruggenini, *La finitude de l'existence et la question de la vérité: Heidegger 1925-1929*, de J. Tietz, *Heidegger on realism and Truth as correspondance*, de M. Okrent, *The Truth of Being and the History of Philosophy*, de F.-A. Olafson, *Being, Truth, and Presence in Heidegger's Thought*. De E. Richter, *Heideggers These vom "Überspringen der Welt" in traditionellen Wahrheitstheorien*, le livre de J. Dicenso, *Hermeneutics and the Disclosure of Truth. A Study in the Work of Heidegger, Gadamer and Ricoeur*, et consulter également le compte rendu de F. Wiplinger d'un dialogue avec Heidegger, *Von der Un-Verborgenheit. Bericht von einem Gespräch mit Martin Heidegger*.

générales à cet égard, nous proposons d'évaluer minutieusement ce qui, dans ce paragraphe, est clairement dégagé par Heidegger à propos du concept de vérité. Cela nous permettra de nous rendre compte que ce qui s'y dessine est souvent très loin d'une position claire à l'égard de la vérité, à la fois en elle-même et dans son rapport à la notion d'accord, et que les questions mêmes auxquelles les développements de ce paragraphe tentent de répondre sont plus souvent qu'autrement étrangement enchevêtrées et entourées de mystère.

Nous connaissons la problématique déployée dans la première partie d'*Être et temps* : il s'agit de lancer l'ontologie fondamentale grâce à la découverte de l'être-au-monde et conséquemment, de l'ouverture du *Dasein*. La seconde partie publiée de l'ouvrage, consiste, pour sa part, à exposer la nature temporelle de cette ouverture, c'est-à-dire à fonder la possibilité pour le *Dasein* d'être hors de soi dans les extases de la temporalité tout en montrant comment ce caractère extatique ne se brise pas nécessairement dans la dispersion, mais se rassemble au contraire dans l'unité. Entre ces deux moments, les § 43 et 44 font figure solitaire et se dégagent comme des moments à la fois récapitulatifs et prospectifs. Le § 43 s'attaque à la question d'une preuve possible de la réalité du monde extérieur et prend position face à cette question dans la perspective de l'ontologie fondamentale et à partir de ce qui est ressorti jusqu'alors de l'Analytique du *Dasein*. Dans le § 44 sont clarifiés le sens et les acquis de cette analytique en la confrontant à la question de la vérité. Or, il doit bien sembler au coup d'œil le plus naïf que le problème de la vérité ne peut être entièrement étranger à celui de la réalité du monde extérieur et qu'il existe donc un lien important entre ces deux paragraphes. L'on a peu tenté de faire parler ce lien dans les études heideggériennes. La raison en est sans doute que le procédé dont fait usage le philosophe pour démanteler le problème « du monde extérieur » consiste à retirer tout sens à cette question. Surtout que cette question se pose à partir des concepts d'idéalisme et de réalisme, distinction naïve dans laquelle on ne veut surtout pas se laisser prendre. L'on craint ainsi de perdre l'accès au discours heideggérien si on laisse à nouveau s'immiscer dans les explications des termes et des concepts dépassés. Néanmoins, en se figeant dans de tels comportements mimétiques, l'on risque également de ne plus pouvoir parler de ce à

partir de quoi prennent leur essor les subversions heideggériennes, et de la sorte, de ne plus être en mesure de vraiment les comprendre. À cet égard, toutefois, une juste compréhension des §§43 et 44 nous mènera sur la route de maints paradoxes, mais de paradoxes éclairants.

La première section de cette étude se résumera à l'effort de clarifier les enjeux des §§43 et 44 en créant le maximum d'étonnement face aux formulations heideggériennes, maintenant trop souvent entendues à la fois du côté de ses émules que de ses détracteurs, afin d'écarter tout présupposé susceptible de nous égarer. La seconde section aura pour but de répondre aux questions dégagées par la première et de résoudre les paradoxes qui s'y seront manifestés. Ce travail s'accomplira en passant par une redéfinition des termes du « tournant » bien connu, mais encore bien mal compris – et ce, mis à part quelques commentaires éclairants, malgré la plupart des études récentes –, et en suivant de près les développements des *Beiträge zur Philosophie*, second chef-d'œuvre de Heidegger, rédigé entre 1936 et 1938, mais publié bien après sa mort en 1989. Nous tenterons alors, contrairement à la grande majorité des études consacrées à ce jour aux *Beiträge*, de nous émanciper des formulations heideggériennes. Ces formulations, nous en comprenons la nécessité, mais nous croyons pouvoir les mieux servir en les trahissant quelque peu. La seconde section fera de la sorte intervenir des concepts et des termes n'appartenant pas proprement et systématiquement au discours heideggérien, mais n'y étant pas néanmoins, selon nous, entièrement étrangers et n'étant pas incompatibles avec lui. C'est ainsi que nous proposerons, si l'on veut, comme on fait des critiques internes et externes, une « défense externe » de l'apport philosophique de Heidegger en espérant nous montrer digne, dans notre timide irrévérence, de servir cette œuvre.

CHAPITRE I

La critique de la vérité-adéquation

§1. La conception traditionnelle : l'accord en déséquilibre?

Dans la partie introductive du §44¹ d'*Être et temps*, Heidegger avertit qu'il s'agira en premier lieu pour lui, partant du concept traditionnel de la vérité, d'en libérer les « fondements ontologiques » qui sauront dévoiler le « phénomène originaire » de la vérité et conséquemment, le « caractère dérivé du concept traditionnel ». L'analyse de Heidegger se présente avant tout simplement comme visant l'explicitation d'une conception préexistante de la vérité qui nécessiterait certains éclaircissements, ne péchant que par excès de naïveté. La conception traditionnelle de la vérité ne serait pas en elle-même fautive², mais vague et mal avisée de ses propres fondements. Il conviendrait donc de mettre en lumière ses ressorts, car dans l'absence de vision claire sur ce qu'elle implique, elle souffrirait d'une suffisance dogmatique qui la rendrait aveugle à ses présupposés et de la sorte, périlleuse. Toutefois, malgré les précautions prises à cet égard par l'auteur d'*Être et temps*, nombreux sont ceux qui persistent à

¹ ET, p.160 ; SZ, p. 214

² Voir *Die Grundbegriffe der Metaphysik, Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*, où Heidegger affirme que la définition traditionnelle de la vérité *Veritas est adaequatio intellectus ad rem* « *ist im Ansatz richtig* » (GA

percevoir la conception heideggérienne comme une critique radicale de la vérité conçue comme adéquation entre la pensée (ou la proposition judicative) et la chose. Cette façon de comprendre l'apport de Heidegger au problème de la vérité est souvent véhiculée, certes, sans que l'on s'embarrasse d'une compréhension sérieuse de ce que Heidegger tente globalement de réaliser. Cette compréhension commune n'est néanmoins pas entièrement arbitraire. Ce que Heidegger essaie d'accomplir en questionnant les fondements de la conception traditionnelle de la vérité semble effectivement incompatible avec des entreprises philosophiques qui, elles, tentent véritablement de fonder l'opinion courante ou traditionnelle. Dans pareils cas, les penseurs, grâce à un subtil appareil conceptuel, aspirent à expliquer clairement pourquoi l'opinion courante a raison. L'explication consisterait alors à montrer que ce qui paraissait d'abord tel un présupposé est en réalité fondé. L'explication démontrerait, en exposant ce sur quoi reposait l'opinion générale ou traditionnelle, précisément pourquoi celle-ci est juste et de la sorte, la conforterait. Peut-on affirmer que Heidegger conforte la conception traditionnelle de la vérité-adéquation ? Est-il possible de saisir l'apport heideggérien à la conception de la vérité un peu comme Nietzsche comprenait les intentions de la philosophie pratique de Kant, c'est-à-dire comme une façon très compliquée de dire que tout le monde a raison³ ? Si le rapport entre le fondement ontologique ou originaire de la vérité et la conception traditionnelle n'est pas du type que nous venons d'indiquer, alors il faudrait comprendre précisément en quoi la vérité-adéquation demeurerait le moins pertinentement une fois ses fondements découverts ; car, nous aurons la tâche de le voir en détail, l'effort consistant à dégager ces fondements paraît en réalité bien plus subversif que confortant, auquel cas la vérité conçue comme accord se devrait d'être simplement écartée plutôt que « fondée »⁴. Mais examinons précisément ce qui est exposé au § 44 d'*Être et temps*.

29-30 p. 497). Voir également *Vom Wesen der Wahrheit*, parties 1, 2 (intitulée *Die innere Möglichkeit der Übereinstimmung*) et 3.

³ NIETZSCHE, F., *Die fröhliche Wissenschaft*, aphorisme 193 : « Kants Witz. – Kant wollte auf eine « alle Welt » vor den Kopf stoßende Art beweisen, daß “alle Welt” recht habe: – das war der heimliche Witz dieser Seele. Er schrieb gegen die Gelehrten zugunsten des Volks-Vorurteils, aber für Gelehrte und nicht für das Volk. »

⁴ C'est d'ailleurs cette compréhension de la démarche heideggérienne qui règne (voir pour ne citer qu'un exemple, comment M. Haar comprend la « déconstruction » de la vérité-adéquation de manière strictement négative, c'est-à-dire finalement comme critique de toute forme de transparence théorique (*La métaphysique dans Sein und Zeit*, p.110).

Dès la section a), la conception traditionnelle de la vérité nous est présentée sous la forme de trois thèses :

1. Le « lieu » de la vérité est l'énoncé (le jugement) ; 2. l'essence de la vérité réside dans l'« accord » du jugement avec son objet ; 3. Aristote, le père de la logique, aurait lui aussi assigné la vérité au jugement comme à son lieu originaire, et il aurait lui aussi mis en circulation la définition de la vérité comme « accord ».⁵

Ces trois thèses sont avancées de façon un peu péremptoire et sans trop d'explications. Tentons néanmoins de cerner dès l'abord ce qui semble, aux yeux de Heidegger, faire problème dans cette conception traditionnelle. La manière selon laquelle la conception traditionnelle est exposée devrait nous dévoiler ce que Heidegger y voit comme imperfections ou insuffisances. À cet égard, les guillemets employés par l'auteur nous indiquent on ne peut plus clairement le chemin: les clés sont le « lieu » de la vérité et naturellement, la vérité pensée comme « accord » (*Übereinstimmung*). La question de savoir si l'on peut faire appel à Aristote pour cautionner cette conception de la vérité aura certes son importance, mais elle ne nous aide pas à déterminer la nature même de cette conception comme le font les deux premières « thèses ». Nous laissons donc au moins provisoirement de côté la question de la paternité d'Aristote pour nous concentrer sur celles-ci. La vérité devrait de la sorte avoir un « lieu » et celui-ci, traditionnellement, aurait été identifié comme l'énoncé. Notons que Heidegger identifie ici tout simplement l'énoncé au jugement. Ensuite, l'essence de la vérité est, encore traditionnellement, reconnue comme l'« accord » du jugement avec son objet. La première question qu'il est loisible de se poser consiste à demander quelle est la différence entre le lieu de la vérité et son essence ? Que signifie cette affirmation selon laquelle le lieu de la vérité serait l'énoncé ? Heidegger ne s'explique pas clairement à ce propos, mais l'on devine que se trouve ici visé le fait que c'est d'abord l'énoncé judiciaire qui est généralement nommé « vrai ». Personne n'a jamais défini la vérité comme étant simplement l'énoncé : la définition traditionnelle de la vérité, son *essence* comme le

⁵ ET, p. 160 ; SZ, p. 214.

soutient Heidegger lui-même, c'est l'accord entre l'énoncé et l'objet. Cependant, c'est l'énoncé auquel est attribué le qualificatif « vrai ». On ne dit pas : « l'accord entre le jugement « la table est rouge » et la table rouge du salon est vrai » ; on dit : « l'énoncé « la table est rouge » est vrai ». La vérité est donc l'accord entre deux termes, mais ce qui mérite le qualificatif « vrai » n'est qu'un seul de ces deux termes. C'est ce qui mérite le qualificatif qui se trouve caractérisé par Heidegger comme « lieu » de la vérité. Mais quelle est donc cette étrange structure ? Pourquoi le lieu de la vérité ne serait-il pas précisément l'accord ? Puisque c'est l'accord qui détermine s'il y a ou non vérité, comment n'en serait-il pas le lieu ?

Pour prendre un autre exemple, parlons de « force », de la force physique d'un homme. L'essence de cette force, tient, peut-on dire, à la possibilité de contraindre. La possibilité de contraindre se joue, comme la vérité, entre deux termes : l'homme fort et ce qu'il peut contraindre. Mais ce que l'on dit « fort », encore une fois comme ce que l'on dit « vrai », n'est qu'un des deux termes de la relation, à savoir l'homme fort. C'est l'homme qui est dit fort et non pas la possibilité de contraindre qui, elle, implique deux termes. Ce qui est dit « fort », ce qui porte l'adjectif, c'est ce à partir d'où la contrainte peut prendre son essor. Un terme porte la force qui, elle, s'exerce entre deux termes. C'est ce « lieu » où la force naît qui reçoit le titre le qualifiant de « fort ». Est-ce de manière analogue, parce que la vérité prend pour ainsi dire son essor dans l'énoncé, que c'est celui-ci qui est dit vrai ? C'est en effet l'énoncé, le jugement qui cherche à s'accorder, c'est lui qui initie l'accord, comme le fort la contrainte. L'on objectera certes que se dessine ici une différence majeure par rapport à la vérité : la vérité n'est pas une possibilité d'accord, mais un accord réel. La force, dans le sens où nous l'avons prise, implique une relation à un second terme, mais elle sert à désigner le terme qui la porte lors même qu'elle n'est que virtuelle, ce qui ne semble pas être le cas de la vérité. L'énoncé vrai n'est vrai que lorsqu'il y a accord de fait. Le fort est fort sans exercer de contrainte, il l'est simplement par son pouvoir d'éventuellement exercer la contrainte⁶.

⁶ L'on pourrait penser cependant, à la lumière de l'affirmation de Heidegger selon laquelle la vérité originaire consiste en cela que « le *Dasein* [...] est essentiellement vrai » (ET, p.164 ; SZ, p.221), proposition que nous examinerons en détail au §1 du chapitre II, qu'alors l'adjectif « vrai » affiche la même structure que celle de l'adjectif « fort » (voir chapitre II, p.54, mais cela devrait se voir

La comparaison ne semble pas s'appliquer entièrement. La structure que nous découvrons dans la vérité-adéquation telle qu'envisagée par Heidegger en son lieu et son essence, ne semble pas trouver d'analogue parfait, ce qui nous aurait peut-être été de quelque secours afin de la mieux comprendre. La relation générale entre substantif et adjectif, lorsque le substantif ne désigne pas un état déjà « relationnel » ne peut évidemment nous servir ici puisque sans relation il ne saurait y avoir de déséquilibre, et dans tous les autres cas où il nous est possible d'envisager un nom désignant une relation comme l'amour ou l'harmonie, l'on ne trouve, en fait, point de déséquilibre, car soit l'adjectif désigne ensemble les deux termes de la relation, par exemple « harmonieux », ou alors il existe un adjectif pour chacun des deux termes comme « aimant » et « aimé ». Posons donc à nouveau la question : que signifie cette étrange structure dont on nomme l'essence à l'aide d'un nom qui désigne un rapport à deux termes et dont l'adjectif formé par ce nom ne désigne plus qu'un seul de ces termes ? Peut-être faut-il se demander, par anticipation, si ce déséquilibre ne trahit pas déjà une lacune dans la conception traditionnelle de la vérité.

Revenons au développement de la section a) du § 44 en gardant à l'esprit les deux questions déjà dégagées : quel est le sens de l'entreprise qui vise à « fonder » la conception traditionnelle de la vérité et en quoi cette structure d'une vérité comme accord dont le « lieu » se trouverait en un seul des deux termes de l'accord est-elle problématique ?

Après avoir caractérisé la conception traditionnelle de la vérité de la façon que l'on a vue, Heidegger, contestant sommairement son origine aristotélicienne, renvoie celle-ci avant tout à Thomas d'Aquin⁷. Nous est ensuite rappelé, comme une flèche

immédiatement nuancé par l'ambiguïté essentielle du *Dasein* qui oscille entre authenticité et déchéance, entre *Wegsein* et *Dasein*).

⁷ La vérité est définie par Thomas d'Aquin comme *adaequatio intellectus et rei* dans les *Quaestiones disputatae de Veritate*, q.1, a.1. Heidegger nous rappelle que Thomas d'Aquin tira cette définition d'Avicenne et d'Isaac Israëli. Voir également le chapitre IV de la deuxième section du cours du semestre d'hiver 1923-1924 (GA 17). Pour une analyse intéressante de la question de la vérité chez Thomas d'Aquin, voir le livre de Ingeborg Schüssler, *La question de la vérité*, dont c'est une des meilleures parties. Consulter également *Heidegger e i medievali*, dans *Quaestio 1* (2001) et plus particulièrement l'article qu'on y trouve de Mario Ruggenini « *Veritas* » e *alèthéia. La Grecia, Roma e l'origine della metafisica cristiano-medievale*. Pour ce qui est de l'origine aristotélicienne, Heidegger vise plus

lancée aux néokantiens, que Kant lui-même « demeure si attaché à ce concept de la vérité qu'il renonce à l'élucider »⁸. Remarquons cependant combien est ambiguë le rôle que joue ici le néokantisme⁹. Heidegger écrit :

La théorie de la connaissance néo-kantienne du XIXe siècle a souvent voulu voir dans cette définition de la vérité l'expression d'un réalisme naïf et méthodologiquement retardataire, et elle l'a déclarée incompatible avec une problématique qui se serait imposée à travers la « révolution copernicienne » de Kant.¹⁰

Ce qui est particulièrement étonnant dans cette référence au néokantisme et dans le rôle qu'il joue dans l'économie de cette section a) peut passer inaperçu, car le rappel de la position kantienne se donne l'apparence d'une réfutation. Après avoir présenté quelques citations de Kant, Heidegger revient à la notion d'accord et en proclame la pérennité à travers « toute la variété des interprétations de la connaissance ». Le texte de Heidegger nous laisse croire que les néokantiens auraient tout simplement fait preuve d'incohérence et que s'ils croyaient pouvoir critiquer comme « naïve » la conception de la vérité comme adéquation ou correspondance, c'est qu'ils comprenaient mal leur propre position, Kant devant nécessairement servir lui-même comme étalon de tous les kantismes. Ce serait bien nonchalant ou alors retors de la part de Heidegger, qui sans cesse prétendait mieux comprendre les penseurs qu'ils ne s'étaient compris eux-mêmes, de ne pas au moins considérer l'hypothèse que ce serait justement là, et dans ce cas précis plus que tout autre, précisément la prétention des néokantiens que de mieux comprendre la révolution kantienne que Kant ne l'avait lui-même comprise. L'on pourrait sans aucun doute accuser Heidegger de malhonnêteté s'il prétendait dans ce texte être le seul ou le premier à remettre en question la conception traditionnelle de la vérité conçue comme adéquation et s'il réduisait avec tant de légèreté la position

précisément dans son cours du semestre d'hiver 1925-1926 (GA 21) H. Maier et son ouvrage *Die Syllogistik des Aristoteles* (voir vol I, p.13 et sv.).

⁸ ET, p.161, SZ, p.215. Heidegger cite Kant à l'appui : *Kritik der reinen Vernunft*, B82, B83 et B350.

⁹ Dans son cours du semestre d'hiver 1925-1926 (GA21), Heidegger cite et discute Rickert comme néokantien représentant de la conception traditionnelle qui trouve dans le jugement le lieu de la vérité, principalement sur la base de son ouvrage *Der Gegenstand der Erkenntnis* (voir §§9,10,11, et plus précisément p. 84 et sv. où les positions de Rickert sont liées à la philosophie des valeurs de Lotze et Windelband).

¹⁰ ET, p.161, SZ, p.215.

néokantienne à cet égard à celle de Kant. Les néokantiens prétendent précisément et de manière résolument explicite critiquer la conception de la vérité-adéquation comme « réalisme naïf » ; suivant en cela l'idéalisme allemand, ils prétendent voir chez Kant, en l'occurrence dans son obsession à ne pas vouloir renoncer à la « chose en soi », la persistance de ce « réalisme naïf ». Si Kant, malgré le fait que cela révèle sans doute quelques tensions dans sa pensée, peut être rangé aux côtés de Thomas et d'Aristote en ce qui concerne la conception de la vérité, les néokantiens, eux, presque effrontément révolutionnaires en cela, ne le peuvent absolument pas. Heidegger est-il donc coupable envers eux d'omission ou de simplification ? Peut-il être accusé de dissimuler la réalité du néokantisme afin de s'arroger seul le mérite de critiquer la vérité-adéquation comme on l'accuse souvent d'avoir simplifié Nietzsche pour s'approprier à coup de distorsions la critique de sa métaphysique¹¹ ? Pour que cela fût vrai, il eût fallu cependant tout au moins que Heidegger tente réellement une critique de la vérité-adéquation, ce qui, comme nous l'avons rappelé, n'est pas entièrement évident, et surtout, il eût fallu que cette critique, si critique il y a, soit compatible avec celle des néokantiens ; en d'autres mots, qu'elle aille, quitte à aller plus loin, au moins dans le même sens. Tout cela reste encore à voir, bien sûr, mais la rencontre esquissée ici avec le néokantisme nous donne l'occasion de préciser encore une question : à qui Heidegger est-il le plus vigoureusement confronté dans ce texte, à la tradition qui de Kant à Thomas renvoie (improprement) à Aristote ou bien au néokantisme ? Heidegger veut ici soustraire Aristote à cette tradition ; il tentera l'année suivante la publication d'*Être et temps* de soustraire Kant aux néokantiens¹². Si la tradition est à blâmer, n'est-ce pas précisément parce qu'elle mène aux néokantiens ? Ce qu'il faudrait chercher comme « fondement » de cette tradition susceptible à cet égard de demeurer fertile, ne serait-ce pas dès lors ce qui n'est pas et ne peut pas devenir néokantien ? Or, ce qui n'est pas néokantien, ce semble bien être la conception de la vérité comme accord avec la chose. Que penser de cela ?

¹¹ Voir par exemple l'ouvrage de Michel Haar, *Nietzsche et la métaphysique* qui s'articule en dialogue critique avec la présentation heideggerienne de Nietzsche comme le dernier des métaphysiciens. Voir aussi les études de W. Müller-Lauter, *Heidegger und Nietzsche*, et *Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*. Consulter aussi *Interpréter les signatures (Nietzsche/Heidegger) : deux questions* de J. Derrida qui accuse également Heidegger de mauvaise foi dans *L'écriture et la différence*, p.363.

Il nous faut, semble-t-il, choisir : soit les néokantiens sont des alliés révolutionnaires de Heidegger que celui-ci ignore injustement, soit Heidegger, contre les néokantiens, doit d'une manière ou d'une autre rétablir la notion d'accord avec la chose. N'est-ce pas un tel accord qui paraît visé dans le mot d'ordre de la phénoménologie ? Mais la véritable question est celle-ci : comment comprendre le sens de la critique de la vérité-adéquation chez Heidegger, alors qu'elle fait de lui et du néokantisme des frères ennemis ?

Reprenons les deux questions dégagées précédemment en y ajoutant cette dernière :

- 1) Quel est le sens de l'entreprise heideggérienne visant à « fonder » la conception traditionnelle de la vérité : s'agit-il d'une critique, d'une réfutation ou tente-t-elle de l'appuyer sur des assises solides et claires ?
- 2) Que penser de la structure d'une vérité comme accord dont le « lieu » se trouverait en un seul des deux termes de l'accord et cela est-il de quelque façon problématique ?
- 3) Eu égard à la question de la vérité comme accord de l'énoncé judicatif avec l'objet, Heidegger est-il oui ou non d'accord avec les néokantiens qui mettent en question la vérité-adéquation (S'il est d'accord avec eux, le rôle de sa critique de la vérité adéquation doit être minimisé dans l'économie générale de son travail philosophique, car celui-ci est manifestement articulé en opposition aux thèses centrales du néokantisme ; s'il est contre eux, il reste à expliquer comment ils semblent apparemment d'accord au moins sur un point, accord qu'on ne pourra raisonnablement accepter de voir remis en cause par le subtil, mais à cet effet largement inefficace, renvoi à Kant) ?

¹² Voir *Kant und das Problem der Metaphysik* (GA 3).

Quel est le lien entre ces trois questions ? Une réponse à la troisième nous fera sans aucun doute avancer dans l'horizon de la première, mais la seconde semble assez indépendante des deux autres. Qu'en serait-il toutefois si le propre du néokantisme était justement de se replier sur un des termes de la relation d'accord ? Alors la structure qui nous paraissait étrange dans la conception traditionnelle de la vérité telle que détaillée par Heidegger et qui privilégiait un des deux termes désigné comme « lieu » de la vérité ne serait-elle pas préfiguratrice d'un retranchement dans ce lieu ? Ce retranchement éventuel ne nous indiquerait-il pas ce qu'il y a de problématique dans cette structure ? En outre, l'élucidation de cette problématique, en clarifiant le sens d'une confrontation de Heidegger avec le néokantisme – ou du moins ce qu'il nomme tel et sert, comme nous le verrons, de représentant involontaire de mouvements bien plus vastes qu'une école philosophique¹³, d'ailleurs pluriforme, de la fin du dix-neuvième et du début du vingtième siècle – nous rapprochera d'une appréhension claire de l'enjeu général d'une critique de la conception classique de la vérité comme adéquation.

§2. Le coup d'éclat : l'énoncé déjà dans l'étant

Ajournons pour l'heure l'essai d'une réponse à ces questions pour suivre le texte du §44. Une fois sommairement rapportée l'histoire du concept traditionnel de vérité comme adéquation, correspondance ou accord, Heidegger insiste sur la nécessité de dégager les fondements de cette « relation » qui rassemble, dans les mots de Thomas, *intellectus* et *res*. Remarquons au passage que l'on saute, du côté si l'on peut dire « critique » de la « relation », là où la vérité est dite avoir « lieu », allègrement de l'« énoncé » au jugement, puis au simple « *intellectus* », mais ce qui permet ces

¹³ Nous verrons cela en détail lors de notre examen du repli auto-référentiel lors des §§2,3 et 8 du chapitre IV.

identifications sommaires sera élucidé plus tard¹⁴. La question qui vise à ouvrir l'accès vers les fondements de la relation d'accord s'articule comme suit :

Nous demandons : *Qu'est-ce qui est tacitement co-posé dans ce tout de relations qu'est l'adaequatio intellectus et rei* ? Et quel caractère ontologique ce co-présumé possède-t-il ?¹⁵

Cette question débouche sur un paragraphe entier qui consiste en un bombardement de questions sur la notion d'accord visant à montrer qu'en l'occurrence, eu égard au rapport entre *intellectus* et *res*, cette notion n'est rien moins qu'explicite. Une conclusion, à tout le moins, est claire (elle est même formulée dans la question) : la conception de la vérité comme « accord » serait en tant que telle le contraire d'une conceptualisation explicite, c'est-à-dire l'étouffement d'un problème, une manière de mettre un nom sur un phénomène qu'on ne comprend pas en masquant cette incompréhension par ce nom ; il s'agit selon Heidegger d'une façon de brouiller dans l'apparente clarté d'une relation d'accord un rapport énigmatique entre deux termes qu'on ne saurait même définir pour eux-mêmes. Pour comble, l'on renvoie, dans son impuissance à déterminer réellement ce dont il est question, à l'autorité d'Aristote qui lui-même assimilerait les *νοήματα* aux *πράγματα*, mais au dire de Heidegger, sans jamais en faire une définition expresse de la vérité. Comment Heidegger nomme-t-il ce soi-disant concept de la vérité dans la question qui l'interroge ? Il le nomme déjà de façon provocatrice en le désignant comme ce qui est tacitement co-posé, ce qui l'est de façon inexplicite (*unausdrücklich*). Le vice de la conception traditionnelle de la vérité est donc bien de ne même pas être une conception digne de ce nom, mais au contraire, une simple présupposition ! Comment en faire une conception ? Il ne suffit point pour cela, dit Heidegger, « de présupposer simplement ce tout relationnel, il faut que le questionnement s'en retourne jusqu'à la connexion d'être qui porte ce tout comme tel »¹⁶. Le contraire de présupposer, c'est donc questionner l'être¹⁷ : cela nous sera utile plus tard. Néanmoins, rappelons l'argument principal qui démantèle la présupposition

¹⁴ Voir p. 19 et sv., et surtout les analyses du repli auto-référentiel aux §§2,3 et 8 du chapitre IV.

¹⁵ ET, p.161 ; SZ, p.215.

¹⁶ ET, p.161 ; SZ, p.216.

d'accord en expliquant qu'afin de parler d'accord entre deux choses différentes, il faut d'abord trouver un « point de vue » selon lequel deux choses peuvent s'accorder, un point de vue où malgré les différences spécifiques, une communauté puisse être découverte susceptible de porter l'accord. Toutefois, si *intellectus* et *res* sont hétérogènes comme on le pense souvent, allant même jusqu'à soutenir l'irréductibilité du premier au second, comment parvenir à expliquer que la connaissance, pour employer l'expression de Heidegger, remplisse son devoir de « donner la chose *telle qu'elle est* »¹⁸. L'allemand dit ; « *Aber Erkenntnis soll doch die Sache so geben, wie sie ist* ». La manière, le « *so* », selon laquelle la connaissance doit donner la chose a le devoir de correspondre, de se lier à la façon, au « *wie* », selon laquelle la chose est. « Je ne sais *comment* te dire cela » souffle celui qui a de tristes faits à rapporter ; « dis-le moi *comme* cela s'est passé », répond celui qui veut savoir. Ou encore en anglais: « *How shall I say this ? – Say it as it is* ». C'est cette relation du « So – Wie » que vise l'accord, celle de l'ainsi de la connaissance qui *donne* au « comment » de la chose qui *est*. Toutefois, ces deux « manières » ne sont-elles pas séparées par un abîme, ne serait-ce qu'en tant qu'une est inquisitrice et animée dans son rapport à l'autre alors que cette dernière repose en elle-même, ne serait-ce que parce que les ponts ne sont tendus que par une seule des deux dans l'effort de rapprochement? Si tel est le cas, alors peut-être n'y a-t-il pas de « point de vue » commun à trouver comme on en découvre dans les autres formes de relation d'accord¹⁹. Peut-être la vérité implique-t-elle nécessairement un déséquilibre absolu. Peut-être y a-t-il cependant, comme on trouve différentes sortes de relations et différentes manières de s'accorder, différentes façons d'envisager les déséquilibres. Une manière d'envisager le déséquilibre est celle de la problématique de ce que Heidegger interpelle alors comme la « théorie de la connaissance ».

La partie suivante du texte²⁰, qui comporte cinq courts paragraphes, s'attaque à ces problèmes de la « théorie de la connaissance » qu'ont soulevé les débats entre

¹⁷ Voir les §§1, 4, 6 et 8 du chapitre IV.

¹⁸ ET, p.161 ; SZ, p.216.

¹⁹ Voir un exemple de Heidegger : 16-10 s'accorde sous la forme de l'égalité avec 6 du « point de vue » du combien (SZ, p.215).

²⁰ Qui va de « Bedarf es jedoch... » jusqu'à « sichtbar werden »

psychologistes et néokantiens²¹, et vise à exposer l'insuffisance des points de départ servant à déterminer les données du problème. Heidegger montre alors que l'on ne peut pas se défaire du scepticisme qu'engendre le psychologisme, enfermant le sujet dans ses processus psychiques, en se contentant de la simple séparation faite à propos du jugement entre sa teneur idéale et son accomplissement réel. A partir de la caractérisation de la connaissance proposée par le psychologisme, l'on peut en effet s'étonner qu'un processus effectif qui aurait lieu de façon précise et actuelle dans un cerveau puisse sortir de son effectivité pour entrer dans une autre. L'on pourrait croire que l'identification de la teneur idéale du jugement aurait l'heur, en instituant l'écart par rapport à l'effectivité de la conscience, de produire le saut jusqu'à l'effectivité de l'objet. Heidegger, toutefois, s'attache à montrer que la relation entre la teneur idéale du jugement et l'objet réel de même que celle qui doit bien s'établir entre l'accomplissement réel du jugement et sa teneur idéale sont ontologiquement non clarifiés. Quel serait donc l'être de l'idéal s'il doit être distingué du réel? Quel est alors l'être de la relation d'accord? Ces questions devant lesquelles la dite « théorie de la connaissance » demeure muette nous font sans doute voir que celle-ci ne saurait mieux établir ce « point de vue » commun à partir d'où se dessinerait l'accord entre la connaissance et la chose. Au contraire, affirme Heidegger, « bien loin de faire avancer l'élucidation, [cela] fait apparaître tout au plus que l'éclaircissement du mode d'être de la connaissance est lui-même absolument nécessaire »²². L'accord entre l'intellect et la chose demeure indéterminé du point de vue de son être. La connaissance elle-même est indéterminée du point de vue de son être. Ainsi nous faut-il, afin de développer un concept clair de la vérité, dégager l'être de l'accord et l'être de la connaissance. Bien que le lien qui se dessine entre la vérité et la nécessité de viser l'« être » des tenants de ce que nous pourrions appeler la « relation de vérité » ne soit pas encore très clair²³, remarquons que cet appel à une interrogation plus radicale est tout à fait conséquent avec ce qui se présentait initialement comme l'horizon de la recherche sur la vérité : la mise à nu des fondements d'une conceptualité légèrement obscure qui n'envisage point de

²¹ Mais Husserl aussi est appelé à la barre. La différence entre la teneur idéale des jugements et leur processus réel n'est-elle pas la revendication majeure des *prolégomènes* aux *Recherches logiques*, et cela ne pointe-il pas en direction de la suspension de la croyance en l'existence ?

²² ET, p.162 ; SZ, p.217.

²³ Le chapitre IV est entièrement consacré à cette clarification.

renverser la conception traditionnelle de la vérité, mais plutôt de l'asseoir. Cependant, puisque tous les tenants de la relation d'accord sont entourés d'obscurité, et afin de nous assurer que nous puisions nos déterminations à la bonne source, Heidegger nous propose de réexaminer avec minutie « le phénomène de la vérité caractéristique de la connaissance ».

Comme on souhaite connaître plus explicitement les ressorts de la vérité, il est nécessaire de pénétrer jusqu'à ce qui fait de la vérité ce qu'elle est. Comme ceci, suivant la tradition sur laquelle s'appuie Heidegger, se décide dans la connaissance, nous sommes invités à nous enquérir de la modalité de cette connaissance où précisément elle rencontre la vérité. Pour paraphraser Heidegger, s'il est exact, « suivant l'opinion universelle », que « ce qui est vrai est la connaissance »²⁴, ce qu'il convient d'interroger, puisque bien entendu, une connaissance peut être vraie ou fausse, c'est ce qui se produit lorsque nous pouvons dire d'une connaissance qu'elle est vraie. Heidegger formule ainsi cette question : « quand, dans le connaître lui-même, la vérité devient-elle phénoménalement expresse ? ». Dans quel cas bien précis, la connaissance s'arroge-t-elle le titre de « connaissance vraie » ? Que se passe-t-il dans la connaissance lorsque la vérité s'y trouve ? C'est alors, pour employer à nouveau les mots de Heidegger, que la vérité deviendrait « phénoménalement expresse ». Or, cela advient, nous dit-il, « lorsque le connaître s'atteste *comme vrai* »²⁵. Cette « attestation » est identifiée comme une « auto-légitimation » et c'est celle-ci qui « assurerait » au connaître sa vérité. C'est donc le dévoilement du mécanisme de cette légitimation qui nous donnera la vérité, la cernant au moment précis où le connaître s'en empare. Le connaître, s'il doit du moins entretenir un rapport à la vérité, est ainsi ce qui appelle une légitimation. Nous examinerons plus tard ce que signifie l'indication, dans ce contexte, d'une « auto-légitimation », mais il ne faudra néanmoins pas oublier que c'est avec l'idée de légitimation que Heidegger lui-même inaugure ses recherches positives sur la vérité. Pour l'heure, contentons nous de rappeler comment Heidegger tente de faire parler les modalités de légitimation afin de dégager une relation d' « accord ».

²⁴ ET, p.161 ; SZ, p.216.

En guise d'exemple, Heidegger choisit l'énoncé : « Le tableau accroché au mur est de travers »²⁶. Il affirme que l'énoncé se légitimera dans la perception du tableau mal accroché au mur. Il nous invite toutefois à interroger plus avant ce qui est alors proprement légitimé : serait-ce un accord entre la connaissance, entre le « connu » et la chose sur le mur ? Heidegger répond « oui et non », en faisant dépendre sa réponse de ce que l'on doit entendre par le « connu ». Suivent quelques lignes où s'illustre l'effort de briser toute tendance à l'auto-référentialité²⁷ dans la description des actes de connaissance. Le premier acte visé est précisément le plus isolé de tous, celui où l'auteur de l'énoncé se représente seulement le tableau sans le percevoir. Dans cette situation, demande Heidegger, à quoi l'auteur de l'énoncé se rapporte-t-il ? Il ne se rapporte ni à des représentations au sens de quelque « procès psychique », ni à quelque image du tableau, affirme Heidegger, mais seulement à la chose réelle. Laissons-lui la parole :

Bien plutôt l'énoncé « simplement représentant », suivant son sens le plus propre, est-il référé au tableau réel accroché au mur. Lui seul et rien d'autre, est visé. Toute interprétation qui voudrait insérer ici un nouvel élément censément visé dans l'énoncer seulement représentant falsifierait la réalité phénoménale de ce sur quoi l'énoncé est porté.²⁸

Comme nous l'affirmions à l'instant, Heidegger ne s'attache pas à considérer, par exemple l'articulation de la perception, mais fait immédiatement porter tous ses efforts vers la forme, nous disions plus haut la plus « isolée », l'on peut dire aussi la plus « subjective », des activités qui se rapportent en général à la connaissance ou qui, du moins, l'entourent. C'est donc cette activité, où l'on envisage quelque chose sans le percevoir, sans être présent devant ce quelque chose en le laissant nous affecter directement de quelque façon, mais en en construisant une simple représentation, soit par le biais du souvenir, soit même simplement grâce à quelque construction prospective, qui est choisie comme cible privilégiée. Or, dans ce cas précis où la chose n'est nulle part près de nous et où nous sommes seuls avec nos « représentations », nous nous

²⁵ ET, p.162 ; SZ, p.217.

²⁶ ET, p.162 ; SZ, p.217 (traduction modifiée).

²⁷ Nous employons ici cette expression en ne nous appuyant d'abord que sur son sens obvie, mais une explication beaucoup plus rigoureuse, qui sera développée au Chapitre IV (et plus précisément à la fin du §3), la transformera éventuellement en « terme technique ».

rapporterions néanmoins, et ce directement, à la chose elle-même. Il est donc évident que si Heidegger, dans son texte, saute de façon un peu inusitée à cet exemple, c'est parce qu'il lui présente l'« ennemi » dans la forme où ce dernier se croit le plus fermement assis. Détruisant celle-là, toutes les autres devraient suivre. Mais que s'agit-il ici précisément de détruire, et pourquoi vouloir à tout prix que même dans l'enclave la plus secrète de ses représentations, l'auteur d'énoncés renvoie directement à la chose réelle ? La dernière phrase de la citation évoquée ci-haut est éloquente : il semble qu'aux yeux de Heidegger, le plus grand péril soit l'introduction d'un élément censément visé par l'énoncé, élément qui se situerait entre l'auteur et la chose. Or, les exemples avancés sont révélateurs, l'introduction d'« éléments censément visés » dont il est ici question fait référence à toutes les tentatives de décrire la connaissance en insistant sur son articulation nécessairement médiante et au vocabulaire conséquent qui se contente de traduire tous les éléments en jeu dans la connaissance en leur donnant le nom d'une activité du « sujet connaissant ». On ne parle plus alors que de « représentations » auxquelles est réduit, si ce n'est en pensée, au moins dans l'expression, tout représenté (prenons l'exemple de Kant qui parle de l'espace et du temps qui sont pourtant des intuitions originaires, comme de « représentations »). Si c'est cela précisément que Heidegger souhaite invertir, c'est donc qu'il s'agit de faire droit à la chose réelle contre la médiation ! Contre une description de la connaissance qui s'enfermerait dans ce que nous appelions plus tôt l'auto-référentialité, visant cette façon de décrire le connaître en ne renvoyant qu'au pôle connaissant, il faudrait apprendre à faire parler l'énoncé non seulement de celui qui le produit, mais de ce qui l'éveille, ou plutôt et plus simplement – de ce dont il parle. La suite du texte semble confirmer que c'est bien sur ce chemin que nous emmène Heidegger. Citons-le, car il est dense et capital :

L'énoncer est un être pour la chose étant elle-même. Et qu'est-ce qui est légitimé par la perception ? Rien d'autre que ceci *que c'est* l'étant lui-même qui est visé dans l'énoncé. Ce qui vient à confirmation, c'est que l'être énonçant pour la chose énoncée est une mise au jour de l'étant, c'est qu'il *découvre* l'étant auquel il se rapporte. Ce qui est confirmé, c'est l'être-découvrant de l'énoncé. Le connaître, en cet accomplissement de légitimation, demeure alors uniquement rapporté à l'étant lui-même.²⁹

²⁸ ET, p.162 ; SZ, p.217-218.

²⁹ ET, p.162 ; SZ, p.218.

La conception qui fait de l'énoncé – et de ce qui se joue ici avec l'énoncé, conformément à l'usage peut-être un peu vague, mais parfaitement conséquent, où l'on voit Heidegger faire parfois appel à ces termes comme s'ils étaient interchangeables, est aussi le jugement et l'intellect lui-même avec ses représentations – le lieu de la vérité doit être brisée dans ses velléités de cantonnements auto-référentiels. Il est manifeste que l'objectif de Heidegger soit ici de casser la manière régnante de limiter toute connaissance au simple geste qui la cherche, manière qui commence clairement avec Descartes, donnant à l'objet qu'il poursuit le nom d'un état de l'âme, la certitude, et qui se renforce par la suite dans la philosophie transcendantale pour s'exprimer aujourd'hui de façon non plus transcendantale, mais « individualiste », dans les précautions que tous prennent communément pour assurer leurs interlocuteurs que c'est seulement de leurs opinions qu'ils parlent et de rien d'autre. Ce que nous avons appelé un cantonnement auto-référentiel – et qui peut être cerné pour l'instant simplement comme une suffisance de l'énoncé – qui sourd en partie, nous l'avons laissé entendre plus tôt, d'un entêtement sur la médiation qu'implique inévitablement le fait de traduire une chose devant la connaissance, la meilleure façon de le contrecarrer, n'est-ce pas de manifester le même entêtement dans la réhabilitation martelée d'un terme que commença précisément déjà d'abandonner Descartes et duquel on s'est servi depuis comme d'un repoussoir afin de mieux s'enfermer dans les « représentations », à savoir le terme d'« étant ». Si l'« objet » a pu se laisser « constituer », l'« étant », lui, offre décidément à la connaissance un « vis-à-vis » irréductible, du moins est-ce ce qu'implique son emploi le plus traditionnel. En se révoltant contre la « représentation », contre la « connaissance » et surtout la « théorie de la connaissance », c'est-à-dire, et nous aurons à l'expliquer, contre l'auto-référentialité, Heidegger nous jette dans l'étant et affirme que dans l'énoncé lui-même, dans le jugement, dans la représentation, même dans sa forme la plus intime, c'est l'étant lui-même « et rien d'autre » qui est visé, que « l'énoncé est un être pour la chose étante elle-même », que l'être-énonçant pour la chose énoncée est une mise au jour de l'étant », « *qu'il découvre l'étant auquel il se rapporte* ». Quand l'on se représente une chose, on se représente la chose, pas une représentation ; quand on voit, on ne voit pas une vision, mais des choses. Un étudiant a déjà écrit dans une copie que

j'avais à corriger, s'étonnant du point de départ de la révolution kantienne : « c'est un peu comme si l'on disait que je ne peux pas voir parce que j'ai des yeux ». Ce que Heidegger tente d'éveiller ici relève en partie du sens commun. Certains diront d'une naïveté qui lui est propre. Mais, nous l'avons vu, l'entêtement auto-référentiel relève aussi, du moins aujourd'hui, du sens commun, et peut-être n'est-il pas moins naïf de croire que nous n'arrêterions pas immédiatement de parler si nous ne disions que des mots, et de penser si nous ne pensions que des représentations.

Ne perdons pas de vue le fil conducteur de notre questionnement : Heidegger entreprenait de rendre visible « la relation d'accord » en « connexion phénoménale avec la légitimation », car c'est dans la légitimation, nous disait-il, que le connaître s'atteste comme vrai. L'énoncé, d'après ce qui nous a été indiqué, eu égard à l'exemple invoqué, est légitimé par la perception du tableau dont on disait qu'il est de travers. L'énoncé avance ainsi une prétention qu'il doit légitimer. C'est lorsque cette prétention fait la preuve qu'elle n'est pas vaine que le connaître rencontre sa vérité et peut se voir de la sorte identifié comme « vrai ». L'on serait, devant ce schéma, tenté d'interpréter l'énonciation comme un geste gratuit loisible d'être remis à sa place par la saine réceptivité de la perception. Pourtant, n'est-ce pas cette gratuité que Heidegger dénie à l'énonciation en soutenant avec insistance que « l'énoncé est un être pour la chose étante elle-même » ? Le problème se joue-t-il entre l'énonciation et la perception comme si l'énoncé, menacé de forclusion dans la sphère subjective, pouvait éclore dans la perception ? Il n'en est rien, puisque la perception, nous le savons très bien, peut également se voir réduite aux structures du percevant, dégagée de toute responsabilité devant le perçu. L'accord, qui serait institué dans la confirmation, n'est pas un accord entre la chose (rencontrée dans la perception) et la connaissance (qui s'exprime dans l'énoncé), car alors ce serait un accord entre du connu et du connu ! La perception est-elle autre chose qu'une simple manière de connaître ? Heidegger voulant éviter cet écueil, prend le contre-pied de ce type de description de la connaissance en attachant d'emblée l'énoncé à l'étant et en allant jusqu'à dire que c'est dans l'étant lui-même et lui seul que se joue la confirmation ! C'est en effet cette affirmation étonnante qui suit la longue citation évoquée plus haut. Le coup d'éclat que tente Heidegger ici, en situant

d'emblée dans un lien avec l'étant la forme la plus distante, la plus subjective impliquée dans le processus de la connaissance, à savoir l'énoncé proféré sur la base d'une « simple représentation », consiste à donner déjà d'une certaine façon ce que l'on croyait ne pouvoir rencontrer, dans le meilleur des cas, qu'au bout de la route. En ordonnant d'emblée l'énoncé à l'étant l'on conteste toute gratuité ou auto-suffisance à l'énoncé qui est de la sorte immédiatement soumis à son autre. L'on retire à l'énoncé toute autonomie : l'énoncé n'est rien et se réduit à sa visée de l'étant. L'énoncé ne peut être identifié et cerné comme une chose repliée sur elle-même susceptible de se limiter à un simple « énoncé » dans la simple sphère de l'énonciation. Dès que l'énoncé s'articule, il est avec l'étant : « l'énoncé est un être pour la chose étante elle-même ». Plus qu'une simple répétition de l'intentionnalité husserlienne, Heidegger ne serait-il pas ici en train de garantir à toute intention la réalisation de l'accord avec la chose? Car si l'on peut se laisser convaincre qu'un énoncé est toujours énoncé sur quelque chose, une perception, perception de quelque chose, etc., l'on est fortement tenté d'indiquer que l'intention qui nous fait poursuivre un objet dans la représentation, l'énonciation et même la perception, aussi passionnément soit-elle abandonnée à ce qu'elle poursuit, ne l'a pour autant pas gagné d'avance. Heidegger n'est-il pas, alors même qu'il expose les ressorts de la légitimation, en train de la rendre caduque ? Du moins n'est-ce pas là son avis, puisque, nous dit-il, la confirmation a lieu, et il ne semble pas nier qu'elle doive avoir lieu, mais elle aurait lieu en partant d'emblée de l'étant et demeurant toujours en son sein. Citons intégralement le passage où cette position est développée en reprenant la dernière phrase de la citation rapportée plus haut:

Le connaître, en cet accomplissement de légitimation, demeure alors uniquement rapporté à l'étant lui-même. C'est en celui-ci même que se joue, pour ainsi dire, la confirmation. L'étant visé lui-même se montre *tel qu'il est* en lui-même, autrement dit *il est découvert identiquement tel qu'il est* mis au jour comme étant dans l'énoncé. Il ne s'agit point de comparer des représentations, ni entre elles, ni en *relation* à la chose réelle. Ce qui se trouve légitimé n'est point un accord entre le connaître et l'objet ou même entre du psychique et du physique – et non plus entre des « contenus de conscience » – mais, uniquement, l'être-découvert de l'étant lui-même, *lui*

dans le comment de son être-découvert. Celui-ci se confirme en ceci que la chose énoncée, c'est-à-dire l'étant lui-même, se montre *comme le même*.³⁰

La confirmation se joue uniquement avec l'étant dans la mesure où c'est celui-ci qui se montre comme le même et non pas une représentation qui serait de quelque façon assimilable à une chose. Le connaître, de l'énonciation jusqu'à la confirmation, est toujours dans l'étant. Cette proposition ne paraîtra pas trop étonnante au lecteur du *Sophiste* et du *Théétète* où Platon, attaché à la thèse de Parménide selon laquelle on ne peut dire et penser que ce qui est, soutient que lorsque l'on dit ou pense faussement, l'on dit et pense toujours des choses qui sont, simplement en les confondant les unes avec les autres et en prenant l'une pour l'autre, etc³¹. Ainsi, ce que Heidegger voudrait éveiller, c'est sans doute la conscience que l'énoncé n'est pas libre création qui déploierait son essence en mots tirés de lui seul, mais qu'il tire ses mots de l'étant, et de la sorte vise toujours quelque étant, non seulement parce qu'il a pour projet d'en rencontrer un, mais parce qu'il en vient. Le problème de la légitimation se joue donc bien avec et seulement dans l'étant : « est-ce le bon étant dont je parle, ne mêlerai-je point indûment le « travers » de la tour de Pise avec celui du tableau de ma chambre ? » Toutefois, que signifie donc en réalité cette phrase : « la légitimation se joue avec et seulement dans l'étant »³² ? Serait-ce que la légitimation est un accord de l'étant avec l'étant ? Pourquoi l'étant serait-il jamais désaccordé ? Parce qu'on y met les mains, sans doute, mais encore ? L'on pourrait dire que l'étant s'accorde avec l'étant dans la mesure où la légitimation confirme l'identité de l'étant énoncé et de l'étant perçu, mais le terme d'accord, que Heidegger n'emploie de toute façon plus dans ce contexte, est impropre, car en réalité, il s'agit, comme il le dit lui-même, d'une simple identification. Ainsi, puisqu'il paraît un peu absurde qu'un étant ait à s'accorder avec lui-même, cela signifie-t-il qu'en définitive, l'idée de vérité comme accord se voit retirée toute pertinence ?

³⁰ ET, p.162 ; SZ, p.218. Heidegger renvoie ici pour l'idée de légitimation comme « identification » au chapitre de la 6^e recherche « *Evidenz und Wahrheit* », § 36-39.

³¹ Ce qui pointe dans cette question, c'est l'attachement à l'étant jusque dans l'erreur que Platon lui-même avait déjà été contraint de constater dans son combat contre les sophistes et les ressources qu'ils tiraient de l'interdit parméniéen, montrant comment l'erreur ne consistait pas à errer dans le vide, mais à se tromper d'étant, à prendre l'un pour l'autre. (Voir *Le Sophiste*, 263 b et *Le Théétète* 189 c). Consulter également GA 19, la deuxième section, GA 17, GA 18, GA 22, le troisième chapitre de la deuxième section, GA 34 et les cours du semestre d'hiver 1933-1934 *Vom Wesen der Wahrheit*, dans GA 36/37.

³² Ceci n'est pas une citation, mais une paraphrase.

Pourtant, s'il n'est pas vraiment possible de parler d'accord lorsqu'il s'agit d'identification, n'y a-t-il pas au moins nécessité de trouver un accord entre l'énoncé et la perception, pour que l'identification se fasse ? Il semble bien que non, puisque ni la perception, ni l'énonciation, tant elles sont rapidement expulsées hors d'elles-mêmes dans l'étant, ne se tiennent suffisamment longtemps en soi pour qu'on puisse les opposer entre elles afin de rendre un accord nécessaire. Cependant, si l'on ne peut véritablement parler d'accord entre l'étant et l'étant lorsqu'il s'agit d'en identifier un seul, si l'on ne peut parler d'accord entre la perception et l'énoncé, puisqu'ils sont tous deux déjà dans l'étant, pour ainsi dire à la découverte, et que ce n'est donc plus d'eux mais de l'étant que dépend la vérité, et encore moins d'un accord entre l'ensemble des « actes » de connaissance et la chose, puisque, encore une fois, tout se joue d'emblée dans l'étant, il semble bien que l'accord n'ait plus rien à voir avec la vérité.

§3. Développement des trois questions ; pour changer de « lieu », la vérité change de nom, mais l'accord est rejeté

Rappelons les trois questions auxquelles nous voulions confronter Heidegger, et voyons si, arrivés à la fin de la partie a) du § 44, nous pouvons offrir quelque réponse :

- 1) L'entreprise qui vise à « fonder » la conception traditionnelle de la vérité est-elle une critique de celle-ci ou tente-t-elle de la conforter en l'appuyant sur un fondement solide et clair ?
- 2) Qu'implique la structure d'une vérité comme accord dont le « lieu » se trouverait en un seul des deux termes de l'accord et cela est-il de quelque façon problématique ?
- 3) Eu égard à la question de la vérité comme accord de l'énoncé judiciaire avec l'objet, Heidegger est-il d'accord, oui ou non, avec la critique que les néo-kantiens ont faite de la vérité-adéquation ?

Commençons par la seconde question puisqu'elle nous avait paru pouvoir servir de pivot afin de répondre aux deux autres. L'ennui est qu'il est malaisé, sur fond de ce que nous avons étudié jusqu'à présent du § 44, de se faire une idée très claire des pensées de Heidegger à propos du « lieu » de la vérité puisqu'il n'a pas encore abordé cette question directement. La vérité de l'énoncé a certes été prise en compte, mais quant à savoir s'il est juste que ce dernier s'arroge, dans la relation d'accord, l'adjectif « vrai » en le conservant pour lui seul, rien n'a été clairement avancé. Remarquons toutefois que l'énoncé, dans ses prétentions à porter la vérité, est renvoyé au devoir d'une légitimation. Une différence se profilerait-elle ici avec la conception traditionnelle de la vérité ? Pas nécessairement, car si l'on exige ici que l'énoncé sorte de lui-même et soit légitimé pour être vrai, l'on exigeait déjà qu'il se légitime dans l'accord avec la chose, ce qui semble afficher à peu près la même structure. Ce qui change néanmoins, c'est que la légitimation n'est plus un accord, mais une identification. Nous l'avons vu, pour la conception traditionnelle, l'accord se faisait entre l'énoncé ou l'intellect et la chose, mais Heidegger prétend qu'il y a plutôt légitimation par identification du fait que les deux étants visés, l'un par l'énoncé, l'autre par la perception, sont identifiés comme étant en réalité le même. Le lieu de la vérité se trouve-t-il alors en dehors de l'énoncé ? Le rôle joué par la perception dans cette identification légitimatrice est-il susceptible de faire basculer la vérité hors de l'énoncé ? Il est vrai que la perception semble entretenir un certain privilège par rapport à l'énoncé, car dans le mouvement de légitimation, même si Heidegger insiste sur le fait que tout se passe déjà auprès de l'étant, il affirme néanmoins, que « ce qui se trouve légitimé, c'est l'être-découvert de l'étant [...] dans le comment de son être découvert »³³, ce qui signifie que le « comment » pourrait être tronqué. Or, du point de vue de la légitimation de ce « comment », même s'il ne s'agit que d'une « identification », il semble y avoir préséance d'une modalité « découvrente » sur l'autre. Percevant au mur le tableau de travers, l'on ne s'enquiert pas auprès d'un énoncé pour vérifier s'il est bien de travers. La légitimation semble suivre un chemin qui n'est pas réversible. Ce décentrement de l'énoncé dans la légitimation et donc dans la rencontre « effective » de la vérité, dans ce moment précis où elle s'« atteste », où elle

³³ ET, p.162 ; SZ, p.218.

devient « phénoménalement expresse », ne signifierait-il pas une certaine remise en question de son droit à siéger seul comme « lieu » de la vérité ? L'on serait tenté de croire le contraire, cependant, si l'on se remet en mémoire à quel point l'insistance de Heidegger est forte pour donner à l'énoncé le même statut qu'à la perception dans leur rapport à l'étant. L'énoncé, et c'est la plus martelée des revendications de cet examen de la légitimation, est déjà « découvreur » de l'étant, déjà auprès de lui, sans avoir besoin pour cela de la perception. La perception ne fait que révéler qu'il s'agit du même étant auquel tous deux s'adonnent. De la sorte, si d'apparentes évidences semblent nous contraindre à voir un décentrement de l'énoncé au profit de la perception, le fait d'ancrer l'énoncé d'emblée dans l'étant, ce qui le met sur le même plan que la perception, paraît plutôt vouloir en renforcer le rôle. Renonçons pour l'instant à nous attaquer plus sérieusement à ce croisement de deux gestes apparemment contradictoires, car en réalité, nous qui cherchons une remise en question de la souveraineté de l'énoncé, ne l'avons-nous pas déjà trouvée précisément dans cette sévérité qui retire à l'énoncé toute autonomie pour le dissoudre en l'étant dont il parle ?

Nous l'avons dégagé avec suffisamment d'insistance en suivant le texte de cette fin de première partie du § 44, Heidegger semble bel et bien vouloir briser, dans l'exposition du « phénomène » de la vérité – que l'on peut provisoirement nommer phénomène de la connaissance – toute tendance à l'auto-référentialité. Son intolérance affichée devant la tentation de réduire la représentation et l'énonciation à leur propre sphère n'est-elle pas une contestation évidente de cette prétention qui invite l'énoncé à s'instituer en tant que « lieu » de la vérité ? Nous l'avons déjà remarqué, pour Heidegger, dans ce paragraphe, l'énoncé se confond avec le jugement et même avec l'intellect. De la sorte, si l'énoncé est le lieu de la vérité, c'est que le jugement et l'intellect constituent également le lieu de la vérité. Il est clair que l'impatience de Heidegger devant la tentation d'exprimer la vérité dans des termes limitatifs qui portent le nom de quelque activité de l'intellect est une preuve évidente du fait que le lieu de la vérité, selon lui, appelle un déplacement. Ce déplacement est gagné, comme nous l'avons également déjà fait ressortir, avec la destruction de tout maintien en soi de l'énoncé comme de la représentation pour les renvoyer immédiatement à l'étant. Ainsi,

comme se confirme à tout moment dans le texte d'*Être et temps* que s'y joue un combat au profit de l'étant contre le maintien en soi de toutes les figures intellectuelles³⁴, l'on s'attendrait à ce qu'il y ait un rapport entre ce combat et l'identification initiale de la conception traditionnelle de la vérité comme étant celle qui « loge » la vérité dans l'énoncé. Puisque c'est l'énoncé avec la représentation et tout l'arsenal de la « connaissance » qui sont bombardés pour les faire sortir d'eux-mêmes, l'on s'attend à ce que cette « sortie » nous mène, avec la vérité, en un autre « lieu ». En outre, puisque cette sortie semble si manifestement dirigée vers l'étant, l'on se trouve presque en droit d'espérer trouver précisément en celui-ci, ou du moins en chemin vers celui-ci, un nouveau lieu pour la vérité.

Nous ne pouvons aller beaucoup plus loin sur cette voie à l'heure actuelle vu le peu d'éléments explicites mis à cet égard à notre disposition par le texte. Ayant néanmoins accompli quelques pas dans la direction d'une réponse à notre seconde question, pouvons-nous dès lors espérer nous tourner avec quelque succès vers la troisième ? Sommes-nous mieux renseignés à présent sur la relation qu'entretient Heidegger avec ce qu'il vise lui-même comme néokantisme ? Sans doute, car l'on serait bien en peine de trouver autre ennemi que celui du néokantisme comme cible des discrètes ironies de Heidegger à l'endroit de la « théorie de la connaissance ». Par ailleurs, si les représentants du néokantisme ne sont pas les seules victimes des attaques heideggériennes qui visent à désarticuler au profit de l'étant tout enclouement de la connaissance en elle-même, nous pouvons les considérer à cet égard sans risque d'inexactitude comme ses plus dignes adversaires. Dans son exposition préalable et polémique³⁵ du problème de l'accord, Heidegger ne va-t-il pas presque jusqu'à prendre le parti des psychologues contre les néokantiens lorsque ceux-ci croient pouvoir se dispenser d'une rencontre avec l'effectif en ce qui a trait, du moins, à l'accomplissement du jugement ?³⁶ Le néokantisme, tel que visé par Heidegger comme porte-étendard de la

³⁴ Cf. *supra*, p. 21 et sv.

³⁵ Bien que l'on puisse reprocher à Heidegger le fait qu'il s'agisse trop souvent d'une polémique pour initiés.

³⁶ « Quant à la séparation, opérée du point de vue du juger « effectif » sur le jugé, entre accomplissement réel et teneur idéale, est-elle en général illégitime ? L'effectivité du connaître et du juger n'est-elle pas brisée en deux guises ou « couches » d'être, dont l'assemblage ne saurait atteindre le mode d'être du

« théorie de la connaissance », est celui qui dégage l'idéalité du jugement, suivant Kant vers l'*a priori* transcendantal, pour ne plus avoir à chercher la vérité ailleurs que dans l'accord de la connaissance avec ses propres structures. C'est donc une expression radicale de la réclusion du savoir en lui-même. Que le néokantisme soit visé, au moins en partie et sans doute comme représentant le plus éloquent de ce qui semble devoir être contré par les percées de Heidegger vers l'étant, est incontestable³⁷. Considérons toutefois ceci : les néokantiens, en tant que réducteurs de la vérité du savoir à ce savoir lui-même et à son simple élan, se présentent comme les meilleurs interprètes du déséquilibre grammatical que nous avons constaté dans l'usage qui privilégie un seul terme de l'accord, lui-même nommé par un substantif (vérité), pour faire porter à ce seul terme l'adjectif correspondant (vrai). De plus, ils prétendent eux-mêmes que l'idée de vérité comme accord est caduque, et ce au profit justement du terme déjà privilégié par la grammaire. En d'autres mots, tirant la vérité du côté de ce terme, donc de l'énoncé, de la représentation, de l'intellect, de la « connaissance », ils expriment précisément leur résistance à l'accord. Comment dans ces circonstances, la contestation heideggérienne visant l'énoncé et tout ce qui l'accompagne de son côté des choses, les forçant à s'extraire d'eux-mêmes pour se jeter dans un autre, surtout si cet autre est l'étant, comment, dis-je, cette contestation ne serait-elle pas un plaidoyer pour l'accord ? Et pourtant, comme nous le verrons bientôt, c'est le contraire qui sera revendiqué par Heidegger.

Dans ce long paragraphe, le plus long de la section a) du § 44, où Heidegger, guidé par la légitimation du connaître, tente de cerner la vérité là où elle devient « phénoménalement expresse » et de rendre « visible » la relation d'accord, la vérité, pourtant, change de nom. Du moins, pour se contenter de ce qui est effectivement accompli à ce stade, la vérité change-t-elle de nom lorsqu'il s'agit de l'adjectif « vrai »

connaître ? Le psychologisme n'est-il pas fondé à s'inscrire en faux contre cette séparation, même si lui-même n'éclaircit pas ontologiquement, ni même ne connaît comme problème le mode d'être de la pensée du pensé ? » (ET, p.162 ; SZ, p.217).

³⁷ Cf. *supra*, note 9, où l'on rappelle comment les néokantiens, au premier rang desquels Rickert, le « directeur de thèse » de Heidegger identifiait la vérité en son sens le plus propre au seul jugement. Voir également l'article de Jean-François Courtine intitulé *Les « recherches logiques de Martin Heidegger, de la théorie du jugement à la vérité de l'être.*

qui est remplacé par « découvrant » (*entdeckend*). Heidegger écrit, dans le court paragraphe à caractère conclusif qui suit celui que nous avons discuté :

L'énoncé est *vrai*, cela signifie : il découvre l'étant en lui-même. Il énonce, il met au jour, il « fait voir » (*ἀπόφανσις*) l'étant en son être-découvert. L'*être-vrai* (*vérité*) de l'énoncé doit nécessairement être entendu comme *être-découvrant*.³⁸

Ce changement de nom est introduit dans une phrase que nous avons déjà citée à l'instant où se consommait le renversement qui jette la « simple représentation » et l'énoncé dans l'étant :

Et qu'est-ce qui est légitimé par la perception ? Rien d'autre que ceci *que c'est* l'étant lui-même qui était visé dans l'énoncé. Ce qui vient à confirmation, c'est que l'être énonçant pour la chose énoncée est une mise au jour de l'étant, c'est *qu'il découvre* (*entdeckt*) l'étant auquel il se rapporte.³⁹

Ce nouveau baptême pour la vérité semble, aux yeux de Heidegger, nécessiter peu d'explications et parler de soi-même⁴⁰, tant le simple emploi du vocabulaire de la découverte paraît lui suffire pour clarifier la relation de l'énoncé à l'étant. Le lexique de l'accord se trouve alors supplanté par celui de la découverte, dont la puissance rhétorique est indéniable⁴¹. Lorsque l'on parle de « vrai » et que l'on attribue cet adjectif à quelque

³⁸ ET, p.163 ; SZ, p.218.

³⁹ ET, p.162 ; SZ, p.218.

⁴⁰ Le renvoi entre parenthèses à l' *ἀπόφανσις*, qui intervenait déjà au §§7 et 33, apporte sans doute un certain éclairage, mais néanmoins plutôt mitigé puisque le §44 est censé expliciter les déterminations formulées précédemment dans *Être et temps* en examinant leur conséquence et leur portée du point de vue de la question de la vérité. Par ailleurs, ce qu'il faut savoir, ce n'est pas que « découvrant » signifie, tout comme *ἀπόφανσις*, « faire voir l'étant à partir de lui-même » (ET, p.125 ; SZ, p.154), mais ce que signifie ce « faire voir à partir de lui-même », en quoi la conception traditionnelle ne le permet pas, en quoi l'introduction du nouveau vocabulaire implique un changement de lieu et ce que ce changement de lieu signifie pour le « faire voir de l'étant ». Ceci dit, nous ne visons pas par là spécialement à critiquer Heidegger, mais simplement à mettre en garde contre une compréhension hâtive de ce qui est tenté par Heidegger et ainsi contre les possibilités de confusion qui sont, comme nous le verrons dans cette recherche, presque infinies.

⁴¹ Ce que nous entendons par « puissance rhétorique » n'a ici rien de péjoratif, mais désigne simplement ce qu'un terme peut receler, de par sa simple forme, de pouvoir d'expression. Par exemple, un mot peut charrier avec lui un certain sens implicite de par ses racines étymologiques, dans la mesure du moins où celles-ci sont intelligibles à l'usage courant (car des racines latines ou grecques, par exemple, n'affichent pas une « puissance rhétorique » immédiate et à l'impact massif si les auditeurs ou les lecteurs n'entendent rien au latin sans le secours d'un dictionnaire). Ce pouvoir d'expression implicite qu'un terme charrie avec

chose, par exemple à l'énoncé, cette attribution lui donne une qualité pour ainsi dire statique et close. C'est-à-dire ainsi que ce qui est vrai l'est comme on est grand, beau ou rouge : il l'est en lui-même et par lui-même. Cependant, ce qui est découvreur fait appel à quelque chose d'autre qu'à soi : ne peut être découvreur que ce qui découvre *quelque chose*. Comment s'articule toutefois cette structure, pourrions-nous dire extatique, du lexique de la découverte ? En premier lieu, comme le mot « découvreur » est un participe présent fait adjectif, il est clair qu'il porte avec lui la mouvance du verbe et qu'il déroge ainsi au caractère statique ou suffisant du « vrai ». Cette mouvance n'épuise toutefois pas la structure que nous tentons de cerner. Certes, le mouvement qu'implique la racine verbale de « découvreur » favorise le renvoi hors de soi du découvreur vers ce qu'il découvre, mais tous les participes présents qu'on emploie comme adjectifs expriment une certaine mobilité, par exemple « planant », et même « reposant » qui évoque tout au moins une mobilité dans le temps ; toutefois, contrairement à « découvreur », ceux-ci ne possèdent pas cette aptitude bien particulière de faire nécessairement appel à un autre. Remarquons que la simple mention de « découvreur » amène cet autre avec lui sans médiation. Ce qui est découvert est sémantiquement inséparable du « découvreur ». Le « découvreur » évoque immédiatement le « découvert ». C'est cette transitivité qui donne un sens à la mobilité et qui confère un attrait rhétorique immédiat au vocabulaire de la « découverte ». En effet, si le « découvreur » évoque immédiatement le « découvert », le « vrai », quant à lui, n'évoque rien d'autre que lui-même, et comme nous avons vu que le déséquilibre constaté à cet égard dans la relation de vérité qui faisait d'un seul terme le porteur de l'adjectif et de la sorte le « lieu » semblait gêner Heidegger, il est sans doute important de constater que dans le choix du mot qui remplace « vrai », ce déséquilibre apparaisse brisé. Le « découvreur » s'ouvre un accès sémantique direct à la chose qu'il découvre, alors que le « vrai » a un accord problématique à construire. Voilà, à ce qu'il semble, l'intérêt de ce que nous avons appelé le « changement de nom de la vérité » introduit par Heidegger, et remarquons que ce changement contribue de façon tout à fait harmonieuse au « coup d'éclat » de Heidegger tel qu'observé plus haut, qui consistait à

lui peut être utilisé à mauvais comme à bon escient, dans le but d'indiquer un phénomène complexe en tirant profit de la richesse d'évocation d'un mot ou plutôt pour introduire la confusion chez son auditeur et lui faire ainsi accepter ce que dans la clarté il refuserait. Ce que nous souhaitons décortiquer ici comme puissances rhétoriques du vocabulaire de la découverte vise plutôt un emploi généreux de ces puissances qu'un usage trompeur.

mettre d'emblée en rapport avec l'étant la forme la plus « subjective » impliquée dans le processus de connaissance⁴². Cette évocation directe d'un autre que permet l'adjectif « découvrant », est par surcroît sanctionnée et même renforcée du point de vue lexical grâce à l'existence de l'adjectif « découvert ». Ainsi, dans le lexique de la découverte, possède-t-on un adjectif dérivé à partir du terme central pour désigner l'énoncé ou le jugement (découvrant) et un adjectif possédant la même origine pour désigner l'objet (découvert), et ce exactement comme dans la relation d'amour, comme nous l'avons déjà constaté⁴³, beaucoup mieux lexicalement équilibrée que celle de vérité.

Ceci confère nécessairement au vocabulaire de la découverte une suprématie rhétorique sur celui de la vérité, car ses possibilités d'évocation lui permettent d'exprimer un équilibre dans la relation d'accord, alors que le vocabulaire de la vérité semblait ne pouvoir faire autrement que de jeter tout le poids de cette relation d'un seul côté. Armé de cette nouvelle puissance rhétorique, Heidegger parvient-il, comme il l'avait promis, à rendre « visible » la relation d'accord ? Non, il la conteste plutôt. Non seulement « remplace »-t-il la vérité par la découverte, mais il propose cette dernière également en lieu et place de l'accord. Il affirme, nous l'avons déjà cité, que « ce qui se trouve légitimé n'est point un accord entre le connaître et l'objet [...], mais uniquement l'être-découvert de l'étant lui-même »⁴⁴, et va jusqu'à dire on ne peut plus clairement, pour terminer l'avant dernier paragraphe de la section a), que nous avons en partie cité plus haut et dont nous disions qu'il servait de conclusion au paragraphe beaucoup plus long qui le précède :

La vérité n'a donc absolument pas la structure d'un accord entre le connaître et l'objet au sens d'une as-similation d'un étant à un autre.⁴⁵

Nous voici donc apparemment confrontés à une réponse à notre première question. Heidegger semble, si l'on se fie à ses propres mots, bien loin de simplement « fonder » la conception traditionnelle de la vérité : il affirme ici que la vérité n'a

⁴² Cf. *supra*, p. 23 et précédentes.

⁴³ Cf. *supra*, p.10.

⁴⁴ ET, p.162 ; SZ, p.218.

⁴⁵ ET, p.163 ; SZ, p.218-219.

« absolument pas » la structure que la conception traditionnelle lui prête. Heidegger critique donc la théorie de la vérité comme accord et la subvertit par celle de la vérité comme « découverte ». Il est toutefois bien malaisé, à la lumière du chemin que nous avons parcouru à travers nos essais de réponses aux deux premières questions, d'en arriver à cette conclusion. Nous avons vu Heidegger combattre les néokantiens en s'efforçant d'arracher la vérité à sa localisation dans l'énoncé. Nous avons vu que ce lieu était problématique justement pour l'accord lui-même et que c'est précisément parce qu'ils choisissaient ce lieu que les néokantiens refusaient la notion d'accord.

Nous nous étions demandés comment le fait de combattre à cet égard les néokantiens et l'enclousonnement de la vérité dans le jugement pouvait ne pas être un soutien porté à l'accord, et nous devons nous en étonner à nouveau. Interrogeons-nous de surcroît quant à savoir comment la vérité peut avoir à changer de nom afin de favoriser l'accès à la chose, en l'occurrence à l'étant, de façon à assurer précisément l'équilibre et donc l'accord que le « lieu » de la vérité mettait en péril, comment la vérité peut de la sorte avoir à changer de nom pour contrer le problème de l'adjectif « vrai » qui s'enferme d'un côté contre la relation qu'il devrait décrire, si c'est pour en venir néanmoins à voir en conclusion l'accord nié sans réserve? N'est-ce pas là se mordre la queue ? Ou est-ce peut-être le texte de Heidegger lui-même qui nourrit un malentendu en combattant une certaine forme d'accord pour en défendre une autre ? Fort de ces questions, abordons à présent la partie b) où la vérité reprendra son nom grec et voyons si cela nous fera avancer.

§4. Introduction de l'ἀλήθεια et récapitulation générale : une nouvelle définition de la vérité?

C'est dans le premier paragraphe de cette partie b) dont l'objet, conformément à ce que nous en indique le titre, consiste à dégager « le phénomène originaire de la vérité et la secondarité du concept traditionnel de la vérité », que Heidegger nous remet en

mémoire le nom que les Grecs donnaient à la vérité : *ἀλήθεια*⁴⁶. Il fait appel au nom grec pour appuyer la nouvelle dénomination qu'il a lui-même introduite, celle de la découverte. Le paragraphe débutant par cette affirmation péremptoire : « Être-vrai (vérité) veut dire être-découvrant », Heidegger, s'inquiétant de l'arbitraire de cette définition, appelle d'abord à son secours l'autorité d'Aristote, puis celle d'Héraclite. Afin de se faire une idée claire des raisons qui le poussent vers ce terme grec et vers la conception grecque de la vérité, il nous faudra nous pencher sur la manière dont il les fait parler. Peu importe à cet égard la question visant à décider s'il interprète alors correctement les Grecs⁴⁷; seule compte actuellement pour nous celle de savoir pourquoi l'*ἀλήθεια* soulève son intérêt, et cela, ce sont ses interprétations qui nous le diront, qu'elles soient vraies ou fausses⁴⁸. L'étonnant, toutefois, à propos de cette première introduction du terme *ἀλήθεια* dans le §44⁴⁹, c'est qu'à ce stade Heidegger ne s'intéresse pas explicitement au caractère privatif du terme grec ; tout juste le souligne-t-il discrètement, traduisant en passant *ἀλήθεια* par « *Unverborgenheit* », insistant sur l'a privatif en le séparant par un tiret (*ἀ-λήθεια*), mais sans avancer quelque explication à ce propos. En toute rigueur, Heidegger ne nous ayant déjà guère fourni d'explications sur la signification du remplacement du vocabulaire de la vérité par celui de la découverte, il ne nous en présente pas davantage à propos de l'*ἀλήθεια*. En effet, l'*ἀλήθεια* surgit simplement dans le texte comme synonyme de « découverte ». Le fait que les Grecs parlaient déjà d'*ἀλήθεια* est évoqué par Heidegger afin d'indiquer que sa « définition » de l'« être-vrai » comme « être-découvrant » n'est pas « une annulation de la « bonne » vieille tradition »⁵⁰, seulement le lien entre *ἀλήθεια* et la définition de l'être-vrai comme

⁴⁶ Pour un examen des ressources de ce terme et de la conception grecque de la vérité avant *Être et temps*, voir GA 18, plus particulièrement le §22 ; GA 19 ; sans doute également le premier chapitre de GA 17 ainsi que le §50 ; le § 31 c) de GA 20, toute la première partie de GA 21 et le § 59 de GA 22.

⁴⁷ À ce sujet, voir l'ouvrage de Paul Friedländer, *Platon* (1930) qui critique Heidegger (Chapitre XI), mais nuance son propos dans la troisième édition (1964).

⁴⁸ Notons en outre qu'il serait bon, justement, avant de critiquer l'interprétation heideggérienne de l'*ἀλήθεια*, de savoir pourquoi il l'entreprend, c'est-à-dire ce qui l'inspire précisément dans la forme privative de ce terme et ce qu'il souhaite en tirer, ce que peu de ses plus virulents critiques se donnent la peine de faire. L'exemple le plus éloquent de cette ignorance qui s'érige en arbitre est l'article de Jonathan Barnes *Heidegger spéléologue*, ou l'auteur, se félicitant de n'avoir lu qu'une centaine de pages du philosophe, multiplie les contre-sens, mésinterprète la plupart des affirmations de Heidegger et de la sorte construit lui-même les thèses qu'il croit pouvoir lui imputer.

⁴⁹ Il apparaissait déjà, toutefois, au §7 et bien sûr dans les cours de Heidegger cités à la note 46.

⁵⁰ ET, p.163 ; SZ, p.219.

« être-découvrant » n'est en aucune façon clairement exposé. A peine est-il explicitement revendiqué : le terme *ἀλήθεια* est simplement traduit, sans avertissement, par *Unverborgenheit*, qui lui-même se trouve une fois explicité par *Entdecktheit* qui le suit entre parenthèses ; puis l'on voit plus loin l'inverse, c'est-à-dire *Entdecktheit* suivi de *Unverborgenheit* entre parenthèses. *Entdecktheit*, *Unverborgenheit* et *ἀλήθεια*, sont simplement substitués l'un à l'autre⁵¹, comme si cette substitution pouvait constituer une forme d'explication. Il est possible que cette simple substitution eût pu être parlante si au moins un des termes nous avait été expliqué, et plus particulièrement si dès le départ le sens de l'introduction du vocabulaire de la découverte et de ses enjeux était limpide, mais comme nous l'avons souligné lors de l'analyse de la section précédente, ces enjeux sont laissés dans une totale obscurité, comme si le vocabulaire de la découverte était déjà par lui-même à ce point révélateur que sa simple apparition comme prétendant au remplacement de celui de la vérité faisait en soi figure de clarification pour l'ensemble de la problématique de la vérité et n'appelait donc aucune explication supplémentaire. Nous assignant alors le devoir de chercher à clarifier ce que Heidegger souhaitait précisément indiquer, nous avons tenté d'avancer un début d'éclaircissement en liant une certaine puissance rhétorique assez évidente de ce lexique aux problèmes auxquels Heidegger paraissait vouloir répondre dans ce début de §44. Nous nous étions néanmoins butés à une fin de non-recevoir opposée à la notion d'accord, qui semblait ne pouvoir que contredire nos conclusions. Voyons néanmoins en nous penchant avec plus de précaution sur les développements qui accompagnent l'introduction de l'*ἀλήθεια* avec Aristote et Héraclite, si nous ne pourrions pas en tirer de nouveaux éléments susceptibles de favoriser quelque dénouement.

Se réclamant de ce que « la plus ancienne tradition de la philosophie antique a originellement pressenti », Heidegger écrit, commentant ici avant tout Aristote :

L'être-vrai du *λόγος* comme *ἀπόφανσις* est l'*ἀληθεύειν* selon la guise de l'*ἀποφαίνεσθαι* : faire voir, en le dégageant de son retrait, l'étant en son hors retrait (être-découvert). L'*ἀλήθεια*, qui est identifiée par Aristote,

⁵¹ ET, p.163 ; SZ, p.219.

d'après les textes cités plus haut, avec le *πρᾶγμα*, ce qui revient au même que *φαινόμενα*, signifie « les choses mêmes », ce qui se montre, *l'étant dans le comment de son être-découvert*.⁵²

L'*ἀλήθεια* signifie donc la même chose que « *πρᾶγμα* », que « *φαινόμενα* », que « ce qui se montre » ; l'*ἀλήθεια* signifie « les choses mêmes », l'étant tel qu'il est découvert, et c'est parce que *ἀλήθεια* signifie cela que Heidegger peut l'appeler à son aide. Bien qu'il convienne pour l'instant de ne point trop préjuger du sens que revêt pour Heidegger la maxime de la phénoménologie, nous pouvons dire, nous fiant au § 7, que les choses mêmes c'est ce qui se montre tel qu'il se montre à partir de lui-même⁵³. Or, ce qui se montre ainsi, c'est l'étant, du moins si l'on en croit encore le § 7 qui le distingue précisément de ce qui doit faire l'objet de la recherche expresse, à savoir ce qui ne se montre pas et qui est identifié comme l'*être* de l'étant. Mais sans tirer des conclusions plus précises, examinons ce que Heidegger retient d'Héraclite :

Est-ce d'autre part un hasard si, dans l'un des fragments d'*Héraclite*, qui constituent les témoignages doctrinaux les *plus anciens* de la philosophie qui traite *expressément* du *λόγος*, perçoit le phénomène de la vérité au sens d'être-découvert (hors-retrait) que nous venons de dégager ? Au *λόγος* et à celui qui le dit et le comprend, sont opposés les hommes sans entente. Le *λόγος* est *φράζων ὅκως ἔχει*, il dit comment l'étant se comporte. Aux hommes sans entente, au contraire, échappe (*λανθάνει*), demeure retiré ce qu'ils font : *ἐπιλανθάνονται*, ils oublient, autrement dit cela sombre à nouveau pour eux dans le retrait. Ainsi, au *λόγος*, appartient le hors-retrait, *ἀ-λήθεια*.⁵⁴

Que signifie cette référence à Héraclite ? L'Obscur d'Éphèse ne parle pas d'*ἀλήθεια* dans les textes mis à contribution; toutefois, Heidegger voit dans son discours la percée du phénomène de la vérité qui l'intéresse. On ne peut avoir meilleur exemple pour tenter de comprendre ce qui intéresse Heidegger dans l'*ἀλήθεια* qu'un cas où il

⁵² ET, p.163, (traduction légèrement modifiée) ; SZ, p.219.

⁵³ « Comme signification de l'expression « phénomène », nous devons donc maintenir ceci : ce-qui-se-montre-en-lui-même, le manifeste. Les *Φαινόμενα*, « phénomènes » sont alors l'ensemble de ce qui est au jour ou peut être porté à la lumière – ce que les Grecs identifiaient parfois simplement avec *τὰ ὄντα* (l'étant) (ET, p.43 ; SZ, p.28).

trouve de l'*ἀλήθεια* là où elle ne s'affiche pas : s'il est sans doute malaisé dans pareil cas de voir si Heidegger a raison de l'y trouver, du moins cela doit-il nécessairement permettre de dévoiler ce qu'il veut trouver dans l'*ἀλήθεια* et offrir de la sorte un éclairage sur ce que recherche Heidegger, éclairage dont nous manquons en l'occurrence plutôt cruellement. Qu'est-ce donc qui nous est présenté en témoignage de la dite percée ? En premier lieu, c'est l'opposition entre d'une part le *λόγος* avec ceux qui le comprennent et d'autre part les hommes sans entente. Ensuite, il est dit qu'aux hommes sans entente, *ce qu'ils font leur demeure retiré*. Entre ces deux éléments, Heidegger nous apprend également que le *λόγος* « dit comment l'étant se comporte ». Il est possible de saisir l'importance que peut revêtir cette dernière affirmation aux yeux de Heidegger en la rapprochant de ce qui a été remarqué ci-haut à propos d'Aristote à qui Heidegger faisait dire que l'*ἀλήθεια*, c'est ce qui se montre, « les choses mêmes », à savoir l'étant. Avec Héraclite, le *λόγος* semble dire l'*ἀλήθεια* parce qu'il dit « comment l'étant se comporte ». Voilà sans doute pourquoi Heidegger y voit une percée du phénomène de la vérité tel qu'il vient de le dégager au sens d'« être-découvert ». Remarquons que cela renforce cette impression que nous avons tenté de clarifier plus tôt selon laquelle le lexique de la découverte serait introduit afin de contribuer à infléchir un déplacement de la vérité de l'énoncé vers l'étant. Toutefois, qu'en est-il des deux autres éléments tirés des fragments héraclitéens et dont Heidegger semble croire pouvoir faire bon usage ? Qu'espère donc recueillir Heidegger de l'opposition entre la compréhension du *λόγος* et les hommes sans entente auxquels tout demeure retiré ? Cette simple opposition n'a en soi rien d'insolite. Ceux qui ne comprennent rien, ceux qui n'entendent rien à rien, ne connaissent ni ne peuvent dire la vérité : les tenants de la plus stricte conception traditionnelle de la vérité seraient d'accord avec cela. Même les néokantiens ne pourraient que l'être ! Ce qu'il y a de particulier ici, néanmoins, c'est que de ceux qui n'entendent pas, il est dit que ce qu'ils font et l'étant tel qu'il « se comporte » leur demeurent « retiré ». Qu'il y ait une différence entre la vérité et la fausseté, entre la juste rigueur de l'énoncé qui dit vrai et l'incohérence de l'énoncé que pousse l'esprit égaré, toutes les conceptions de la vérité que Heidegger a pu survoler jusqu'à présent

⁵⁴ ET, p.163 ; SZ, p.219.

s'entendent pour le dire. Mais la différence que trouve Heidegger chez Héraclite, c'est que la vérité ne signifie justement pas la simple cohérence avec soi, mais précisément la découverte de l'étant, le rapport avec lui qui le rend manifeste tel qu'il est ; c'est que le fait de ne pas être égaré ne se mesure pas à l'aune de règles qui seraient simplement celles de la connaissance ou du jugement, mais à la manière dont « se comporte l'étant » et à ce que les hommes « font ». Or, c'est précisément cela qu'implique la description de l'égarément et de l'erreur en termes de « retrait ». Si l'erreur signifie que quelque chose nous échappe, cette formulation solidifie ce « quelque chose » de manière à le rendre incontournable et à lui soumettre toute prétention à la légitimité. Si l'erreur consiste à bloquer l'accès à quelque chose, à le recouvrir d'obscurité, la vérité ne peut être que la libération de ce quelque chose, lui étant ainsi tout entière dévouée, et dès lors la connaissance ne peut plus prétendre n'avoir qu'à respecter des règles qui lui sont propres pour mériter le titre de « vraie ». Définir la vérité par opposition au retrait et marteler par ailleurs le rapport de la vérité à l'étant, cela ne peut donc viser qu'à renforcer le rôle normatif de l'étant. Néanmoins, ceci précisément, constatera-t-on à bon droit, ne correspond-il pas à la définition traditionnelle de la vérité comme accord ? La différence entre les hommes sans entente et ceux qui disent comment l'étant se comporte et à qui ce qu'ils font n'est pas couvert d'obscurité n'est-elle pas que les jugements et les énoncés des seconds s'accordent avec les choses ?

Prenons le temps de remarquer en outre que selon ce qui vient d'être dit à propos de l'expression de l'erreur en termes de « retrait », nous pouvons dégager une nouvelle puissance rhétorique dont jouit le vocabulaire de la découverte. Le fait de parler de mise hors retrait et de découverte offre cet avantage qui consiste à ne point cesser d'indiquer l'étant lors même qu'il est manqué. Si l'étant est voilé, couvert, mis en retrait, il continue d'être ce qu'il est. Le fait de le dire voilé, c'est en garantir la présence, même secrète. Lorsque l'on recouvre, voile, oublie, l'on est toujours en rapport à ce que l'on cèle de la sorte, et il est sûr ainsi que l'on ne parle pas tout seul, même si c'est sans transparence : les hommes pour qui « ce qu'ils font » demeure en retrait ne cessent pas pour autant de le faire, et l'étant s'il est en retrait pour ceux qui ne s'efforcent pas de le bien entendre ne cesse pas pour autant de se « comporter ». N'est-ce pas cette grande vertu d'assurer à

l'énoncé et à tous les comportements qui lui sont liés un rapport à l'étant jusque dans la non-vérité qui interpelle Heidegger dans l'*ἀλήθεια*?

Commentant lui-même, néanmoins, l'appel à Héraclite et Aristote, puis au mot grec *ἀλήθεια* pour désigner la vérité, Heidegger met en garde contre « une mystique intempérante des mots », pour ajouter aussitôt que « c'est en fin de compte le travail de la philosophie que d'empêcher que *la force des mots les plus élémentaires* où le *Dasein* s'exprime ne soit rabattue par le sens commun sur une incompréhensibilité qui, de son côté, fonctionne comme source des faux problèmes »⁵⁵. Soulignons à nouveau dans ce contexte comment toutefois cette supposée « force » du mot élémentaire « *ἀλήθεια* » est pour sa plus grande part laissée dans l'ombre par Heidegger, nous ayant contraint à formuler à ce sujet des interprétations qui, si nous pensons pouvoir prétendre qu'elles sont exactes, ne peuvent néanmoins jamais vraiment voir leur contenu explicitement revendiqué par une proposition claire de Heidegger et n'ont pu de la sorte s'établir qu'en dégagant des présupposés et en tirant les conséquences qu'impliquent certaines formulations du texte en question. Heidegger poursuit néanmoins pourtant au paragraphe suivant en soutenant que « la « définition » proposée de la vérité n'est pas évacuation, mais au contraire appropriation originaire de la tradition », et elle le sera, dit-il, « d'autant plus si nous parvenons à montrer que et comment la théorie devait nécessairement, sur la base du phénomène originaire de la vérité, en arriver à l'idée d'accord ».⁵⁶ Cette « définition », Heidegger le rappelle dans la première phrase qui suit cette affirmation, est celle de « la vérité comme être-découvert et être-découvrant ». Nous avons vu que Heidegger, en réalité, ne présente pas de « définition » de la vérité comme être-découvrant, mais ne fait que substituer un nouveau lexique à l'ancien. Nous ne sommes donc pas en possession d'une définition de la vérité, originaire ou non, susceptible de se voir opposée à l'idée d'accord, ou de remplacer ou même seulement clarifier la conception traditionnelle, et nous ne comprenons pas de façon parfaitement limpide « la force » du mot élémentaire *ἀλήθεια*, mais voyons si en récapitulant toutes les impressions progressivement affinées lors de notre suivi du texte du § 44, nous

⁵⁵ ET, p.163 ; SZ, p.220.

⁵⁶ ET, p.163 ; SZ, p.220.

serons en état de les accorder les unes aux autres afin de donner quelque corps à cette « définition » de la vérité comme être-découvert et être-découvrant.

En débutant l'étude du §44, nous nous étions tout d'abord interrogés sur le sens de la « critique » heideggérienne de la conception traditionnelle de la vérité, nous demandant si son intention était d'en ébranler l'apparente évidence afin de la renverser tout simplement ou bien plutôt de l'asseoir sur des fondements plus clairs. Nous laissant guider par cette question, nous avons cherché ce qui pouvait d'emblée éveiller quelque insatisfaction dans cette conception traditionnelle de la vérité ; nous voulions savoir si, dans la présentation initiale de la conception traditionnelle par Heidegger ne transparaissait pas déjà de quelque façon l'aspect par lequel elle pécherait. Nous avons remarqué deux éléments privilégiés par Heidegger dans sa formulation de la conception traditionnelle, éléments semblant par surcroît porteurs d'une telle charge ou soulever tant d'inquiétude qu'ils se voyaient présentés entre guillemets : la notion d'« accord » et l'identification d'un « lieu » de la vérité qui serait traditionnellement situé dans l'énoncé. Cherchant ce que Heidegger pouvait bien signifier par cette indication d'un « lieu » pour la vérité, nous avons découvert une structure étrange dans le vocabulaire de la vérité, cette structure qui faisait qu'en partant d'un nom pour désigner une relation (vérité), l'un des termes de cette relation (l'énoncé) se trouvait seul digne de porter l'adjectif immédiatement dérivé du nom de la relation (vrai), l'autre terme (la chose) demeurant de ce point de vue anonyme. Nous avons remarqué que cette structure singulière, bien qu'elle n'ait pas été soulignée comme telle par Heidegger, semblait pouvoir éclairer ce qu'il envisageait en désignant comme trait remarquable de la conception traditionnelle le fait qu'elle situe le lieu de la vérité dans l'énoncé. Nous avons mis en relief le déséquilibre qui marquait cette structure et, pensant que Heidegger ne se donnerait pas la peine d'identifier de façon si inusitée un « lieu » à la vérité dans la conception traditionnelle sans que cela n'indique le nœud d'une problématique, nous avons tenté d'avancer avec précaution en examinant si le problème de cette « localisation » n'était pas justement un déséquilibre.

Partant de la relation d'accord, puisqu'il s'agit du second terme mis entre guillemets dans l'exposition heideggerienne de la conception traditionnelle, nous nous sommes laissés interpeller par la question de savoir si le problème de cette définition de la vérité n'était justement pas un déséquilibre dans la relation d'accord, auquel cas ce ne serait pas l'accord en lui-même qui perdrait la conception traditionnelle, mais la définition initiale de ses termes qui, y introduisant un déséquilibre, le rendrait en fait impossible. Dans ce cas de figure, une critique de la conception traditionnelle ne viserait pas à la purger de la notion d'accord, mais au contraire, en jetant à bas les matériaux poreux et chancelants qui avaient corrompu cette architecture jusqu'au déséquilibre, elle entreprendrait d'ouvrir la voie à un accord plus solide. Ces deux possibilités correspondent en outre respectivement aux deux sens possibles d'une critique de la conception traditionnelle dégagés initialement : purger du concept de vérité la notion d'accord équivaldrait à remplacer tout bonnement la conception traditionnelle, et redéfinir les termes de l'accord afin d'en établir un plus solide correspondrait à une critique qui vise à mieux fonder ce qui pour l'heure se limite encore à la présupposition.

Nous avons ensuite fait ressortir le rôle ambigu que jouait, dans ce contexte, le néokantisme, s'étant vu ravalé au rang de l'ensemble de ce qui est critiqué par Heidegger comme conception traditionnelle alors que ce mouvement était justement présenté comme celui qui nie l'accord. L'interprétation se vit alors offrir deux avenues : soit le néokantisme critique véritablement l'accord et dans ce cas Heidegger ne peut l'inclure dans ce qu'il critique que parce qu'en réalité ce n'est pas l'accord en lui-même qu'il veut subvertir, soit le néokantisme croit critiquer l'accord, mais en réalité demeure inconsciemment sous son emprise. C'est cette seconde avenue qui paraissait le mieux exprimer ce que Heidegger affirmait comme tel au moment où il fit intervenir le néokantisme dans son court historique de la conception traditionnelle, mais nous avons cru trouver des raisons de douter qu'en cette occurrence, Heidegger non seulement soit convaincant dans son argumentation, mais qu'il soit même cohérent avec sa propre démarche telle qu'elle s'articule dans le reste du § 44. D'abord, la seule proposition avancée à l'appui de la thèse qui ferait des néokantiens des esclaves inconscients d'une conception qu'ils prétendent critiquer est la revendication *kantienne* de la conception

traditionnelle. Nous avons souligné la faiblesse de cet argument. Le fait est cependant que les développements qui suivent cette discussion expéditive du néokantisme concourent à nous le montrer comme cible de Heidegger précisément parce qu'il défend ce qui appuie son rejet explicite de la conception de la vérité comme accord, c'est-à-dire la philosophie transcendantale et critique, la réduction du savoir à la simple sphère de la connaissance, ou pour employer l'expression que nous avons proposée pour caractériser plus précisément ce qui semble cimenter les obstacles dressés devant ce que Heidegger tente de nous faire voir à propos de la vérité : le cantonnement dans l'auto-référentialité. À cette lumière, il nous paraît bien difficile de ne pas reconnaître l'authenticité de la critique néokantienne de la vérité comme accord (que Heidegger semble nier comme s'ils ne faisaient en critiquant l'accord que se contredire) et de voir précisément dans la *destruction* par le néokantisme de l'accord le point d'aboutissement de ce qui proprement pervertirait la conception traditionnelle depuis le départ et qui, dans cette perspective, serait bien plus le déséquilibre « local » que l'idée d'accord comme tel. Laissons encore cette question ouverte, car l'ambiguïté qui caractérise le rapport entre Heidegger, ce dont le néokantisme fait ici figure et la conception traditionnelle de la vérité ne nous laissera guère de répit avant la toute fin de cette recherche.

L'on est confronté aux premières tentatives d'avancée entreprises par Heidegger vers une clarification de la vérité contre l'obscurité de la conception traditionnelle, lorsqu'il tente de cerner la vérité là où elle devient « phénoménalement expresse », dans la légitimation. Ces avancées s'accomplissent sur fond d'un enjeu qui a fini par nous sembler manifeste : l'accentuation de la normativité de l'étant. Nous l'avons observé en détail, le geste qui consiste à déclorer l'énoncé en le mettant d'emblée en rapport avec l'étant pour aller jusqu'à en faire un *être* en lui-même entièrement abandonné à l'étant ne peut être compris autrement que comme une riposte à toute forme de relativisme⁵⁷ qui, s'épouvantant des médiations qu'il voit à l'œuvre dans toute manifestation, se cantonne dans l'auto-référentialité stérile et muette. Nous avons été en outre témoins, au

⁵⁷ La réduction auto-référentielle de toute connaissance en insistant sur son articulation médiate telle que nous l'avons décrite à la p.19 fait bien sûr du transcendantalisme, et ce malgré toutes ses protestations, l'allié du relativisme. Le fait qu'il n'y ait qu'un dieu qui puisse voir les choses autrement que les êtres raisonnables ne suffit pas à repousser le relativisme. Nous verrons toutefois plus en détail au chapitre V et au §3 du chapitre VI comment la philosophie transcendantale est ultimement sauvée par Heidegger.

commencement de la partie b) du §44, lors de l'introduction du nom grec *ἀλήθεια*, alors que Heidegger invoquait l'autorité d'Aristote et d'Héraclite pour montrer que la « définition » de la vérité qu'il proposait n'était pas aveugle destruction du passé, mais réappropriation de la plus ancienne tradition, des caractères sur lesquels il mit l'accent afin d'éclairer la filiation qu'il souhaitait établir. Pour Aristote, la vérité, nous a-t-il été rapporté, signifie les *πράγματα*, les phénomènes, les choses mêmes ; nous en avons déduit que cela signifiait l'étant, ce même étant dans lequel s'ancrait plus tôt l'énoncé. Pour Héraclite, par ailleurs, le *λόγος*, que comprennent ceux qui ne sont pas dans l'errance, donc ceux qui sont dans la vérité, dit tout simplement « comment l'étant se comporte ». Comment, à nouveau, ne pas voir dans cet effort d'explicitation qui fait intervenir les Grecs l'expression claire d'une tentative de renforcer dans la conception de la vérité le rôle normatif de l'étant ?

C'est également ce vers quoi nous fit pencher la constatation de trois puissances rhétoriques du lexique de la découverte qui se fonde sur les ressources de l'*ἀλήθεια* et qui constituèrent les seules raisons aptes à nous éclairer sur la nécessité de ce changement de vocabulaire pour parler de la vérité. Rappelons les trois puissances rhétoriques en question:

- 1) la mobilité
- 2) la transitivité
- 3) la référence au voilement (*λήθη*), au couvrir (*decken*), au retrait (*Verborgenheit*), qui assure à l'énoncé un rapport à l'étant jusque dans la non vérité.

Toutes trois renforcent le rôle normatif de l'étant et pour ainsi dire le solidifient dans le creuset du concept de vérité. Toutes trois semblent mises à contribution pour travailler contre le déséquilibre qui fait, à la fois lexicalement et dans la conception traditionnelle de façon de plus en plus accentuée, pencher la relation d'accord d'un seul côté, jusqu'au paroxysme néokantien où elle y chuterait pour s'y anéantir.

Les trois questions auxquelles nous avons tenté de répondre ont conduit dans la même direction. L'examen de la seconde qui interrogeait la problématique du « lieu » de

la vérité et la structure du vocabulaire de la vérité nous a contraint de constater que Heidegger semblait bien dénoncer un certain déséquilibre dans la conception traditionnelle, déséquilibre qui s'exprime concrètement par l'étouffement dans l'auto-référentialité de toutes les figures de la connaissance. La troisième question portant sur le rapport avec les néokantiens nous a fait conclure que s'il est vrai que Heidegger combat le déséquilibre, ceux-ci ne peuvent que se présenter en adversaires, ce qui signifierait, s'il est également vrai qu'ils critiquent la vérité comme accord, que Heidegger en défend au moins une certaine forme. Tout ceci nous amène à conclure, souhaitant répondre à la première question, que Heidegger, comme il l'avait insinué dès le début du § 44, se donnait bel et bien pour mission de « fonder » la conception traditionnelle en remplaçant ses préjugés embrouillés par de claires assises.

Si, comme nous semblons bien le constater, Heidegger tente une avancée vers une définition appropriée de la vérité en orchestrant un déplacement de son lieu depuis l'énoncé jusqu'à l'étant, si le changement de nom qu'il fait subir à la vérité que ce soit au profit de la découverte ou de l'*ἀλήθεια* peut bel et bien n'être interprété – du moins avec les éléments que nous avons en main à ce stade de la lecture du §44 – que comme une intensification du rôle de l'étant dans la définition de la vérité, comment ne pas comprendre cela comme la tentative d'une réparation d'un déséquilibre au profit de l'étant ? Si, par surcroît, tous les efforts de percée tentés par Heidegger afin de bousculer la conception traditionnelle ont bien ce point en commun qu'ils visent un rapprochement vers l'étant, comment ne pas voir dans ce trait le point central de l'apport heideggérien au concept de vérité et comment ne pas en faire le cœur de ce que Heidegger nomme la « définition » de la vérité comme « être-découvert et être découvrant » ? Toutes les interventions de Heidegger dans son débat avec la vérité étudiées depuis le début de ce chapitre vont dans ce sens : celui d'une réparation d'un déséquilibre visant à tourner pratiquement toute l'attention vers l'étant. Les modalités de ce retournement vers l'étant susceptibles d'avoir leur part dans une définition représentant adéquatement celle que Heidegger a tenté d'établir et croit pouvoir revendiquer sans pour autant l'avoir exposée de façon explicite, sont certes multiples, mais nous oserions avancer l'hypothèse qu'elles correspondent aux trois puissances rhétoriques nommées ci-haut, ou du moins qu'elles

peuvent s'inscrire formellement dans la structure suivante, qu'illustrent ensembles ces trois puissances rhétoriques : 1) la mobilité qui permet 2) la transitivité vers l'étant, qui lui-même persiste d'une certaine façon jusque dans 3) son retrait. Mobilité et transitivité vers l'étant, puis primauté de celui-ci dans la conception de la vérité à telle enseigne que sa solidité se maintient jusque dans la non-vérité, voilà les caractères de la définition de la vérité comme être-découvert et être-découvrant. Comment cependant cette revendication de la primauté de l'étant dans la conception de la vérité qui vise à intensifier son rôle normatif, comment un tel effort de réparation d'un déséquilibre au profit de l'étant peut-il ne pas être interprété comme un combat pour au moins un certain type d'accord ? Comment cette nouvelle définition de la vérité peut-elle être envisagée autrement que de part en part régie par l'idée directrice d'au moins un certain type d'accord ?

§5. Accords et désaccords

Nous l'avons vu toutefois, Heidegger, lorsqu'il présente l'être-vrai de l'énoncé comme être-découvrant en conclut du coup : « La vérité n'a donc absolument pas la structure d'un accord entre le connaître et l'objet »⁵⁸. L'écueil que représente dans le § 44 l'ambiguïté du rapport entre le néokantisme et Heidegger se dresse à cet égard à nouveau devant nous : si Heidegger voulait véritablement rétablir l'accord, comment pourrait-il se fourvoyer au point de ne pas sauter sur l'occasion des protestations néokantiennes contre la vérité comme accord pour en faire le point central du litige au lieu de les écarter si cavalièrement en se réclamant d'une phrase de Kant ? En troisième lieu, il nous faut rappeler un moment où notre analyse nous avait effectivement conduits, en suivant la fin de la section A du §44, alors que Heidegger tentait de déplacer la vérité de l'énoncé vers l'étant et introduisait pour la première fois le vocabulaire de la découverte, à constater l'entière superfluité de la notion d'accord. Nous avons alors

⁵⁸ ET, p.163 ; SZ, p.218-219.

conclu, commentant l'exposition heideggérienne de la légitimation comme identification, qu'il serait insensé de parler d'accord entre l'étant et l'étant s'il ne s'agissait en fait que d'en identifier un seul. Nous avons ajouté qu'on ne pouvait non plus parler d'accord entre la perception et l'énoncé puisqu'ils sont tous deux déjà dans l'étant pour ainsi dire à la découverte, la vérité ne relevant plus d'eux, mais de l'étant seul. Un accord entre l'ensemble des actes de connaissance et la chose ne nous parut pas davantage envisageable, puisque encore une fois tout semble devoir se jouer d'emblée dans l'étant. Ces conclusions nous contraignirent d'admettre que l'accord ne semblait plus rien avoir à faire avec la vérité⁵⁹. Qu'en est-il de ces trois raisons qui nous poussent à sanctionner l'idée selon laquelle la conception de la vérité que Heidegger commence d'articuler s'établit en délaissant l'accord sinon résolument contre lui ? Comment envisager l'opposition radicale qui les confronte aux conclusions auxquelles nous mènent toutes nos autres analyses de la démarche heideggérienne ?

Commençons par la troisième. Ce qui nous invitait à croire l'accord devenu superflu, c'est que tous les actes de connaissance, réduits à leur être-découvrant, semblaient se dissoudre dans l'étant, ne laissant plus que de l'étant partout pour se légitimer lui-même. La vérité ainsi délogée de l'énoncé pour aller vers l'étant, et la légitimation se jouant unilatéralement en celui-ci, l'accord deviendrait superflu. Ceci constituerait une explication convaincante pour rendre compte du rejet heideggérien de l'accord évoqué ci-haut⁶⁰. Remarquons toutefois que selon cette hypothèse, c'est parce que tout se jouerait dans l'étant que l'accord deviendrait superflu. Mais cette hypothèse n'est-elle pas en réalité un peu saugrenue ? Un étant peut-il réellement se légitimer lui-même du point de vue de la vérité ? Cela signifierait qu'une chaise blanche se confirmerait elle-même comme chaise blanche et attesterait ainsi de la vérité de sa blancheur. Ce n'est certes pas ce qui est visé par Heidegger dans son exposé sur la légitimation. En effet, tout ne s'y joue pas dans l'étant : il y a bel et bien le « découvrant », l'énoncé et la perception qui découvrent et sans lesquels il n'y aurait ni

⁵⁹ Cf. *supra*, p.25.

⁶⁰ Première des trois raisons qui nous poussent à sanctionner l'idée d'une conception heideggérienne de la vérité qui rejette l'accord : la citation p.32 dont la référence est donnée à la note 45.

découverte ni surtout de légitimation ni d'identification. Il n'y a donc en réalité pas que de l'étant, mais aussi du « découvrant », et celui-ci jouit justement d'un statut assez différent de l'étant qu'il découvre, pour ne pas dire presque antagoniste, de telle sorte que s'ouvre entre les deux une déchirure qui loin de les confiner simplement loin de l'autre, donne en réalité seule sens au mouvement de la découverte. Il est en conséquence faux d'affirmer, parce que le découvrant vise toujours un étant ou est toujours et déjà à la découverte d'un étant, s'abandonnant entièrement à ce qu'il a à découvrir, qu'il disparaît pour autant, ne laissant plus que de l'étant qui se découvre lui-même, ce qui est un non-sens ; et il reste encore à expliquer comment il se fait que l'énoncé et la perception soient découvrants et comment ils parviennent à mettre l'étant à découvert, explication qui ne peut sans doute que s'apparenter à montrer comment la découverte constitue, entre l'homme et les choses, une forme d'accord.

Se penchant sur la phrase citée plus haut qui semble consommer le congédiement de la notion d'accord, l'on remarque qu'elle est suivie d'une précision. Heidegger écrit en fait :

La vérité n'a donc absolument pas la structure d'un accord entre le connaître et l'objet *au sens d'une as-similation d'un étant (sujet) à un autre (objet)*.⁶¹

Serait-il possible qu'un accord puisse être autre chose que l'assimilation d'une chose à une autre ? C'est ainsi pourtant que Heidegger avait d'abord défini l'accord : pour que deux choses s'accordent, il faut qu'un « point de vue » commun permette l'accord. Deux notes peuvent s'accorder ou ne pas s'accorder parce qu'elles sont toutes deux des notes qui peuvent sonner et être entendues. Il semble de la sorte que pour s'accorder, il faille que deux choses, sur un certain plan au moins, soient pareilles. Demandant si deux choses peuvent s'accorder, Heidegger s'enquiert ainsi : « est-ce qu'en leur mode d'être, en leur teneur d'essence, [elles] apportent en général avec [elles] quelque chose par rapport à quoi [elles] puissent s'accorder ? »⁶². Mais est-ce là bien la

⁶¹ ET, p.163; SZ, p.218-219 (nous soulignons).

⁶² ET, p.161; SZ, p.216.

seule forme d'accord ? La rencontre, l'accueil, ne sont-ce point également des formes d'accord qui néanmoins ne supposent pas nécessairement quelque similitude ? Le nœud du problème avec lequel nous nous débattons depuis un bon moment ne tiendrait-il pas au fait que Heidegger critique, dans la conception traditionnelle de la vérité, l'idée d'un accord qui ne pourrait s'accomplir que sur le fond de similitudes, tout en souhaitant également rendre compte de la possibilité d'une autre forme d'accord, en l'occurrence la découverte, peut-être conçue comme une forme d'accueil ? Le nœud du problème ne tiendrait-il pas à une ambiguïté dans la notion d'accord ?

Si nous sautons un peu plus loin dans le §44, vers la fin de la section b)⁶³, là où Heidegger, après avoir cerné le phénomène le plus originaire de la vérité dans l'ouverture du *Dasein*, entreprend tel qu'il l'avait promis de montrer comment « la théorie devait nécessairement, sur la base du phénomène originaire de la vérité, en arriver à l'idée d'accord »⁶⁴, nous trouvons cette conclusion :

Mais ce rapport [entre l'énoncé découvrant et l'étant découvert] consiste en ceci que l'être-découvert préservé dans l'énoncé est à chaque fois être-découvert de... Le jugement « contient quelque chose qui vaut des objets » (Kant). Mais le rapport, désormais, se trouvant dérivé vers une relation entre étants sous-la-main, reçoit à son tour le caractère de l'être-sous-la-main. L'être-découvert de... devient conformité sous-la-main d'un sous-la-main, l'énoncé ex-primé, à du sous-la-main, l'étant dont il est parlé. Et pour peu que la conformité ne soit plus aperçue que comme relation entre sous-la-main, autrement dit pour peu que le mode d'être des membres relatifs ne soit plus entendu indifféremment que comme du sous-la-main, alors le rapport se montre comme accord sous-la-main de deux étants sous-la-main.⁶⁵

Nous aborderons plus tard le problème de la *Vorhandenheit*⁶⁶ et ses implications importantes pour la question de la vérité⁶⁷, mais l'on peut voir dès à présent que ce qui en définitive semble perdre la vérité n'est pas n'importe quelle idée d'accord, mais bien

⁶³ ET, p.166 ; SZ, p.224-225.

⁶⁴ ET, p.163 ; SZ, p.220.

⁶⁵ ET, p.166 ; SZ, p.224.

⁶⁶ *Vorhandenheit*, traduit par Martineau, comme on le constate dans la citation précédente, par « être-sous-la-main », sera maintenu en allemand dans notre étude, tout comme *Zuhandenheit*, *Dasein* et *Ereignis*.

l'idée d'un accord reposant sur la similitude. La conclusion vers laquelle nous mène Heidegger est claire à cet égard : le problème de l'accord auquel aboutit ou plutôt que cherche la conception traditionnelle, c'est qu'il nivelle le rapport entre l'énoncé et l'étant, tous trois, c'est-à-dire le rapport, l'étant et l'énoncé ainsi réduits et indifférenciés dans la *Vorhandenheit*. L'ennui, et nous en examinerons les raisons exactes plus tard, c'est que « la chose même », c'est-à-dire la vérité comme rapport entre le découvrant et le découvert, résiste à ce nivellement, jusqu'à se briser contre lui. L'énoncé, l'étant et le rapport entre eux, lorsqu'ils sont envisagés simplement à l'aune de la *Vorhandenheit*, qui implique la fixité et le repli sur soi de chaque élément dont elle se saisit, ne peuvent faire autrement que de se figer chacun en soi-même, faisant éclater la relation en trois entités irréconciliables. Ce qui signifie que, dans le cas du problème de la vérité, c'est parce que l'accord est pensé comme accord reposant sur la similitude qu'il se pervertit en désaccord. Cependant, lorsque, cherchant un accord, on atteint son contraire, c'est rarement la recherche de l'accord en général qui doit être mise en cause, mais la manière dont on s'y est pris pour l'établir. Ce mouvement d'un accord qui par excès de similitude entre ses termes tourne en désaccord ne peut signifier que la recherche d'accord elle-même constituait d'emblée une fausse route – puisque le problème que l'on rencontre alors, c'est justement de se retrouver encore avec un désaccord, ce qui ne peut qu'à nouveau redonner à la recherche d'accord son sens –, mais plutôt que ce sont les bases sur lesquelles on a tenté d'établir cet accord qui ont vicié le tout. De la sorte, si c'est le nivellement des termes de l'accord qui se manifeste comme l'agent de corruption de la conception de la vérité, il faudrait voir s'il n'est pas plutôt nécessaire qu'une insurmontable différence sépare en eux-mêmes le découvrant du découvert afin qu'entre les deux une véritable rencontre se fasse. Nous avons souligné plus tôt qu'il paraissait absurde qu'un étant se légitime lui-même comme vrai ou que la vérité puisse se jouer simplement dans l'étant, arguant que la découverte était impensable sans « agent » découvrant. Cette absurdité d'un « jeu » de la vérité qui se suffirait dans l'étant n'est-elle pas justement la figure d'un accord qui ne reposerait que sur la similitude ? Et n'est-il pas envisageable que ce soit justement parce que ce qui découvre et ce qui est découvert,

⁶⁷ Voir le §2 du chapitre III, mais gardons également à l'esprit que ce que nous appellerons en général dans la seconde section le « renoncement au savoir » pourra constituer une manière détournée d'aborder ce problème.

dans les modalités de leur relation, ne peuvent absolument pas être envisagés comme « étant » dans le même sens, qu'est possible la découverte comme telle et donc la vérité comme ce qui les unit dans une rencontre, et ainsi d'une certaine façon les laisse s'accorder?

Si ce que nous avançons ici est juste, à savoir que peuvent être pensées deux formes d'accord, l'une reposant sur la similitude et l'autre sur une certaine différence, et s'il est possible qu'en cherchant l'accord, l'on puisse se fourvoyer en poursuivant la mauvaise des deux formes sans pour autant devoir abandonner l'autre, alors les ambiguïtés constatées jusqu'à maintenant dans le § 44 seraient levées. Le néokantisme pourrait être dit secrètement sous l'empire de la mauvaise idée d'accord qui le pousserait justement, à la manière de ce que nous venons de proposer, à sa conséquence nécessaire, en consommant sa destruction jusqu'à l'inversion, alors que Heidegger, quant à lui, poursuivrait le bon accord. Il serait ainsi naturel qu'ils revendiquent tous deux le rejet du mauvais accord tout en s'affrontant sur la nécessité d'établir le bon, les néokantiens sous l'emprise du mauvais se montrant incapables d'envisager ce projet et illustrant de la sorte de façon exemplaire ce que Heidegger entreprend de renverser. C'est ainsi également que semble pouvoir s'éclairer l'ambivalence qui semblait faire tanguer l'entreprise heideggérienne, paraissant viser tantôt à fonder la conception traditionnelle et tantôt à la détruire. Heidegger voudrait fonder la conception traditionnelle qui initialement provoquée par les phénomènes se serait lancée dans une juste quête à la recherche de l'accord, mais elle aurait éventuellement dévié de sa route, se trompant d'accord, pour courir à sa ruine. Cette fondation, toutefois, comme elle consiste à remettre sur le droit chemin, exige que l'on porte un éclairage neuf sur celui dans lequel on s'est égaré et, comme il en va dans la caverne de Platon, commande une révolte contre ceux qui tentent de nous y maintenir de force jusqu'à la déroute.

CHAPITRE II

Questions dans la vérité

§1. La vérité du *Dasein*

Avant de tenter de répondre clairement à la question du chapitre précédent à propos de la notion d'accord dans la vérité, il nous faut, afin que cette question puisse être posée avec la plus entière lucidité, la mettre en perspective en examinant deux thèmes essentiels à une juste entente du § 44 : la vérité du *Dasein* et le contre-concept de la vérité.

C'est précisément au moment où fut interrompue, au chapitre précédent, notre filature du §44, qu'entraînt en scène le *Dasein*. Ce *Dasein*, s'il est nécessaire de le rappeler et si l'on en croit l'explication qui accompagne sa première apparition dans *Être et temps*, désigne « cet étant que nous sommes toujours nous-même »¹, ou plus simplement, l'homme. Or, après avoir avancé sa « définition » de la vérité comme être-découvert et être-découvrant, Heidegger affirme que ce qui rend possible le découvrir doit être nommé « vrai » en un sens encore plus originaire. Il trouve alors cette vérité

¹ ET, p. 30 ; SZ, p.7.

en son sens le plus originaire, ce « phénomène le plus originaire de la vérité » – c'est-à-dire ce « sens » de la vérité que dissimule la conception traditionnelle et qui doit la renverser, du moins dans sa prétention à tenir lieu de fondement –, dans la « vérité du *Dasein* » : est primairement vrai, dit-il, le *Dasein*, alors que l'« être-découvert » de l'étant, pour sa part, celui au profit duquel déjà tant d'efforts ont été dépensés dans la confrontation avec la conception traditionnelle ne mérite le titre de « vrai » qu'en un second sens². Le *Dasein* est vrai : voilà le sens premier, le dernier mot de la « définition » de la vérité. Renonçant à nous consacrer à un rappel détaillé de ce que signifie « *Dasein* » et du rôle de ce concept dans l'économie d' *Être et temps* – ceci est de toute manière assez bien connu³ –, mesurons néanmoins tout ce qu'il y a d'étonnant dans cet ancrage de la vérité, après une excursion dans l'étant, dans l'homme lui-même et, pour le dire ainsi, dans ses possibilités d'appréhension. Rassemblons l'essentiel de ce qu'il est difficile de ne pas concevoir comme un nouveau retournement du §44 afin de le soumettre à un examen rigoureux. Heidegger écrit :

La « définition » de la vérité comme être-découvert et être-découvrant n'est pas davantage une simple explication verbale, mais elle provient de l'analyse des comportements du *Dasein* que nous avons coutume de qualifier de prime abord de « vrais ».

L'être-vrai comme être-découvrant est une guise d'être du *Dasein*. Ce qui rend soi-même possible ce découvrir doit nécessairement être nommé « vrai » en un sens encore plus originaire. *Les fondements ontologico-existentialux du découvrir lui-même montrent pour la première fois le phénomène le plus originaire de la vérité.*

Le découvrir est une guise d'être de l'être-au-monde. La préoccupation, qu'elle soit cir-conspecte, ou même qu'elle a-voie en séjournant, découvre de l'étant intramondain. Celui-ci advient comme ce qui est découvert. Il est « vrai » en un second sens. Est primairement « vrai », c'est-à-dire découvrant, le *Dasein*. [...]

[...] C'est avec et par [l'ouverture (*Erschlossenheit*) du *Dasein*] qu'il y a de l'être-découvert (*Entdecktheit*), et par conséquent c'est seulement avec l'ouverture du *Dasein* que le phénomène le plus originaire de la vérité est atteint. [...] Pour autant que le *Dasein* est

² ET, p. 164 ; SZ, p.220.

³ Voir les travaux de von Hermann, F.-W., *Subjekt und Dasein: Interpretationen zu "Sein und Zeit"*, de KELKEL, A.L., *Immanence de la conscience intentionnelle et transcendance du Dasein*, et l'excellente étude de Dreyfuss, H. L., *Being-in-the-world, a Commentary on Heidegger's Being and Time, division I*, sans doute l'une des meilleures introductions à *Être et temps*.

essentiellement son ouverture, qu'en tant qu'ouvert il ouvre et découvre, il est essentiellement « vrai ». Le *Dasein* est « dans la vérité ». Cet énoncé a un sens ontologique. Il ne veut pas dire que le *Dasein*, ontiquement, est toujours ou même seulement à chaque fois expert « en toute vérité », mais qu'à sa constitution existentielle appartient l'ouverture de son être le plus propre.⁴

L'on constate dans les deux premiers paragraphes retenus ici que la définition de la vérité comme « découverte », qui jusqu'alors semblait tirer sa force de son équilibre entre le découvrant et le découvert, est finalement toute entière tirée du côté du découvrant. La définition de la vérité, pourtant clairement identifiée comme celle de la vérité comme être-découvert *et* être- découvrant est dite provenir de l'analyse des *comportements du Dasein* que l'on a coutume de qualifier de « vrais ». L'on pourrait croire cette phrase entièrement innocente si le résultat de l'analyse des comportements du *Dasein* était identifié comme ce caractère de la découverte qui consiste, ainsi que nous l'avons vu dans le chapitre précédent, en l'ouverture sur l'étant, ou en d'autres termes, si l'analyse des comportements du *Dasein* nous montrait qu'en ce qui a trait à la vérité, il n'est pas seul en jeu. Néanmoins, c'est au contraire le « découvrir », envisagé comme comportement du *Dasein*, qui prend seul le nom de vérité. Un regard minutieux porté sur le second paragraphe le confirme clairement : la poursuite du fondement le plus originaire de la vérité, de ce qui doit au premier titre se voir nommé vrai, a lieu du seul côté de l'être-découvrant, l'être-découvert se montrant pour ainsi dire inutile dans la recherche de la vérité la plus originaire. Il est vrai que ce dernier réapparaît au troisième paragraphe en se voyant accorder le titre de vrai en un sens second, mais ne devrait-on pas s'étonner qu'il fasse ainsi figure d'appendice alors que c'est justement lui plus tôt qui permettait de faire se projeter l'énoncé hors de soi et donnait sa force d'éclatement au vocabulaire de la découverte. Ne doit-on pas s'étonner que la vérité en son sens ultime soit définie ainsi : « le *Dasein* est vrai », et ce sans aucune référence immédiate à l'étant que le *Dasein* découvre ? N'est-il pas étonnant que l'on parte de comportements de l'homme, c'est-à-dire du jugement et de l'énonciation que l'on identifie comme lieu prétendu et injustifié de la vérité, que l'on montre qu'à cet égard ils ne se suffisent pas à eux-mêmes, que l'on renvoie ceux-ci au dehors dans l'étant

⁴ ET, p.164 ; SZ, p.220-221.

jusqu'à prétendre même que la légitimation de la vérité se joue dans l'étant seul, pour ensuite néanmoins revenir à l'homme, à son *Dasein*, et en faire à nouveau le lieu auto-suffisant de la vérité ? N'est-il pas singulier, après le chemin parcouru précédemment dans le §44, que l'on puisse, en paraphrasant Heidegger, prétendre que le phénomène le plus originaire de la vérité, c'est que le *Dasein* est vrai⁵ ?

Il ne faudrait pas ici se construire des obstacles par excès de naïveté et se formaliser outre mesure de cette expression : « le *Dasein* est vrai ». Prendre dans ce contexte l'adjectif « vrai » comme s'il signifiait exactement la même chose que dans la conception traditionnelle serait une méprise et la construction d'une problématique sur de telles assises, de la mauvaise foi. Heidegger précise clairement au troisième paragraphe mis à contribution ci-haut que « vrai » est employé au sens d'« être-découvrant ». Il applique à ses conclusions le vocabulaire de la vérité, mais ce qu'il faut entendre à travers lui, c'est ce qui fut gagné précédemment grâce à celui de la découverte. Quand Heidegger dit que « le *Dasein* est vrai » constitue le « phénomène le plus originaire de la vérité », cela signifie que la puissance « découvrente » du *Dasein* est le phénomène le plus originaire de la vérité. Comme nous l'avons montré au chapitre précédent, la transitivité est implicitement inséparable, du point de vue sémantique, de l'expression « découvrant », et ceci donne à cette expression une force rhétorique qui, avec une puissance analogue à celle d'un aimant, lorsque nous l'entendons, nous contraint à tourner le regard vers le découvert qui lui est corrélatif. En conséquence, la seule mention du découvrant implique ici également un renvoi au découvert que l'effort didactique qui réintroduit ici le terme « vrai » ne saurait faire oublier. Heidegger semble lui-même hésitant à laisser persister l'ambiguïté de l'expression « le *Dasein* est vrai » qui évoque de façon gênante la fondation du savoir sur la certitude de soi, et la prononçant pour la seconde fois, la corrige immédiatement par celle-ci : « *le Dasein est dans la vérité* »⁶. Il serait donc malhonnête de prendre l'expression « le *Dasein* est vrai » comme si elle signifiait que l'homme « est vraiment », qu'« il est vrai que

⁵ Heidegger écrit en fait (ET, p.164 ; SZ, p.221) que « l'ouverture la plus originaire et aussi la plus authentique où puisse être le *Dasein* comme pouvoir-être est la *vérité de l'existence* », et renvoie ensuite à l'analyse de l'authenticité du *Dasein* et, conséquemment, de l'*Entschlossenheit* pour une « détermination ontologico existentielle » de cette vérité (voir §60).

l'homme est », ou quelque chose d'analogue. Ce qui est plutôt signifié par cette expression, si l'on veut faire parler à la vérité le langage transitif et dynamique du découvrir, c'est que le *Dasein* est « véridatif » ou, pour éviter ce barbarisme, initiateur de vérité.

La tentation écartée d'échafauder de faux problèmes sur des détails mal compris, il nous faut néanmoins constater que la question soulevée plus haut n'est pas de ce seul fait entièrement étouffée. Que l'on entende « découvrant » lorsque l'on dit « vrai » et que le découvrant implique en soi un découvert, cela ne parvient pas à complètement effacer le fait que la poursuite du phénomène originaire de la vérité donne lieu à un étagement qui subordonne le découvert au découvrant et laisse le découvrant porter seul le poids du phénomène originaire de la vérité. Le découvert et le découvrant ne renvoient pas simplement l'un à l'autre dans un équilibre parfait : l'un d'eux a préséance, et le premier sens de la vérité, le sens originaire et plein est non pas « découvert », non pas l'entre-deux du découvert et du découvrant, mais le seul découvrant. Toute l'extase que l'on pourra trouver dans le découvrant ne nous permettra pas d'éviter de constater ici un déséquilibre. Rappelons-nous l'exemple qui fut invoqué au commencement du premier chapitre pour expliciter l'étrangeté de la structure déséquilibrée du vocabulaire de la vérité qui fait d'un seul des tenants d'une relation le porteur de l'adjectif (vrai) dérivé directement du terme qui désigne la relation elle-même (vérité). Nous avons alors fait appel à la notion de « force » définie comme possibilité de contraindre et constaté que, comme dans la relation de vérité, c'est le terme qui initie la relation, ce à partir d'où la contrainte prend son essor, ce « lieu » où la force naît, qui méritait de porter seul l'adjectif dérivé du nom de la relation. Nous avons trouvé là une explication de l'association inexplicite faite par Heidegger entre le porteur de l'adjectif et le « lieu » de la vérité. Nous avons en outre constaté que notre exemple différait de la relation de vérité en cela que l'énoncé ne pouvait être dit vrai que lorsqu'il y avait accord effectif, alors que le fort, cependant, demeurait fort sans exercer effectivement de contrainte, mais par son seul pouvoir de le faire. Remarquons que grâce à cette différence, nous obtenons justement, avec la force, l'analogue exact de

⁶ ET, p.164 ; SZ, p.221.

la relation de vérité telle qu'exposée par Heidegger comme phénomène le plus originaire de la vérité. Le *Dasein* est initiateur de vérité comme le fort l'est de la contrainte. Nous croyions nous être éloignés progressivement du déséquilibre de la conception traditionnelle et nous voilà, en conclusion, aux prises avec un analogue parfait de la structure la plus ressemblante que nous ayons trouvée pour exemplifier celle qui faisait de l'énoncé le lieu de la vérité. Dire que le *Dasein* est « véridatif » et lui donner ainsi à lui seul comme à son configurateur tout le poids de la relation, c'est donc en effet, comme nous le supposions, réintroduire dans la relation de vérité un déséquilibre en réalité très proche de celui que l'on découvrait dans la conception traditionnelle.

Tous les indices que nous avons recueillis lors du premier chapitre nous invitaient à penser que le problème qui viciait la conception traditionnelle de la vérité était un déséquilibre dans la construction même de l'accord visé, déséquilibre qui, en enfermant d'emblée la vérité comme en son « lieu » dans l'énoncé ou le jugement, c'est-à-dire en condamnant l'*intellectus* à ne pouvoir dépasser ses rejetons, ce qui le confine, comme nous l'avions dit, à l'auto-référentialité, rendait en fait tout accord impossible. Nous avons également vu Heidegger s'évertuer à briser toute tendance à la description du « phénomène » de la vérité en termes se limitant aux différentes modalités d'appréhension. Nous avons alors constaté, surtout grâce à la lecture du passage concernant la légitimation, que se jouait un combat au profit de l'étant contre le maintien en soi de toutes les figures intellectuelles. Si tel est en réalité le sens du geste heideggérien, alors on s'attendrait à ce que la solution, à ce que le phénomène le plus originaire de la vérité soit trouvé en un lieu « équilibré », entre l'homme et l'étant. Pourtant, comme nous l'avons déjà remarqué, la poursuite de la vérité en son sens le plus originaire semble devoir nous faire sortir de l'énoncé ou du jugement jusqu'auprès de l'étant pour revenir en bout de ligne au point d'où l'on était parti. Il est vrai que le *Dasein* n'est pas un simple « sujet connaissant » ; en fait, il n'a aucune commune mesure avec pareil sujet, et ce serait mauvaise foi que de ne point le reconnaître. Mais à cet égard, ce que nous avons dit du « découvrant » s'applique également : bien que le *Dasein* implique en lui-même le caractère extatique, la sortie de soi auprès de l'étant

qu'il rencontre, cela ne permet pas, si l'objectif consiste effectivement, en trouvant pour la vérité un lieu d'équilibre entre l'homme et l'étant, d'élaborer les conditions d'un certain accord, cela ne permet pas, disions-nous, de décrire la vérité uniquement dans les termes de celui qui l'initie, aussi ouvert soit-il, et cela ne rend pas moins étrange que dans le phénomène originaire de la vérité, alors qu'il a précédemment pris tant d'importance, l'étant soit devenu secondaire.

La question n'est autre en fait que celle de savoir si l'hypothèse sur laquelle se concluait le précédent chapitre possède quelque validité. Est-il vraiment possible, comme nous osions commencer de le supposer, que Heidegger soit en quête de l'accord, ou d'un accord plus profond, au lieu de vouloir simplement le contester ? Or, l'on comprend aisément pourquoi, dans cet ordre d'idées, les interrogations déployées ici à propos de « la vérité du *Dasein* » soulèvent des difficultés capitales. Si le dernier mot de la vérité est celui-ci, alors c'est sans doute que ce n'est pas en fait le déséquilibre qui, comme on l'a cru, gêne Heidegger dans la conception traditionnelle, ce qui nous contraindrait à conclure que nos hypothèses sont fausses, et ce depuis le tout début.

Il faut se rappeler, toutefois, que nous nous étions butés très tôt, en examinant avec Heidegger la prétention qu'entretient la connaissance de donner la chose telle qu'elle est⁷, à la question suivante : « ces deux « manières », [celle de l'« ainsi » de la connaissance qui *donne* et du « comment » de la chose qui *est*], ne sont-elles pas séparées par un abîme, ne serait-ce qu'en tant que l'une est inquisitrice et animée dans son rapport à l'autre alors que cette dernière repose en elle-même, ne serait-ce que parce que les ponts ne sont tendus que par une seule des deux dans l'effort de rapprochement ? »⁸. Peut-être la vérité implique-t-elle un déséquilibre absolu, osions-nous alors avancer. Nous ajoutions néanmoins déjà qu'il existe sans doute, comme on trouve différentes sortes de relations et différentes manières de s'accorder, différentes façons d'envisager les déséquilibres. Souvenons-nous également que notre premier chapitre s'est terminé en concluant que si une idée d'accord devait être défendue par

⁷ Cf. *supra*, p.16 (Heidegger :ET, p.161 ; SZ, p.216)

⁸ Voir également *supra*, p.16.

Heidegger, c'était celle d'un accord qui, plutôt que de reposer sur une similitude, s'établirait seulement grâce à une différence.

Laissant donc cette question irrésolue, mais la gardant bien à l'esprit pour la suite, contentons-nous pour l'instant d'apercevoir que les différentes ambiguïtés que fait ressortir notre parcours du §44 ne tiennent peut-être pas au manque de rigueur de Heidegger et peut-être pas non plus au manque de finesse de notre lecture, mais à la complexité même de la relation de vérité, ce qui ne saurait bien sûr nous soustraire à la tâche de la démêler. Cela, à son tour, ne saurait être accompli que lorsque la phrase suivante écrite par Heidegger à fin du §44, faisant écho à une autre qui concluait le §43⁹, sera comprise sans contradiction à la lumière de la nécessité du réveil de la question de l'être :

« il » n' « y a » d'être [...] qu'autant que la vérité est. Et elle n'est qu'autant et aussi longtemps que le *Dasein* est.¹⁰

§2. La vérité et son contre-concept : les deux voiles

Nous avons ajourné trop longtemps la question suivante : pourquoi Heidegger s'attache-t-il à substituer à la « vérité » une expression privative ? Nous avons suivi attentivement la première substitution lorsqu'il fit intervenir le lexique de l'*Entdecktheit* (découverte), puis ensuite, lorsqu'il fit appel au terme grec *ἀλήθεια* qu'il traduisit par *Unverborgenheit* (décèlement). Tous ces termes choisis afin d'ouvrir l'accès vers une compréhension plus juste du phénomène de la vérité se caractérisent par une forme privative qui exprime la négation d'un état d'occultation. L'on pourrait sans doute croire que nous nous sommes approchés de cette question en soulignant la troisième puissance rhétorique du lexique de la découverte, celle que recèle la référence au voilement, au couvrir, au retrait, qui comme nous le prétendions alors, assure à l'énoncé

⁹ ET, p.159 ; SZ, p.212.

un rapport à l'étant jusque dans la non-vérité¹¹. Mais remarquer qu'une expression qui souligne la dissimulation de quelque chose derrière un voile implique un indestructible renvoi à une certaine présence de cette chose, ce n'est pas pour autant mettre en lumière le sens de la forme négative de cette expression. Nous avons remarqué par ailleurs que Heidegger accordait lui-même bien peu d'attention, lors de la première intervention d'*ἀλήθεια* dans le §44, à son articulation privative, se bornant à la souligner discrètement en mettant l'*a* privatif en relief grâce à un tiret (*ἀ-λήθεια*)¹². Pourtant, non seulement est-ce ce caractère privatif qui constitue l'innovation la plus évidente par rapport au terme courant de « vérité » ou « *Wahrheit* », mais c'est aussi celle qui a eu le plus de conséquences. Il paraît donc essentiel, si l'on souhaite comprendre clairement ce que Heidegger tente d'apporter au concept de vérité, de se faire une idée claire du sens de la forme privative des termes par lesquels il l'interpelle.

L'interprétation courante veut que le caractère privatif des noms donnés par Heidegger à la vérité ait pour vertu de souligner la part de voile qui serait inhérente à toute vérité, ce qui semble s'harmoniser avec les critiques que lance Heidegger à la rectitude et à la « logique »¹³. L'idée selon laquelle le « tournant » dans la pensée de Heidegger consisterait en une radicalisation du rôle de la *λήθη* dans l'*ἀλήθεια* est tributaire d'une telle entente¹⁴. Selon celle-ci, employer comme le faisaient les Grecs pour désigner la vérité, plutôt qu'un simple nom qui ne réfère, pour ainsi dire positivement, qu'à lui-même, une expression qui implique la négation d'un état de « voilement » ou de retrait permettrait, en nommant son contraire dans le terme même qui désigne la vérité, d'exprimer son essence ambiguë. Ce qui serait ainsi mis en avant, c'est que l'erreur et l'obscurité prennent dans la vérité une place déterminante. Le rôle du caractère privatif serait donc en appréhendant deux termes d'un seul coup de

¹⁰ ET, p.169 ; SZ, p.230.

¹¹ Cf. *supra*, p.38-39.

¹² ET, p.163 ; SZ, p.219.

¹³ Par exemple, l'attaque bien connue de *Qu'est-ce que la métaphysique ?* contre la logique (*Was ist Metaphysik ?*, GA 9, 117: « Die Idee der » Logik « selbst löst sich auf im Wirbel eines ursprünglicheren Fragens ») et celle contre la rectitude ou l'exactitude (*Richtigkeit*) dans *La doctrine de Platon sur la vérité* (*Platons Lehre von der Wahrheit*, GA 9, p.234 et sv.).

¹⁴ Voir Chapitre transitoire, p.129, note 1.

permettre au concept de jouer un double jeu, le laissant rassembler deux contraires comme s'ils se complétaient.

Cette idée peut sembler énigmatique, surtout si l'on tient compte de ce fait qu'une expression négative, bien qu'il soit vrai qu'elle apprécie deux termes, ne consiste pour autant pas moins en la négation résolue de l'un deux. Le dévoilement, ce n'est pas un demi voilement ou un clair-obscur qui, laissant deviner les choses, leur préserverait néanmoins leur part d'ombre, c'est la levée d'un voile pur et simple et l'apparition sans ambiguïté de la chose jusqu'alors voilée. Il faut néanmoins constater, toute énigmatique qu'elle soit – et nous aurons tout le loisir d'en discuter plus loin –, qu'elle semble expressément revendiquée par Heidegger. Voici ce qu'il écrit lorsqu'il souligne explicitement pour la première fois dans le §44 le caractère privatif de l'*ἀλήθεια* :

Est-ce un effet du hasard si les Grecs s'expriment sur l'essence de la vérité à l'aide d'une expression *privative* (*ἀλήθεια*) ? Dans un tel mode d'expression du *Dasein*, est-ce que ne s'annonce pas une compréhension d'être originaire de lui-même – la compréhension, fût-elle seulement préontologique, du fait que l'être-dans-la-non-vérité constitue une détermination essentielle de l'être-au-monde.¹⁵

L'être-au-monde constituant la modalité selon laquelle se décline l'ouverture du *Dasein*, et cette ouverture nous ayant été présentée comme « le phénomène le plus originaire de la vérité », l'on ne peut que constater que Heidegger applaudit ici le terme grec précisément parce qu'il inclut le voile de l'erreur en son sein plutôt que de l'exclure. Ce voile d'erreur, comme on le sait, est identifié par Heidegger dans ce contexte sous le titre de « déchéance » (*Verfallen*) constitutive de la structure du *Dasein*. L'ouverture qui met le *Dasein* au monde porte en elle cette tendance à la chute qui le fait se raidir sur ses découvertes quitte à en réduire l'éclat et de la sorte à les annuler. Le bavardage, la curiosité et l'équivoque sont les trois modalités selon lesquelles la déchéance recouvre l'étant par le nivellement et referme le *Dasein* dans la fuite¹⁶. Nous

¹⁵ ET, p.165 ; SZ, p.222.

¹⁶ Voir *Être et temps*, chapitre 5 B, § 35 –38.

étudierons plus loin cette structure du *Dasein*, souvent plus complexe qu'on ne le croit¹⁷, mais contentons-nous pour l'instant de noter que si par la déchéance est identifiée une tendance incontournable du *Dasein* à la clôture de son apérité et à l'obscurcissement de ses découvertes, c'est donc que le *Dasein* est pour parler comme Heidegger, originellement dans la non-vérité, et comme la vérité dans le contexte du §44, nous l'avons vu, est celle du *Dasein* – ce qui semble signifier en quelque sorte que la vérité est le *Dasein* –, c'est dire que la non-vérité est originellement inhérente à la vérité. Conséquemment, c'est donc bien l'introduction de la non-vérité dans la vérité que propose Heidegger et c'est bien pour cette raison qu'il revendique, pour nommer la vérité, un terme qui évoque du même coup la non-vérité, l'erreur, le voile. De la sorte, dans *Être et temps*, en attendant de radicaliser le rôle de la *λήθη* dans l'*ἀλήθεια*, Heidegger commencerait par l'y introduire.

Avant toutefois de se féliciter d'avoir découvert le sens que revêt pour Heidegger l'emploi d'une expression privative pour désigner la vérité, prenons garde à ceci : s'il est vrai que l'enjeu consiste en l'introduction d'un voile dans le concept même de la vérité, ne conviendrait-il pas de retenir toute conclusion hâtive si l'on avait quelque raison de douter de la nature du « voile » en question ? Avons-nous cependant quelque raison de soulever pareil doute ? Dans le passage du §44 rapporté ci-haut, et à la lumière du développement qui le précède, il est impossible de contester que la non-vérité – et donc le « voile » en question puisque le lien est fait de façon évidente avec l'*ἀλήθεια* – renvoie à la déchéance. Dans le quatrième point qui sert à développer le plein sens de l'expression « le *Dasein* est dans la vérité », Heidegger écrit :

Le Dasein, parce qu'il est essentiellement déchéant, est, selon sa constitution d'être, dans la « non-vérité »¹⁸.

Cette manière d'envisager le contre-concept de la vérité dans *Être et temps* fait même l'unanimité parmi les interprètes : Jean-François Courtine allant jusqu'à en faire le motif d'une critique généralisée, comme on peut s'en apercevoir dans la citation

¹⁷ Voir notre interprétation du renoncement au savoir au chapitre IV et de l'inattention au §5 du chapitre VI, p. 343 et sv.

suivante, à l'ensemble de la démarche d'*Être et temps*, ce que la prudence nous invite, quant à nous, à considérer du moins provisoirement comme une proposition isolée qui n'engage que le contexte dans lequel elle est formulée :

Si d'une certaine façon *Sein und Zeit* manque le phénomène de l'être, c'est aussi qu'il manque le phénomène de la vérité. C'est nous l'avons vu, l'être-recouvert (*Verdecktheit*), lui-même interprété dans le cadre de la thématique du *Verfallen*, qui est chargé de déterminer le contre-concept du phénomène.¹⁹

Ajournons un examen plus précis de la signification de cette critique de Courtine²⁰, car ce qui pour l'instant doit nous intéresser, c'est simplement l'identification de la déchéance comme voile de l'*ἀλήθεια*, comme figure de l'être-recouvert qui sert de contre-concept à la découverte (*Entdecktheit*) ou comme responsable du retrait que doit nécessairement confronter tout décèlement (*Unverborgenheit*). En fait, pour asseoir sa critique, qui joue un Heidegger plus tardif contre celui d'*Être et temps* et qui s'inscrit dans un essai visant à évaluer le statut « phénoménologique » de l'ontologie fondamentale et le sens de la revendication d'un simple « pré-concept » de la phénoménologie dans le §7 d'*Être et temps*, Courtine présuppose comme une évidence que c'est bien la déchéance qui joue le rôle du contre-concept qui travaille la vérité de l'intérieur. Cette évidence s'inscrivant davantage comme un point à charge dans l'argument général de Courtine qu'elle n'est elle-même présentée comme une conclusion soumise à quelque démonstration susceptible de faire litige, nous ne pouvons nous pencher sur un développement de son texte qui puisse à cet égard donner prise à la discussion. Nous verrons cependant plus tard que cette identification du voile comme déchéance ne laisse pas sans marque l'entente de l'*ἀλήθεια* jugée plus accomplie chez le Heidegger d'après le tournant²¹. Néanmoins, il serait impertinent de tenir quelque rigueur à Courtine d'avoir présupposé ce que Heidegger, nous l'avons vu, affirme si clairement. L'on ne saurait toutefois pas davantage exclure que certaines affirmations de Heidegger puissent prêter à confusion,

¹⁸ ET, p.165 ; SZ, p.222, traduction modifiée.

¹⁹ COURTINE, J.-F., *Le préconcept de la phénoménologie et la problématique de la vérité dans Sein und Zeit*, in *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*, p.81-106, p.102 pour la citation.

²⁰ Voir Chapitre VI, §§2,3,4,5.

²¹ Voir Chapitre IV, §§2,3,4,5.

que peut-être elles ne doivent point être acceptées telles quelles, mais réclament plutôt des interprétations plus laborieuses, voire plus violentes. Or, il nous semble qu'il existe de sérieuses raisons de croire que c'est précisément le cas de cette proposition qui paraît faire de la déchéance le cœur « négatif » de l'*ἀλήθεια* et qui semble vouloir épuiser les ressources de ce terme grec dans l'indication de cette tendance du *Dasein* qui le pousse à la chute.

Cette proposition qui découvre dans la déchéance seule le sens du terme grec ne devrait-elle pas en effet surprendre ? Est-elle véritablement compatible avec ce que nous avons compris jusqu'à présent de la démarche heideggerienne ? Résumons à nouveau afin de nous assurer des acquis du premier chapitre.

Nous avons suivi l'introduction par Heidegger d'un vocabulaire privatif (ou du moins négatif) pour exprimer le phénomène de la vérité. Confronté, dans le cadre de l'exposition de la vérité en terme d'accord entre l'*intellectus* et la *res*, avec la tendance à privilégier l'*intellectus* jusqu'à y enfermer la vérité, nous avons été témoins de l'accent mis par Heidegger sur la normativité de l'étant. Il fut également constaté que les trois puissances rhétoriques qui clarifièrent pour nous la « force » du vocabulaire de la découverte possédaient aussi comme trait remarquable d'éveiller à la normativité de l'étant²². La mobilité à laquelle la transitivité donnait sens ainsi que la mention d'un voilement, d'un couvrir ou d'un retrait qui implique nécessairement une forme de présence derrière ceux-ci ne purent être interprétés autrement qu'en ce sens. Le contexte de la première apparition du mot grec *ἀλήθεια* renforça cette impression, Aristote et Héraclite étant mis à contribution parce que pour le premier, *ἀλήθεια* signifierait « les choses mêmes » ou « l'étant » et que pour le second, le vrai désignerait « comment l'étant se comporte ». Aucun recours à la déchéance ne s'était alors montré nécessaire pour donner sens à ce que Heidegger voulait faire dire à la vérité par l'introduction du vocabulaire de la découverte.

²² Voir Chapitre I, p.42 et sv.

L'on ne saurait dissimuler qu'à cet endroit du §44 où la substitution du lexique de la découverte à celui de la vérité est consacrée par l'évocation du terme grec, une référence est faite à la déchéance du *Dasein* lorsque sont opposés les hommes sans entente (ceux qui « oublient ») à ceux qui comprennent le *λόγος*, mais nous ne semblions néanmoins pas avoir besoin de ce concept pour donner sens à la substitution. Il est vrai, également, que nous avons constaté maintes ambiguïtés et que nous nous trouvions légèrement dans l'ombre eu égard aux conséquences exactes que l'on devait tirer de ce changement de vocabulaire afin de saisir la nouveauté de la « définition » heideggérienne de la vérité par rapport à la conception traditionnelle, mais ces difficultés se jouaient-elles autour du contre-concept de la vérité? Naissaient-elles du fait que nous n'avions pas encore interprété le sens privatif de l'*ἀλήθεια*, ou plutôt parce que Heidegger n'en avait pas encore présenté d'explication? En réalité, les ambiguïtés relevées concernaient principalement le statut de l'accent mis sur l'étant en rapport avec une conception de la vérité comme accord et n'impliquaient guère la question du sens du voile (dans la mesure où l'on pourrait en identifier la cause) ni celle de la nécessité de caractériser la vérité comme une privation de ce voile. Ce n'est donc pas parce que nous n'avions pas encore compris le rôle de la déchéance dans la vérité que ces difficultés surgissaient.

Il nous faut dire au contraire que le caractère privatif des expressions employées par Heidegger pour désigner la vérité aurait déjà pu être interprété lors de la première intervention du terme *ἀλήθεια* sans faire appel à la déchéance et en se contentant simplement de le laisser expliciter davantage ce qui fut tiré jusqu'alors de notre examen de la démarche heideggerienne. En s'appuyant sur le martèlement du rapport à l'étant dont témoigne l'examen de la légitimation de l'énoncé et sur les trois puissances rhétoriques, l'on peut très bien voir qu'une expression référant négativement à une forme de retrait est choisie parce que cela évoque le rapport à l'étant de façon beaucoup plus appropriée que ne le fait le mot vérité ou l'adjectif « vrai », et cela tout simplement parce que la forme négative implique le refus clair de ce qu'elle nie : en parlant d'étant dé-couvert, le mot implique en lui-même la réfutation de qui voudrait faire valoir que de quelque façon l'étant s'est échappé à la prise du regard, qu'il a d'une façon ou d'une

autre été manqué. Si l'on examine l'usage de ces termes dans la langue courante, l'on remarque que le mot « découverte » semble jouir d'une faveur beaucoup plus grande que celui de vérité lorsqu'il s'agit de désigner ce qui s'impose avec force, emportant l'adhésion des interlocuteurs et éveillant leur curiosité plutôt que de les laisser se replier sur leurs certitudes. N'est-il pas étrange que ce simple mot de « découverte » qui en soi ne désigne rien d'autre qu'une vérité soit beaucoup moins enclin à soulever les passions relativistes que celui de « vérité » ? En effet, l'on voit souvent le mot « vérité » employé pour désigner simplement ce que l'on possède pour soi-même comme un état mental plus ou moins gratuit, alors qu'une découverte désigne toujours une rencontre avec quelque chose dont la solidité et, pour parler ainsi, « l'extériorité » est contraignante et par le fait même partageable. On ose dire : « à chacun sa vérité » lorsque l'on veut signifier qu'une conviction est toute relative, mais pas « à chacun sa découverte ». Dire « à chacun sa découverte » aurait un tout autre sens : ce serait commander la division du travail ou une façon de rendre à chacun le mérite qui lui revient, mais toujours dans l'horizon d'un partage du savoir. Lorsque l'on parle de la découverte de quelqu'un, l'on parle toujours de quelque chose que tous peuvent aller découvrir pour leur propre compte, parce qu'il s'agit de quelque chose qui se tient en soi, dans l'attente d'une rencontre. L'on peut sans doute expliquer cette différence dans l'usage courant en prenant en considération les trois puissances rhétoriques dégagées dans le premier chapitre et en y associant cette quatrième qui consiste en cela qu'avec une expression négative, en niant d'emblée la fuite possible de l'étant, on répond à l'avance au sceptique et que par là-même, on le fait taire ; avec la « découverte », l'on est sûr qu'il y avait avant tout déjà quelque chose à découvrir, là, en attente, et non pas vaporeux comme tout ce que peut désigner cette abstraite expression de « vérité », et l'on est sûr qu'en étant précisément dé-couvert, il n'a rien d'hasardeux, de brumeux, de fuyant, d'onirique, mais qu'il est au contraire manifeste, ouvert à la libre inspection de tous, alors que toute vérité – qui n'est pas bonne à dire – peut être gardée par devers soi tel un fantôme.

Cette quatrième puissance rhétorique peut paraître triviale et l'on sera sûrement tenté, se moquant, de dire qu'il suffirait de parler de non-fausseté plutôt que de vérité

pour régler le problème de la connaissance. Remarquons d'abord que ce n'est pas de non-fausseté, mais de découverte que nous parlons et que la troisième puissance rhétorique, en garantissant la présence de l'étant par le voile qui le couvre (puisque lorsque quelque chose est simplement absent il ne peut être dit ni couvert ni retiré), joue un rôle capital pour la signification de l'expression privative en nommant implicitement l'objet d'une rencontre sur l'accomplissement de laquelle insiste la forme négative. Par ailleurs, nous ne contestons pas que cela soit trivial et nous n'affirmons pas davantage que quelque preuve concernant la nature du rapport de l'homme à l'étant soit réalisée par là, ni surtout que Heidegger en fasse un artifice rhétorique pour se dispenser d'avoir à présenter des explications véritables. Une puissance rhétorique aide à montrer quelque chose, alors qu'un artifice favorise la dissimulation. La question n'est en effet pas là. Il s'agit simplement de souligner que ce n'est pas parce qu'il évoque en son sein le contraire du vrai, à savoir le faux, et de la sorte l'implique dans la vérité, la liant à l'erreur comme à sa Némésis, que le vocabulaire de la découverte est d'abord parlant, mais bien parce qu'il rejette la fausseté ou plutôt l'absence de l'étant et évoque ainsi un rapport nécessaire à lui, scellant son éclosion comme on ferait d'un pacte ou d'un mariage.

Nous nous demandions si la proposition qui faisait de la déchéance le cœur de l'*ἀλήθεια* était compatible avec ce que nous avons vu jusqu'alors de la démarche heideggérienne. Nous avons montré que nul n'était besoin de faire référence à un geste de l'homme qui tendrait à se dissimuler à lui-même ses découvertes pour donner sens à l'expression privative et nous avons trouvé une façon de la comprendre qui semblait conséquente avec le mouvement général déployé depuis le commencement du §44. Ce que nous avons ainsi compris de l'expression privative, aussi trivial soit-il, concorde également avec la protestation qu'avait fait surgir plus tôt l'étonnement devant l'interprétation qui comprendrait l'expression privative comme un moyen d'appréhender deux termes et d'ainsi montrer leur relative cohabitation, protestation qui s'appliquait à remarquer que bien qu'il soit vrai qu'elle appréhende deux termes, une expression négative ne consiste pour autant pas moins en la négation résolue de l'un d'eux²³. Cela

²³ Cf. *supra*, p.60.

signifie-t-il néanmoins qu'il y ait quelque bonne raison de croire que l'explication de l'*ἀλήθεια* faisant de la déchéance le contre-concept de la vérité soit incompatible avec la démarche heideggérienne qui vise à éveiller à l'étant ? Nous n'avons pour l'instant que montré qu'elle ne semblait pas absolument nécessaire et de la sorte, qu'elle n'était peut-être pas aussi couverte d'évidence qu'il pouvait d'abord y paraître, mais en n'avançant point toutefois d'alternative absolument contraignante.

Il semble néanmoins qu'en envisageant sérieusement les enjeux de la démarche heideggérienne, nous ne pouvons nous soustraire à la nécessité d'apercevoir une certaine incompatibilité. Premièrement, si le but de Heidegger est de parvenir à rouvrir l'accès vers l'étant en reformulant les termes de la vérité pour en dégager le phénomène véritable, il est étonnant, pour ne pas dire contradictoire, qu'il fasse de l'erreur et donc du fait de manquer l'étant le point crucial permettant de comprendre l'essence même de la vérité. En second lieu, il est fort problématique, dans ce contexte, d'envisager que la vérité comme découverte doive être gagnée d'abord et avant tout contre l'erreur au sens de la déchéance. Cela signifierait l'antériorité de l'erreur sur la découverte. En effet, commentant le terme grec d'*ἀλήθεια*, Heidegger affirme :

La vérité (être-découvert) doit toujours d'abord être arrachée à l'étant. L'étant est arraché au retrait. A chaque fois, la découverte factice est pour ainsi dire toujours un *rapt*.²⁴

C'est notamment tout de suite après cette phrase qu'il désigne la déchéance comme ce qu'avaient entrevu les Grecs en choisissant pour la vérité une expression privative. Contentons-nous pour l'instant de constater ceci : si la découverte est un rapt, si elle arrache l'étant au retrait, c'est donc nécessairement que le retrait lui est antérieur. En outre, si l'expression dé-couverte doit être privilégiée pour parler de la vérité, c'est que l'antériorité du voile sur le dévoilement est un aspect crucial du phénomène de la vérité. C'est dire, finalement, qu'afin de se faire une idée correcte du phénomène de la vérité et de son contre-concept, il faut trouver un voile qui puisse raisonnablement être antérieur au dévoilement. Or, d'un certain point de vue, la déchéance peut être

²⁴ ET, p.165 ; SZ, p.222.

considérée comme antérieure à son redressement. De fait, pour Heidegger du moins, la déchéance est la donnée première de la facticité du *Dasein*, l'inauthenticité précède l'accomplissement de la résolution authentique. Le sens commun nous enseigne également que l'errance précède la sagesse. Toutefois, si l'on considère comme nous disions à l'instant que l'enjeu pour Heidegger dans ce paragraphe paraît être de mettre en lumière les liens qui tiennent ensemble l'énoncé, le jugement, l'intellect d'une part, et l'étant d'autre part, et que c'est à cette fin qu'il introduit le vocabulaire de la découverte, ne devrait-on pas concevoir que le contraire de la vérité, c'est alors simplement l'absence de lien avec l'étant ? Dans ce cas, comment l'homme ou l'intellect pourrait-il tisser ces liens s'il commence par les défaire ? Si le sens du nouveau lexique de la vérité est de montrer que « la connaissance » humaine est en rapport à l'étant et, comme il est établi lors du développement sur la légitimation, qu'elle est même toujours en rapport avec l'étant et ce jusque dans l'erreur, le contre-concept de la vérité qui précède son dévoilement devant en être un qui indique un état d'inaccessibilité absolue de l'étant ne peut consister dans la simple erreur car elle, justement, ne cesse de maintenir un rapport avec l'étant. Lors du quatrième point mentionné plus tôt qui sert à déployer le plein sens de la proposition « le *Dasein* est dans la vérité », Heidegger expose ainsi ce dont la déchéance et ses différentes modalités sont responsables :

Le découvert, l'ouvert est soumis à la dissimulation et à la fermeture du bavardage, de la curiosité et de l'équivoque. L'être pour l'étant n'est pas éteint, mais il est déraciné. L'étant n'est pas complètement retiré – il est précisément découvert, mais en même temps dissimulé ; il se montre – mais sur le mode de l'apparence.²⁵

La non-vérité, la dissimulation dont peut être accusée la déchéance n'éteint pas l'être pour l'étant. Malgré la non-vérité de la déchéance, « l'étant n'est pas complètement retiré », il demeure « découvert ». Le découvert, ici, est clairement synonyme de l'être pour l'étant. Cet être pour l'étant, son contre-concept n'est pas la

²⁵ ET, p.164-165 ; SZ, p.222

déchéance, puisqu'il se maintient malgré elle. Bien plus, elle le présuppose²⁶: en effet, comment pourrait-on en commençant par tout manquer dans l'erreur la plus totale, en venir à cesser de tout manquer et se mettre soudainement à découvrir les choses adéquatement ? Il faut d'abord être en rapport avec quelque chose d'une façon relativement solide pour le travestir un peu et ainsi le mêler d'erreur. Il faut avant tout que quelque chose puisse se manifester à nous. Il faut que nous « voyions » un peu d'une chose pour la voir mal. L'erreur présuppose un minimum de vérité sans quoi elle ne saurait avoir la prise suffisante afin de s'établir comme méprise. Voilà pourquoi la déchéance ne saurait être antérieure à la découverte : la déchéance à elle seule est incapable de construire le rapport à l'étant qu'elle travestit. Elle présuppose une certaine découverte qui la précède. L'erreur ne pouvant être antérieure à la découverte (du moins au sens premier), elle ne peut servir de contre-concept adéquat à la découverte sans devenir entièrement incompatible avec tout l'effort qui consiste à dégager, par le vocabulaire inspiré de l'*ἀλήθεια*, l'être pour l'étant dont le fondement culmine dans l'ouverture du *Dasein* comme phénomène le plus originaire de la vérité. Dans ce contexte, faire de la déchéance le contre-concept sur lequel se fonde et prend son essor le caractère privatif de l'*ἀλήθεια*, ce serait dire que le *Dasein* est avant tout et en son sens premier fermé, ce qui est contradictoire, car alors tout l'effort heideggérien qui consiste à montrer comment il est ouvert devrait faire reposer cela sur le fait qu'il est fermé. Par ailleurs, si le sens du *Dasein* c'est d'être avant tout fermé, alors pourquoi et comment s'ouvrirait-il ?

Cette incompatibilité, toutefois, n'implique pas nécessairement de contradiction dans le discours de Heidegger. Elle pointe vers une ambiguïté déjà remarquée par Tugendhat qui l'interprète en identifiant un sens large et un sens restreint du terme « découvrant » qui seraient à l'oeuvre dans *Être et temps*. Toutefois, tandis que Tugendhat voit dans le dédoublement sémantique de la « découverte » un abus de langage – d'une façon que nous allons voir plus loin, car nous ne pourrions faire

²⁶ C'est même tout le propos du §7 d'*Être et temps* de montrer que pour qu'une apparence trompe, il faut du moins qu'elle apparaisse et se présente comme « être ».

l'économie d'un débat avec Tugendhat²⁷ sur cette question qui est en outre plus complexe que ce que nous pouvons en laisser transparaître actuellement –, nous voyons une distinction rigoureuse et systématique susceptible de faire ressortir avec éclat le sens de la problématique de la vérité et, pour anticiper sur la suite, de l'être, avec laquelle Heidegger est aux prises. Il est vrai que le philosophe de Messkirch ne distingue pas de manière absolument transparente ces deux sens de « découvrant » et qu'un lecteur du §44 qui comprendrait cet usage comme l'emploi vague d'un terme mal défini ne pourrait être accusé de simple mauvaise foi. Notre but n'est toutefois pas ici de polémiquer avec Heidegger ni de juger s'il s'est suffisamment appliqué à la présentation de son exposé, mais de voir ce qui est visé par cet exposé afin d'en apprendre quelque chose. Or, nous l'avons vu clairement grâce à la citation rapportée ci-haut²⁸, il semble y avoir un sens de la découverte qui est indépendant de la déchéance, de l'erreur et de la dissimulation, un sens de la découverte qui se maintient dans l'erreur et malgré elle. Ce sens de la découverte est rapporté à l'être pour l'étant qu'aucune dissimulation ne saurait éteindre. Toutefois, si ce « découvert » ne s'oppose pas à la dissimulation, à quoi s'oppose-t-il donc, et qu'est-ce donc, inversement, qui s'oppose à la dissimulation? Il n'y aurait guère de sens à parler de dissimulation si n'était également offerte la possibilité d'une non-dissimulation qui puisse nous présenter la vérité toute claire. Or, cette non-dissimulation ne peut être la découverte que nous évoquions à l'instant puisque celle-ci peut cohabiter avec la dissimulation. Et inversement, ce ne serait guère plus conséquent de parler de découverte, même dans ce sens étonnant que nous essayons de dégager, si la découverte ne s'opposait à quelque « couvert », à quelque retrait. Sans un contre-concept à lui opposer, l'expression privative est entièrement inutile. Néanmoins, d'après la citation que nous étudions, le découvert étant découvert même quand il y a dissimulation et le dissimulé le demeurant malgré la découverte, les deux se trouvant de la sorte indépendants l'un de l'autre et pour ainsi dire insensibles l'un à l'autre, il faut bien admettre qu'ils ne font pas figure d'opposés. Mais puisqu'il est nécessaire, comme nous venons de le constater, et afin que tout demeure sensé, qu'il se trouve un opposé à l'un comme à l'autre, cela ne peut que signifier que nous sommes

²⁷ Nous reviendrons expressément sur ce débat au §6 du chapitre VI.

²⁸ Cf. *supra*, p.68.

en présence de deux couples d'opposés plutôt que d'un seul. La dissimulation s'opposerait ainsi à une découverte qui en vient à la neutraliser, et une autre découverte, antérieure celle-là à la dissimulation (puisque nous avons montré qu'il était insensé d'inaugurer le rapport à l'étant par un geste de recouvrement ou de fermeture), s'opposerait quant à elle à une autre forme de retrait qui n'aurait rien à voir avec la déchéance. Cela signifie qu'il y aurait deux formes différentes de découverte correspondant à deux « voiles » différents.

Or, plusieurs passages du §44 impriment de façon explicite un sens répétitif ou plus exactement secondaire au recouvrement de la déchéance, comme s'ils indiquaient effectivement la présence d'un premier voile puis d'un second, construit par la déchéance, qui doit être ensuite levé par une redécouverte²⁹. Interprétant Héraclite, Heidegger écrit :

Aux hommes sans entente, au contraire, échappe, (*λανθάνει*), demeure retiré ce qu'ils font : *ἐπιλανθάνονται*, ils oublient, autrement dit cela sombre à **nouveau** dans le retrait. (nous soulignons).³⁰

Plus loin, après avoir soutenu que le « *Dasein*, parce qu'il est essentiellement échéant, est, selon sa constitution d'être, dans la « non-vérité » », il affirme :

Toute re-découverte (*Neuentdeckung*) ne s'accomplit justement jamais sur la base d'un total retrait, mais à partir de l'être-découvert sur le mode de l'apparence.³¹

²⁹ L'on peut également consulter à cet égard le cours du semestre d'été 1930 (GA 31, p.98) où Heidegger identifie l'erreur avec le « *Verdecken* » qui est différencié du simple « *decken* », mais dans un contexte qui ne peut directement nous intéresser ici. Que l'on se reporte également bien sûr au §7 d'*Être et temps*, où Heidegger présente « ce qui est encore en général non-découvert » (*unentdeckt*), donc ce qui est nécessairement premier par rapport à la découverte, comme un sens possible de « recouvert ». Il range en outre la *Verborgenheit*, la *Verschüttung* et la *Verstellung* sous l'espèce générale de la *Verdeckung*. Nous verrions, pour les raisons dont on s'apercevra davantage par la suite, une plus grande cohérence avec le propos général de Heidegger à opposer l'*Unentdecktheit* à la *Verdeckung* qui ne regrouperait quant à elle que la *Verschüttung* et la *Verstellung*, surtout si l'on considère le fait que ce qui se révélera à nous ultérieurement tel un contre-concept de la vérité différent de l'erreur comme *Verdecken* (et qui entretient un rapport étroit avec ce que l'on peut penser à partir de l'*Unentdecktheit*) sera nommé systématiquement *Verbergen*.

³⁰ ET, p.163 ; SZ, p.219.

³¹ ET, p.165 ; SZ, p.222.

À la lecture de ces deux citations, l'on pourra s'étonner des conséquences que nous souhaitons en tirer et protester que les signes de répétitions avancés ici ne font tout au plus qu'évoquer les circonstances d'un jeu de va-et-vient entre l'erreur et la vérité, entre la trouvaille et l'oubli : l'on apprend quelque chose, puis on l'oublie, puis on doit le réapprendre ; on le découvre, puis on le travestit, etc. Il est tout à fait exact que ces phrases peuvent se voir interprétées en ce sens³² ; toutefois, dans ce cas même, cela ne prouve pas moins clairement ce que nous indiquions plus tôt : si la première découverte ou, en d'autres mots, ce qui désigne la première ouverture à l'étant et ce qui rend possible un rapport à celui-ci, en l'occurrence « l'être pour l'étant », doit être désigné à l'aide d'une expression privative, alors le voile que soulève cette ouverture première ne peut être celui de la déchéance, car avant d'oublier, il faut pouvoir apprendre et avant de travestir quelque chose, il faut être en mesure de le rencontrer. En interprétant ces phrases comme si elles décrivaient le va-et-vient de la découverte qui sombre dans l'erreur pour nécessiter une re-découverte, l'on voit bien que ce jeu ne peut commencer par l'erreur. Si l'on demeure sceptique, que l'on se convainque par cette citation qui quant à elle nous paraît limpide, du fait que la non-vérité de la déchéance présuppose, pour s'articuler, une vérité :

Mais c'est seulement dans la mesure où le *Dasein* est ouvert qu'il est également fermé (*verschlossen*), et ce n'est que pour autant qu'avec le *Dasein* est déjà à chaque fois découvert de l'étant intramondain que ce type d'étant est recouvert (retiré) et dissimulé dans sa possibilité d'encontre intramondaine³³.

Il faut bien concéder que si l'on ne trouvait point un autre voile que celui de la déchéance, ce primat de la vérité comme ouverture et découverte rendrait fort douteuse la pertinence de l'emploi d'une expression privative, car il n'est guère sensé de parler de dévoilement si la tombée du voile est postérieure à l'état initial pour la description duquel l'expression privative est choisie.

³² Surtout la seconde, dont le contexte soulève à cet égard une certaine ambiguïté. Pour la première, le « à nouveau » ne nous semble pas vraiment pouvoir être interprété autrement que nous le faisons, car « sombrer à nouveau dans le retrait » est dit signifier « ils oublient » : si « ils oublient » signifie sombrer « à nouveau » dans le retrait, c'est donc que le retrait tout simple et qui ne peut être dit « à nouveau » est autre chose que l'oubli.

Ces remarques, pourtant, où nous mènent-elles puisque Heidegger, en vérité, lorsqu'il s'agit d'énoncer un contre-concept de la vérité l'identifie effectivement en tant qu'erreur attribuable à la déchéance. Où trouver une indication claire du sens de ce « découvrir » que l'erreur laisse inchangé et auquel elle ne s'oppose pas ? Comment se faire quelque idée, puisque c'est ainsi seulement que la signification d'un tel « découvrir » saura nous être intelligible, de la nature du voile qu'il soulève puisque Heidegger n'en parle pas ? En réalité, malgré le fait que celui-ci ne soit pas expressément thématiqué dans le §44, bien que l'absence de cet autre voile, comme nous espérons en avoir éveillé le sentiment, rendrait incompréhensible la démarche qui s'y déploie, il est néanmoins clairement identifié par Heidegger dans son cours du semestre d'été 1928, intitulé *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. Rappelons succinctement le contexte dans lequel s'inscrit le passage que nous allons citer. Heidegger explique alors comment la vérité des propositions se fonde avant tout sur des comportements, tels l'intuition, qui n'ont pas le caractère de la proposition. Ces comportements, dit-ils, sont découvriers (*enthüllend*) et, en tant que libérateurs de la vérité de l'étant, ils se fondent dans la compréhension d'être que permet la transcendance du *Dasein*³⁴. Cela, toutefois, nous dit Heidegger, est la venue-au-monde (*Welteingang*) de l'étant, ce qui signifie l'advenir d'un être-au-monde (*In-der-Welt-seins*)³⁵. C'est ensuite qu'il affirme :

Avec l'avènement de la transcendance, de la vérité transcendantale, les étants sont aussi déjà découverts. Ainsi voyons-nous, d'après l'essence de la vérité comme telle et du point de vue de l'avènement métaphysique de la transcendance, que les étants sont avant tout en retrait et que la vérité, conformément à ce retrait initial, doit être nommée "décèlement" (*Un-verborgenheit*). Les étants sont en général en retrait aussi longtemps qu'aucune venue au monde (*Welteingang*) n'a lieu. Le mot grec exprimant la vérité, *ἀλήθεια*, témoigne donc d'un aperçu fondamental. Les étants doivent avant tout être arrachés au retrait. Ce retrait doit leur être enlevé, et il peut leur être enlevé dans la mesure où la temporalisation de la temporalité offre l'occasion de la

³³ ET, p.165 ; SZ, p.222.

³⁴ Ceci est analogue à ce qu'il accomplissait dans *Être et temps*, légitimant la vérité de l'énoncé en faisant appel à la perception et soulignant que cela n'est possible que si le connaître qui énonce et se confirme est lui-même, quant à son sens ontologique, un être découvreur pour l'étant réel, cela n'étant possible à son tour que sur la base de l'être-au-monde du *Dasein*. Voir, ET, p.162-163 ; SZ, p.217-220.

³⁵ Nous paraphrasons ici le début du §14.

venue-au-monde. Il peut être montré partout dans la philosophie présocratique, tout comme chez Platon et Aristote, que cette interprétation de la forme singulièrement privative ou négative du concept grec de vérité n'est pas une élucubration autour d'une bagatelle étymologique.³⁶

C'est la venue-au-monde, l'entrée dans le monde, qui constitue ici la vérité au sens où il y aurait levée d'un voile ou désocclusion d'un retrait, ce qui fait de ce voile que la venue-au-monde déchire rien d'autre que le simple contraire de l'entrée dans le monde, à savoir dans l'absence d'ouverture offrant la possibilité de cette irruption, la simple latence de ce à quoi n'est point donné la lumière lui permettant d'éclorre. Cependant, comme cette venue-au-monde est l'entrée dans un « monde » qui ne saurait être ouvert que s'il y a un être-au-monde pour le faire, à savoir un *Dasein*, alors cette latence, c'est l'état initial de l'étant lorsqu'il n'y a pas de *Dasein* pour le découvrir. Le voile ou le retrait en question désigne cette noirceur dans laquelle est plongé l'étant tant qu'un regard n'est pas porté sur lui. La découverte, le dévoilement ou le décèlement qui correspond à ce voile de façon privative ou négative est l'avènement du *Dasein* qui en lui offrant un lieu d'accueil, permet à l'étant de se présenter et d'apparaître.

Il est manifeste que le voile ou le retrait dont il est question ici ne peut être identifié à la déchéance du *Dasein* puisqu'il signifie précisément l'absence de tout *Dasein*. Pourtant, il ne saurait être question de douter qu'il ait droit au titre de contre-concept de la vérité. La vérité est clairement définie à l'aide de ce voile comme de son contre-concept et en l'occurrence dans les mêmes termes qu'elle l'était dans *Être et temps* à l'endroit où c'est la déchéance qui joue le rôle de ce contre-concept, c'est-à-dire comme un rapt : dans les deux cas, elle est caractérisée comme ce qui doit être arraché à l'étant (*entrissen*)³⁷. Néanmoins dans les deux cas, il s'agit d'un rapt différent. Au moment où dans *Être et temps*, Heidegger félicite les Grecs d'avoir donné une forme privative à leur terme pour la vérité en affirmant qu'il s'agit là d'un signe de leur compréhension du fait que l'être-au-monde est en même temps constitutivement dans la non-vérité³⁸, cette non-vérité, comme nous l'avons vu, ne pouvant dans ce contexte

³⁶ GA 26, p.281. Nous traduisons.

³⁷ ET, p.165 ; SZ, p.222 ; GA 26, p.281.

³⁸ ET, p.165 ; SZ, p.222. Voir aussi les pages 60 et sv. du présent chapitre.

qu'être identifiée à la déchéance, le rapt consiste alors en un rapt contre cette déchéance, contre les recouvrements et la fermeture auxquels l'étant est soumis par le bavardage, la curiosité et l'équivoque. Au contraire, d'après la citation tirée du cours de 1928, ce qui comme voile doit être arraché à l'étant l'est dès l'irruption d'un *Dasein* : ce n'est pas l'œuvre de quelque chute de celui-ci qui devrait être réparée, mais l'obscurité qu'implique sa pure et simple absence. La présence du *Dasein* constitue d'emblée le rapt : le *Dasein* en étant comme être-au-monde arrache l'étant au retrait dans lequel il était enfoui jusque là. Le voile ainsi déchiré n'a rien d'une erreur : c'est la pure et simple absence de monde.

Nous sommes de la sorte contraints de conclure qu'avec le problème de la vérité se profile une structure où s'articule une double négativité qui donne naissance à deux couples « voile/dévoilement » pour ainsi dire superposés. L'alternative qui consisterait à invoquer quelque inconséquence, quelque déplacement ou quelque revirement dans la position de Heidegger entre 1926 et 1928 afin de discréditer un texte au profit de l'autre et ainsi se soustraire à la tâche d'en saisir la compatibilité ne nous semble pas devoir s'attirer quelque crédit. N'oublions pas que c'est parce que notre lecture du §44 nous forçait à chercher un autre voile que nous en sommes sortis pour trouver ailleurs la description claire de ce voile. Ce sont les deux sens du découvrir – que Tugendhat avait déjà remarqués en les interprétant toutefois, nous le verrons, dans un sens qui ne sera pas le nôtre³⁹ – qui nous ont forcés à chercher un autre voile sans lequel le recours même à une expression privative pour la vérité risquait par moments de n'avoir plus grande pertinence et d'entraîner même de graves inconséquences dans le déploiement général de l'enquête menée dans ce paragraphe⁴⁰. Confrontés à cette structure dédoublée et refusant l'échappatoire que serait la décision d'en disqualifier l'une des deux, il nous incombe cependant d'expliquer la nature exacte de cette structure doublement négative et de montrer clairement comment en réalité les deux négativités – et conséquemment les deux sens du découvrir – ne se contredisent pas, mais se complètent.

³⁹ Voir les §§ 5 et 6 du chapitre VI.

⁴⁰ Cf. *supra*, p.62 et sv..

§3. Erreur et non-accueil

Nous avons vu que deux voiles, deux formes de négativité, deux contre-concepts de la vérité peuvent être décelés, ne serait-ce que parce que l'un d'eux présuppose le *Dasein* afin d'en décrire la « chute », alors que l'autre désigne l'absence pure et simple du *Dasein*. La différence entre ces deux voiles n'en demeure pas moins assez obscure, la réponse aux questions suivantes restant pour l'heure encore totalement dans l'ombre : comment chacun des deux voiles s'oppose-t-il, pour ainsi dire structurellement, à la vérité ? Quel est le sens d'une vérité à laquelle on oppose deux contraires différents ? Ce sens pourrait-il alors conserver son univocité ? Ou pour le dire plus crûment, ces deux voiles sont-ils réellement différents ? Car remarquons-le bien, dire qu'un des deux voiles présuppose le *Dasein* alors que l'autre au contraire décrit son absence, ne nous interdirait pas de simplement découvrir la présence répétée de deux voiles essentiellement similaires, ou possédant la même configuration en tant que « voiles », mais intervenant simplement à deux moments différents dans l'architecture qui lie le *Dasein* à la vérité. Par exemple, l'absence à notre table d'un futur ami qui nous est encore inconnu est la même que celle qu'il laissera derrière lui un soir après le repas, même si dans leur lien avec moi, elles ne jouent dans ces deux cas pas du tout le même rôle. Qu'en est-il des deux voiles ? Sont-ils quant à eux, en tant que « voiles », réellement différents ? La vérité peut-elle vraiment se nier de deux façons qui soient irréductibles l'une à l'autre ?

Soulignons d'entrée de jeu que le contre-concept de la vérité que nous avons d'abord rencontré de façon explicite à la lecture du §44, à savoir, cette non-vérité dont est responsable la déchéance en tant que bavardage, curiosité et équivoque, sera dorénavant identifié – nous avons déjà d'ailleurs commencé à le faire – sous le titre général d'erreur. L'erreur, c'est le fait de donner lieu à la fausseté, c'est-à-dire le contraire de la vérité. Certes, mais puisque notre question consiste précisément à

demander ce qu'est le contraire de la vérité, cela ne nous ferait pas avancer d'un pas. Poursuivons donc : une erreur, c'est avant tout quelque chose que l'on commet, c'est un « manquement », une faute, qui fait travestir la vérité. Cela cadre assez bien avec ce que nous disions dans le chapitre précédent à propos de la nécessité de présupposer le *Dasein* afin que puisse se profiler le contre-concept de la vérité qui correspond à la déchéance. L'erreur ne peut préexister à l'homme. Elle est de son fait, c'est lui qui nécessairement la commet, c'est lui qui se trompe. Comment peut-on se tromper, toutefois ? Il n'existe en fait que deux grandes manières de se tromper : l'oubli et la distorsion. Dans les deux cas, il s'agit en général de fautes d'inattention : l'oubli, à cause de l'impuissance de la mémoire, rend l'esprit incapable de maintenir l'attention sur tout ce qu'il a déjà perçu ; la distorsion quant à elle, du moins telle qu'elle doit être envisagée ici, est une faute d'inattention d'entrée de jeu où la perception est mal faite et ainsi l'« information » d'emblée mal reçue. Ces deux types d'erreur, comme on le voit, signifient toutes deux des méprises ; l'une échappe ce qu'elle avait déjà recueilli et l'autre se montre même incapable de le prendre adéquatement dès l'abord. Dans de telles méprises, toutefois, il s'agit toujours de mal prendre ou de mal retenir *quelque chose*. L'on ne se trompe pas sur rien, mais toujours sur quelque chose qu'en méprenant ou en laissant s'échapper de quelque façon l'on touche. L'erreur est donc, dans le contexte d'une certaine réceptivité, l'impuissance de l'attention.

Remarquons cependant que la cause de l'erreur ainsi cernée semble bien être le manque d'acuité de nos « instruments » de savoir et la finitude de notre mémoire. Car c'est bien ce dont il est question avec les deux types d'erreur que nous avons recensés : l'on oublie parce que notre esprit ne possède pas de ressources infinies pour enregistrer une infinité d'impressions dans leurs infinis détails ; l'on perçoit mal et l'on déforme le perçu parce que notre manière de l'appréhender n'est pas assez précise. Ce sont là deux formes de finitude qui peuvent être regroupées sous la désignation générale de « finitude par impuissance ». La finitude par impuissance décrit l'inaptitude d'une réceptivité. L'on objectera qu'une inconséquence fut introduite précédemment en décrivant comme faute d'inattention ce qui relève d'une limite de la faculté réceptrice, car l'inattention est une faute dont on est « responsable » et que l'on ne peut être accusé

d'inattention que lorsque l'on est en possession d'une faculté réceptrice « saine » et que l'on eût pu de la sorte ne pas commettre ladite faute. L'on ne saurait accuser d'inattention ce qui s'excuse par une irréfragable finitude des moyens d'appréhension. Or, nous répondrons à cela que nous avons justement voulu cerner l'erreur sans préalablement décider si elle devait être principielle ou imputable à quelque négligence. L'incapacité de retenir ou de saisir avec acuité ce que pourtant l'on saisit d'une certaine manière (puisque c'est précisément de cela dont il est question) peut toujours être nommée inattention. L'inattention ne relève pas nécessairement d'une négligence : l'on parle médicalement de « difficultés d'attention » qui s'expliquent par une pathologie qui ne relève en rien de la négligence. En outre, l'objection qui consisterait à prétendre que l'on ne peut parler de finitude par impuissance lorsque la négligence est à l'œuvre, puisqu'il n'existe de négligence que lorsque l'on possède en fait le pouvoir ou la « puissance » de saisir ce que nous laissons s'échapper par négligence, est également invalide, car pouvoir être négligent est en soi une impuissance, un « défaut » (celui qui voit d'emblée absolument correctement ne peut pas mal voir par négligence, il peut fermer les yeux, mais non pas voir de façon trouble par simple dissipation : cela lui saute aux yeux malgré lui). Ce que nous visons à l'aide du terme de « finitude par impuissance » comme cause de l'erreur doit de la sorte inclure la négligence. L'erreur relève donc, en tant qu'oubli et distorsion, de l'impuissance de l'attention, causée par l'inaptitude d'une réceptivité que l'on nomme finitude par impuissance, inaptitude qui peut être soit principielle, soit imputable à la négligence.

L'intérêt de cette définition de l'erreur est d'inclure en elle la déchéance au sens heideggérien sans avoir à décider si celle-ci consiste en un phénomène nécessaire ou s'il s'agit d'une chute dont on est responsable et dont on peut conséquemment se relever. En outre, la déchéance telle que l'envisage Heidegger, bien qu'elle implique à cause du bavardage, de l'équivoque et de la curiosité une certaine forme d'oubli et de distorsion, a peu de similitudes avec l'oubli et la distorsion qui seraient simplement envisagés à la mesure d'une faculté réceptrice qui présenterait des difficultés d'« enregistrement ». Mais comme nous ne serons adéquatement armés pour discuter de ce type de différences que lorsque nous aurons abordé la question de l'activité et de la passivité

dans le savoir⁴¹, cette définition large nous permet, en interprétant l'erreur à l'aune de l'« inattention », comme la déchéance est une forme de fuite et que la fuite est une forme d'inattention, d'avoir à notre disposition un concept d'erreur qui inclut la déchéance sans exclure toute autre forme d'entente plus courante ou classique de l'erreur et ainsi, de dégager contre l'erreur le second voile que nous tentons de définir de la façon la plus probante et la plus incontestable.

Quelle est donc, dans leur manière de se rapporter négativement à la vérité, la différence entre l'erreur telle que définie ci-haut et cet autre voile dégagé grâce au cours de 1928 ? Pour nous aider à répondre à cette question, nous disposons d'une affirmation capitale avancée par Heidegger à deux reprises dans *Être et temps* afin de clarifier la différence entre la conception traditionnelle de la vérité et celle à laquelle il veut ouvrir l'accès. En réalité, l'enjeu n'est pas alors pour Heidegger de présenter « sa » conception de la vérité, mais plutôt de libérer celle d'Aristote et des Grecs en l'arrachant à la conception traditionnelle, mais, malgré le fait que nous aurions éventuellement à cet égard quelques ambiguïtés à lever, cela ne devrait pas nous gêner outre mesure si l'on se rappelle que c'est précisément des Grecs et d'Aristote que Heidegger se réclame comme de devanciers, au commencement de la section b) du §44, afin de présenter « sa » conception de la vérité.

Voici ce que Heidegger soutient, à la fin de la section b) du §44, après avoir démontré la secondarité du concept traditionnel de la vérité :

La compréhension d'être du Dasein de prime abord régissante, et qui aujourd'hui encore n'a été ni FONDAMENTALEMENT ni EXPRESSÉMENT dépassée, recouvre elle-même le phénomène originaire de la vérité.

Mais en même temps, il ne doit pas passer inaperçu que chez les Grecs, qui furent les premiers à élaborer scientifiquement et à porter à la souveraineté cette compréhension d'être prochaine, la compréhension originaire, quoique préontologique, de la vérité n'en était pas moins vivante, et même qu'elle s'affirma – tout au moins chez *Aristote* – contre le recouvrement que représentait leur ontologie.

⁴¹ Voir §6 du chapitre V.

Aristote, en effet, n'a jamais défendu la thèse que le « lieu » originaire de la vérité est le jugement. Bien plutôt dit-il que le *λόγος* est la guise d'être du *Dasein* qui peut être découvriante ou recouvrante. Cette double possibilité, voilà ce qui détermine de manière insigne l'être-vrai du *λόγος*: il est le comportement qui *peut aussi recouvrir*. Et comme *Aristote* n'a jamais affirmé la thèse citée, il ne s'est jamais non plus trouvé dans la situation d'« élargir » le concept de vérité du *λόγος* au pur *ᾠεῖν*. La « vérité » de l'*αἴσθησις* et de la vision des « idées » est le découvrir originaire. Et c'est seulement parce que la *νόησις* découvre primordialement que le *λόγος* comme *διανοεῖν* peut aussi avoir une fonction de découverte.⁴²

Dans la seconde partie du §7, qui vise à interpréter le versant « *λόγος* » du terme « phénoménologie », Heidegger, contestant le primat de la notion d'accord dans le concept de vérité et identifiant l'« être-vrai » du *λόγος* au découvrir, à l'*ἀληθεύειν*, rappelle le caractère « synthétique » de l'*ἀπόφανσις* propre au *λόγος*. Il soutient alors :

Mais si la « vérité » a ce sens et si le *λόγος* est un mode déterminé du faire-voir, alors le *λόγος* ne saurait justement pas être considéré comme le « lieu » primaire de la vérité. Lorsque l'on détermine, comme c'est devenu aujourd'hui chose tout à fait courante, la vérité comme ce qui appartient « proprement » au jugement, et que de surcroît on invoque *Aristote* à l'appui de cette thèse, une telle invocation est tout aussi illégitime que, surtout, le concept grec de la vérité est incompris. Est « vraie », au sens grec, et certes plus originellement que le *λόγος* cité, l'*αἴσθησις*, l'accueil pur et simple, sensible de quelque chose. Tandis qu'une *αἴσθησις* vise ses *ἴδια*, c'est-à-dire l'étant qui essentiellement n'est accessible que *par* elle et *pour* elle, par exemple le voir des couleurs, alors cet accueil est toujours vrai. Ce qui veut dire que le voir découvre toujours des couleurs, l'entendre toujours des sons. Mais est « vrai » au sens le plus pur et le plus originel – autrement dit découvre sans jamais pouvoir recouvrir – le pur *ᾠεῖν*, l'accueil purement et simplement considératif des déterminations d'être les plus simples de l'étant comme tel. Ce *ᾠεῖν* ne peut jamais recouvrir, jamais être faux, il peut tout au plus être *non-accueil*, *ἀγνοεῖν*, ne pas suffire à l'accès pur et simple, adéquat.⁴³

⁴² ET, p.167 ; SZ, p.225-226.

⁴³ ET, p.45-46 ; SZ, p.33.

Remarquons dans le premier passage que ce qui est explicitement visé est le phénomène originaire de la vérité, c'est-à-dire le sens de la vérité censé fonder ou invertir le concept traditionnel (nous n'avons pas encore à ce stade de notre analyse arrêté d'avis définitif à cet égard) que Heidegger cherchait au commencement du §44 et qu'il trouva dans la vérité du *Dasein*. Or, ce phénomène originaire, pour la découverte duquel il eut recours à des expressions privatives s'inspirant du mot grec *ἀλήθεια*, il nous dit qu'il est vivant chez les Grecs et qu'il s'affirme chez Aristote. Comment s'affirme-t-il donc chez Aristote ? En cela qu'Aristote ne prétend pas que l'énoncé est le lieu originaire de la vérité, mais plutôt que l'énoncé renferme la double possibilité du découvrir et du recouvrir. Dans le second passage, celui du §7, Heidegger insinue que la puissance apophantique du *λόγος*, sa possibilité de « montrer » et de « faire voir » doit reposer sur une ouverture primordiale, une possibilité initiale offerte à l'étant de faire rencontre, sans quoi l'énoncé tournerait simplement à vide et ne pourrait « faire voir » à partir de ce dont il est parlé⁴⁴. Cela signifie qu'ici également, c'est le phénomène originaire de la vérité qui est en jeu. Et à nouveau, c'est Aristote et les Grecs que Heidegger fait intervenir contre la conception traditionnelle de la vérité qui fait de l'énoncé son « lieu », car pour Aristote et les Grecs, dit-il, c'est le *ωεῖν* qui, ne pouvant jamais être faux, est plus originellement « vrai » que le *λόγος*. Nous sommes donc à deux reprises, en présence du même argument : le *λόγος* ne peut être le lieu originaire de la vérité, car il peut aussi être faux, le lieu originaire de la vérité se démarquant en cela que lui, précisément, ne peut jamais être faux, ne peut jamais recouvrir. Chez Aristote et les Grecs, tel que nous le présente Heidegger, c'est l'*αἴσθησις* et la vision des idées qui constituent le découvrir originaire. Plus précisément, l'on découvre dans le second passage une gradation qui va de l'énoncé en passant par l'*αἴσθησις* jusqu'au *ωεῖν* comme *accueil* des déterminations d'être les plus simples de l'étant qui est dit constituer le « vrai » au sens « le plus pur et le plus originel ». Remarquons que ce mouvement est mimé par la démarche du §44 qui part de l'énoncé pour l'amener à se confirmer dans la perception pour ensuite fonder « ce connaître qui énonce et se confirme »⁴⁵ dans l'être-au-monde et proposer la vérité du *Dasein* comme phénomène

⁴⁴ ET, p.45 ; SZ, p.32.

⁴⁵ ET, p.163 ; SZ, p.218.

originaires de la vérité. Or, ce phénomène originaire de la vérité est identifié par Heidegger, à la lumière d'exemples grecs, comme ce qui ne peut être faux, comme ce qui, ne pouvant qu'être vrai, n'a donc aucun rapport avec le faux.

Il serait absurde toutefois, nous l'avons affirmé à maintes reprises et le voyons clairement à présent, que cette vérité originaire soit dépourvue de contre-concept, puisque c'est précisément pour elle qu'est introduit le lexique négatif inspiré du mot grec *ἀλήθεια*. Ce contre-concept n'est d'ailleurs pas absent des citations présentées, se trouvant identifié par Heidegger dans la seconde comme simple « non-accueil », comme ce qui « ne suffit pas à l'accès pur et simple ».

Dans son cours du semestre d'été 1930, Heidegger se propose, grâce à une analyse du livre $\theta, 10$ de la *Métaphysique* d'Aristote, de montrer que la vérité constitue pleinement pour le Stagirite un sens de l'être digne de ce nom et pas simplement un problème de logique et de théorie de la connaissance comme pourrait inviter à le croire *Métaphysique* E4⁴⁶. C'est dans $\theta 10$ qu'Aristote présente la conception de la vérité du *ᾠεῖν* à laquelle Heidegger renvoie dans les citations rapportées ci-haut. La vérité du *ᾠεῖν*, contrairement à la vérité du *λόγος* qui fonctionnant par synthèse et diérèse peut toujours invertir les liaisons et contrairement à l'*αἴσθησις* qui porte tout de même sur des éléments liés ou opposés à d'autres et peuvent de la sorte soit se modifier dans leurs déterminations accidentelles soit être simplement pris pour d'autres, la vérité du *ᾠεῖν*, disons-nous, porte quant à elle sur des réalités si simples qu'elles sont absolument sans liaisons et peuvent de la sorte être simplement prises ou manquées.

Dans ce contexte, Heidegger affirme :

La décloison (*Entborgenheit*) du simple exclut purement et simplement la possibilité de la non-vérité. Non seulement cette décloison ne vire jamais en dissimulation, mais encore elle n'a absolument aucun rapport à elle. Le seul contraire possible de cette décloison du simple, c'est la

⁴⁶ Pour toute cette analyse, voir GA 31, §9 ; consulter également le §59 de GA 22.

simple non-déclosion (*Unentborgenheit*), laquelle cependant, par essence, ne peut jamais être dissimulation (*Verstelltheit*), non-vérité.⁴⁷

Quelques pages plus tôt, commençant par demander ce que les Grecs entendent par *ἀλήθεια* et ce, aussi bien préphilosophiquement que philosophiquement, Heidegger, renvoyant alors en note de bas de page au §44 d'*Être et temps* et interprétant le sens du terme grec comme signifiant on ne peut plus clairement⁴⁸ que « la vérité comme déclosion hors du retrait (*Entborgenheit*) est dès le départ un caractère de l'étant lui-même, et non pas de sa connaissance et de sa saisie »⁴⁹, ajoute catégoriquement :

Qu'en est-il maintenant du concept opposé à la vérité, de la non-vérité ? La non-vérité n'équivaut pas au retrait (*Verborgenheit*), mais à la dissimulation, [...] la non-vérité [...] se trouve là où il manque quelque chose à la vérité, là où il y a certes déclosion, mais cependant surtout dissimulation, là où certes quelque chose se donne, mais se donne comme quelque chose qu'il n'est pas.⁵⁰

Notre question de départ consistait à demander si les deux voiles, celui de l'erreur telle qu'exemplifiée par la déchéance et l'autre voile dont nous avons fait la découverte explicite dans le cours de 1928, étaient réellement différents, si la vérité

⁴⁷ GA 31, p.102 ; trad. fr. par Emmanuel Martineau : Heidegger, Martin, *De l'essence de la liberté humaine, introduction à la philosophie*, p.104. L'on pourrait se formaliser du fait que Heidegger critique chez Aristote, dans le cours cité, le privilège inquestionnée de la présence et croire qu'il lui est en conséquence interdit de se solidariser à quelque égard que ce soit de la conception aristotélicienne. Le texte en question, pris dans son ensemble, a bel et bien des relents critiques, et cela est incontestable, mais il n'est pas uniquement critique (voir *infra*, p.84-85). Toutefois, c'est avec l'occurrence de « non-vérité » dans la citation présentée que se révèle le point où pourrait en réalité s'entamer la critique heideggérienne, car si Heidegger reconnaît à Aristote le mérite de rester encore en retrait par rapport à la « conception traditionnelle de la vérité » en envisageant une vérité de l'étant qui n'est pas seulement vérité du jugement et une vérité qui ne s'oppose pas simplement à la dissimulation, le Stagirite se montre sans doute incapable à ses yeux, dans sa fixation sur la présence constante, de saisir la coappartenance de la vérité originaire et d'une autre non-vérité, ce que Heidegger propose pour sa part depuis 1930, dans sa conférence *De l'essence de la vérité* où il distingue une authentique et une inauthentique non-vérité (version originale de 1930), qui seront respectivement nommés *Unwahrheit* et *Gegenwahrheit* dans la version publiée dans les *Wegmarken* (voir Chapitre VI, §5).

⁴⁸ Rappelons-nous que nous avons rencontré quelques difficultés, lors de notre lecture du §44, à saisir précisément ce que Heidegger voulait tirer du terme grec et que nous avons formulé plusieurs hypothèses à cet égard. Il n'est certes pas inutile de remarquer qu'ici, Heidegger, soulevant le terme grec, renvoie au §44 en présupposant que tout y est explicite et complète simplement ce renvoi, comme s'il ne s'agissait que d'un rappel superflu, en tirant en tant que conséquence immédiate de la forme du terme grec que la vérité est d'abord l'affaire de l'étant et non de la connaissance.

⁴⁹ GA 31, p.90 ; tr..fr. p.94.

⁵⁰ GA31, p.91 ; tr.fr., p.94-95.

pouvait vraiment se nier de deux façons irréductibles l'une à l'autre. En d'autres termes, quelle est la différence entre l'un et l'autre dans leur manière de se rapporter à la vérité ?

Soulignons tout d'abord que les citations tirées d'*Être et temps* et mises à contribution dans ce chapitre, la première du §44 et la seconde du §7 nous confirment que ce que nous enseigne le cours de 1928 ne relève ni de quelque accident de parcours, ni d'un revirement dans la pensée du philosophe, mais correspond à une tension présente au cœur même d'*Être et temps*. L'acquis principal en est qu'à deux reprises, Heidegger cerne clairement le sens du concept grec de la vérité, identifié non seulement comme une curiosité ethnique ou culturelle, mais comme la trace d'une percée vers « le phénomène originaire de la vérité », en cela que contrairement à la vérité du *λόγος*, celui-ci ne s'oppose pas à la fausseté, à l'erreur. Ce fait est confirmé, s'il est possible avec plus d'évidence encore, dans le cours de 1930. Ce qui fait figure d'opposé à la saisie du simple chez Aristote identifiée par Heidegger à la vérité originaire, ce qu'il nommait dans *Être et temps* le « non-accueil » (*Unvernehmen*) pur et simple, est interpellé dans le cours de 1930 sous le titre de « retrait » (*Verborgenheit*) qui est distingué de la dissimulation (*Verstelltheit*).

Remarquons qu'il ne faut pas ici achopper sur la question des « essences simples » aristotéliennes et de sa conception du « *ἁπλῶς* » et croire qu'il faille que Heidegger adhère à la même conception du « simple » et de son mode de saisie pour que ces caractérisations de la vérité demeurent pertinentes. Cette question deviendrait en effet de plus en plus embarrassante si l'on tenait compte du fait que dans le passage du cours de 1930 au sein duquel apparaissent les citations auxquelles nous avons fait appel, Heidegger tente de montrer de quelle façon la conception grecque de l'être repose sur une compréhension implicite de l'être comme présence constante. Puisque l'on conçoit en général de façon sans doute un peu hâtive, nous le verrons plus loin, l'examen heideggérien de la compréhension traditionnelle de l'être à la mesure du présent comme une critique de cette tradition généralement combattue au titre de « métaphysique de la

présence »⁵¹, l'on pourrait être tenté de rapidement disqualifier tout ce que Heidegger tire d'Aristote dans un contexte où il est fait mention d'une vision intuitive des essences simples : Heidegger l'herméneute et le lieutenant de la finitude ne pouvant partager de telles idées. Ce type de réflexion est ici sans objet. Heidegger n'a nul besoin de partager la conception aristotélicienne du « *νοεῖν* » et des « essences » pour trouver chez Aristote les traces d'une percée vers « le phénomène originaire de la vérité ». C'est une certaine structure de la vérité qu'il voit percer par là ; c'est celle-ci qu'il identifie et qu'il revendique – la preuve en a déjà été donnée lors de la présentation des citations d'*Être et temps*, Heidegger visant explicitement ce qu'il trouve chez les Grecs comme « phénomène originaire de la vérité », preuve à laquelle s'ajoutent, malgré les relents critiques que l'on peut deviner, tout ce qui dans le passage en question du cours de 1930 trahit les préoccupations les plus capitales d'*Être et temps*⁵². Ainsi ce n'est pas la conception aristotélicienne des essences qui incite Heidegger à trouver chez Aristote une façon fertile de faire parler l'*ἀλήθεια*, mais le fait qu'il voit à travers cette conception transparaitre une structure à deux étages selon laquelle le premier étage laisserait se dessiner un fondement originaire à la vérité sous l'espèce d'une vérité pour ainsi dire antéprédicative⁵³ (puisque celle-ci est opposée à la vérité synthético-diérétique du *λόγος*), et le second dévoilerait un espace (fondé sur une vérité initiale), qu'il soit de l'ordre du discours ou d'un autre, où s'évertuerait le jeu d'une vérité nimbée d'erreur. Cette structure en deux paliers intéresserait Heidegger dans la mesure où, comme nous le verrons en détail, elle permet, à cause de la vérité dite « antéprédicative », de fonder la connexion de l'être et de la vérité. Heidegger aurait beau avoir toutes les raisons de remettre en cause et de critiquer le privilège de la présence dans une conception de la

⁵¹ Jacques Derrida a forgé cette expression qui a donné lieu à bien des égarements dans la compréhension de l'apport heideggerien à la philosophie (Voir *La voix et le phénomène*, p. 114).

⁵² Cf. *supra*, p. 83, et note 48. Il ne faut pas oublier non plus que Heidegger introduit cet examen en soulignant que le problème concerne la connexion entre être et vérité, connexion qui constitue l'horizon aussi bien que le cœur de la problématique du §44 d'*Être et temps*.

⁵³ L'idée d'une expérience antéprédicative est développée par Husserl dans *Erfahrung und Urteil*. Voir à ce sujet l'article de Dieter Lohmar intitulé *La genèse du jugement antéprédicatif dans les Recherches logiques et dans l'Expérience et jugement* ainsi que *L'expérience antéprédicative* de Maria Villela-Petit. La conception heideggerienne de la « vérité originaire » dont les premiers pas dans le §44 sont à cet égard manifestement inspirés de la conception husserlienne de l'évidence présentée dans la sixième *Recherche logique*, est revendiquée comme recherche d'une vérité antéprédicative (*vorprädikative*) dans GA 29-30, p. 494 et sv. Dans *Vom Wesen des Grundes* (GA 9, p. 130 et sv.), toutefois, la manifestation

vision noétique des essences, cela ne saurait amoindrir le fait que c'est parce qu'il trouve chez Aristote la trace de cette connexion, ultime et irréductible horizon de sa propre pensée, qu'il entreprend d'abord de la critiquer, afin d'en faire ressortir le « vrai ».

Cette structure de la vérité à deux étages, nous en avons toutefois déjà postulé l'existence au §2 de ce chapitre. Celle-ci a été confirmée plus avant par les citations présentées dans le paragraphe en cours indiquant clairement qu'une forme de vérité pouvait se voir opposée à l'erreur, alors qu'une autre, précisément celle qui se trouvait la plus ardemment recherchée, se voyait principiellement refuser tout rapport à l'erreur. C'est néanmoins justement cette structure à deux étages dont nous mettons en doute la pertinence en commençant le présent paragraphe, nous interrogeant sur la différence réelle entre les deux voiles ou les deux contre-concepts de la vérité, que nous semblions découvrir. Qu'en est-il donc de ces deux voiles, qu'en est-il, pour parler avec la clarté terminologique que nous offre la citation du cours de 1930, de la différence entre le retrait et la dissimulation ?

L'essai d'une définition générale de l'erreur fut esquissé plus tôt. Dans la mesure où nous excluons le mensonge, nous pouvons dire que la dissimulation peut être comprise à l'aune de l'erreur conçue comme oubli ou distorsion ou plus généralement comme impuissance de l'attention, la dissimulation signifiant l'obstruction d'un accès adéquat à la chose visée, donc l'impossibilité d'une « prise » suffisamment attentive. Le mensonge diffère de ce type d'erreur simplement dans la mesure où il consiste en une dissimulation volontaire et malveillante qui brime les possibilités de maintien de l'attention d'autrui. Il diffère donc de l'erreur simplement dans la mesure où le principe de l'impuissance de l'attention réside ailleurs que dans celui qui devrait chercher à se rendre attentif, en l'occurrence soi⁵⁴, alors qu'en ce qui a trait à l'erreur, le principe d'impuissance que l'on a précédemment attribué à la finitude dite « par impuissance »,

antéprédicative n'est conçue que comme un stade préliminaire à la vérité ontique qui est elle-même fondée dans la vérité ontologique.

⁵⁴ Considérons ici, que « soi » peut également signifier un *Dasein* historique : les recouvrements de la tradition ne pouvant être confondus avec des mensonges.

qu'il soit principal ou imputable à la négligence, relève de soi-même. Toute dissimulation, toute obstruction, tout recouvrement peut être exprimé dans les termes de l'erreur telle que présentée plus tôt⁵⁵ dans la mesure où chacun de ces cas fait référence à une forme d'obstacle qui s'interposerait afin de faire dévier une recherche de sa route : l'obstruction nous pousse à nous concentrer sur ce qui obstrue plutôt que sur ce qui est derrière l'obstruction ; la dissimulation nous détourne vers quelque chose d'autre et le recouvrement, à nouveau, nous attache indûment à ce qui fait office de « couverture ». Dans chaque cas, c'est le fait de demeurer « concentré » sur sa recherche, donc d'y demeurer « attentif », d'y maintenir l'éveil qui est rendu impossible par les déviations que nous imposent les obstacles. Inversement, toutefois, il faut dire que l'erreur conçue comme impuissance de l'attention possède ce point en commun avec l'obstruction, la dissimulation et le recouvrement d'impliquer comme son fondement indélogeable le rapport à l'objet, la chose, l'étant, comme on voudra : peut-être se peut-il que l'on soit dans une certaine mesure incohérent sans entretenir de rapport à quoi que ce soit, mais l'on ne peut dissimuler, recouvrir, obstruer ou être inattentif sans quitter ou cacher quelque chose. C'est ce rapport nécessaire à l'étant jusque dans l'erreur que nous avons déjà fait valoir à plusieurs reprises qui nous permettra de faire un pas décisif vers la différenciation structurelle des deux voiles.

Le fait que toute erreur relève d'un manque d'attention et témoigne par là d'un rapport à l'étant implique que dans toute erreur, une part de vérité persiste. Mal saisir quelque chose, le déformer, l'intervertir avec quelque chose d'autre, cela implique toujours un dévoilement partiel ou alors simplement le dévoilement d'autre chose⁵⁶, mais cela ne peut jamais être la simple et pure absence de dévoilement : quand on se trompe, l'on ne se trouve pas en présence de rien ; et se trouver d'une certaine manière en rapport avec quelque chose qui se présente, c'est toujours entretenir un rapport avec

⁵⁵ À l'exception bien sûr du « recouvrement » du §7 qui veut inclure le retrait que nous pensons devoir lui opposer (Cf. *supra*, p.71, note 29).

⁵⁶ Voir chapitre I, p.24 et note 31. Ce problème fait déjà son apparition au §7 et exprime sans doute le cœur de la clarification tentée par Heidegger du concept de « phénomène » dans la partie a), clarification qui consiste en une réhabilitation du fait de « se montrer » contre tous les sens péjoratifs de l'« apparence » et qui se conclut dans la partie c) par la proposition « autant d'apparence, autant d'être » (ET, p.47 ; SZ, p.36).

une vérité, même si elle n'est pas entièrement et parfaitement comprise. Examinons quelques exemples d'erreurs de types différents pour nous en assurer.

Commençons par le plus évident : l'erreur de perception, celle qui survient lorsque l'on perçoit mal un objet, que ce soit un individu que l'on prend pour un autre dans la rue parce qu'il se trouve à une trop grande distance pour que l'on puisse l'examiner d'un regard sûr, que ce soit un buisson dans la forêt que l'on prend pour un cerf⁵⁷ ou encore simplement la surface d'une table de bois que l'on croit lisse et continue alors qu'au microscope nous la verrions plissée d'innombrables sinuosités et chargée d'une infinité grouillante de micro-organismes, et qu'une perception au niveau atomique nous révélerait criblée d'espaces vides. Dans ces cas d'erreur, de méprise, la perception ne nage pas dans le néant, mais, s'accrochant à quelque manifestation, même si elle en masque un aspect ou la mésinterprète en la prenant pour autre qu'elle n'est, elle révèle néanmoins et minimalement la vérité de ce sur quoi elle prend pied pour s'élancer dans l'erreur. La table que l'on méprend pour une surface lisse est néanmoins là comme obstacle à notre mouvement lorsque nous la frappons du poing ; le fait qu'elle puisse se révéler en réalité comme un agrégat d'atomes n'y change rien : la table que l'on perçoit comme une unité lisse n'est peut-être pas lisse et continue, mais elle témoigne, même au niveau atomique, d'une certaine unité, sans une saisie initiale de laquelle, aussi peu nuancée soit-elle, on ne pourrait même pas se tromper sur la nature de sa structure exacte. Que cette table soit au microscope sinueuse et couverte d'une vie insoupçonnée à l'œil nu ne change rien à cela que pour se tromper sur la configuration de sa surface, pour simplifier celle-ci, il faille néanmoins s'accrocher à la table et de la sorte, à une vérité certaine. De la même manière, pour méprendre un buisson pour un cerf, il faut bien percevoir d'une certaine façon le buisson qui même s'il n'est pas un cerf est une présence dans la nuit, présence que je présuppose comme une vérité faisant partie du cerf lorsque je la prends pour un cerf et sur laquelle, pourtant, je ne me trompe pas même si je m'égare en tentant de préciser sa nature exacte.

⁵⁷ Voir l'exemple de Heidegger dans GA 21, p.187 et sv.

Il en va de façon identique si l'on prend pour exemple la vérité conçue comme liaison adéquate d'un prédicat au sujet. Il faut bien admettre qu'une liaison fautive du prédicat au sujet ne saurait pour autant transformer la proposition entière en néant. Ce qu'il faut entendre par ceci, c'est qu'en envisageant la proposition comme un tout qui comporte des parties, en l'occurrence le prédicat, le sujet, la liaison, le sujet également divisible en parties tout comme le prédicat, une erreur à propos du prédicat n'anéantit pas toutes les parties de la proposition qui, elles, peuvent maintenir une certaine prétention à la vérité. La proposition ne dit pas son unique ni son dernier ni surtout son premier mot dans la liaison étroite du prédicat au sujet. Pour se constituer comme proposition et correspondre à quelque réalité à laquelle elle est censée être adéquate, il faut déjà qu'elle s'établisse plus ou moins solidement sur un sujet auquel elle demeure rattachée, au moins en partie de façon adéquate, même s'il y a méprise sur le prédicat. L'on pourra objecter qu'une méprise dans la liaison d'un sujet à un prédicat, même seulement partielle, témoigne du fait que l'on n'a rien compris ni du sujet ni du prédicat ni de la liaison, auquel cas nous ne les aurions pas liés à tort et à travers. Il est exact que lorsque l'on se trompe, l'on manifeste une incompréhension de ce sur quoi l'on parle, et il est aussi vrai qu'un cas est envisageable où tous les éléments de la proposition seraient entièrement manqués ou déformés ou substitués à d'autres éléments avec lesquels la proposition n'a rien à voir. Mais là encore, ces éléments ne renverraient pas simplement à « rien », et même si l'initiateur de la proposition se montrait incapable de trouver son chemin à travers l'embrouillamini qu'il a créé, il n'en demeure pas moins qu'il parlerait de quelque chose, ces éléments n'ayant pu simplement sortir du vide et trahissant malgré lui leur origine. Si d'aventure on souhaite même nier que la proposition doive entretenir un rapport nécessaire à quelque « référent objectif », il faut tout de même dire qu'en prétendant seulement rassembler la simple « forme » du prédicat à la simple « forme » du sujet, là où la « forme » est conçue comme notion absolument vide, alors néanmoins, pour ce faire et s'y tromper, il faut commencer par entretenir un rapport suffisamment « vrai » à ces formes, il faut qu'elles se montrent à nous dans leur vérité, que nous les saisissons adéquatement de façon tout au moins partielle pour nous égarer à travers elles.

Cela est également vrai des mathématiques. Pour se tromper dans l'exercice d'une addition ou d'une multiplication, bien qu'il soit vrai qu'il faille dans ce cas perdre de vue le sens exact de l'opération, qu'il faille, pour employer notre vocabulaire, relâcher l'attention portée sur ce que sont les nombres et les modalités de liaisons grâce auxquelles on les assemble, sans quoi l'esprit toujours vif, hagard, poursuivant sans jamais les perdre les fils nécessaires que tracent les règles imperturbables de l'arithmétique, ne saurait jamais s'égarer, bien qu'il soit exact, disons-nous, qu'il faille laisser s'obscurcir la signification de l'activité de liaison et des éléments liés pour les mal lier, il est néanmoins absolument nécessaire, pour que l'opération soit entreprise, que le nombre, l'addition, la soustraction, de façon aussi partielle et nébuleuse soit-elle, ait déjà frappé notre esprit. Il est nécessaire qu'un contact avec du « calculable » ait éveillé chez nous le sens du calcul quelque malhabile soit-il, sans quoi jamais nous ne saurions même commencer le début d'une fausse addition.

Pourquoi, toutefois, serait-il nécessaire comme nous l'avancions ici qu'une proposition prétendant à la vérité, même lorsqu'elle est fausse, entretienne toujours un rapport à quelque chose, ou plutôt, que voulons-nous dire exactement par là ? C'est qu'en réalité, lorsqu'une proposition est construite, *quelque chose se passe* qui la provoque. Les propositions ne se tiennent pas en l'air comme en attente d'être prononcées et choisies au hasard pour leurs vertus décoratives demeurant en elles-mêmes aussi vides de sens les unes que les autres. Les propositions ne sont pas non plus les rejets d'une source frénétique qui cracherait de pure gratuités comme on soufflerait sous vide. Lorsqu'une proposition est prononcée, c'est qu'il s'est passé quelque chose qui a éveillé notre attention. La proposition n'est rien d'autre que notre manière de poursuivre cet éveil et de maintenir l'attention⁵⁸. Toutes les corruptions que l'on fera subir à cette attention dans sa poursuite d'approfondissement de ce qui l'a initiée ne sauront détruire au cœur même de la proposition la mémoire de ce qui s'est passé pour lui donner lieu, aussi infime et vague que soit l'origine de l'éveil, que ce soit le vague sentiment du numérable ou comme nous le disions plus tôt à propos de la perception, le passage d'une ombre dans le noir. Le meilleur exemple de cet

⁵⁸ Ceci sera clarifié d'abord au §1 du chapitre IV et aux §§3, 4 et 5 du chapitre VI.

indestructible résidu de vérité dans toute proposition est sa présence dans ce qui devrait sembler telle la fausseté la plus tranchante et la plus absolument irréconciliable avec la vérité : la contradiction. Si j'affirme : $A = \text{non-}A$, que peut-il donc rester de vrai dans cette proposition qui retire absolument et entièrement tout ce qu'elle dit. Or, pour commencer cette proposition, pour que le A entre dans le champ possible du prononçable, il faut que le A , comme *quelque chose qui se passe*, soit rencontré. En fait, *ce quelque chose qui se passe* est cette rencontre même, et l'oubli de celle-ci qui nous mène à la contradiction ne sait pas éteindre, dans ce début de proposition qui existe, comme nous le disions au départ, dans la proposition conçue comme un tout qui comporte des parties et non simplement dans l'étroitesse de sa liaison réussie ou ratée, la vérité de ce qui s'est passé. Et ainsi l' A reste vrai dans la proposition $A = \text{non-}A$ bien que la proposition soit fausse.

En quoi, néanmoins, cette persistance minimale du vrai dans toute erreur, ne serait-ce qu'en tant qu'expression résiduelle d'un initial *quelque chose qui se passe* pour éveiller l'attention et soulever la proposition, nous permet-elle de différencier nos deux contre-concept de la vérité ? Rappelons d'abord que s'il s'agit de différencier des contre-concepts, des manières de nier la vérité, c'est donc le rapport entre le non-vrai et le vrai, la modalité ou la structure selon laquelle s'articule ce rapport qui doit nous intéresser. Or, quelle est la structure du rapport entre l'erreur et la vérité dans le contexte que nous venons d'étudier, dans un contexte où toute erreur, prise dans sa formulation générale, contient une plus ou moins grande part de vérité ? Chaque proposition fautive charrie une plus ou moins grande part de vérité. Si cela est exact, alors inversement, comme on ne pourra jamais savoir si la part de vérité trouvée dans une proposition n'est que le versant « vrai » d'une erreur dont l'ampleur nous échappe, toute vérité risque aussi d'être mêlée à une quantité d'erreurs. Il semble donc que le rapport entre l'erreur et la vérité consiste alors en un jeu de va-et-vient qui oscille entre le plus et le moins, tous deux cohabitant dans une relation où ils se repoussent sans jamais pouvoir se séparer. Le rapport entre l'erreur et la vérité peut donc être caractérisé comme suit : c'est une cohabitation relative qui s'articule selon le plus et le moins.

Qu'en est-il toutefois de l'autre voile, celui qui dans le cours de 1930 est nommé simplement « retrait » et qui est opposé à l'erreur comme dissimulation, ce contre-concept qui est dit dans *Être et temps* simple « non-accueil » et dans le cours de 1930 simple « non-déclosion » et qui renvoie dans le cours de 1928 à la pure et simple absence de *Dasein* ? La manière selon laquelle ce contre-concept s'oppose à la vérité n'a rien à voir avec une cohabitation relative qui vire du plus au moins, c'est une exclusion absolue de l'ordre du « tout ou rien », le « tout ou rien » de l'ouverture d'une manifestation possible ou de l'absence pure et simple de toute possibilité de manifestation, le tout ou rien de la déclosion du simple ou de la simple non déclosion, de l'accès pur et simple ou du non-accueil, du *Dasein* ou de la pure et simple absence du *Dasein*. Cependant, que signifie ce « tout » chez Heidegger et comment ce « tout ou rien » s'articule-t-il au « plus ou moins » de l'erreur dans la structure à deux étages de la vérité ? Cela, nous ne pourrions l'élucider davantage qu'en développant d'abord quelques autres questions.

Ce qui est digne d'être mis en question, loin d'être livré à l'action dissolvante d'un scepticisme vide, est avant tout confié à la pensée comme ce qu'elle a elle-même à penser.

Martin Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*

CHAPITRE III

La destruction du scepticisme

§1. Le scepticisme peut-il être pris au sérieux?

Dans son cours du semestre d'hiver 1925-1926 à Marbourg, Heidegger entreprend les recherches sur le problème de la vérité qui mèneront aux propositions centrales du §44 d'*Être et temps*. Proclamant alors la nécessité pour une « logique philosophante » de trouver une réponse à la question « qu'est-ce que la vérité? »¹, Heidegger se consacre avec « sérieux » – comme le remarque judicieusement Jean

¹ *Logik, Die Frage nach der Wahrheit*, GA 21, p. 18 : «Im Umkreis der Aufgaben der philosophierenden Logik ist die zentrale Angelegenheit, wie später noch einsichtiger werden wird als bisher, die Frage : Was ist Wahrheit?».

Greisch, commentant certains passages du §4 de ce cours² –, au problème du scepticisme. La question du scepticisme et de sa possible récusation est reprise dans la dernière partie (c) du §44 d'*Être et temps*. Toutefois, avant cela, cette question constitue, sous les auspices de celle de « la réalité du monde extérieur », l'enjeu central du §43 du chef d'œuvre de 1927. Comme les §§43 et 44 constituent pour ainsi dire un aparté récapitulatif et prospectif entre l'analyse-fondamentale préparatoire du *Dasein* et celle de sa temporalité, et qu'ils manifestent de la sorte, ne serait-ce qu'extérieurement de par leur rôle dans l'économie d'*Être et temps*, une certaine unité, l'on pourrait sans grand risque d'erreur avancer que le traitement du problème du scepticisme est le fer de lance du §44 lui-même et donc du problème de la vérité tel que l'envisage Heidegger.

Ceci paraîtrait sans doute d'une relative banalité à quiconque s'est adonné à la lecture des paragraphes en cause ainsi qu' aux premiers développements du tome 21 de la *Gesamtausgabe* si plusieurs tentations ne nous étaient offertes, dans le texte même de Heidegger, de trouver prétexte à une minimisation du problème du scepticisme. La phrase clé du §43 n'est-elle pas celle qui, répondant à Kant, soutient que le scandale de la philosophie n'est point que fasse encore défaut une preuve de la réalité du monde extérieur, mais bien qu'on attende encore et toujours de pareilles preuves? Ainsi, la « destruction »³ heideggérienne de ce problème qui consiste à montrer comment il est forgé artificiellement sur fond d'une mécompréhension du *Dasein* et d'une entente de l'être indûment et inconsciemment fixée sur la *Vorhandenheit* nous incite à voir dans le sceptique, non une provocation sérieuse qui revendique la pensée pour un enjeu capital, mais, d'une part, une vulgaire inconséquence que l'on doit simplement écarter comme telle, et d'autre part, prenant en considération ce qui est visé par la négation du sceptique, une position qu'il n'est ni possible ni souhaitable de réfuter .

Pourquoi donc, toutefois, le scepticisme devrait-il être pris au sérieux et qu'est-ce que cela signifie au juste de prendre quelque chose au sérieux lorsqu'il s'agit en bout de

² *Ontologie et temporalité, Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, p.249 : « La question [qu'est-ce que la vérité?] n'est sérieuse que pour ceux qui considèrent que le scepticisme n'est pas un simple épouvantail, tout juste bon à faire peur aux débutants en philosophie, mais un adversaire sérieux ».

³ Voir Jean Greisch, *Ontologie et temporalité*, p. 243 et sv.

ligne de le récuser? Il y a en fait deux façons de prendre le scepticisme au sérieux. La première consiste à éviter d'en sous-estimer la portée en laissant notre aveuglement nous faire croire qu'une réfutation facile ou superficielle saura nous en débarrasser alors même qu'on lui laisse secrètement la porte ouverte, allant peut-être jusqu'à le consolider sans le savoir. Dans ce cas, le prendre « au sérieux », c'est ne pas lui opposer de réfutation superficielle et « ne pas le prendre au sérieux » c'est selon le mot de Greisch⁴, faire comme s'il s'agissait d'un épouvantail tout juste bon à faire peur aux débutants, mais que le penseur expérimenté, sûr de son savoir, sait écarter sans avoir à faire appel à ses ressources les plus fines. Dans ce cas, le scepticisme est bien envisagé tel une menace, mais une menace pour débutants seulement. La seconde façon de prendre le scepticisme au sérieux, quant à elle, s'oppose à une conception qui considérerait que celui-ci ne mérite même pas le titre de menace. Dans ce cas, ne pas le prendre au sérieux, c'est ne pas le considérer comme un adversaire. Or, la seule façon de ne point considérer le scepticisme comme un adversaire, c'est de renoncer au savoir, de renoncer à la vérité. Ainsi un certain pragmatisme peut ne pas prendre le scepticisme au sérieux puisque le savoir en lui-même et pour lui même l'indiffère. Cette position est celle de l'homme affairé qui ne s'occupe point du savoir, mais elle peut aussi devenir celle de celui que le savoir n'indifférerait pas au départ, mais qui y a renoncé, le jugeant inaccessible, et qui se contente pour tout savoir de décrire les conditions nécessaires à l'agir de l'affairé. En outre, toutes les formes de relativisation du savoir, qu'elles prennent l'aspect d'un subjectivisme psychologique, transcendantal, créateur (au sens de la volonté de puissance en tant qu'art de Nietzsche par exemple), ou qu'elles s'expriment tout simplement par l'aveu d'une finitude, ont en commun de ne pas prendre le scepticisme au sérieux dans la mesure où elles considèrent que ce que le scepticisme nie n'est de toutes les manières même pas un objet possible, sa négation faisant à ce point office de préjugé, que le sceptique paraît de la sorte enfoncer des portes ouvertes. L'on remarquera aisément que cette façon de ne pas prendre le scepticisme au sérieux repose en fait sur un scepticisme présupposé. Ainsi le sceptique qui prétend que tout n'est qu'apparence est moqué par Nietzsche affirmant que puisqu'il

⁴ Cf. *supra*, p.94, note 2.

n'y a plus de vérité, il n'y a pas non plus d'apparence⁵. L'on en vient de la sorte à voir que, dans le cas de tous les relativismes comme dans celui du pragmatisme épistémique soulevé plus haut, c'est le propre du plus profond des scepticismes que de ne point prendre le scepticisme au sérieux⁶.

Prendre le scepticisme au sérieux, c'est donc 1) ne le point prendre pour plus facile à récuser qu'il n'est et 2) en faire un adversaire en se donnant pour tâche la poursuite du savoir (ce que présuppose en fait le premier point puisque l'on ne saurait avoir à le récuser sans le prendre pour adversaire). L'enjeu, par ailleurs, en est maintenant évident : ne le point prendre au sérieux, c'est dans les deux cas, le laisser régner, soit par négligence, soit en l'assimilant à ce point que le fait même qu'il fasse question devient un non-sens. Or, s'il est vrai que plusieurs phrases très claires, à la fois dans les §44 d'*Être et temps* et dans le §4 du tome 21 de la *Gesamtausgabe*, nous indiquent que Heidegger prend le scepticisme au sérieux dans le premier sens; il est également vrai que d'autres développements, notamment dans le §43, mais également dans le §44, sont susceptibles de nous inciter à croire qu'il ne le prend pas au sérieux dans le second sens que présuppose pourtant le premier.

Commençons par rappeler en quoi Heidegger semble vouloir surenchérir contre le scepticisme en reprochant à ses devanciers leur trop grande légèreté. Le passage suivant, tiré du §44 c) est éloquent :

La réfutation ordinaire du scepticisme, c'est-à-dire de la négation de l'être ou de la « cognoscibilité » de la vérité reste toujours à la moitié du chemin. Tout ce qu'elle montre dans une argumentation formelle, c'est que, si l'on juge, de la vérité est présupposée. Il y a là une manière d'indiquer qu'à l'énoncé de la « vérité » appartient, autrement dit que la mise au jour est en son sens d'être un découvrir. Seulement, *reste alors non clarifiée* la raison *pour laquelle* il doit nécessairement en aller ainsi, et *où* se trouve le fondement ontologique de cette connexion nécessaire d'être de l'énoncé et

⁵ « Mit der wahren Welt haben wir auch die scheinbare abgeschafft » (*Götzen-Dämmerung*, Werke VI 3, p. 75 (Wie die « Wahre Welt » endlich zur Fabel wurde »).

⁶ Le sceptique qui montre que l'on ne peut pas savoir, fait du savoir l'objet d'une poursuite déçue. Celui qui renonce à cette poursuite, considérant que cet objet même est un non-sens est ainsi plus authentiquement sceptique que le sceptique puisqu'il l'est tant que la question même du sceptique ne peut plus pour lui même prétendre à la signification.

de la vérité. De même, le mode d'être de la vérité et le sens du présupposer et de son fondement ontologique dans le *Dasein* lui-même restent dans une totale obscurité.⁷

Cette attaque contre la « réfutation ordinaire du scepticisme », Istvan M. Fehér⁸ soutient avec raison qu'elle vise sans doute Husserl et les développements des §§32 et 33 de la première des *Recherches logiques* d'où proviendrait également la définition heideggérienne du scepticisme comme « négation de l'être ou de la cognoscibilité de la « vérité » ». Soulignons cependant que cette définition du scepticisme remonte aussi loin qu'à Gorgias qui, d'après Sextus Empiricus, dans son traité *Sur le Non-être* ou *Sur la Nature* défendait tour à tour les trois thèses suivantes : 1) que rien n'est, 2) que si quelque chose est, cela est néanmoins inconnaissable et 3) que si même quelque chose est connaissable, alors c'est incommunicable⁹. Heidegger débute d'ailleurs le §4 de son cours sur la logique à Marbourg en 1925-1926 avec la citation de Sextus Empiricus à propos de Gorgias. Le débat avec la « réfutation ordinaire du scepticisme » s'y trouve en outre développé avec plus de précision qu'il ne l'est dans le §44. Heidegger affirme alors qu'on ne saurait établir sérieusement les bases d'une logique philosophante dont la question principale est « qu'est-ce que la vérité? » si l'on se contente de réfuter le scepticisme en affirmant que toute négation de la vérité se contredit elle-même. Cette réfutation qui repose, comme Heidegger le rappelle dans la citation tirée du §44 c) et rapportée plus haut, sur la nécessité de présupposer la vérité afin d'établir quelque jugement que ce soit, même contre la vérité en général, est écartée comme simpliste et formelle¹⁰. La formulation la plus générale, la plus connue et sans doute la plus percutante de cet argument reste le paradoxe du menteur: le crétois qui dit « les crétois mentent toujours », s'il est vrai qu'ils mentent toujours, dit au moins une fois la vérité et par le fait même, comme il est crétois, se contredit. Comme le souligne Heidegger, l'on se contente en général du constat de la nécessité de cette présupposition qui, en tant qu'elle est inaliénable, paraît suffire à l'élaboration de toute logique, et l'on prétend qu'avec cette présupposition à laquelle se heurte même le sceptique, l'on se trouve confronté à une limite derrière laquelle on ne saurait en fait remonter et que l'on a de la

⁷ ET, p.168; SZ, p.228-229.

⁸ *Zwölf Sätze über den Skepticismus in Heideggers Sein und Zeit*, p.4.

⁹ Gorgias, fragment III (Sextus Empiricus), dans *Les écoles présocratiques* (J.P. Dumont), p.701 et sv.

sorte tout dit sur la vérité¹¹. Notre certitude de baigner dans la vérité, toute l'assise de la logique et ainsi l'articulation du savoir se fonde contre tout scepticisme sur cette présupposition. Mais qu'en est-il de cette présupposition? Pourquoi toute proposition générale qui remet en question la vérité est-elle principalement impossible? Le simple constat d'une contradiction formelle ne nous explique rien. Si l'on souhaite comprendre ce qu'est la vérité et la défendre véritablement, c'est cette question qu'il convient de poser. Tant que l'on n'a pas montré ce que cela signifie que de présupposer la vérité, l'on ne confère en fait pas de sens réellement contraignant à cette accusation de contradiction avec laquelle on croit pouvoir se défaire du sceptique. Or c'est justement contre cette légèreté qui croit pouvoir rester en aval de cette présupposition¹² que s'élève Heidegger, clamant que la limite que l'on croit ainsi rencontrer n'est rien d'autre que « l'apparence d'une présupposition évidente, que le phantasme d'une limite »¹³.

Dans le cours de 1925-26, tout comme dans le §44 d'*Être et temps*, c'est le sens de la présupposition de la vérité qui est identifié lui-même comme digne d'être mis en question. Or, c'est justement cette présupposition que le sceptique, bien que cela paraisse donner lieu à une contradiction formelle, remet en cause. En questionnant la présupposition, Heidegger accepte donc de suivre le sceptique, de le prendre au sérieux. Mais comme il souhaite présenter des réponses à cette question et comme il prétend trouver quelque chose en amont de la présupposition, c'est pour renverser le scepticisme qu'il le prend au sérieux, mais pour le renverser sérieusement, en répondant à sa question plutôt que de le démonter de l'extérieur. En réalité, nous l'avons déjà dit, ne pas prendre au sérieux le scepticisme, c'est toujours d'une manière ou d'une autre le laisser régner : dans le cas présent, l'on voit bien que le fait de ne pas pousser plus loin que la présupposition nous laisse sur le même plan que le sceptique. L'on pourrait même

¹⁰ GA 21, p.20-21.

¹¹ GA 21, p.21: «Hinter diese Grundvoraussetzung, dass es Wahrheit überhaupt gibt, kann erkennendes Fragen gar nicht mehr zurückfragen. Die Besinnung steht hier an einer Grenze »

¹² Cette expression est un clin d'œil à l'article de Gérard Guest intitulé *Anabase – Acheminement vers l'amont de la « présupposition »* – *Le chemin de Sein und Zeit*.

¹³ GA 21, p.21-22: « Bei näherem Zusehen zeigt sich, dass dieser Skeptizismus im gleichen wie die Widerlegung seiner einen ganz bestimmten Wahrheitsbegriff voraussetzen, dass dieser ganz und gar nicht

dire que celui-ci est plus lucide, car lui au moins, tel Socrate, sait qu'il ne sait pas, alors que l'autre prétend savoir, sans savoir comment. Si l'on renonce à interroger la raison pour laquelle toute proposition générale et négative à propos de la vérité donne naissance à un paradoxe, le sceptique aura beau jeu de sortir de ce paradoxe en admettant, paraphrasant ce qui devient aujourd'hui presque un adage, qu'il existe en fait bel et bien une vérité; c'est qu'à part celle-ci, il n'y a pas de vérité ou alors, plus subtilement, que n'y ayant pas de vérité en général, il est bien sûr tout à fait inapproprié de remonter derrière ce constat en conservant l'exigence de vérité déjà rejetée pour faire du résultat sceptique de la recherche une « vérité ». Ce n'est donc qu'en le prenant au sérieux, en acceptant de laisser avec lui vaciller la présupposition, qu'une réfutation authentique du scepticisme est possible, et c'est bien ce que semble, d'après les textes sur lesquels nous nous sommes penchés jusqu'à présent, viser Heidegger.

§2. Critique de la « preuve » et critique de la *Vorhandenheit*

Nous l'avions prédit, toutefois, la question n'est pas si simple et d'autres textes semblent nous contraindre à voir les choses tout autrement. Rappelons tout d'abord cette sentence du §43 que nous avons déjà soulignée, répondant à l'indignation kantienne qui considèrerait comme un scandale le fait que fasse encore défaut une preuve de la réalité du monde extérieur. Heidegger écrit :

Le « scandale de la philosophie », ne consiste pas en ce que cette preuve se fait encore désirer, mais *en ce que de telles preuves sont encore et toujours attendues et tentées.*¹⁴

À cette phrase fait écho la suivante qui s'inscrit dans le court débat avec le scepticisme présenté au §44 c) :

der ursprüngliche ist, dass mithin diese Wiederlegung gar keine radikale Besinnung ist und nur der Schein einer selbstverständlichen Voraussetzung, nur das Trugbild einer Grenze ».

Pas plus l'être de la « vérité » ne peut être « prouvé », pas plus un sceptique ne peut être réfuté.¹⁵

La preuve susceptible d'écarter le scepticisme semble donc impossible et par principe irrecevable. Comment alors, s'il ne s'agit point de donner raison au sceptique, peut-on tout au moins le prendre au sérieux? Comment considérer comme un problème véritable et qui mérite d'être abordé rigoureusement celui du scepticisme si ce qu'il nie, à savoir la possibilité de la vérité, ne peut en aucun cas être « prouvé »? Heidegger, clamant l'impossibilité d'une réfutation du scepticisme, peut-il encore prétendre dépasser la superficialité de « la réfutation ordinaire du scepticisme » qui s'appuie sur la présupposition de la vérité? Comment remonter au-delà de cette présupposition si toute preuve est ici impossible?

Soulignons tout d'abord que l'on ne saurait se contenter en cette matière de considérations entendues sur le rejet heideggérien de la « logique » en répétant sans les penser des phrases du type de celle qui dans *Qu'est-ce que la Métaphysique* ont tant choqué Carnap¹⁶. Ce genre de méfiance irréfléchie envers la logique qui comprend les assertions de Heidegger pour ainsi dire au premier degré fait beaucoup de mal aux études heideggériennes. Les raisons du rejet heideggérien de la « preuve » en cette matière sont pourtant susceptibles d'être reconstruites de façon rien moins qu'ésotériques. L'on pourrait lui faire le reproche de ne les point exposer de manière suffisamment explicite et de se laisser porter par son indignation avec un peu trop de complaisance, mais ces reproches sont inutiles s'il s'avère qu'en bout de ligne, peu importe la manière dont ils sont présentés, ses résultats nous mènent dans la bonne

¹⁴ ET, p.155; SZ p.205.

¹⁵ ET, p.168; SZ, p.229.

¹⁶ Voir Carnap, R., *Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache*. Il convient de souligner néanmoins que Heidegger, comme il l'indique lui-même dans la note b de la page 107 des *Wegmarken* (GA 9), ne critique pas toute forme de logique au sens d'un ordre ou pour parler comme il le fera dans les *Beiträge* ou dans son cours du semestre d'été 1936 sur Schelling (GA 42), d'ajointement (*Fügung*), mais simplement une certaine idée de la logique, en l'occurrence son sens courant. En affirmant ainsi que ce qu'il récuse à propos de la logique, c'est la logique « im gewöhnliche Sinne, was man so dafür nimmt », il trahit la conviction selon laquelle il y aurait une autre façon, une façon plus authentique ou fertile à ses yeux de comprendre une certaine forme de « logique ». Consulter également eu égard à la question de la logique chez Heidegger, l'excellent article de Françoise Dastur *La doctrine du jugement, la métaphysique du principe de raison et l'idée de la logique*.

direction. En fait, un indice assez clair est laissé à notre attention dans le texte du §43 pour nous indiquer les raisons du rejet de la « preuve ». Heidegger, examinant la preuve kantienne de la réalité du monde extérieur, affirme qu'il s'agit d'une preuve « ontologique »¹⁷, ontologique s'entendant ici au sens kantien, bien sûr. C'est-à-dire qu'il s'agit d'une preuve de l'existence des choses hors de moi qui est établie grâce à l'analyse de « l'idée d'un étant dans le temps », structurellement d'une façon qui devrait être aussi irrecevable que la preuve ontologique de l'existence de Dieu, puisque l'existence des choses hors de nous aussi bien que celle de Dieu ne saurait être établie sur la base d'une analyse de concepts, elle ne saurait être établie grâce à un jugement analytique, mais seulement par le moyen d'un jugement synthétique relevant de l'expérience. C'est en effet par l'expérience que l'existence se manifeste : en d'autres mots, elle ne se prouve pas, mais s'éprouve.

Le type de preuve que l'on attend eu égard à la réalité du monde extérieur, comme toute preuve « logiquement » contraignante, ne peut être qu'analytique : n'est absolument contraignant dans un raisonnement que ce qui est déjà en quelque façon présumé dans les prémisses. Or, l'existence n'est pas un prédicat réel, et comme la question qui interroge sur la « réalité » du monde extérieur veut savoir si le *quid* des choses qui se présentent à notre esprit *existe* bel et bien tel quel dans le « monde » et n'est point pure ou partielle fabulation de notre part, elle pose une question à laquelle elle ne peut répondre par une preuve analytique. Cela signifie-t-il néanmoins que toute tentative de réponse à cette question soit impossible et que nous devons rester dans le doute et donner raison au sceptique puisque comme il le prétend, aucune preuve ne peut lui être opposée? Non, absolument pas, car prétendre que n'est acceptable en toute matière que la preuve de type analytique, comme Kant l'a bien montré, ce serait tout simplement renoncer au savoir. L'analyse de concept n'est toujours, dans le meilleur des cas, qu'une tautologie développée : elle ne peut rien nous apprendre de nouveau. Or, puisque nous devons bien avoir appris quelque chose pour en arriver aux concepts que nous possédons, même leur analyse demeurerait ultimement infondée s'il n'était d'autre

¹⁷ ET, p.154; SZ, p.204.

moyen de savoir¹⁸. Si le scepticisme peut être récusé, ce n'est qu'en expliquant ce qu'il tente de nier : la possibilité du savoir. Or n'est-ce point précisément ce à quoi *Être et temps* se consacre en exposant, non de façon déductive, mais descriptive, comme on rend compte d'une expérience, les modalités de la relation de l'homme à l'être?

Il peut conséquemment être montré que la critique heideggérienne de l'exigence d'une preuve contre le scepticisme ne signifie pas que l'on ne puisse point prendre celui-ci pour adversaire dans une tentative de récusation qui emprunterait une autre forme. La critique de la preuve ne signifie donc pas qu'il soit impossible de remonter en deçà de la présupposition de la vérité afin de confondre le sceptique et d'ainsi montrer qu'on le prend plus au sérieux que ne le fait la superficielle « réfutation ordinaire ». Il n'y a de la sorte point de contradiction entre le rejet de la preuve et l'exigence d'un plus grand sérieux face au scepticisme.

Le lecteur du §43 objectera toutefois que nous en avons négligé le cœur. Le propos de Heidegger n'y consiste en effet pas simplement à rejeter la « forme » de réfutation que le scepticisme appelle, mais à remettre en question la teneur même des éléments du problème qu'il pose. L'on ne saurait oublier que la critique de la *Vorhandenheit* qui est présentée dans *Être et temps* atteint au §43 son point culminant. Le problème avec l'exigence d'une preuve de la réalité du monde extérieur, il est vrai, consiste d'abord en cela que l'on présuppose un sujet isolé qui doit ensuite sortir de soi afin de rencontrer les choses qui sont hors de lui. Dans cette façon de formuler le problème de la connaissance, l'on présuppose donc deux choses : que l'on ne peut rencontrer *des choses qui sont* que sous la forme d'étants *vorhanden*, qui se tiennent en soi de façon fixe et isolés et, d'autre part, que le sujet qui vise ces choses dans la connaissance est lui-même un tel étant *vorhanden* qui se tient d'abord en soi fixe et isolé. Le problème naît de ces deux présuppositions et de l'impossibilité qui en résulte de concevoir comment deux étants qui *sont* de la même façon, c'est-à-dire

¹⁸ L'objection des idées innées est invalide. Celles-ci ne sont pas du savoir, mais nous feraient l'analogue d'un programme d'ordinateur, nous interdisant justement d'*apprendre* (La seconde section présentera une définition du savoir qui justifiera plus amplement cette affirmation). Une analyse plus particulière de la question de la synthèse et de la nécessaire « nouveauté » du savoir, voir le §4 du chapitre VI, p.335 et sv.

principiellement repliés sur soi peuvent parvenir à se « rencontrer » sous la forme d'une « connaissance ». C'est ainsi l'incapacité à maîtriser le problème de l'être qui est cause de la formulation de l'argument sceptique¹⁹.

La question qui se pose alors est celle de savoir s'il convient de « prendre au sérieux » et même d'élever au rang d'adversaire le tenant d'une position qui se nourrit simplement de présupposés et de confusion qui, une fois levés, enlèvent à ladite position tout intérêt. N'est-ce pas cette façon de dévoiler la question de la réalité du monde extérieur en tant que « faux problème »²⁰ qui explique le mépris lancinant que Heidegger semble afficher pour le scepticisme, mépris dont l'expression la plus achevée est proposée au §44 c) :

Du reste, le sceptique, s'il *est* facticement, selon la guise de la négation de la vérité, *n'a pas* non plus *besoin* d'être réfuté. Pour autant qu'il *est* et qu'il s'est compris dans cet être, il a éteint le *Dasein*, et avec lui la vérité, dans le désespoir du suicide. Aussi peu il est montré qu'il y a des « vérités éternelles », aussi peu il est montré qu'il y ait jamais eu – contrairement à ce que croient au fond, en dépit de leur entreprise même, les réfutations du scepticisme – un « vrai » sceptique.²¹

Le scepticisme, à cause d'une théorie de la connaissance mal assurée de ses fondements se fourvoie dans la contradiction et l'inauthenticité²² : il se contredit à ce point, semble prétendre cette phrase, qu'il devient « factuellement » impossible, sa malhonnêteté confinant au suicide. Qu'y a-t-il donc, demandons-nous à présent, à prendre au sérieux dans une contradiction malhonnête? Toutefois, ne devient-il pas

¹⁹ Nous nous contentons d'un rappel sommaire de cette critique des insuffisances ontologiques qui caractérise la problématique de la réalité du monde extérieur, car ceci est bien connu. L'on peut se référer à cet égard à Greisch pour un résumé parfaitement clair de cette critique, ainsi qu'à l'excellent chapitre du livre de Gethmann, *Dasein :Erkennen und Handeln*, intitulé *Das Realitätsproblem: ein Skandal der Philosophie?* Et plus précisément à la section 1 de ce chapitre, intitulée *Destruktion und ontologische Genesis des Realitätsproblems* (p.208 et ss.).

²⁰ C'est le titre du chapitre de Jean Greisch sur le §43.

²¹ ET, p.168; SZ, p.229.

²² Fehér caractérise judicieusement cette contradiction comme une contradiction « existentielle » (voir article cité p.97 (cf. *supra*, note 8)), bien que la différence qu'il propose entre un plan « empirique » et « existentiel » ne nous semble pas entièrement souhaitable pour les raisons que nous allons voir à partir du chapitre IV, lorsque tout ce qui se trouve caractérisé comme s'opposant au savoir radical sera déterminé simplement comme renoncement, et cela devra être compris également à la lumière du dépassement de la différence ontologique. Mais ces questions, de toutes manières, dépassent le champ des préoccupations de l'article de Fehér.

troublant que ce soit justement une contradiction malhonnête et dérisoire que dénonçait chez le sceptique sa « réfutation ordinaire »? En quoi donc, s'il ne prend pas en définitive le scepticisme plus au sérieux que les représentants de cette « réfutation ordinaire », Heidegger peut-il se prétendre moins superficiel? Les choses se compliquent en effet, car c'est bien ce qu'il prétend, comme le révèle à nouveau la phrase qui termine le passage que nous venons de citer :

Et pourtant, il y en a peut-être [de vrais sceptiques] plus souvent que ne voudraient le croire l'ingénuité des tentatives formalo-dialectiques pour confondre le scepticisme.²³

Nous disions plus tôt qu'il existe deux façons possibles de prendre le scepticisme au sérieux : 1) ne le point prendre pour plus facile à réfuter qu'il ne l'est et 2) en faire un adversaire en se donnant pour tâche la poursuite du savoir. Il est avéré que le premier point s'applique à la position heideggérienne dans sa confrontation avec la « réfutation ordinaire du scepticisme ». La seule raison qui eût pu nous en faire douter est sa critique de la nécessité d'une « preuve », mais elle fut écartée en soulignant que le rejet d'une preuve de type « analytique » ne signifie pas qu'aucune autre forme de récusation n'est envisageable. Néanmoins, à la lumière de ce que nous avons vu de la déconstruction du problème de la réalité du monde extérieur par la mise en question du privilège de la *Vorhandenheit* comme source de la construction boiteuse du problème de la relation connaissante entre un sujet et un objet, ne pouvons-nous pas dire que le scepticisme ne peut être un adversaire dans la poursuite du savoir, car le savoir qu'il nie ne prend pas du

²³ ET, p.168; SZ, p.229. Fehér s'attaque à cette ambiguïté, mais de la mauvaise manière, en achoppant d'abord sur une correction du texte faite par Heidegger dans la septième édition, le « nie » de la phrase « *So wenig erwiesen ist, dass es « ewige Wahrheiten » gibt, so wenig ist es erwiesen, dass es nie [...] einen « Wirklichen » Skeptiker « gegeben hat »* » se trouvant alors remplacé par un « je », ce qui inverse le sens de la phrase. Ce problème a d'abord été discuté par Hans Ebeling (*Einleitung* in ders. [Hg.] *Subjectivität und Selbsterhaltung. Beiträge zur Diagnose der Moderne*, p.37 et *Adornos Heidegger und die Zeit der Schuldlosen*, p.190 et sv. pour la question qui nous occupe) et Hermann Mörchen (*Adorno und Heidegger. Untersuchung einer philosophischen Kommunikationsverweigerung*, p.312). Toutefois, cette correction est dans le cadre général où elle apparaît tout à fait inoffensive, car elle ne fait que sanctionner une ambiguïté qui existe déjà dans le texte. Les deux possibilités continuent de coexister dans chacune des versions : Heidegger affirme toujours à la fois que le sceptique est plus « vrai » que ne le croit l'ingénuité de sa réfutation ordinaire, et pourtant il demeure en soi contradictoire, confinant au suicide. Le côté de l'ambiguïté auquel cette fameuse phrase se trouve rattachée importe peu, car la correction ne fait en réalité que cela, la faire sauter d'un côté à l'autre sans toucher à l'ambiguïté générale du texte, qui mérite seule notre attention. Toutefois, malgré ce raidissement pointilleux qui l'amène à fixer son attention sur un faux

tout la forme de celui que Heidegger tente de poursuivre? Ne tombe-t-il pas justement, dans la mesure où c'est la compréhension implicite de l'être comme *Vorhandenheit* qui joue le rôle principal dans la construction de la connaissance niée par le sceptique, sous le coup de sa critique générale de l'histoire de l'ontologie qui manque le rapport de l'être au temps tout en se laissant dominer par une compréhension étroite de l'être comme « présence constante », histoire de l'ontologie qui fut ensuite nommée par d'autres « métaphysique de la présence »?²⁴ Heidegger poursuit-il même le savoir en général, lui qui consacre toute son analyse du monde ambiant à nier le privilège du théorique afin de faire ressortir notre rapport primaire à l'étant et dégager la *Zuhandenheit*?

La question se posant avec celle du scepticisme qui paraissait peut-être d'abord un peu empruntée, est des plus sérieuses : c'est celle de la prétention au savoir dans la formulation heideggérienne du problème de la vérité.

§3. Paradoxe d'une réfutation qui répond aux attentes de celui qu'on réfute

Le sceptique est celui qui nie l'être et la vérité. Les deux termes qui sont le plus souvent revendiqués comme désignant l'objet de la recherche heideggérienne ne sont-ils pas précisément ceux-ci? N'est-ce pas la preuve la plus complète du fait que Heidegger en vise la plus radicale récusation que l'objet revendiqué de ses recherches soit interpellé, et ce tout au long de son œuvre et malgré tous les tournants et renversements que l'on pourrait y trouver, précisément par ces deux noms : être et vérité? Que le scepticisme s'appuie sur une conception trop étroite de l'être et de la vérité et que ce soit de plus cette étroitesse qui est en grande partie responsable de sa conclusion négative à leur propos n'implique pas nécessairement qu'il n'y ait aucune visée commune entre sa conception « étroite » et celle plus juste et plus riche qui permet d'invalider sa

problème, cela n'empêche pas Fehér de s'attaquer intelligemment et de présenter une analyse et une solution intéressante à l'ambiguïté elle-même.

²⁴ Cf. *supra*, p.85, note 51.

conclusion et de le renverser. Que l'être et la vérité que cherche le scepticisme et qu'il croit ne pouvoir trouver soient dès le départ mal définis par celui-ci ne signifie pas que ce qu'il cherche comme être et vérité, bien qu'imparfaitement cerné, ne soit pas porteur de façon inexplicite d'une visée précisément orientée vers ce que la conception plus riche parvient à exposer. Ce qui veut être dit ici, c'est que si l'être et la vérité tels qu'envisagés de façon « étroite » par le scepticisme n'avaient rien à voir avec l'être et la vérité tels qu'envisagés ultimement par Heidegger, celui-ci n'aurait pas conservé ces noms pour caractériser ce qu'il vise et ne les aurait certes pas revendiqués comme objets de sa recherche avec une telle insistance, pour ne pas dire avec une telle passion, précisément comme s'il voulait, à force de brandir l'étendard de l'être et de la vérité, poursuivre tous les relents de scepticisme jusque dans leurs refuges les plus secrets.

Ce que le scepticisme croit ne pouvoir atteindre, c'est l'être et la vérité mal compris. Ce que Heidegger cherche à cerner, c'est l'être et la vérité bien compris. Mais si Heidegger prétend bien comprendre l'être et la vérité en maintenant précisément ces mots, ce ne peut être que parce qu'il croit répondre à une question implicite du sceptique que celui-ci ne serait tout simplement pas parvenu à formuler correctement, sans quoi il aurait tout simplement laissé tomber ces termes plutôt que de les revendiquer avec une telle insistance. Heidegger rectifiant la question, et lui présentant une réponse adéquate, en viendrait donc à contenter le sceptique par sa récusation même.

Pour illustrer cette démarche légèrement paradoxale, prenons l'exemple de la recherche d'objectivité. Heidegger critique la réduction de l'être à l'objectivité en montrant que l'objectivité est, par définition, une construction subjective. C'est dire que l'objectivité ne peut être conçue qu'à partir du sujet comme ce qui lui fait face et qui se définit à la mesure des conditions d'encontre qu'il prescrit ou dessine. Cette critique de toute philosophie transcendantale d'inspiration kantienne qui remonterait de façon patente à ce que Jean-Luc Marion nomme judicieusement l'ontologie grise de Descartes²⁵, mais de façon peut-être plus fine bien que tout aussi nécessaire à la

²⁵Marion, J.-L., *Sur l'ontologie grise de Descartes : science cartésienne et savoir aristotélicien dans les Regulae*.

définition platonicienne de l'être comme « idée »²⁶, trouve sa formulation la plus frappante dans l'interprétation heideggerienne de la substitution graduelle du sens des termes « objectif » et « subjectif » lors du passage de l'époque du Moyen Âge à celle de la Modernité²⁷. Pour les penseurs médiévaux, *objectum* signifiait ce qui est simplement conçu par l'esprit telle une « montagne d'or ». Cela est patent encore chez Descartes pour qui exister « objectivement » est une façon d'être imparfaite et synonyme d'exister « par simple représentation dans l'entendement »²⁸. *Subjectum*, au contraire, signifiait au Moyen-âge à peu près la même chose *qu'ὑποκείμενον* chez Aristote, c'est-à-dire le support concret qui permet aux choses de se tenir en elles-mêmes telles qu'elles sont. Descartes oppose justement à la réalité objective, la réalité formelle²⁹. L'on s'aperçoit que l'usage aujourd'hui s'est complètement inversé. *Objectum* signifie pour nous « subjectif » et *subjectum*, à son tour, « objectif ». Ce changement aurait, d'après Heidegger, été initié à cause de Descartes qui, pour sa part, fait néanmoins toujours usage de ces termes en leur sens médiéval. Toutefois, le renversement se dessine parce qu'avant lui, toute chose subsistante par soi avait valeur de « sujet », alors qu'avec lui, – et empruntons à présent les mots mêmes de Heidegger :

le « je » devient le sujet insigne, par rapport à quoi seulement les autres choses se déterminent comme telles. Parce que les choses – mathématiquement – reçoivent d'abord leur choséité de leur rapport fondatif au principe suprême et à son « sujet » (Je), elles sont essentiellement ce qui par rapport au sujet se tient comme un autre, ce qui repose vis-à-vis de lui comme *objectum*. Les choses elles-mêmes deviennent « objets ».³⁰

Cette inversion qui paraît pouvoir maintenir la solidité de *l'ὑποκείμενον* dans l'objectivité, cache ainsi un retrait général dans la sphère de ce que nous appelons aujourd'hui la subjectivité, car comme les substances sont devenues « objectives », c'est-à-dire simplement définies en tant que « mes » représentations, l'inversion se

²⁶ Voir par exemple GA 65, paragraphes 109-110, Nietzsche II (GA 6 Bd2, p.190-210) et *Platons Lehre von der Wahrheit* (GA 9).

²⁷ Cf. *infra*, note 30.

²⁸ AT IX, 33.

²⁹ AT IX, 33.

³⁰ *Die Frage nach dem Ding*, GA 41, p.106. *Qu'est-ce qu'une chose*, tr.fr. par Jean Reboul et Jacques Taminiaux, p.115.

contracte d'un seul côté et atténue en fait l'antagonisme de ses deux termes. Ainsi, le seul « je » demeurant sujet, toutes choses, en tant qu'objectives, sont en quelque sorte subjectives et l'opposition, malgré et contre la naïveté de l'usage courant, s'inverse moins qu'elle ne s'annule.

C'est toutefois cette annulation de l'inversion qui doit être bien comprise si l'on souhaite cerner la pertinence de cet exemple pour ce qui précède. En affirmant que l'objectivité n'est en fait que le nom d'une construction subjective, l'on se trouve à formuler un paradoxe en annulant la différence radicale entre deux termes. Mais, si l'on s'interroge sur l'usage courant qui vise l'objectivité, il faut s'apercevoir qu'un tenant de cet usage, confronté à cette argumentation, ne serait pas satisfait d'avoir obtenu une définition juste et rigoureuse de la nature réellement subjective de toute objectivité, mais serait inévitablement déçu de ne pas avoir reçu d'explication de l'objectivité telle qu'il la visait. Il lui serait possible, s'il est avisé, de comprendre qu'il a acquis une compréhension beaucoup plus subtile de la subjectivité, mais ne pourrait que s'apercevoir à propos de l'objectivité qu'il pensait tenir et s'étant trouvée réduite à la subjectivité, qu'il s'avère finalement que celle-ci n'était donc pas l'antagonisme du subjectif qu'il cherchait au départ et croyait pouvoir nommer ainsi. Cela, néanmoins, n'annule pas la visée de l'antagonisme; cela ne fait que complexifier sa recherche. Si l'on se présentait alors avec une compréhension de l'être plus fine et plus subtile qui ne se réduirait point à l'objectivité, mais présenterait réellement ce qui ne saurait être réduit à du subjectif, notre homme serait comblé et dirait : « voilà ce que sans le savoir je cherchais obscurément sous le titre d'objectivité et que je ne pouvais voir tant mon regard était obstrué par mon incompréhension de la structure essentiellement subjective de l'objectivité ».

Ainsi, cet homme cherchait et visait plus que ce qui fut anéanti lorsqu'il lui fut montré que l'objectivité était en fait subjective. De la même façon, n'est-il pas possible de dire que le sceptique, lorsqu'il cherche l'être et la vérité, cherche sans savoir l'exprimer plus que le résultat impossible d'un accord connaissant entre deux étants *vorhanden*? N'est-il pas ainsi possible de dire qu'en montrant que l'être est plus riche

que la simple *Vorhandenheit*, qu'un étant, comme *Dasein*, possède une structure extatique, et que son rapport à l'être, déterminé temporellement, lui permet d'avoir accès à des modalités qui excèdent la présence constante, mais qui ne sont pas moins contraignantes que le serait celle-ci – l'étant sans doute même davantage puisque comme simplification indue, elle n'était en fait qu'un raccourci sans teneur –, n'est-il pas ainsi possible, disions-nous, d'affirmer que devant cette réponse, le sceptique serait confondu, non parce qu'on écarte extérieurement ses thèses en y dénonçant un vice de forme, mais parce que l'on répond à sa question de façon satisfaisante?

Cela signifie qu'il est tout à fait possible d'ébranler une position en montrant les insuffisances qui caractérisent la manière qu'elle a de poser la question à laquelle elle tente de répondre sans nécessairement renoncer à répondre à la question mieux formulée que présuppose en réalité la formulation boiteuse. Cela, à son tour, signifie que Heidegger peut tout à fait dénoncer les insuffisances caractérisant la manière de poser le problème de la connaissance qui donnent lieu aux conclusions sceptiques tout en voulant répondre au sceptique, mais en formulant sa propre question mieux qu'il ne sait lui-même la formuler.

§4. Heidegger à la poursuite du savoir?

Nous avons vu que Heidegger semblait vouloir confronter le scepticisme avec plus de rigueur que ne le faisait sa « réfutation ordinaire », mais nous l'avons vu aussi faire montre d'un certain mépris face à celui-ci, avançant que c'est plus la question qu'il pose que l'absence d'une réponse à celle-ci qui constitue un scandale. Nous l'avons vu également réfuter le scepticisme en y dénonçant une contradiction un peu à la manière de ladite « réfutation ordinaire », et nous avons surtout remarqué que le scepticisme et le problème qu'il pose dans sa formulation moderne en tant que

problème de la réalité du monde extérieur étaient déconstruits jusqu'à ce qu'il ne semble plus rester d'eux qu'un « faux problème ».

Ce chapitre avait commencé par la présentation de deux différentes manières de prendre le scepticisme au sérieux : 1) ne le point prendre pour plus facile à réfuter qu'il ne l'est et 2) en faire un adversaire en se donnant pour tâche la poursuite du savoir. Nous avons alors remarqué que la première façon présupposait en réalité la seconde, mais que s'il était malaisé de ne pas voir comment Heidegger souscrivait à la première, qu'en fait nous avons également des raisons de croire que le scepticisme ne pouvait s'élever pour lui au rang d'adversaire. Cela impliquerait cependant, d'après notre formulation, que les efforts philosophiques de Heidegger ne s'orientent pas vers la poursuite du savoir.

Cette conclusion, toutefois, est-elle le moins sensée? Mérite-t-elle même que l'on s'emploie, comme nous le faisons en réalité depuis le début de ce chapitre, à la réfuter? Nous l'avons dit dès le départ, l'enjeu de notre question, inspirée par une phrase de Jean Greisch : « Heidegger prend-il ou non le scepticisme au sérieux ? », consiste en cela que ne le point prendre au sérieux équivaut d'une façon ou d'une autre à le laisser régner, soit par manque de vigilance, soit en le présupposant d'une manière plus ou moins subtile. Ne le point prendre au sérieux, c'est donc abandonner toute prétention au savoir. Nous l'avons souligné plus haut, l'enjeu affiché des recherches de Heidegger est nommé « être » et « vérité ». Le fait que ces recherches visent non seulement le savoir, mais consistent dans la visée d'un savoir des plus radicaux porte-t-il le moins à litige?

Il porte en fait à litige, et de façon capitale, dans la mesure où Heidegger est devenu, lors du vingtième siècle, l'une des figures les plus influentes et déterminantes de ce que l'on appelle le post-modernisme dont la plupart des formulations consistent en un renoncement, non seulement à prétendre à la possession assurée d'un savoir absolu, mais à la simple poursuite revendiquée d'un savoir radical, c'est-à-dire d'un savoir qui se présente comme la découverte de ce que l'on ne possède pas déjà ou qui

ne se limite pas aux conditions nécessaires à l'affairement. La question qu'il faut poser, c'est celle de savoir comment il est possible que le philosophe qui a su ranimer la passion du savoir des anciens en revendiquant pour ses recherches les titres d'« être » et de « vérité » peut également avoir été l'inspiration principale d'un mouvement absolument contraire. Cette question est encore très mal formulée et la réponse, quant à elle, se trouve dans la très grande complexité de la position heideggérienne que nous aurons à comprendre sous le titre de « tournant ». Toutefois, ce que nous devons saisir dès à présent, c'est que cette façon qu'a Heidegger de donner l'impression de ne pas prendre le scepticisme au sérieux consiste justement en un élément qui permet, suite à une compréhension partielle, de mettre sa pensée, à l'encontre de ses propres élans, à contribution en vue d'une destruction du savoir³¹.

Plusieurs éléments susceptibles de donner matière à de telles interprétations se retrouvent chez Heidegger. Le premier d'entre eux consiste bien sûr dans sa critique de la conception grecque unilatérale et implicite de l'être comme présence constante. Cette critique peut être mal comprise si elle est approchée par le biais d'une perspective d'inspiration nietzschéenne³² qui voit dans la fixation qu'implique tout « concept » la preuve de la faiblesse d'un esprit se montrant incapable de faire face à l'irréductible mouvance de la vie que le concept – essentiellement réducteur – laisse s'échapper en tentant de la cerner. Ainsi, la résistance au devenir devient-elle la seule justification possible de quelque questionnement qui souhaiterait viser du « présent » et toute présence devient alors suspecte. Or, Heidegger ne critique pas le présent comme tel, mais seulement dans la mesure où il est privilégié comme présence constante et de façon inexplicite dans l'entente de l'être. Il veut élever la présence au rang de question et interroger en direction du présent lui-même, non simplement l'écarter. L'interrogation heideggérienne du temps n'en est pas une qui vise à détruire toute présence, mais à en exposer les ressorts et la richesse. Il est vrai qu'il nous enseigne à

³¹ C'est d'une certaine façon de ce paradoxe qu'approche G. Figal sous le titre de *nichtmetaphysisches metaphysisches Denken*; voir son article *Verwindung der Metaphysik. Heidegger und das metaphysische Denken*.

³² Voir par exemple NIETZSCHE, F. *Werke* (Colli-Montinari), vol. X, 26 [61], vol. XI, 38 [14], vol. XIII, 9 [38], 9 [91] et 9[97], vol. XIV, 14 [152].

penser le temps à partir du futur, mais qui pourrait ne pas voir dans le rapport du *Dasein* au futur et au passé que Heidegger nous dévoile³³, dans la mesure où le *Dasein* « est » à tout moment son passé et son futur, qu'il est habité par où plutôt qu'il habite ce passé et ce futur, qui pourrait ne pas voir dans cet *être* une compréhension plus vaste de la *présence* comme rassemblement du temps total et non comme simple fuite dans les confins d'un flux temporel, rassemblement qui est d'ailleurs nommé par Heidegger « instant »³⁴. Cette proposition est certes insensée si l'on tient compte du fait que le présent doit justement être ce qui se distingue du passé et du futur, mais ce que cela nous montre, c'est simplement que notre manière d'entendre la « présence » est déjà plus vaste que ce qu'implique la simple fixation du « maintenant » et qu'elle vise déjà d'une certaine façon le temps en général pensé dans son unité extatique. Un rejet pur et simple de la présence nous ferait manquer l'instant et laisserait se perdre dans un flux chaotique et vide ce que Heidegger tente précisément de resserrer. Celui qui s'exalte de la pure liberté du devenir ne s'exalte de rien d'autre que de sa propre liberté qu'il gagne alors dans la mise en abîme de tout ce qui l'entoure et il manque ainsi ce que le temps, dans sa possibilité de révélation, apporte de contraignant et donc d'aussi lourd qu'une présence. Heidegger ne dit-il pas d'ailleurs, expliquant d'une certaine manière la « force des mots élémentaires » à laquelle il faisait appel dans le §44 sans trop de clarté, de façon fort révélatrice :

Dans le cas de la langue grecque, ce qui est dit en elle est en même temps, d'une manière privilégiée, ce que le dit appelle par son nom... De par le mot entendu d'une oreille grecque, nous sommes déjà directement en *présence* de la chose même, là devant nous.³⁵

La présence à laquelle il est fait ici référence ne peut être confondue avec l'étroitesse du maintenant; et l'on pourrait sans doute aller jusqu'à dire que c'est cette

³³ Voir SZ, §65.

³⁴ Voir SZ, §67. Une critique qui voudrait fuir toute présence ne pourrait sans contradiction faire de l'instant sa visée capitale.

³⁵ *Questions I et II* (Tel), p.326 (nous soulignons); *Was ist das – die Philosophie?*, p.12. L'on peut à cet égard consulter également le texte *Aus einem Gespräch von der Sprache*, où Heidegger écrit : « weil dieser mich bewog, mit seiner Hilfe das phänomenologische Denken zu kennzeichnen, das mir den Weg zu » Sein und Zeit « öffnete. Es galt und gilt noch, das Sein des Seienden zum Vorschein zu bringen; freilich nicht mehr nach der Art der Metaphysik, sondern so, dass das Sein selbst zum Scheinen kommt. Sein selbst – dies sagt : Anwesen des Anwesenden, d.h. die Zwiefalt beider aus ihere Einfalt », GA 12, p.116.

présence qui est cherchée dès le départ avec la question de l'être et qui lui fait voir que les Grecs étaient déjà phénoménologiques. La présence en ce sens n'est plus l'objet d'une critique, mais l'enjeu principal qui doit et peut être élucidé, même si cela donnera lieu à des problématiques étourdissantes. Une fermeture radicale à tout ce qui de près ou de loin peut ressembler à la présence barre l'accès à la problématique heideggérienne de l'être et du temps comme à celle de la vérité.

Il nous est aussi possible de prendre l'exemple de l'essence. La méfiance très répandue envers l'« essentialisme » qui sévit par exemple dans les milieux anthropologiques, littéraires, dans ce qu'on appelle en anglais les « cultural studies », méfiance qui s'étend presque à présent jusque dans la culture populaire, peut trouver des munitions chez Heidegger. Cette méfiance, qui vient également en partie de Nietzsche, en partie également de Kant, mais aussi et surtout initialement de l'empirisme anglais et de Guillaume d'Occam, relève à certains égards de raisons analogues à celles évoquées à propos de la fixation du devenir qu'est tout concept, et aussi du fait que tout concept, envisagé comme concept abstrait, fait nécessairement fi des particuliers et appauvrirait ainsi la richesse insaisissable de chaque cas particulier. La critique heideggérienne de la *Vorhandenheit* peut être reprise à de telles fins tout comme sa critique d'une conception « essentialiste » du *Dasein* au profit de son *existence*. Toutefois, l'on aurait alors bien de la difficulté à s'accommoder de tous les appels lancés par Heidegger à la recherche de l'essence³⁶. L'on tente souvent de le faire en soulignant que l'essence est comprise chez lui de façon verbale, *Wesen* pouvant ainsi se traduire par « déploiement essentiel », et l'on choisit alors de ne penser qu'à la mouvance du « verbal » qui permet encore à l'exaltation du devenir de se donner libre cours, mais l'on oublie par là que l'essence ainsi pensée l'est certes de façon plus riche et plus complexe que ne le permet sa conception traditionnelle, mais qu'elle possède néanmoins un caractère restrictif, contraignant et une dimension générale, ayant de la sorte beaucoup plus de points en commun avec l'essence envisagée traditionnellement qu'avec le pur et simple refus de toute caractérisation essentielle.

³⁶ Que l'on consulte simplement la première page de *Vom Wesen der Wahrheit*.

La critique de la « subjectivité » au sens moderne qui se profile dans *Être et temps* peut à son tour être détournée à des fins – nous parlions plus tôt de destruction du savoir –, disons-le maintenant, franchement sceptiques. Dans un cas pareil, la critique de la subjectivité est en réalité soumise à la critique plus générale de toute essence fixe et déterminable. C'est à la critique nietzschéenne de la vérité³⁷ au sens d'un être « en soi » des choses déterminable une fois pour toutes qu'est alors greffée la critique du sujet qui devient ainsi non plus une critique du simple enfermement dans la subjectivité, mais la partie d'une critique générale de tout *ύποκείμενον*. Heidegger, en remettant en question la possibilité d'attribuer une essence au *Dasein*, en niant la transparence et la présence à soi par ce *Dasein* qui s'est toujours et déjà perdu dans le « on » de la quotidienneté, peut sembler provisoirement pouvoir travailler main dans la main avec de telles entreprises aux fins sceptiques, mais pour laisser subsister de telles interprétations lorsqu'elles sont confrontées aux textes du philosophe de Messkirch, ne faut-il pas omettre que son projet est tout le contraire d'une critique de la vérité et qu'il s'agit en fait pour lui non de soumettre une critique du sujet à une critique générale de tout « être » et de toute « vérité », mais à l'inverse, de désencloisonner le sujet afin de libérer la vérité et de le libérer pour un rapport à l'être. La critique heideggérienne du sujet, bien qu'elle vise à ébranler ses prétentions à la transparence à soi et à la possession de soi, et bien qu'elle mette en cause l'idée selon laquelle le *Dasein* pourrait avoir un *quid*, d'une part ne renonce pas à chercher l'essence de l'homme qu'elle trouve dans son rapport à l'être et d'autre part n'abandonne pas la visée d'une possession, transparence et maîtrise de soi, qu'elle trouve dans la résolution authentique³⁸; mais par surcroît, c'est l'être de l'homme qu'elle cherche et qu'elle trouve tendu hors de lui

³⁷ Voir 1881-1882 (XII, 1^{ère} partie, § 39); P.A. 1887 (XVI, § 484); Voir surtout comment Nietzsche s'approche de Heidegger dans sa critique de Descartes, mais pour servir de toutes autres fins (*Werke*, vol XI, 40 [23]), confirmant l'affirmation de Heidegger dans les *Beiträge* selon laquelle Nietzsche est à la fois celui qui est le plus près et le plus éloigné de la question de l'être (GA 65, p.176). Rappelons à cet égard la phrase de Heidegger qui soutient, dans son cours du semestre d'été 1931 que « Nietzsche, qui décèle avec tant de sûreté les arrières-fonds de la pensée et du jugement, n'a jamais vu à quel point toute sa pensée à lui était déterminée par sa mécompréhension de Parménide » (GA 33, p.24, tr.fr par Bernard Stevens et Pol Vandeveld, p.32).

³⁸ Voir SZ, §§62-64. Voir aussi les définitions du soi dans les *Beiträge* aux §19, §30, §197 et §271, p. §488-489. Il conviendrait sans doute de tenir compte de cela avant d'affirmer que « la critique du monde contemporain comme monde de la technique est en son fond [...] radicalement incompatible avec le minimum de *subjectivité* requis pour qu'une pensée *démocratique*, en quelque sens qu'on l'entende, soit possible » (Luc Ferry et Alain Renaut, *Heidegger et les modernes*, p.35).

auprès de l'étant, ce qui, plus que de simplement s'éloigner d'une destruction sceptique du savoir en est à proprement parler la plus totale antithèse.

Nous nous demandions, nous interrogeant sur la pertinence de notre tentative de résoudre l'ambiguïté découverte chez Heidegger entre un sérieux affiché face au scepticisme et un certain mépris, si le fait que ses recherches visent un savoir des plus radicaux portait le moins à litige. Nous voyons à présent en quoi il peut porter à litige et comment certaines tendances à minimiser la portée du scepticisme peuvent permettre, en incitant à penser que Heidegger ne prend pas le scepticisme au sérieux selon notre second sens, c'est-à-dire comme adversaire dans la poursuite du savoir, à différentes formes de renoncement au savoir de voir en Heidegger un devancier. Nous l'avons vu, cela ferait de lui en réalité un sceptique. Il est donc capital, si l'on souhaite le moins comprendre l'entreprise heideggérienne, de décider si oui ou non, le sceptique est pour lui un adversaire qu'il s'agit de récuser. Pouvons-nous cependant prétendre avoir dissipé l'ambiguïté?

Remarquons que cette ambiguïté entre un scepticisme résolument pris pour adversaire et un scepticisme minimisé, cette ambiguïté donc entre la revendication claire et radicale du savoir et une certaine renonciation au savoir, correspond point pour point à l'ambiguïté que nous avons fait ressortir dans notre premier chapitre entre des éléments du §44 qui nous incitaient à penser que Heidegger souhaitait nier tout accord dans la relation de vérité et d'autres qui nous poussaient à croire qu'en réalité, son objectif était plutôt de consolider l'accord en l'établissant sur des assises plus claires. Cette critique de l'accord figure en fait comme un point de plus dans la liste des éléments susceptibles d'être récupérés chez Heidegger aux fins d'une argumentation sceptique³⁹. Nous l'avons examiné en détail; toutefois, il n'est pas du tout clair qu'en critiquant l'accord, Heidegger ne vise pas à en établir un plus profond. C'est ainsi à plusieurs niveaux qu'une ambiguïté de même structure se fait jour dans l'entreprise heideggérienne, une ambiguïté qui se joue entre renoncement et prétention à un savoir

³⁹ Avec sa critique du réalisme comme de l'idéalisme et celle de l'étant pour peu que l'être ne soit pas compris.

radical. Nous avons également montré, cependant, ce qui fut étayé d'une certaine manière grâce à notre façon polémique de commenter les possibilités de récupération sceptiques des thèses heideggériennes, « qu'il est tout à fait possible d'ébranler une position en montrant les insuffisances qui caractérisent la manière qu'elle a de poser la question à laquelle elle tente de répondre sans nécessairement renoncer à répondre à la question mieux formulée que présuppose en réalité la formulation boiteuse »⁴⁰. Il n'est d'autre chemin, toutefois, pour clarifier ces ambiguïtés que d'examiner de près dans quelle mesure exactement la pensée de Heidegger peut être envisagée dans sa prétention à un savoir radical.

§5. Le croisement des ambiguïtés

La recherche menée lors du premier chapitre nous a permis de faire ressortir une ambiguïté dans la manière heideggérienne de traiter la notion d'accord. Nous l'avons vu récuser cette notion avec force, mais aussi prétendre vouloir la « fonder », ce qui signifie la défendre en l'établissant sur de plus fermes assises. Ce chapitre s'est terminé sans conclusion percutante, mais en formulant l'hypothèse que l'ambiguïté pourrait être levée en montrant comment il est possible que Heidegger défende en fait une certaine forme d'accord tout en en récusant une autre. Nous disions ainsi que pouvaient sans doute être pensées deux formes d'accord, l'une reposant sur une similitude et l'autre sur une certaine différence, le défaut majeur de la conception traditionnelle que Heidegger souhaiterait démanteler résidant quant à elle dans l'incapacité à envisager un accord autrement que par le nivellement de ses termes, nivellement qui, à nouveau, se fige obscurément dans la domination implicite de la *Vorhandenheit*. Nous avons ainsi conclu à la lecture du §44 que, puisque Heidegger revendique une « nouvelle » définition de la vérité, il prétend bien renverser la conception traditionnelle, sans que ce soit pour autant l'accord en lui-même que Heidegger souhaite purger du concept de la vérité, mais la

⁴⁰ Cf. *supra*, p.109.

définition des termes de l'accord, dont le principal défaut nous a paru consister paradoxalement dans leur impuissance à établir l'accord véritable. Pouvons-nous néanmoins conclure réellement que l'objectif de Heidegger, dans ses recherches sur la vérité, consiste à montrer comment l'accord est possible?

Il faut se rendre à l'évidence et constater, bien que nous soyons restés prudent sur ce point dans le premier chapitre, que toutes les analyses qui y sont développées nous portent à le croire fermement. Depuis l'accent porté sur l'étant explicitement dirigée contre un enclouement des « figures subjectives » exemplifiées par l'énoncé jusqu'aux différents sens selon lesquels peut se montrer fertile l'introduction du vocabulaire de la découverte sans omettre la façon dont le néokantisme, héraut de ce que nous avons nommé l'auto-référentialité, sert d'épouvantail, tout nous incite à penser que la nouvelle définition de la vérité que souhaite présenter Heidegger passe clairement par ce que nous pourrions appeler la provocation d'un éveil à l'étant. Or, ce réveil à l'étant peut-il ou doit-il être envisagé autrement qu'à l'aune d'un accord entre l'homme et l'étant. La définition heideggérienne de l'ouverture affective qui s'exprime sous la forme des « *Stimmungen* », terme dont Heidegger fait jouer les inflexions sémantiques fort proches du sens de l'« accord », ne nous fait-elle pas entendre dans la *Stimmung* une manière de s'accorder au « ton » de l'étant conformément à la façon qu'il a de se manifester⁴¹. Remarquons également cette proposition qui définit l'affection au §29 d'*Être et temps* :

*L'affection inclut existentiellement une assignation ouvrante au monde à partir duquel de l'étant abondant peut faire rencontre.*⁴²

Ce « faire rencontre », ce « *Begegnen* », et sa récurrence dans l'analytique existentielle à tous moments où se resserrent ses enjeux centraux ne trahit-il pas, comme nous le disions au premier chapitre, que ce combat pour dégager la possibilité de ce

⁴¹ Voir par exemple, SZ, §§29-30 et 68 b), *Was ist Metaphysik*, GA 9, p.109 et sv., *Vom Wesen des Grundes*, GA 9, p.164 et sv., et surtout toute la première partie du cours GA 29-30. Consulter également l'article de J.-P. Charcosset, « Y » *Notes sur la Stimmung*, et celui de M. Haar, *Stimmung et passivité*.

⁴² ET, p.115; SZ, p.137-138.

Begegnen est régi par l'idée directrice d'au moins une certaine forme d'accord, et plus précisément, d'un accord conçu comme rencontre ou accueil⁴³.

Le questionnement que nous avons mené depuis le commencement de ce troisième chapitre autour du scepticisme semble s'inscrire également dans ce débat autour de l'accord. Nous avons déjà fait remarquer que l'ambiguïté soulevée à propos de la notion d'accord dans le §44 correspondait à l'ambiguïté dégagée eu égard au scepticisme, mais soulignons de surcroît qu'avec la question du scepticisme et de sa formulation moderne comme problème de la réalité du monde extérieur, nous sommes bien évidemment sur le terrain de la question d'un accord possible. Celui qui s'interroge sur la réalité du monde extérieur, s'interrogeant sur l'identité des choses « en soi » hors de nous avec les représentations que nous en avons, s'interroge sur l'accord entre nos représentations ou les énoncés qui les expriment et l'étant. Si Heidegger rejette le scepticisme du revers de la main comme « faux problème », c'est d'une certaine façon le problème de l'accord qu'il rejette du même coup. Nous avons vu de toute manière que c'est la même raison qui est invoquée dans les deux cas : le nivellement dans la *Vorhandenheit*. Par ailleurs, si Heidegger souhaite réellement suivre le sceptique jusqu'en amont de la présupposition de vérité pour lui présenter une réponse satisfaisante, quitte à lui montrer que la formulation de sa question ne satisfaisait pas à ses propres exigences, c'est aussi qu'il souhaite montrer qu'un accord est possible entre l'homme et l'étant qui permet au premier d'accueillir le second et de le révéler en lui-même, même si cet accord n'a rien d'un nivellement.

Les paragraphes 43 et 44 développent donc les mêmes problèmes avec les mêmes ambiguïtés. Ceci ne nous contraint-il pas à soutenir que ces ambiguïtés, loin d'avoir trait à l'incompétence argumentative d'un philosophe, puisqu'elles se répètent de façon systématique, trahissent une difficulté capitale?

⁴³ Voir le §5 du chapitre I, et aussi le §3 du chapitre II où le second contre-concept de la vérité se présente sous les traits d'un accueil (*Vernehmen*).

Toutefois, si nous avons raison de voir comme enjeu central de la conception heideggérienne de la vérité, et pour le dire franchement de tout l'effort de la première partie d'*Être et temps* dont les paragraphes 43 et 44 servent à concentrer les acquis, un éveil à l'étant allant jusqu'à faire du sceptique et même de la question de la réalité du monde extérieur plus qu'un « faux problème », cela signifie-t-il qu'il faille faire à présent de Heidegger un réaliste? Qu'est-ce à dire, en définitive, qu'un éveil à l'étant?

Il n'est guère contestable que la première partie d'*Être et temps* centrée autour d'une critique de Descartes vise à désencloisonner l'homme en le sortant de ses représentations par la mise en évidence de l'ouverture de son *Dasein* comme être-au-monde. Or, c'est la grande force des développements heideggériens à propos de l'être-au-monde du *Dasein*, presque exclusivement consacrés dans *Être et temps* à l'exemple du monde ambiant, de démontrer que l'homme est toujours en rapport à de l'étant. Non seulement est-il toujours en rapport à de l'étant, mais à une grande quantité d'étants qui sont pour ainsi dire co-révélés dans l'usage quotidien d'un seul d'entre eux. Cette « globalité » vers laquelle fait signe chaque étant et que Heidegger nomme « mondialité » (*Weltmässigkeit*) implique un effet d'emportement qui nous contraint à voir que nous sommes bel et bien dans l'étant de façon générale. Au §15, lorsqu'il introduit la *Zuhandenheit*, Heidegger distingue le mode d'être de l'outil de celui de la chose. Ce qui est dégagé avec l'outil, c'est le renvoi. Or, le renvoi, puisqu'il va d'un à l'autre de façon ininterrompue, fait pour ainsi dire éclater l'étant dans son ensemble en nous entraînant toujours plus loin dans son sillon. Lorsque le problème de la connaissance est posé à partir du rapport entre la conscience et la « chose », c'est l'isolation de chaque terme qui domine l'attention; mais en permettant d'insister sur la globalité de notre relation à une quantité d'étants et en montrant comment cette relation ne reste pas unilatéralement fixée de façon bipolaire, mais se transforme pour ainsi dire en poursuivant la même direction, comme relation entre les étants eux-mêmes, en permettant à la relation même de sortir ainsi du sujet pour lier deux étants et revenir ensuite à l'homme, c'est alors le rapport à un tout qui devient patent. Pour le dire autrement, si l'on parvenait par exemple à connaître une « chose » de façon isolée, si l'on en venait à la conviction de bien cerner cette chose, d'en avoir une pleine

conscience, ceci ne nous empêcherait pas de continuer à douter de la connaissance que nous avons des autres choses. Cependant, comme cette chose que nous penserions connaître entretient en réalité des relations évidentes avec d'autres choses que nous ne sommes pas certains de connaître, qu'elles soient pratiques, naturelles, spatiales, catégoriales, etc., sa façon d'être en relation avec les autres nous échappe également, et donc cette partie de son être même se réserve et nous demeure inconnue. Comme nous ne connaissons pas sa propre façon d'être en relation à d'autres choses, nous sommes en conséquence contraints de douter à nouveau de posséder une réelle connaissance de cette chose même. Toutefois, si l'on connaît les relations qui gouvernent les choses, si nous est révélé le tissu qui mène incontestablement des unes aux autres, c'est leur être le plus secret qui nous est découvert. Si dans chaque chose, c'est sa relation à la totalité des autres choses qui nous est d'emblée révélée, alors, voilà une preuve que c'est l'ordre le plus secret du monde que nous possédons et que nous sommes donc bel et bien en rapport à l'étant tel qu'il est. Or, c'est exactement ce qu'offre l'analyse de l'outil à l'aune de la *Zuhandenheit*.

Ce que cherche Kant dans la synthèse *a priori* est trouvé par Heidegger grâce à la *Zuhandenheit*. Le problème de Kant, posé en partie par Hume, est celui de la possibilité de la synthèse. Connaître les choses, c'est savoir comment elles s'assemblent. Platon le savait déjà en prenant pour objet privilégié de ses recherches l'être et l'autre, l'un et le multiple, la justice, le bien et le beau, tous exprimant des concepts ou des règles de communauté, c'est à dire de liaison. Mais pour Kant, la possibilité de la liaison est devenue problématique. Une liaison de fait peut certes être constatée dans l'expérience, mais la liaison elle-même n'étant pas perceptible, comme le montre Hume par sa critique de la causalité – et comme le savait déjà Platon qui nommait « idée » ces concepts de liaison et les disait accessibles par la seule pensée –, rien ne nous permet d'en postuler la nature exacte ni, en fait, l'existence. Kant se trouve donc contraint, pour sauvegarder le savoir, de proposer sa révolution qui place la synthèse dans la faculté de connaissance du spectateur du réel. Néanmoins, l'on renonce ainsi au principal, puisque ce n'est plus la synthèse de l'étant que nous pouvons connaître, mais seulement celle que notre esprit lui impose.

Pourquoi, toutefois, la synthèse du réel est-elle dite inconnaissable? C'est en réalité parce qu'en tant que relation qui implique le *passage* d'une unité vers une autre, c'est le problème du temps, et plus précisément du futur, qui fait surface et fait pour ainsi dire éclater la relation. L'impossibilité de toute synthèse telle qu'avancée par Hume repose en réalité sur un principe analogue à celle de l'induction, mais à un niveau différent⁴⁴ : l'impossibilité de toute projection dans l'avenir. Une relation, en tant que passage vers autre chose, demande toujours un temps; elle est saut dans l'avenir, vers autre chose. Elle n'est pas, pour employer les termes de Heidegger, purement et simplement *vorhanden*. Il n'est donc pas étonnant qu'en n'acceptant que du pur et simple *vorhanden*, l'on soit incapable de rendre compte de quelque relation. Par contre, si l'on en vient à définir un « être » qui n'est pas que *vorhanden*, mais dont le propre est justement d'être hors de soi en tant qu'il renvoie à autre chose dans la mesure où il est nécessairement relatif, l'on ouvre l'accès à toute relation et à toute synthèse. Le problème de Hume n'en étant plus un, la révolution kantienne n'est alors plus nécessaire. En libérant la *Zuhandenheit*, Heidegger nous montre qu'en lisant un renvoi, le « pour quoi » de l'outil, on lit précisément l'avenir et qu'ainsi l'on perçoit les relations des choses entre elles, les relations qui gouvernent leur assemblage et qui les structurent pour faire de chacune d'elles ce qu'elle est et d'elles toutes un monde.

Certes, l'on n'a pas résolu tous les problèmes des catégories avec l'outil et la *Zuhandenheit*, mais l'on a montré en principe qu'un être relatif pouvait être accessible et pourquoi l'on pensait à tort qu'il ne le pouvait pas. Certes également, rien n'est encore accompli de bien concret à cet égard dans la première partie d'*Être et temps* et il est nécessaire, pour étayer ces conclusions, d'attendre les analyses du temps comme tel et de son rapport à l'être. L'on voit néanmoins, et c'est là l'important pour nous à l'heure actuelle, que l'effort de montrer par l'exemple du monde ambiant que l'homme est en relation avec un tout qui forme monde, relation au tout qui est rendue possible par une structure de renvoi, résulte dans la mise en évidence d'un rapport à l'étant qui s'accorde

⁴⁴ Tout savoir réel doit être *a priori*, car sans cela, je devrais induire à partir d'une expérience ponctuelle et je ne peux pourtant pas lire l'avenir. Je ne peux pas prouver la réalité de la causalité, car je ne peux percevoir que de l'actuel, du ponctuel et parce que la relation est un passage dans l'avenir.

au tissu même des liens qui gouvernent les étants entre eux. Cela signifie à son tour que cet effort répond au scepticisme huméen et trahit dans l'ensemble le souci d'une réponse au problème de la connaissance par la mise en évidence du fait que l'homme est plongé dans l'étant lui-même.

Nous disions que la grande force des développements de Heidegger à propos de l'être-au-monde du *Dasein* est de faire la démonstration du fait que l'homme est toujours en rapport à l'étant. Or, interroger le rapport à l'étant, c'est s'introduire dans l'horizon de la question du sceptique, et dire que l'homme est en rapport à l'étant en définissant ce rapport, c'est répondre au sceptique. Jean Greisch pourtant, qui lui-même a donné prétexte à notre question de départ en soulignant le sérieux face au sceptique qu'implique la formulation d'une question visant la « vérité » dans le chapitre qu'il consacre au §43 *d'Ontologie et temporalité*, prend Heidegger au mot lorsqu'il rejette cavalièrement le sceptique⁴⁵ et n'offre pour toute analyse du rapport entre Heidegger et le scepticisme qu'un commentaire de la destruction heideggérienne des présupposés qui caractérisent le problème de la réalité du monde extérieur et qui se trouve alors tout simplement qualifié de « faux problème »⁴⁶. Le combat heideggérien contre le scepticisme est ainsi évoqué comme un simple exercice qui consisterait à dégager la route des amas de bois mort qui obstruent le passage, ne présentant en lui-même pas le moindre enjeu.

Dans son ouvrage *Erkennen und Handeln*, C. F. Gethmann consacre quant à lui au §43 *d'Être et temps* un chapitre intitulé *Das Realitätsproblem: ein Skandal der Philosophie?* Après avoir expliqué comment Heidegger démonte cette question clé de la philosophie moderne en dénonçant les insuffisances caractérisant sa formulation et en reconduisant au problème de l'être, il s'applique néanmoins à montrer comment, en étant repris comme problème ontologique⁴⁷, ce prétendu « faux problème » est élevé au

⁴⁵ Le scepticisme est renié trois fois: 1) ce n'est pas un scandale (SZ, p.203); 2) pas de preuve possible (p.205 et sv., p.229; 3) contradiction existentielle (p.229).

⁴⁶ Voir *Ontologie et temporalité*, p.245 et sv.

⁴⁷ Heidegger écrit: "Notre discussion des présupposés tacites et des tentatives purement "gnoséologiques" de solution du problème de la réalité du monde extérieur montre donc que celui-ci doit être repris comme

rang de problème réel que Heidegger s'évertue d'une certaine manière à solutionner. Nous ne pouvons nous étendre ici sur le détail de l'analyse de Gethmann qui, renvoyant à l'influence sur Heidegger des *Beiträge* de Dilthey⁴⁸, interprète un peu à la manière de ce que nous tentons ici toute la première partie d'*Être et temps* comme la tentative de solutionner ce problème, mais en y découvrant quant à lui une solution « pragmatique » du problème de la réalité du monde extérieur⁴⁹. Il va même jusqu'à avancer qu'avec Heidegger, on peut parler pour la première fois dans la philosophie européenne d'un pragmatisme conséquent. Les développements de Gethmann reposent toutefois sur une compréhension pragmatique de la *Zuhandenheit* dont l'« utilité » et le caractère « pratique » n'épuisent pas, comme nous l'avons déjà entrevu, toutes les ressources, et fait jouer à l'analyse heideggérienne de la mondanité *ambiante* un rôle prépondérant. Or, c'est omettre ainsi l'avertissement de Heidegger qui affirme dans une note de son opuscule *Vom Wesen des Grundes*⁵⁰ que la question du monde ambiant fait seulement office de prétexte pour développer le problème du monde et qu'en tant que telle, elle ne doit jouer qu'un rôle subordonné. Il est par ailleurs assez risqué d'exagérer le « pragmatisme » heideggérien, car cela pourrait faire oublier l'enjeu – disons-le de façon provisoire – radicalement « théorique » d'*Être et temps* : celui de réveiller la question de l'être⁵¹. Laissons cependant ici ce débat, puisque malgré son interprétation pragmatique, nous sommes d'accord avec Gethmann pour dire que Heidegger prend le scepticisme au sérieux dans sa tentative de définir le rapport à l'étant.

Ainsi, puisqu'il s'agit de définir le rapport à l'étant en montrant avant tout qu'un tel rapport a lieu, il faut bien montrer, contre le sceptique, que c'est avec l'étant lui-

problème ontologique dans l'analytique existentielle du *Dasein*. ET, p.157; SZ,p.208 (Voir également la note 1 de la même page).

⁴⁸ Dilthey, W., *Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Ausenwelt und seinem Recht*.

⁴⁹ GETHMANN, C. F., *Dasein: Erkennen und Handeln*, p.219. Cet essai, très riche, original et inventif se termine sur cette définition de la réalité telle qu'elle exprime, d'après l'auteur, les conclusions qui doivent être tirées en extrapolant à partir de ce qui chez Heidegger n'est encore à cet égard qu'esquisse: "Real, d.h., das, was letztlich die Verständlichkeit und Verlässlichkeit von Entscheidungsleitungen garantiert, ist dasjenige, was Resultat des Wahrnehmens in einer definitiven Einführungssituation ist"(p.242). Consulter également du même auteur, l'ouvrage *Verstehen und Auslegung*, principalement les p.107-126 et le chapitre 3.2 pour la question de la vérité.

⁵⁰ GA 9, p.155, note 55.

même et non pas avec quelque fantasme fumeux que s'articule ce rapport. Heidegger n'hésite pas à prendre position de façon très tranchée à cet égard en affirmant, malgré toute la prudence coutumière au plus fin des ontologues, que le dit rapport a lieu et que celui-ci manifeste l'étant tel qu'il est « en soi ». Au §44, Heidegger redéfinit bien l'énoncé et même le connaître en général comme « un *être découvrant pour l'étant réel* » et il affirme sans retenue : « l'énoncé est *vrai*, cela signifie : il découvre l'étant en lui-même »⁵². C'est l'étant *réel* qui est ici on ne peut plus clairement revendiqué et l'étant *en lui-même*. Plus tôt, au §15, Heidegger affirmait déjà :

*L'être-à-portée-de-la-main est la détermination ontologico-catégoriale de l'étant tel qu'il est « en soi ».*⁵³

Il ajoute au § 18 :

*Le Dasein est, en sa familiarité avec la significativité, la condition ontique de possibilité de la découvrabilité de l'étant qui fait rencontre dans un monde sur le mode d'être de la tournure (être-à-portée-de-la-main) et peut ainsi s'annoncer en son être-en-soi.*⁵⁴

Lors de ses conférences données à Cassel en 1925, Heidegger présentait une explication de l'enjeu des découvertes husserliennes de l'intuition catégoriale et de l'intentionnalité d'une façon qui démontre clairement que c'est l'étant tel qu'il est en lui-même qui peut à ses yeux, grâce à ces découvertes, être visé. Voici comment il présente le sens de l'intentionnalité :

Tout penser est un penser *de* quelque chose, tout vouloir un vouloir quelque chose, etc., tout vécu un vécu de quelque chose. Cette évidence a une signification fondamentale. Si nous nous représentons (cet acte) de se diriger vers, (la chose) vers laquelle il se dirige nous est simultanément donnée telle que cela est entendu dans l'acte lui correspondant. Nous faisons l'expérience du visé dans les déterminations de son être-visé. Nous avons donc la possibilité d'interroger le monde dont nous faisons

⁵¹ Le sens de ce que nous avançons ici sera explicité et nuancé tout au long de la seconde section et jusqu'à l'épilogue.

⁵² ET, p.163 ; SZ, p.218.

⁵³ ET, p.73; SZ, p.71.

⁵⁴ ET, p.83, SZ, p.87. Voir également la fin de l'analyse de l'expression "en soi" au §16, ET, p.75-76; SZ, p.75-76.

l'expérience du point de vue de son existence. Nous pouvons apprendre à voir l'étant dans son être.⁵⁵

C'est également lors de ces conférences, citant l'ouvrage de Dilthey intitulé *Contributions pour résoudre la question de l'origine de notre croyance au monde extérieur*, que Heidegger révèle le sérieux avec lequel il est possible de prendre cette question en en faisant l'esquisse maladroite d'une question plus vaste. Commentant succinctement l'ouvrage, il en traduit la problématique de la façon suivante : « la question est de savoir comment déterminer la relation fondamentale de l'homme au monde »⁵⁶.

La question que nous posons dès le départ est néanmoins celle-ci : cette insistance sur l'étant, cette volonté d'interroger avec le sceptique la relation à l'étant pour l'établir contre lui, cette façon de revendiquer jusqu'à l'« en soi » de l'étant fait-elle donc de Heidegger un réaliste ? Une réponse affirmative est impossible. Les derniers paragraphes de la partie a) du §43 sont clairs à cet égard : Heidegger y présente en fait une conception du réalisme selon laquelle le propre de celui-ci serait avant tout de se montrer incapable de s'élever à la question de l'être, cherchant, pour emprunter les mots de Heidegger lui-même, à « expliquer ontiquement la réalité par des connexions causales réelles entre différents étants réels »⁵⁷. À ce réalisme est préféré l'idéalisme car, dit Heidegger, en affirmant « que l'être et la réalité ne sont que « dans la conscience », l'idéalisme exprime une compréhension du fait que l'être ne peut être expliqué par de l'étant »⁵⁸. À cet égard, Heidegger ajoute même qu'ainsi, « l'idéalisme contient la possibilité unique et correcte d'une problématique philosophique »⁵⁹. Le réalisme est donc envisagé comme pure et simple naïveté dont le propre est l'incompréhension du problème ontologique. Ce qui lui est reproché ici, c'est semble-t-il d'expliquer l'étant en renvoyant à des causes elles-mêmes « étantes » plutôt que d'interroger ce que cela signifie proprement pour cet étant que d'être. Nous serions-nous égarés en insistant à ce point sur la relation à l'étant que Heidegger semble vouloir établir de toute force ? Nous

⁵⁵ *Les conférences de Cassel*, édition bilingue introduite, traduite et annotée par Jean-Claude Gens (traduction légèrement modifiée), p.175.

⁵⁶ *op. cit.*, p.157.

⁵⁷ ET, p.156; SZ, p.207.

⁵⁸ ET, p.156; SZ, p.207.

⁵⁹ ET, p.157; SZ, p.208.

serions-nous laissés berné par quelque naïveté? Pas le moins du monde, du moins en ce qui a trait à cette question, car interroger la relation de l'homme à l'étant, ce n'est pas simplement énumérer une chaîne causale d'étants en se rabattant sur eux dans une absence de questionnement, c'est interroger la relation à l'étant tel qu'il *est* : s'il s'agit d'établir une relation entre l'homme et l'étant, c'est seulement dans leur *être* que l'on pourra trouver que celle-ci a prise, ce qui signifie qu'interroger la relation de l'homme à l'étant, c'est bien interroger en direction de l'être de l'étant et ce n'est donc pas du tout faire nécessairement preuve de la naïveté dont Heidegger accuse le réalisme.

Le plébiscite heideggérien de l'idéalisme, nuancé toutefois par le reproche qu'il lui fait de croire possible de s'abstenir d'interroger l'être de la conscience, nous ramène néanmoins au problème que nous avons fait ressortir au commencement du second chapitre autour de la découverte de « la vérité la plus originaire » dans la vérité du *Dasein*. Nous nous demandions alors quel sens il y avait à se fendre de tant d'efforts afin de retourner, contre néokantismes, relativismes et idéalismes, toute représentation, tout jugement et tout énoncé à l'étant lui-même pour finir par renvoyer la vérité la plus originaire, donc la vérité dans son principe, au *Dasein* seul. Nous avons laissé cette question en plan, affirmant qu'elle ne pourrait être résolue que lorsque sera adéquatement entendue cette phrase de la fin du §44 :

« Il » n' « y a » d'être – non pas d'étant – qu'autant que la vérité est. Et elle n'*est* qu'autant et aussi longtemps que le *Dasein* est.⁶⁰

Nous avons déjà souligné alors que cette proposition faisait écho à une autre semblable du §43. La voici :

C'est seulement aussi longtemps que le *Dasein* est, autrement dit aussi longtemps qu'est la possibilité ontique de la compréhension d'être, qu'il y a de l'être.⁶¹

Ce sont là, semble-t-il, deux propositions qui illustrent clairement l'« idéalisme » heideggérien. Nous voilà donc contraints de réitérer notre question du

⁶⁰ ET, p.169; SZ, p.230.

⁶¹ ET, p.159; SZ, p.212

début du second chapitre, mais cette fois à la lumière de ce que nous avons cru voir d'un combat entrepris contre le scepticisme. Pourquoi tous ces efforts afin d'établir la relation à l'étant contre le scepticisme pour en arriver en définitive à faire dépendre du *Dasein* l'être même de l'étant, et de façon semble-t-il unilatérale? Pourquoi, s'il s'agit d'en venir à cela précisément, aller jusqu'à revendiquer un rapport à l'étant tel qu'il est « en soi » et ce, non seulement pour la *Vorhandenheit*, ce qui pourrait à la limite être interprété comme une critique déguisée, mais pour la *Zuhandenheit* elle-même? Que faire de cette profonde ambiguïté, à laquelle se résument en définitive toutes celles constatées jusqu'à maintenant, qui semble devoir faire tourner la vérité et le *Dasein* entre réalisme et idéalisme? Pour espérer enfin répondre à cette question, il nous faut avant tout faire quelques pas vers l'élucidation de ce que Heidegger nomme précisément, au sein même des recherches qui entourent la parution d'*Être et temps*, un *tournant*.

TRANSITION

Qu'est-ce que la métontologie?

Remarques préliminaires

Dans la seconde section de cette étude, nous prendrons pied dans les *Beiträge zur Philosophie*, manuscrit rédigé à la fin des années trente, afin de tenter de trouver des solutions aux paradoxes et ambiguïtés découverts jusqu'à maintenant dans la formulation heideggerienne de la question de la vérité. Nous tenterons alors de déplier, grâce à cette perspective plus vaste sur la problématique à laquelle Heidegger peut nous

ouvrir l'accès, les implications générales du questionnement sur l'être et de ce que signifie ce questionnement en regard de la poursuite d'un savoir radical. Grâce à certains développements des *Beiträge*, nous serons en mesure de formuler une interprétation du tournant qui mènera sans doute à une réévaluation de certains attendus des études heideggériennes à propos de son travail des années vingt et eu égard également à l'interprétation dominante du sens de sa démarche ultérieure. Afin d'établir cette recherche sur de solides assises, toutefois, il nous paraît nécessaire de compléter l'éventail problématique mis en place dans la première section en faisant ressortir grâce à un thème bien particulier, un ensemble de questions que soulève l'ontologie fondamentale telle que déployée par Heidegger dans les années vingt. Nous découvrirons ainsi grâce à la question de la métontologie telle qu'esquissée dans un cours de 1928, et surtout grâce à l'identification d'un « tournant » se jouant avec cette métontologie un nœud de questions qui nous serviront en fait de plan pour les développements de la seconde section et pour l'articulation des solutions présentées. La présente enquête transitoire sera toutefois menée en acceptant provisoirement certains présupposés qui seront remis en question par la suite, comme l'idée d'une sujétion heideggérienne à la philosophie « transcendentale » à l'époque d'*Être et temps* et en renonçant à contester directement la conception régnante du rapport entre l'*ἀλήθεια* et son voile. Cela ne donnera que plus de poids à nos conclusions subséquentes.

§1. Le tournant dans la métontologie

L'on s'entend généralement pour situer dans les années trente le virage le plus significatif dans la pensée de Heidegger¹. Comme le philosophe l'a indiqué à quelques

¹ C'est à cette époque qu'apparaissent les deux aspects qui selon plusieurs signalent avec le plus d'évidence un virage dans la pensée de Heidegger : la critique systématique de la métaphysique comme oubli de l'être et la radicalisation du rôle de la *λήθη* dans l'*ἀλήθεια* (le second aspect se dévoile dans l'opuscule *Vom Wesen der Wahrheit (Wegmarken)* paru en 1943, mais dont le premier jet fut une

reprises, plutôt qu'une simple réorientation intellectuelle, le « tournant » consisterait bien davantage en un « événement » dans l'être même auquel la pensée tente de correspondre². Suite à cette révélation, l'on est évidemment tenté de se mettre en quête de ce mystérieux tournant « objectif ». Qu'en est-il, en fait, de celui-ci? D'autres avenues s'offrent-elles à nous pour le comprendre que celle qui consiste à suivre pas à pas le développement de la pensée heideggerienne en répertoriant chaque glissement de perspective pour ensuite s'efforcer de saisir leur nature commune? Faudrait-il de la sorte deviner le tournant « objectif » en déchiffrant les indices que nous apporte l'histoire intellectuelle « subjective » de Martin Heidegger qui « tournerait » en suivant une route qu'elle seule sait voir et en venir alors inévitablement à comprendre l'occurrence de ce développement intellectuel lui-même comme un tournant dans l'histoire de l'être? En fait, plusieurs autres voies se présentent, surtout si l'on tient compte du fait que le tournant est analysé par Heidegger en tant que thème ou concept philosophique bien avant la lettre à Jean Beaufret. L'on pourrait par exemple aborder la question en examinant comment il est thématiqué dans les *Beiträge zur Philosophie*³. Or, si le tournant *dans la pensée* de Heidegger est malaisé à suivre et à circonscrire, il n'est peut-être pas moins vrai de dire que la pensée *du tournant* est elle-même multiforme. L'on pourrait même s'aventurer à dire qu'il y a un tournant dans la pensée du tournant car, comme certains l'ont noté⁴, le tournant (objectif) est déjà thématiqué dans un cours de

conférence prononcée en 1930 intitulée *Philosophieren und Glauben* (voir à propos de cette conférence non publiée le livre de Mörchen H., *Adorno und Heidegger. Untersuchung einer philosophischen Kommunikationsverweigerung*, p.229); l'on peut également se référer pour cette question au cours *Vom Wesen der Wahrheit* du semestre d'hiver 1931-1932 (GA 34), à l'étude de Sinn, D., *Heideggers Spätphilosophie*, et à celle de Pöggeler O. et Hogemann F., *Martin Heidegger : Zeit und Sein*, in *Grundprobleme der grossen Philosophen*. Bd. 5 : *Philosophie der Gegenwart*, éd. par J. Speck, pp.48-86. En ce qui a trait au premier aspect, voir, par exemple, *Einführung in die Metaphysik* (GA 40) ainsi que les cours sur *Nietzsche* (GA 6, 43, 44, 46, 48, 50).

² Voir la *Lettre à Richardson*, in W.J., Richardson. *Through Phenomenology to Thought*, p. 9-23 et les pp.327-328 de la lettre à Jean Beaufret intitulée *Brief über den Humanismus* (GA 9). Une lettre à un étudiant de 1950 parle également du tournant (GA 7, p.184-187). Voir aussi à ce sujet l'étude de Grondin, J., *Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger*, l'article du même auteur *Prolégomènes à l'intelligence du tournant*, celui de Rosales A., *Zum problem der Kehre im Denken Heideggers*, ainsi que l'essai de Mattéi, J.-F., *Le chiasme heideggerien*, in D. Jannicaud et J.-F. Mattéi, *La métaphysique à la limite. Cinq études sur Heidegger*.

³ GA 65.

⁴ Voir Grondin, *Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger*, p.75-78 et l'ouvrage de Greisch, J., *Ontologie et temporalité, Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, p.482.

1928⁵, c'est-à-dire avant le tournant (subjectif). Néanmoins, cette thématization est proposée presque à mots couverts et laisse l'interprète à ce point dans l'embarras qu'il ne peut espérer, dans le meilleur des cas, que parvenir à comprendre sa propre perplexité comme un signe de l'embarras qui accablerait l'auteur lui-même. C'est une interprétation de cette sorte qui sera tentée ici, et c'est pourquoi nous avons insisté sur son caractère préparatoire. Néanmoins, préparatoire, elle saura l'être, et dans le sens authentiquement positif du mot, seulement si la compréhension de ce que nous concevons comme l'embarras initial de Heidegger eu égard à la question du tournant nous permet de mieux entendre la forme ultérieure que prendra cette pensée.

Nous avons rappelé que Heidegger, en réponse à des questions à propos de ce qui semblait se présenter telle une nouvelle orientation de sa pensée, affirme que si une *Kehre* a lieu dans sa pensée, c'est que cette pensée s'avise d'une *Kehre* qui infléchit l'être même. Il indique en outre que la découverte de cette *Kehre* date, en ce qui concerne l'histoire de sa propre pensée, de la fin des années trente⁶. Or, comme nous l'avons déjà mentionné, le thème de la *Kehre* est abordé bien avant cette époque. L'on trouve en effet dans le cours de 1928 intitulé *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* un passage fort énigmatique où Heidegger tente de définir dans une vue d'ensemble les différentes tâches que la philosophie se doit d'accomplir. C'est dans ce contexte qu'apparaît la notion de *Kehre*. Citons tout de suite une partie de ce passage.

Ce tout de la fondation et de l'élaboration de l'ontologie est l'ontologie fondamentale; elle est : 1.) Analytique du *Dasein* et 2.) Analytique de la temporalité de l'être. Cette analytique temporelle est en même temps le *tournant*, par lequel l'ontologie elle-même retourne explicitement dans l'ontique métaphysique, dans lequel elle se tient toujours de manière inexplicite. Il faut, par le mouvement de la radicalisation et de l'universalisation, porter l'ontologie au revirement qui est latent en elle. C'est là que s'accomplit le « tourner », et on en arrive au revirement dans la métontologie.⁷

⁵ Nous renvoyons ici à un passage du cours du semestre d'hiver 1928 (GA 26) qui fait l'objet du présent chapitre.

⁶ Voir Lettre à Richardson, *op. cit.*

⁷ Nous avons repris ici presque intégralement une traduction inédite de Jean Grondin. « Dieses Ganze der Grundlegung und Ausarbeitung der Ontologie ist die Fundamentalontologie; sie ist 1. Analytik des

Ce texte apparaît dans un appendice à la fin de la première section de la seconde et dernière partie du cours. La problématique développée dans cet appendice n'est reprise nulle part ailleurs dans cette leçon⁸ et se trouve ainsi isolée comme une pause sur le chemin avant le dernier droit. Dans ce cours, Heidegger s'attaque à la question du fondement. Alors que la première partie est l'essai d'une formulation du problème par l'entremise d'un examen de la doctrine leibnizienne du jugement, l'objet de la seconde consiste en un saut dans l'explication de la transcendance et de la liberté du *Dasein* comme ultime condition de possibilité de toute « question », donc du fondement lui-même. Le *Dasein* est le « sans fond » qui peut dévoiler des fondements⁹. C'est donc dans cette seconde partie, et plus exactement tout juste après un retour sur *Être et temps* et avant le saut proprement dit dans la question de la transcendance¹⁰, qu'est présenté l'appendice qui nous intéresse. En fait, cet appendice semble consister en un avertissement. Heidegger, comme nous allons tenter de le montrer, avant de s'abîmer dans une exposition que l'on pourra considérer « hyper-transcendantale », met en relief cette entreprise comme relevant d'une problématique limitée qui porte en elle la nécessité d'un dépassement ou plutôt d'un « retournement ». S'il en est ainsi, l'on doit remarquer la parenté entre cet appendice et le fameux rappel des *Grundprobleme der Phänomenologie* lorsque Heidegger, après avoir présenté une reformulation de la troisième section non-publiée d'*Être et temps*, tient à souligner les limites de ce projet¹¹. Avant d'aller plus avant, citons le premier paragraphe de l'appendice.

Daseins und 2. Analytik der Temporalität des Seins. Diese temporale Analytik ist aber zugleich die *Kehre*, in der die Ontologie selbst in die metaphysische Ontik, in der sie unausdrücklich immer steht, ausdrücklich zurückläuft. Es gilt, durch die Bewegtheit der Radikalisierung und Universalisierung die Ontologie zu dem in ihr latenten Umschlag zu bringen. Da vollzieht sich das Kehren, und es kommt zum Umschlag in die Metontologie ». (GA 26, p.201).

⁸ L'on remarque déjà l'usage du terme « métontologie » dans un cours du semestre d'été 1926 (GA 22, p.106). Le terme apparaît, couplé à d'autres que l'on trouve également dans l'appendice du cours de 1928, alors que Heidegger mène une interprétation de l'idée du Bien chez Platon, mais la partie du texte où il parle de métontologie n'est guère plus qu'un brouillon et se trouve ainsi bien malaisée à interpréter.

⁹ Cette problématique est également développée dans *Vom Wesen des Grundes* (GA 9) et dans GA 29-30.

¹⁰ La seconde section de la deuxième partie s'intitule « Le problème du fondement » et son premier chapitre consiste en l'exposition de *La transcendance du Dasein*. Ce chapitre suit ainsi immédiatement l'appendice.

¹¹ Heidegger écrit : « Ohne daß wir es wissen, wo die Fehlinterpretation liegt, können wir ruhig überzeugt sein, daß sich auch in der temporalen Interpretation des Seins als solchen eine Fehlinterpretation verbirgt, und wiederum keine beliebige » (voir aussi les explications qui entourent cette phrase, GA 24, p.458-459).

Nous entendons par ontologie fondamentale la fondation de l'ontologie en général. En font partie :

1. la démonstration phénoménologique de la possibilité interne de la question de l'être comme du problème fondamental de la métaphysique — l'interprétation du *Dasein* comme temporalité;
2. l'explication des problèmes que renferme la question de l'être — l'exposition temporelle du problème de l'être;
3. le développement de la compréhension de soi de cette problématique, sa tâche, sa limite — le revirement.¹²

Il semble donc, à la lumière des deux citations que nous avons présentées, qu'après avoir mené à bon port l'analytique du *Dasein* qui rend possible la position de la question de l'être — tâche accomplie, comme on le sait, dans *Être et temps* — suivie d'une exposition de la temporalité de l'être même — projet inaccompli de la troisième section d'*Être et temps*, mais repris dans les *Grundprobleme der Phänomenologie* —, Heidegger considère la nécessité d'un retournement¹³. Celui-ci se présente dans la seconde citation comme relevant d'une « compréhension de soi » de la problématique d'une fondation de l'ontologie qui se heurterait à une *limite*. Ce retournement, dans la première citation, est nommé *Kehre*. Jean Grondin, dans son ouvrage sur *Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger*, fait voir comment la *Kehre* (comme maturation intellectuelle de Heidegger) se jouait à partir d'une radicalisation de la finitude¹⁴. Il est à noter que cette radicalisation n'est toutefois pas envisagée comme ressortissant uniquement au caprice d'un penseur; Jean Grondin veut plutôt montrer comment elle relève de la prise de conscience — sans doute causée par l'insatisfaction de Heidegger face à sa tentative de projeter le sens de l'être sur l'horizon du temps — du fait que l'être en lui-même se dérobe à la compréhension et que cette dérobade lui est peut-être essentielle. Ainsi, le tournant dans l'histoire intellectuelle du philosophe répondrait à la

¹² Traduction inédite de Jean Grondin. "Wir verstehen unter Fundamentalontologie die Grundlegung der Ontologie überhaupt. Dazu gehört: 1. die aufweisende Begründung der inneren Möglichkeit der Seinsfrage als des Grundproblems der Metaphysik — die Interpretation des Daseins als Zeitlichkeit; 2. die Auseinanderlegung der in der Seinsfrage beschlossenen Grundprobleme — die temporale Exposition des Seinsproblems; 3. die Entwicklung des Selbstverständnisses dieser Problematik, ihre Aufgabe und Grenze — der Umschlag". (GA 26, p.196)

¹³ Consulter à cet égard la note marginale d'un exemplaire personnel d'*Être et temps* (*Sein und Zeit*, GA 2, p.53) et l'interprétation qu'en présente F.-W. von Herrmann dans *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Eine Erläuterung von "Sein und Zeit"*, Bd. I, p.401.

« chose même » en cela qu'elle se *détourne* de nous et échappe aux griffes d'un projet de compréhension. Nous n'avons pour l'heure aucune raison de contester cette thèse et nous devons constater qu'elle semble rendre, au moins en partie, l'esprit de la démarche heideggérienne. De ce point de vue, notre ambition n'est autre ici que de présenter des explications additionnelles, mais qui nous paraissent capitales. En effet, la mention dans notre seconde citation d'une limite rencontrée par l'ontologie fondamentale semble cadrer tout à fait avec l'idée d'une radicalisation de la finitude. Il nous faut toutefois comprendre plus en détail en quoi consiste cette limite en ce qui a trait précisément à l'appendice qui nous occupe ici. Le fait est qu'il semble que nous ayons pour cela bien peu de ressources à notre disposition. Il est certes question de tournant et de revirement, de limite, de compréhension de soi, de radicalisation et d'universalisation d'une problématique, mais il se trouve que les deux termes qui semblent constituer la clef de ce texte, ceux de « métontologie » et d'« ontique métaphysique », ne sont pas vraiment expliqués. Nous ne sommes donc pas véritablement en mesure de nous faire une idée exacte de ce dont parle ici Heidegger, de ce qu'il vise. Nous prétendions néanmoins expliquer, si ce n'est la « solution » d'un problème, du moins l'origine d'une question. Nous formulions, en outre, le vœu de préparer par là l'entente de solutions à venir. Pour ce faire, il faut d'abord en venir à saisir l'objet visé par le texte de Heidegger et plus précisément par les deux termes énigmatiques qui y apparaissent. Il se trouve que si le philosophe est assez avare d'éclaircissements et que tout se passe en cet appendice comme s'il se laissait des notes pour lui-même plutôt que de s'efforcer de présenter un problème à des étudiants, certains indices susceptibles de jeter quelque lumière sur toute cette question paraissent mériter un examen plus approfondi.

Commençons cependant par faire comparaître les textes qui pourraient servir de base à une interprétation que nous jugeons inadéquate. Heidegger tente d'expliquer ce qu'il entend par « métontologie » de la manière suivante.

Il en résulte la nécessité d'une problématique particulière, qui a maintenant pour thème l'étant dans son ensemble. Cette nouvelle problématique appartient à l'essence de l'ontologie et résulte de son revirement, de sa

¹⁴ *op. cit.*, voir aussi l'article de Rosales, A. tel que cité et celui de Haar, M. *Le tournant de la détresse*.

μεταβολή. Je désigne cette problématique sous le terme de « métontologie ». Et c'est dans cet espace du questionnement métontologico-existential que se trouve aussi l'espace de la métaphysique de l'existence (et ce n'est qu'ici que se laisse poser la question de l'éthique)¹⁵.

Nous découvrons ici trois nouveaux éléments susceptibles de clarifier les premiers. Heidegger laisse entendre que la métontologie vise *l'étant dans son ensemble*, désignant cet espace de questionnement comme métontologico-existential, et affirme que ce n'est que là que se laisse poser la question de l'éthique. L'« existentiel », comme Heidegger l'indique dans *Être et temps*¹⁶, c'est l'aspect ontique de l'existence du *Dasein*, alors que ce qui a trait à l'ontologique est nommé « existentiel ». Ainsi, dans la métontologie, il devrait être question de l'étant, de l'existential et d'éthique. Voici l'interprétation qui semble s'imposer: Heidegger, après avoir mené à terme son analyse ontologique, souhaite à présent revenir sur l'étant afin d'*appliquer* ses découvertes sur le plan ontique. Dans ce cas, le sens du retournement, du tournant entre ontologie et métontologie est celui d'un retour à l'ontique à partir duquel l'ontologie se serait constituée, un retour dont l'essence consiste à appliquer concrètement le cadre formel que constitue l'ontologie aux domaines ontiques et à chercher ainsi des « applications » pratiques à l'ontologie. C'est une thèse semblable qu'a récemment défendue Theodore Kisiel, s'attachant en outre à montrer que la pensée qui s'élabore autour du discours du rectorat, lorsque Heidegger en appelle au *Dasein* du peuple, constituerait un exemple de cet effort d'application de l'ontologie sur le plan politique¹⁷. Cette interprétation du sens de la démarche métontologique nous semble toutefois incorrecte et nous verrons

¹⁵ Traduction inédite de Jean Grondin. « Hiraus ergibt sich die Notwendigkeit einer eigentümlichen Problematik, die nun das Seiende im Ganzen zum Thema hat. Diese neue Fragestellung liegt im Wesen der Ontologie selbst und ergibt sich aus ihrem Umschlag, ihrer *μεταβολή*. Diese Problematik bezeichne ich als Metontologie. Und hier im Bezirk des Metontologisch-existentialen Fragens ist auch der Bezirk der Metaphysik der Existenz (hier erst läßt sich die Frage der Ethik stellen) » (GA 26, p.199).

¹⁶ Voir SZ, § 4.

¹⁷ Voir KISIEL, T., *In the middle of Heidegger's Three Concepts of the Political*. Dans la seconde section de cet article, intitulée *The Metontological Concept of the Political*, Kisiel écrit : « Heidegger's analysis of the *Dasein* of a people is clearly an application of his fundamental ontology in the direction of what he variously called a metontology ». Cette interprétation de la métontologie comme *application* de l'ontologie a été présentée par Kisiel de manière plus exhaustive et systématique lors d'une conférence au Centre Canadien d'Études Allemandes et Européennes de l'Université de Montréal à l'automne 2000. Consulter également l'article de William McNeill, *Metaphysics, Fundamental Ontology, Metontology, 1925-1935*, ainsi que le §29 de l'ouvrage de H.-H. Gander, *Selbstverständnis und Lebenswelt*.

comment ses assises vacillent lorsque l'on fait intervenir d'autres « indices » qui se laissent découvrir dans cet hermétique appendice.

§2. L'être problématique de la nature et le « formalisme transcendantal »

Sans vouloir laisser s'établir ici un suspense de mauvais aloi, nous pensons qu'il faut encore tenir compte d'une question avant de se lancer dans l'explication du tournant « métontologique ». Il apparaît, comme il a déjà été souligné, que le texte de notre énigmatique appendice fait état d'une certaine perplexité chez Heidegger à cette époque. Le philosophe semble saisir une limitation de la problématique telle que déployée dans *Être et temps*. Il dit voir dans un tournant vers la métontologie la possibilité de dépasser la perspective « limitée » de l'ontologie. Néanmoins, nous ne sommes pas vraiment renseignés sur la nature de cette limite et il paraît bien malaisé de trouver un chemin jusqu'à celle-ci sans faire appel à la philosophie de ce que l'on en est venu à nommer le second Heidegger. De la sorte, en saisissant certaines différences conceptuelles, l'on se trouve en mesure d'établir, à partir de la pensée du second Heidegger, les limites de celle du premier. Cette méthode peut être d'une grande utilité, mais elle est également susceptible de mener à d'imprudentes simplifications. Nous souhaiterions nous en passer ici dans la mesure du possible et nous en tenir à la fin des années vingt afin de tirer directement à la source de la problématique ontologique déployée par Heidegger autour d'*Être et temps* les éléments susceptibles de nous faire comprendre la limitation qui préoccupait alors Heidegger. Or, il se trouve justement que Heidegger, dans un développement du §15 d'*Être et temps* auquel l'on ne fait pas toujours attention, fait un aveu pour le moins troublant, aveu qui consiste précisément dans l'identification d'une limite. Heidegger avait montré qu'il y a deux manières d'être en ce qui concerne l'étant qui n'est pas *Dasein*, la *Vorhandenheit* et la *Zuhandenheit*. Il a identifié l'ontologie traditionnelle comme une ontologie qui n'a d'yeux que pour la *Vorhandenheit*. Il a montré comment, en vérité, les étants nous apparaissent avant tout non pas comme des

objets simplement abandonnés à un regard théorique, mais comme des éléments qui prennent place dans une structure de renvoi plus ou moins complexe qui mène ultimement au « monde ». La structure de renvoi elle-même est la « mondanéité » du monde. Chaque étant imbriqué dans cette structure fait signe vers un autre et ce signe, ce renvoi, s'articule en tant que « pour », c'est-à-dire que chaque chose possède un « pour quoi » qui renvoie à quelque chose d'autre. L'on connaît l'exemple du marteau qui est ainsi fait pour enfoncer des clous, du clou configuré de telle sorte qu'il puisse pénétrer dans le bois, et ainsi de suite¹⁸. Cependant, le point capital est que tous ces renvois sont en définitive dirigés vers le *Dasein* et que c'est à partir de lui que s'organise cette structure signifiante à dominante utilitaire dont le caractère d'être est nommé *Zuhandensein*. Heidegger, après avoir découvert cette nouvelle catégorie, n'écarte pas comme nulle et non avenue la *Vorhandenheit*, mais affirme plutôt que nous avons là deux catégories de l'étant tandis que le monde, par exemple, parce qu'il est à la mesure du *Dasein*, est un existentiel¹⁹. Ce qui saute aux yeux, surtout pour un lecteur des ouvrages tardifs de Heidegger, c'est que l'ontologie de la *Zuhandenheit* en est une avant tout d'artéfacts²⁰. Le marteau, comme tout ce dont le pourquoi est dirigé vers le *Dasein*, est un objet fabriqué par le *Dasein* pour lui-même. Il est donc évident que de tels objets participent à une structure qui renvoie à lui. De là à faire de ce constat le fondement d'une ontologie aux prétentions générales, il y a un pas audacieux. Or, Heidegger nous dit bien que la nature elle-même ne nous est découverte d'abord qu'en s'inscrivant dans cette structure « utilitaire » dirigée vers le *Dasein*. Heidegger écrit à cet égard :

La forêt est réserve de bois, la montagne est carrière de pierre, la rivière est force hydraulique, le vent est vent « dans les voiles »²¹.

C'est ainsi qu'est constatée la manière par laquelle se dévoile la nature à l'aune de la *Zuhandenheit*. Ce qui soulève toutefois davantage d'interrogations, ce sont les quelques lignes qui suivent la phrase tout juste citée :

¹⁸ Voir SZ, § 15.

¹⁹ Voir SZ, § 12.

²⁰ Jean Greisch soulève ce problème, *op. cit.*, p.134. Remarquons cependant que ce fait est d'autant plus étonnant que Heidegger dans les *Grundprobleme der Phänomenologie*, § 11, critique l'ontologie traditionnelle en tant qu'ontologie aveuglément fondée sur la production d'artéfacts.

²¹ ET, p.72-73; SZ, p.70.

Avec la découverte du « monde ambiant » vient à notre rencontre une « nature » ainsi découverte. Il peut être fait abstraction de son mode d'être en tant qu'étant à-portée-de-la-main, elle-même peut n'être découverte et déterminée que dans son pur être-sous-la-main. Mais à une telle découverte de la nature demeure également retirée la nature comme ce qui croît et vit, qui nous assaille, nous captive en tant que paysage. Les plantes du botaniste ne sont pas les fleurs du sentier, les « sources » géographiquement situées d'un fleuve ne sont pas sa « source jaillissante »²².

Ce qu'en fait nous apprenons ici, c'est qu'aucune des deux catégories de l'étant présentées dans *Être et temps* ne nous permet de saisir ce qui semble pourtant bien se présenter comme une modalité d'être de l'étant naturel. Nous devons donc en conclure, à ce qu'il nous semble, que si Heidegger orchestre un projet ontologique dans l'orbe duquel il dénombre deux catégories tout en signifiant que toutes deux sont inadéquates à la saisie d'une modalité d'être que le projet devrait normalement viser, c'est que le projet général est conçu de telle sorte qu'il ne puisse faire autrement que manquer cette dernière modalité, et que Heidegger en est tout à fait conscient. Nous trouvons donc précisément une limite à laquelle se borne le projet d' *Être et temps*, limite dont l'auteur est conscient au moment même de la rédaction de l'ouvrage.

Nous avons donc d'une part, en 1926, l'identification d'une limite inhérente au projet développé dans *Être et temps* et d'autre part, en 1928, la formulation d'un (nouveau?) projet qui semble vouloir mieux tenir compte d'une limite. Néanmoins, nous ne pouvons être certains que ces deux « limites » correspondent entièrement et, par surcroît, nous sommes très loin de savoir exactement en quoi consiste cette limite que nous venons de constater avec Heidegger dans *Être et temps* en ce qui a trait à l'être de la nature. En fait, il semble qu'encore une fois, nous n'ayons pas d'autre moyen pour éclaircir cette question que de nous référer aux développements ultérieurs sur la *physis*²³ et ceux, beaucoup plus tardifs encore sur le *Gestell*²⁴. Nous faisons néanmoins le pari de ne pas quitter le cadre des années vingt, mais afin de faire le pont entre la limite

²² ET, p.73; SZ, p.70. Cette affirmation à propos de l'inaptitude de la *Zuhandenheit* et de la *Vorhandenheit* à cerner la nature est reprise dans les mêmes termes au §43 (SZ, p.211).

²³ Voir le déploiement de cette question dès 1930, dans GA 29-30, § 8, puis ensuite, dans *Vom Wesen und Begriff der Φύσις*, Aristoteles, *Physik B, I* (GA 9).

²⁴ Voir, par exemple, *Die Frage nach der Technik*, in GA 7, ainsi que la conférence *Das Ge-stell* (GA 79, p.24-45).

identifiée dans *Être et temps* et celle dont il est question autour de la métontologie dans le cours de 1928, nous devons faire appel à une conjecture dont la pertinence sera vérifiée lorsque nous reviendrons au texte de l'appendice.

Il nous faut découvrir un problème, un manque, dans le projet de l'ontologie fondamentale. Outre l'imprécis constat de finitude dans les *Grundprobleme der Phänomenologie*²⁵, où il est question du danger qu'implique l'objectivation de l'être, Heidegger ne nous présente aucune explication additionnelle. Nous proposons ainsi de mettre à l'épreuve une conjecture en faisant ressortir un problème qui peut être identifié à la lecture des textes de cette période. Ce problème pourrait être caractérisé comme celui du « formalisme transcendantal ». L'on peut sans trop risquer de représailles de la part d'hellénistes soutenir que la philosophie antique, du moins à partir de Platon, inaugure, avec la caractérisation de l'être comme « idée » ou « forme intelligible », une intelligence « formelle » de l'être. L'être d'une chose est pensé à partir de la configuration commune à tous les exemples du même type. L'être de l'étant court depuis lors le risque de se voir toujours plus ou moins découvert, pour ainsi dire, dans un lieu formel. Qu'entendons-nous par là? Platon, par exemple, veut saisir ce qu'est l'étant, ce qu'il est en lui-même, ce qui en première instance fait qu'il est tel et pas autrement, et ce qui fait qu'il est au lieu de n'être pas²⁶. Platon veut expliquer ce qui fait que l'étant est et ce qui fait qu'il est tel et non pas autrement. Sa réponse consiste à renvoyer l'essence d'une chose à la forme intelligible à laquelle elle correspond sous le mode de la copie et à expliquer l'être de cette chose (le fait qu'elle soit au lieu de n'être pas) par sa participation en tant que copie à la forme intelligible. De cette manière, l'être, qu'il soit pris dans un sens ou dans l'autre, est expliqué en renvoyant aux formes²⁷. Aristote poursuit sur cette lancée, mais insiste, lui, sur le fait que l'on ne peut situer les formes dans un ciel intelligible et postuler une obscure participation des choses sensibles à ces formes. Il convient plutôt de soutenir que ces formes sont toujours incarnées dans la matière, que les choses sensibles sont un composé de matière et de forme, que c'est bien cette forme qui structure la chose et lui permet ainsi

²⁵ Cf. *supra*, p.132, note 11.

²⁶ Nous exposons ici le problème grâce à la manière médiévale de dédoubler la question de l'être que les Grecs ne se formulaient pas nécessairement de façon aussi explicite, mais leur interrogation est manifestement gouvernée par cette double question, que ses deux volets soient ou non confondus.

d'être ce qu'elle est et même d'être tout court, car une chose qui n'est pas une et définie, c'est-à-dire circonscrite par une forme, se dissout et ne peut conséquemment se maintenir dans l'être; il faut cependant insister sur le fait qu'une forme n'est jamais posée à distance de la chose qu'elle circonscrit et qu'aucune forme (celles du moins qui informent les choses sensibles) n'existe séparément de la matière en laquelle elle s'ancre²⁸. Aristote réincarne les formes, mais il maintient l'intelligence formelle de l'être de chaque chose. Ce qui fait qu'une chose est ce qu'elle est, c'est sa structure, sa forme. Ce qui fait qu'elle se maintient dans l'être au lieu de se dissoudre, c'est encore sa forme. L'on souligne souvent qu'Aristote aurait été le premier à faire ressortir un hiatus entre la connaissance et l'être, car il insiste sur le fait que ce qui est réellement, ce sont les choses particulières, les *tode ti*, alors que l'on ne peut connaître que le général, car la particularité du particulier n'est qu'amalgame confus d'accidents. Toutefois, Aristote se défait bien vite de ce problème en montrant que le particulier ne peut être que grâce à la forme qui le configure, ce n'est donc pas une trop grande perte que de ne pouvoir connaître que celle-ci. Platon propose un monde intelligible comme site pour les formes, Aristote tente de les réincarner, mais l'être comme tel demeure conçu de manière formelle. Par contre, Aristote pousse très avant l'interrogation sur l'essence de la « matière » en regard de sa correspondance à la forme lorsqu'il dégage le sens de l'être comme puissance et acte. La matière est comprise comme puissance, c'est-à-dire toujours dirigée vers une information possible, vers l'acte; la puissance n'est telle qu'en rapport à l'acte et la matière est ainsi toujours tournée vers la forme qu'en puissance elle appelle. Toutefois, Aristote, lorsqu'il caractérise la matière elle-même, affirme qu'elle n'est que puissance²⁹ et ainsi la matière, en tant que principe de l'accident³⁰, doit à ce titre être conçue à la manière de ce dernier, comme voisine du non-être³¹. Ceci dit, Aristote considère que l'on ne peut accéder à un plus haut niveau d'intelligibilité de ce qui est si près du non-être; mais ne faut-il pas interroger ce voisinage? Il est très important pour Aristote de marquer le fait que la matière n'est pas non-être, que la

²⁷ PLATON, *La république*, livres VI et VII. Voir également la Lettre VII.

²⁸ ARISTOTE, *Métaphysique*, Z.

²⁹ *Ibid.*, Λ, 5 (1071a10).

³⁰ *Ibid.*, E 2, (1027a 10)

³¹ L'accident est dit « voisin du non-être » en *Mét.* E 2, (1026b 20).

puissance n'est pas non-être, mais qu'elles sont *voisines* du non-être: la distinction est patente et semble pourtant devoir rester indescriptible.

La révolution kantienne a proposé une nouvelle manière d'envisager l'être. Mais comme Kant l'a lui-même très bien remarqué, c'est à partir de la dualité « forme-matière » qu'est pensée la philosophie transcendantale. Nous savons que Kant, dans la *Critique de la raison pure*, fait usage de la dualité "matière et forme" pour présenter ses découvertes³². Il affirme que l'intuition sensible fournit la matière de la connaissance, alors que l'entendement informe cette matière. Les données sensorielles arrivent de manière fragmentaire à travers l'intuition sensible et sont organisées par les catégories de l'entendement. Le fait que ces données soient constituées, par exemple, en tant que choses unes et délimitées, cela est dû à la forme que l'entendement leur impartit. L'entendement, en effet, constitue le sensible en objet. C'est grâce à son travail formel que le réel est constitué en objectivité. De la réalité du réel comme objectivité pour un sujet connaissant, c'est le travail "formateur" de l'entendement qui est responsable. Il n'y a plus qu'à comprendre par « être » la réalité du réel comme objectivité pour constater que la philosophie transcendantale maintient une intelligence formelle de l'être. La manière dont les choses sont et le fait qu'elles existent pour nous deviennent possibles grâce à ce travail "formateur". En outre, que nous apprend donc Kant en regard des intuitions sensibles? Il nous en indique les formes: l'espace et le temps; mais de la matière de la connaissance, il ne parvient pas à nous dire quoi que ce soit. Il est clair que ce silence est justifié, car il nous a montré que c'est la forme qui constitue l'objectivité³³ et que sans la forme ne persiste qu'un divers désordonné et de la sorte inconnaissable et indicible. Mais ne doit-on pas s'interroger sur l'être de ce divers? Ne doit-il pas posséder un certain caractère afin qu'il puisse se laisser informer par l'entendement? Ne doit-il pas au moins, et de par sa nature propre, être disposé à une mise en forme possible? Sans cela, comment expliquer que le pouvoir formateur ne passe pas tout à côté de ce divers, de cette matière, et pourquoi celle-ci ne se rebute-t-elle tout simplement pas au "formatage" imposé par notre entendement? Pourquoi la matière se

³² KANT, E., *Critique de la raison pure*, in *Œuvres philosophiques* T. 1, trad. fr. par A.J.-L. Delamarre et F. Marty, Paris, Gallimard, coll. La Pléiade, 1980, p.782. A20-21 B34-35, AK III 50-51.

³³ « Les conditions de la possibilité de l'expérience en général sont en même temps conditions de la possibilité des objets de l'expérience ». KANT, E., *op. cit.*, pp.898-899, A158, B197, AK III 145.

laisse-t-elle configurer par nos catégories, comment entre-t-elle dans leur champ d'action? La physique théorique d'Einstein et Hawking, par exemple, nous explique que des étants vivants dans un univers à deux dimensions n'auraient aucun accès à ce qui se passe dans la troisième et que de la même manière, une quatrième dimension peut exister et des étants peuvent y circuler tout à côté de nous sans que nous soyons en mesure de les découvrir. Ainsi, l'on peut très bien imaginer une matière qui échappe aux catégories. La possibilité d'envisager un tel cas nous montre que nous ne saisissons pas suffisamment le réel, dans le cadre kantien, si nous ne parvenons pas à expliquer quel est le propre de la matière de notre connaissance afin qu'elle permette aux catégories d'en unifier le divers.

L'on se doit par ailleurs de constater, malgré toute l'originalité et la richesse de l'apport heideggerien au « concept » d'être, qu'en inscrivant son projet d'une fondation de l'ontologie dans l'orbe de la philosophie transcendantale, il doit lui aussi accéder à l'être à partir d'un point de vue « formel ». En effet, l'être est présenté comme *cadre* d'intelligibilité de l'étant. Que ce cadre soit approché grâce au concept de « monde » comme réseau de signifiante n'en fait pas moins quelque chose de formel au sens de « structurant ». Mais là où Heidegger est original, c'est qu'il trouve le moyen de résoudre l'antique problème de l'indétermination de l'être par manque d'un terme plus élevé depuis lequel on pourrait appliquer la détermination en découvrant le temps comme ce terme plus élevé³⁴. Le temps dégage et circonscrit des horizons selon lesquels se forme la compréhension de l'être. Heidegger ayant trouvé son *ἐπέκεινα τῆς οὐσίας* se réclame même de Platon³⁵. Soulignons néanmoins que l'on retrouve de la sorte, pour ainsi dire, une structure d'intelligibilité à deux étages. Mais si l'être nous apparaît comme tel grâce au temps, à partir de lui et à travers lui, la question que nous devons poser à présent est analogue à celle que nous avons soulevée plus haut eu égard à la pensée kantienne. L'être est compris dans l'horizon du temps, certes, et la question en quête du temps et de son essence est sans aucun doute susceptible de nous permettre de pénétrer plus

³⁴ En ce qui a trait au rôle du temps, voir le livre de Dastur, F., *Heidegger et la question du temps*.

³⁵ Heidegger écrit: « Es bedarf keines weitläufigen Beweises, um deutlich zu machen, wie unmittelbar wir uns im Versuch, über das Sein hinauszugehen zu dem Licht, aus dem her und in das es selbst in die Helle eines Verstehens kommt, in einem Grundproblem Platos bewegen » (GA 24, p.400) [...] « Was wir suchen, ist das *ἐπέκεινα τῆς οὐσίας* » (GA 24, p. 404).

à fond vers une certaine intelligibilité de l'être lui-même et de ses diverses formes et modalités de manifestation, mais le questionnement ne doit pas s'interrompre ici. Comme l'a fait Kant, Heidegger amorce une percée vers la question de l'être en interrogeant la nature d'un cadre d'intelligibilité. En tant que cadre, il s'agit d'une structure formelle, mais c'est insuffisant; il faut encore savoir comment est ce qui se laisse ainsi présenter par le temps. Le temps ouvre la possibilité d'une entrée en présence, mais il faut encore expliquer quel est l'être des étants avant cette entrée en présence, de telle sorte qu'ils se plient au temps et « acceptent » de se faire présenter, car il s'agit bien d'une sorte d'être, d'un caractère d'être que ce « bon vouloir » de l'étant à apparaître dans tel ou tel cadre formel. L'on découvre qu'une compréhension strictement formelle de l'être laisse s'échapper tout ce qui fait figure de « matière » et qui, de quelque manière, joue tout de même un rôle important pour le travail organisateur du « formel », car il faut bien que le donné se laisse prendre par la forme. Or, ce fait de « se laisser prendre » par la forme, ce n'est pas *rien*. Si l'on prend le cas de Heidegger — l'on pourrait tout aussi bien considérer celui de Kant —, il devient vite évident que la détermination de l'être par le temps ne nous apprend pas comment les étants apparaissent dans le temps, comment il se fait qu'ils se *laissent* présenter. Puisque c'est cette manifestation de l'étant qui intéresse Heidegger, il ne suffit pas de savoir que le *Dasein* est temps et qu'en tant que tel il projette des horizons qui permettent à l'être de faire « signifier » les étants et d'ainsi donner lieu à une manifestation; il faut expliquer comment il se fait que toutes ces projections ne passent pas à côté de l'étant, comment elles parviennent à saisir cet étant-ci et non pas rien du tout. Comment est-il possible, comme nous le formulons plus haut, que l'étant n'échappe pas aux horizons³⁶? Si l'on ne répond pas à cette question, peut-on vraiment croire mener à bon port la question de l'être? Cette question comme telle, certes, l'on ne peut être absolument certain que Heidegger se la soit posée. Un passage des *Beiträge*

³⁶ Cette question qui, nous le verrons dans la seconde section, dépasse largement le cadre de la « philosophie transcendentale » et ce que nous appelons provisoirement le « formalisme transcendantal », est un écueil qui menace également la « topologie de l'être » de Heidegger, ce dont il semble parfaitement conscient dans ses formulations du problème de l'*Ereignis* à l'époque de *Zeit und Sein* qui est revendiqué pour nommer l'unité du temps et de l'être qui sont dit se déterminer l'un l'autre. Heidegger y affirme en effet que si l'être est déterminé par le temps, le temps est également déterminé par l'être (« Somit wird die Zeit durch ein Sein bestimmt [...] Sein und Zeit bestimmen sich wechselseitig », *Zur Sache des Denkens*, p.3). Toute détermination susceptible d'ouvrir à l'être appelle elle-même une détermination de soi à partir de ce qu'elle ouvre, ce qui deviendra le nœud de notre problème lors de notre examen du tournant au chapitre V.

semble indiquer qu'il s'est montré insatisfait de la manière transcendantale selon laquelle avait été menée la question de l'être jusqu'à son point culminant dans *Vom Wesen der Grundes*³⁷, mais il n'explique pas en détail et ne développe nulle part la problématique que nous avons présentée comme problème de la « matérialité » en tant que *puissance* que possède l'étant de se laisser saisir par la forme, *puissance* qui doit bien jouer un rôle crucial dans la manifestation de l'étant comme tel et qui trouve donc sa place dans le problème de l'être. Nous allons voir cependant qu'un passage de l'appendice du cours de 1928 nous présente un précieux indice incitant à penser que Heidegger, lorsqu'il cherchait à faire tourner l'ontologie vers la métontologie, aurait eu en vue un problème tout au moins analogue à celui que nous avons présenté.

Voilà ce qu'il écrit un peu après le passage cité plus haut, où il constatait la nécessité de développer une « compréhension de soi » de l'ontologie fondamentale qui en identifierait la limite et qui initierait un « revirement » (cf. p.133), et tout juste avant d'introduire le terme de métontologie (cf. p.134-135).

[...] l'ontologie fondamentale n'épuise pas le concept de la métaphysique. [...] Comme il ne peut y avoir d'être qu'en autant que l'étant soit déjà « là », l'ontologie fondamentale porte en elle la tendance à une transformation métaphysique originelle, qui ne devient possible que lorsque toute la problématique de l'être est comprise. La nécessité propre à l'ontologie de faire retour à son point de départ peut être clarifiée à partir du phénomène originel de l'existence humaine : l'étant qu'est « l'homme » comprend l'être; avec la compréhension de l'être s'accomplit la différenciation de l'être et de l'étant; il n'y a d'être que lorsque le *Dasein* comprend l'être. En d'autres termes, la possibilité que l'être soit compris repose sur l'existence factuelle du *Dasein*, et ceci à son tour présuppose la présence factuelle de la nature. Lorsque la question de l'être est radicalement posée, il apparaît dans son horizon même que tout ce qui est visible et susceptible de se faire comprendre comme être ne le peut qu'en autant qu'une totalité possible d'étants soit déjà là³⁸.

³⁷ GA 65, § 262, p.451.

³⁸ Notre traduction. "[...] die Fundamentalontologie erschöpft nicht den Begriff der Metaphysik. [...] Da es Sein nur gibt, indem auch schon gerade Seiendes im Da ist, liegt in der Fundamentalontologie latent die Tendenz zu einer ursprünglichen metaphysischen Verwandlung, die erst möglich wird, wenn Sein in seiner vollen Problematik verstanden ist. Die innere Notwendigkeit, daß Ontologie dahin zurückschlägt, von wo sie ausgegangen war, kann man am Urphänomen der menschlichen Existenz deutlich machen : daß das Seiende « Mensch » Sein versteht; in dem Verstehen von Sein liegt zugleich der Vollzug des Unterschiedes von Sein und Seiendem; es gibt Sein nur, wenn Dasein Sein versteht. Mit anderen Worten : die Möglichkeit, daß es Sein im Verstehen gibt, hat zur Voraussetzung das faktische Vorhandensein der

L'on découvre ici, du moins à ce qu'il nous paraît, une problématique qui correspond à celle que nous avons présentée plus haut. Heidegger dit qu'afin que le *Dasein* puisse projeter par l'entremise de sa temporalité les schèmes horizontaux qui structurent sa compréhension de l'être et que cette compréhension ait quelque chose à saisir, il faut que l'étant soit déjà « là ». Il souligne en outre que le *Dasein* lui-même présuppose la présence factuelle de la nature, c'est-à-dire que l'être du *Dasein* n'est possible que comme « produit » de la nature ou du moins, en tant qu'étant, que son être « provient » avec celui de la nature. Bien entendu, la manière dont Heidegger envisage ce problème de la totalité de l'étant en cela qu'elle doit être « là » ne semble pas coïncider absolument avec ce que nous avons vu de la nécessité de comprendre comment l'étant se laisse informer, mais ce « là » de Heidegger est si troublant pour qui a lu *Être et temps* où il est montré que c'est seulement avec le *Dasein* que s'ouvre un lieu, un « là » — comment peut-on parler d'un « là » avant la projection spatio-temporalisante? —, que notre formulation nous apparaît pouvoir expliciter celle de Heidegger. En effet, la question qu'il pose consiste à interroger le rôle que joue l'étant dans la projection ontologique ainsi qu'à signaler l'insuffisance de cette projection à rendre compte de ce rôle, qu'il soit perçu comme un énigmatique « là » ou comme la puissance de se laisser mettre en forme. Ajoutons qu'à travers ce questionnement, l'on retrouve justement ce que laissait de côté l'ontologie fondamentale, à savoir la nature comme ce qui « croît et vit » et qui demeure irréductible aux projets du *Dasein*, car c'est bel et bien seulement comme cette inaccessible et étonnante nature que se laisse caractériser positivement l'étant d'avant la projection. Néanmoins, s'il s'agit bel et bien d'interroger le rôle que joue l'étant face à la projection ontologique, pourquoi ne pas adopter l'hypothèse rapportée plus haut qui consiste à comprendre la métontologie comme application de l'ontologie à l'étant lui-même?

Natur. Gerade im Horizont des radikal gestellten Seinsproblems zeigt sich, daß all das nur sichtbar ist und als Sein verstanden werden kann, wenn eine mögliche Totalität von Seiendem schon da ist" (GA 26, p.198-199).

L'hypothèse de la métontologie comme application peut reposer sur deux facteurs : l'idée d'un retour à l'étant et la référence faite par Heidegger à la question de l'éthique. Nous traiterons plus précisément de la question de l'éthique un peu plus loin. Pour ce qui nous intéresse ici, toutefois, s'il s'agit de défendre l'idée selon laquelle la métontologie est une application de l'ontologie fondamentale, la référence à l'éthique et celle d'un retour à l'étant se réduisent au même argument puisque l'éthique, dans ce contexte, est immédiatement comprise comme une philosophie « appliquée » aux actions de la vie concrète, donc au domaine ontique. En ce qui concerne le « retour » à l'étant, toutefois, comment peut-il être compris comme un effort d'application? S'il s'agit d'appliquer le résultat de l'ontologie fondamentale à l'étant, c'est donc que l'ontologique doit revenir à l'ontique. Ceci semble cautionné par le texte de l'appendice qui parle d'une « problématique qui a maintenant pour thème l'étant dans son ensemble »³⁹(cf. p.134-135) et d'un tournant « par lequel l'ontologie elle-même retourne explicitement dans l'ontique métaphysique »⁴⁰(cf. p.131), mais la question consiste à savoir si ce « retour » se dirige en aval ou en amont. Heidegger écrit bien que l'ontologie se voit contrainte de revenir à son point de départ (cf. p.143), mais il n'est pas du tout certain que ce retour consiste en l'application d'une structure déjà construite à différents domaines particuliers, donc à un pas en avant vers l'ontique, plutôt qu'en un pas en arrière afin de puiser à la source une nouvelle fondation ou, au moins, de formuler par là une nouvelle question. L'idée d'un pas en avant vers l'application impliquerait une remise en cause pour le moins étonnante de la conception heideggérienne du rôle de la philosophie : Heidegger soutient, et ce tout au long de son « chemin de pensée », que la philosophie s'intéresse avant tout à l'être⁴¹. L'on peut certes remarquer qu'il semble, dans le texte qui nous occupe, s'intéresser à l'étant, et que la métontologie pourrait bien être une remise en cause de ce privilège absolu de la question de l'être, mais il faut prendre garde. S'il est bien question d'ontique et d'étant en rapport à la métontologie, il s'agit d'étant « dans son ensemble » et d'ontique « métaphysique ». Il n'est pas sûr que ce « retour » à l'ontique métaphysique ne soit une poursuite de la *question* de l'être même plutôt que son interruption, ce que présupposerait une « application » ontique.

³⁹ GA 26, p.199.

⁴⁰ GA 26, p.201.

⁴¹ Voir, par exemple SZ, § 3, et GA 24 § 3.

L'expression « étant dans son ensemble » indique précisément que l'on ne retourne pas simplement à l'ontique : le qualificatif « dans son ensemble » n'est pas innocent. Toutefois, l'expression d' « ontique métaphysique » ne semble pas vraiment nous aider à déchiffrer ce que Heidegger vise par cette « totalité ». Au premier abord, elle semble même contradictoire. Parler d'ontique métaphysique, c'est comme parler de physique métaphysique ou d'ontique ontologique. Si Heidegger visait simplement une application à l'ontique, pourquoi s'encombrerait-il d'une expression aussi singulière et problématique. La seule explication possible nous semble être que Heidegger vise ici quelque chose de tout à fait inusité. Par ailleurs, s'il s'agissait avec la métontologie d'un mouvement en aval, il faudrait ou imaginer que Heidegger veut élaborer une science particulière ou qu'il souhaite proposer ce qui ressemblerait à des ontologies régionales. Or, l'esprit de l'appendice du cours de 1928 ne semble pas du tout indiquer à nos yeux un contentement de soi dans l'achèvement d'un système de conclusions d'ontologie générale qui permettrait maintenant de se consacrer à la poursuite d'un savoir déjà fondé, mais apparaît au contraire comme une mise en garde contre ce type de réaction à l'ontologie fondamentale et comme une volonté de pousser le questionnement plus loin. Comme l'écrit alors Heidegger :

La finitude de la philosophie ne consiste pas en cela qu'elle rencontre des limites et se trouve ainsi contrainte d'interrompre sa recherche, mais au contraire, dans le fait que l'unicité de sa problématique centrale abrite une richesse qui exige sans relâche un nouvel éveil.⁴²

Nous pensons en conséquence que la problématique de la métontologie doit être envisagée comme une rétrocession en amont qui accentue la problématique plutôt que de développer et d'appliquer la solution. Cela nous apparaît être l'unique manière de justifier le terme « mét-ontologie » qui vise, comme le soutient Heidegger dans un cours de 1926⁴³, le fait que la question de l'être se *transcende* elle-même.

⁴² Notre traduction (GA 26, p.198).

⁴³ GA 22, p.106.

Si nous refusons l'explication qui consiste à voir, avec Kisiel, le retour à l'étant comme une application des résultats de l'ontologie fondamentale, la problématique que nous avons développée plus haut et dont nous avons cru déceler des signes dans la présentation heideggérienne de son projet métontologique suffit-elle néanmoins à saisir le sens de ce *tournant* vers l'ontique métaphysique?

§3. Questions directrices

Le point de départ de la recherche présentée dans *Être et temps* pourrait être envisagé comme *critique* au sens où l'enquête semble être menée en prenant pour thème un *Dasein* adulte du début du vingtième siècle et en développant une conceptualité à partir de phénomènes que peut « expérimenter » un tel *Dasein*. L'on ne tente pas, de la sorte, de rendre compte du *Dasein* présent à partir d'un *Dasein* primitif et l'on ne se propose pas davantage d'expliquer comment un *Dasein* se forme à partir de l'enfance : il est probable qu'un enfant de six mois ne soit pas *Dasein* dans la *même mesure* qu'un adulte; l'on pourrait ainsi comprendre le *Dasein* adulte dans sa genèse tout comme on peut imaginer qu'il serait intéressant d'expliquer comment un *Dasein* est susceptible d'apparaître dans la nature et, pour ainsi dire, d'en provenir. Toutefois, ces points de vue ne sont pas accessibles à un *Dasein* adulte : il n'est en mesure d'« expérimenter » que ce qui se présente à lui en tant que *Dasein* déjà constitué, donc ce qui précède et rend possible cette « constitution » demeure nécessairement en retrait. Tout cela est d'ailleurs thématiquement d'une certaine manière en tant qu'« être-jeté » (*Geworfenheit*) du *Dasein*⁴⁴. Nous y reviendrons. Nous faisons simplement valoir qu'en s'érigeant sur la base d'un point de départ critique, comme toute philosophie critique, *Être et temps* se doit de laisser des questions en suspens. Mais une philosophie critique en ce sens est aussi transcendante, c'est-à-dire qu'elle examine ce qu'un sujet peut comprendre à partir de ses structures projectives qui sont elles-mêmes « conditions de possibilité » de toute

⁴⁴ Voir SZ, § 29, 68 (b. et c.).

compréhension. Or, une problématique transcendantale peut se voir minée par les questions que suscite ce qu'elle a laissé de côté par son point de vue critique et faire ainsi naître les problèmes de l'idéalisme subjectif que l'on connaît. Il se dégage ainsi une opposition stérile entre idéalisme subjectif et réalisme. Le problème de cette opposition n'est pas sans troubler Heidegger; n'oublions pas qu'il introduit dans *Être et temps* la question de la vérité par l'examen de cette opposition en ce qui a trait au problème de la « réalité du monde extérieur »⁴⁵. Comme on le sait, Heidegger démantèle la relation sujet-objet grâce à sa thématization du *Dasein* de l'homme, mais cela ne signifie pas pour autant qu'il en ait terminé avec l'idéalisme transcendantal⁴⁶. La compréhension de l'être par la projection de celui-ci dans l'horizon du temps ne quitte pas vraiment l'orbe de cet idéalisme; le problème que nous avons développé plus haut eu égard au caractère formel de cette entente de l'être le montre. Il va sans dire qu'un simple « réalisme » ne saurait mieux résoudre cette question. Néanmoins, ce qui nous semble particulièrement intéressant en ce qui a trait aux développements sur la métontologie, c'est que Heidegger semble ainsi thématizer le rapport entre le *Dasein* et l'être comme *tournant*, et que c'est par ce tournant qu'est présentée une explication de la tension entre « réalisme » et « idéalisme subjectif » comme une tension nécessaire. De la sorte, notons le bien, le tournant n'est pas envisagé comme un problème de la pensée de Heidegger, mais comme un problème inhérent à la relation de l'homme à l'être. Le problème se présente comme suit : le *Dasein* projette l'être sur l'horizon du temps et ceci permet une manifestation de l'étant, mais l'étant, lui, doit bien être d'abord « là » et se laisser prendre dans le champ de la projection. Le *Dasein* lui-même doit aussi être « là » pour qu'il y ait projection et, dans les deux cas, cet « être là » doit bien constituer une forme d'être, donc se voir thématized par l'ontologie. Par ailleurs, le temps qui, au fond, se projette à travers le *Dasein*, d'où vient-il? Et le *Dasein* lui-même en tant que « projetant » ne projette pas ce qu'il veut et comme il veut; il est « le projetant » sans le vouloir, et il faut bien dire que « ça » projette plutôt à travers lui. Cette double

⁴⁵ Voir SZ, § 43.

⁴⁶ Pour les questions qui entourent le rapport entre subjectivité, *Dasein* et transcendance, voir l'ouvrage de Rosales, A., *Transzendenz und Differenz, Ein Beitrag zum Problem der ontologischen Differenz beim frühen Heidegger*, Görland, I., *Transzendenz und Selbst, Eine Phase in Heideggers Denken*, Greisch, J., *op. cit.*, p. 489 et ss., Zarader, M., *Etre et transcendance chez Heidegger*, Herrmann, F.-W. v., *Subjekt und Dasein. Interpretationen zu "Sein und Zeit"*.

problématique, la non-maîtrise fondamentale du projet de l'être et le renvoi à l'étant qui « est là » avant la projection, se transforme en une seule : c'est à partir de cette région de l'« être » de l'étant d'avant la projection dont le *Dasein* n'est absolument pas maître et où l'on doit également situer la nature comme ce qui « croît et vit » que se lance la projection. Remarquons impérativement qu'il ne s'agit pas d'affirmer que c'est la « mystérieuse » nature qui lance la projection, mais simplement que la question de l'étant d'avant le projet, celle de la nature qui « croît et vit » et celle de la projection qui se fait à travers le *Dasein*, partagent, si l'on veut, le même « statut ontologique ». Ainsi, le *transcendental* se retourne dans ce qu'il présuppose. Mais cela n'est-il pas un retour à la philosophie dogmatique? Ne saute-t-on pas là dans le domaine de quelque « chose en soi »? Lorsque nous affirmions au début de cet essai avec Jean Grondin qu'il y a chez Heidegger après *Être et temps* une radicalisation de la finitude et que nous interprétions ainsi la mention d'une limite rencontrée par l'ontologie fondamentale, ne jouissons-nous pas sur les mots? Il ne semble pas s'agir ici de la rencontre d'une limite autant que de sa transgression. Nous allons voir qu'il n'en est pas tout à fait ainsi.

Nous remarquons qu'*Être et temps* identifiait comme relevant de l'être-jeté le rapport à ce qui touche les questions que son point de vue critique laissait de côté. Or, Heidegger formule dans l'appendice du cours de 1928 une affirmation fort importante que nous avons tue jusqu'ici. Il écrit :

Dans leur unité, l'ontologie fondamentale et la métontologie constituent le concept de la métaphysique. Mais ce qui s'exprime ici, ce n'est que la transformation du seul et unique problème fondamental de la philosophie elle-même qui fut évoqué plus haut dans l'introduction avec le double concept de la philosophie comme *πρώτη φιλοσοφία* et *θεολογία*⁴⁷.

Cela signifie-t-il que Heidegger se transforme soudainement en théologien? Ce serait fort surprenant compte tenu de tout ce qu'il affirme à cette époque à propos du caractère profondément non-philosophique de la théologie qu'il identifie même à une

⁴⁷ Traduction inédite de Jean Grondin. « Fundamentalontologie und Metontologie in ihrer Einheit bilden den Begriff der Metaphysik. Aber darin kommt nur zum Ausdruck die Verwandlung des einen

« science particulière »⁴⁸. L'on pourrait toutefois montrer que justement, la métontologie est une application de l'ontologie et devient donc ainsi la science particulière théologique⁴⁹. Nous croyons cependant avoir examiné d'assez près la question de la métontologie comme « application » et par ailleurs, nous allons le voir, d'autres ressources afin d'explicitier la référence à la *θεολογία* sont mises à notre disposition. Remarquons que Heidegger, dans cette citation, renvoie à l'introduction de son cours; il y dit alors, à propos du double concept de la philosophie :

Retenons que la philosophie en tant que philosophie première possède ainsi un double caractère. Elle se développe à la fois comme science de l'être et science de la toute puissance, de ce qui dépasse et submerge. (Cette bidimensionnalité répond à celle de l'existence et de l'être-jeté).⁵⁰

Notre traduction de *Übermächtig* par « toute puissance » peut ici faire croire qu'il s'agit bien en fait de théologie puisque Dieu est aussi nommé le tout-puissant, mais lisons d'abord le développement qui, dans le texte de Heidegger, précède ce passage.

La science la plus haute doit être science du plus haut : de ce qui est premier. *Toθειον* signifie tout bonnement l'étant — le ciel, ce qui nous environne et nous assaille irrésistiblement, cela sous et sur quoi nous échouons, ce qui nous stupéfie, nous envahit et nous submerge. Le *θεολογειν*, c'est la contemplation du *κόσμος*⁵¹.

Tòθειον n'est pas envisagé ici comme *un Dieu*, mais comme l'étant dans son ensemble. En outre, l'étant n'est pas ici compris ontiquement; il ne s'agit pas d'un discours ontique particulier, mais d'un rapport à l'étant en sa toute puissance qui nous

Grundprobleme der Philosophie selbst, das schon oben und in der Einleitung berührt wurde mit dem Doppelbegriff von Philosophie als *πρώτη φιλοσοφία* und *θεολογία* » (GA 26, p.202).

⁴⁸ Voir SZ, § 3.

⁴⁹ Pour toute cette question des rapports possibles entre Heidegger et la théologie, voir Capelle, P., *Philosophie et théologie dans la pensée de Martin Heidegger*.

⁵⁰ Notre traduction. « Halten wir fest: Philosophie als erste Philosophie hat also einen zweifachen Charakter, sie ist Wissenschaft vom Sein und Wissenschaft vom Übermächtigen. (Dieser Doppelcharakter entspricht dem Zweifachen von Existenz und Geworfenheit) » (GA 26, p.13).

⁵¹ Notre traduction. « Die vorzüglichste Wissenschaft muß Wissenschaft vom Vorzüglichsten: vom Ersten sein. *Toθειον* meint: das Seiende schlechthin — der Himmel: das Umgreifende und Überwältigende, das, worunter und woran wir geworfen, wovon wir benommen und überfallen sind, das Übermächtige. Das *θεολογειν* ist ein Betrachten des *κόσμος* ». (GA 26, p.13).

dépasse et nous assaille. Rappelons-nous, lorsque nous soulevions le problème du rapport à la nature dans *Être et temps*, que Heidegger utilisait le même verbe pour parler de celle-ci (*Überfallen*)⁵². Par ailleurs, il souligne un rapport entre la *θεολογία* et l'être-jeté. Qu'est-ce à dire? Il semble bien que Heidegger veuille repenser la bipartition qu'il trouve dans la philosophie d'Aristote en l'épurant d'une grande partie de l'influence qu'a eue sur cette question la tradition scolastique et même, en allant plus loin qu'Aristote lui-même. De la sorte, s'il cherche à s'appropriier toute cette problématique en la repensant, le fait-il cependant de manière presque méconnaissable. En transformant l'objet de la *θεολογία* en celui de la métontologie, Heidegger associe toute recherche de la première cause et toute investigation sur la chaîne généalogique des étants à une « contemplation du *κόσμος* » et à un étonnement devant la nature qui assaille et submerge. Cette généralisation apparaît dans toute sa pertinence si l'on cesse de consacrer toute son attention aux « réponses » que constituent les thèses des différents philosophes de la tradition sur le théologique et si l'on s'intéresse davantage à ce qui peut faire germer un tel questionnement. Peu importe à Heidegger le fait que ce questionnement se soit perverti en recherche d'une première cause, il n'en demeure pas moins que l'élan qui lança cette recherche est sans aucun doute ce que Heidegger appelle la « contemplation du *κόσμος* » ainsi qu'un étonnement devant la nature et son ordre et dès lors une interrogation sur la provenance de l'homme comme tel ou de sa place dans cet ordre. Ce que Heidegger généralise ici, c'est la question en la réduisant à sa forme la plus primitive, pas les réponses. Il peut ainsi, grâce au concept du tournant essentiel entre ontologie et métontologie, espérer réaliser le projet dont il avait convenu avec Max Scheler et qui consistait à « commencer à poser le problème et [à] le développer de manière telle que l'essentiel de la tradition occidentale y soit concentré dans la simplicité d'un seul problème essentiel »⁵³.

Récapitulons les trois questions que nous avons dégagées depuis le début autour de l'objet de la métontologie : celle de l'étant qui doit « être » de quelque manière pour se laisser « informer » par le projet de compréhension, celle de la nature qui échappe

⁵² Voir SZ, p. 70: [...] die Natur als das, was "webt und treibt", uns überfällt [...]

⁵³ GA 26, p.165 (traduction inédite de Jean Grondin)

essentiellement à ce projet et celle de la provenance du projet lui-même comme provenance du *Dasein*. Nous l'avons remarqué à quelques reprises, ces trois questions se lient de plusieurs façons : la première à la seconde, car le questionnement sur l'étant d'avant le projet ne peut être formulé autrement que par l'entremise de ce à quoi l'on a un certain rapport, mais qui échappe tout de même au projet de compréhension, à savoir la nature; la première à la troisième, car le *Dasein* est aussi un étant; la seconde à la troisième pour la même raison, car le *Dasein* « provient » avec la nature, si ce n'est en elle, au moins face à elle et, pour ainsi dire, dans le même « mouvement ». Or, en affirmant la bidimensionalité de la philosophie, Heidegger précise que celle-ci correspond à celle de l'existence et de l'être-jeté. Il faudrait donc en déduire que cette dimension pour ainsi dire tripartite que nous avons dégagée correspondrait à l'être-jeté. Nous savons comment l'existence, dans *Être et temps*, de par le caractère extatique de la temporalité qui meut le *Dasein* sous la gouverne de l'avenir, est liée au projet. L'être-jeté, à son tour, caractérise la non-maîtrise par le *Dasein* de sa provenance, se trouvant jeté au milieu de l'étant qui se plie à ses projets, mais qui maintient, comme le *Dasein* lui-même, une réserve inviolable en ce qui a trait à son simple jaillissement naturel, en sa simple « advenue », en ce qu'il s'offre au regard. Comme on le sait, toutefois, si la compréhension est l'ouverture projective, c'est la *Befindlichkeit*, l'affection ou le sentiment de situation qui révèle l'être-jeté. Remarquons sans délai que l'expression que Heidegger emploie pour décrire le rapport à l'étant dans son ensemble qui intéresse la métontologie, en l'occurrence « ce qui nous assaille » (*Überfallen*), décrit une *Befindlichkeit*⁵⁴. Serions-nous alors en présence d'une solution facile? Avec la *Befindlichkeit* et ses *Stimmungen*, une voie d'accès est-elle toute tracée afin de développer la métontologie? Chaque science, chaque versant du tournant aurait ainsi sa faculté : l'ontologie la compréhension et la métontologie la *Befindlichkeit*. L'on se trouve donc en mesure d'établir une fondation absolue de la philosophie en complétant

⁵⁴ Heidegger expose d'ailleurs explicitement le lien entre la *Befindlichkeit*, l'être-jeté et le problème de la nature dans une note de *Vom Wesen des Grundes* (GA 9, note 55, p.157-158): « Sofern aber Befindlichkeit (Geworfenheit) zum Wesen des Daseins gehört und in der Einheit des vollen Begriffs der *Sorge* zum Ausdruck kommt, kann allein hier erst die *Basis* für das *Problem* der Natur gewonnen werden ».

le projet transcendantal de l'être par la révélation de l'ontique métaphysique⁵⁵. Une manière d'accéder à la nature comme ensemble de l'étant qui ne peut être réduit aux projets du *Dasein* est ainsi donnée.

Qu'en est-il cependant de cet accès au juste, et s'agit-il bien d'une « donation » ou plutôt, au contraire, de l'expression de la plus intime finitude? Rappelons le sens de l'être-jeté : c'est le constat de l'absence de maîtrise la plus totale. Le projet de la métontologie peut-il véritablement, en se fondant sur l'être-jeté, en faisant référence à ce qui « dépasse et submerge » (*Übermächtig*), dissoudre ce « phénomène » au sein d'un second projet d'« intelligibilité » qui ne ferait que doubler le premier et entretiendrait de la sorte l'illusion de faire « tourner » la philosophie transcendantale alors qu'en fait elle ne tournerait que sur elle-même en se doublant d'une intelligibilité « affective » tout aussi transcendantale que la première? Car c'est bien ce que serait cette faculté affective donnant accès à l'espace métontologique si elle se trouvait ainsi simplement juxtaposée à la compréhension pour établir un accès total à l'étant sans que soit montré en quoi elle est essentiellement inassimilable, du point de vue structurel, à la compréhension. Pensons à cet égard au peu de succès de Kant lorsqu'il veut montrer en quoi l'intuition est réceptive alors que tout ce qu'il parvient à décrire rigoureusement de son contenu, ce sont ses formes subjectives. Pensons par ailleurs à la problématique de la « matière », développée plus haut, qui semble devoir être déterminée en sa « puissance » de se laisser configurer par la forme; le fait est que l'on ne peut exiger ici une *détermination* de cet objet, car ce serait supposer une détermination d'avant la détermination. De la sorte, si la métontologie cherche à ouvrir un chemin vers l'indéterminable que présuppose l'« acte formateur » et à viser ainsi l'être-jeté, le « provenir » du *Dasein*, doit s'y prendre d'une tout autre manière. Il faut bien voir que dire que l'on a accès à quelque phénomène par la *Befindlichkeit* et la *Stimmung*, ce n'est justement pas trouver une autre faculté qui comblerait les lacunes de la compréhension en offrant, d'une certaine manière, une compréhension d'un autre type. C'est plutôt présenter un accès problématique, peut-être même dépossédé de ce à quoi il accède. En d'autres termes, il s'agit d'une ouverture

⁵⁵ Heidegger semble avoir été séduit par cela dans *Vom Wesen des Grundes* lorsqu'il tente de cerner tout fondement à partir de la liberté du *Dasein* dans une structure où se superposent avec une certaine rigidité les modalités fondatives de la *Befindlichkeit* et du projet.

d'un tout nouveau genre et qui, dans son caractère même d'ouverture invitera peut-être à s'interroger sur la nature et sur les attentes du savoir⁵⁶. En outre, s'il s'agit bien ici d'avoir accès à un domaine où la compréhension ne peut plus nous aider et où la *Befindlichkeit* est laissée à elle-même, que peut-on *penser* de ce qui ne se laisserait que sentir? Que reste-t-il pour le philosophe dans pareille situation? Souvenons-nous cependant que Heidegger, dans son appendice, soutenait que c'est ici que devait se poser la question de l'éthique. Trouverait-on grâce à elle le moyen d'ouvrir un champ d'action pour la pensée dans l'espace métontologique?

L'on ne saurait concevoir, à la lumière de ce qui a été présenté jusqu'ici, un rôle de l'éthique dans la métontologie qui prendrait la forme d'une application éthique des conclusions d'une ontologie. Heidegger, à la fin des années vingt, se tient très près de Kant⁵⁷ : or, Kant a lui-même proposé une interprétation de la bidimensionnalité de la philosophie en *metaphysica generalis* et *metaphysica specialis*. Si la première s'érige sur la base d'une critique qui interdit un accès théorique aux objets de la seconde, c'est par l'entremise de l'usage pratique de la raison qu'une percée vers ceux-ci peut être envisagée⁵⁸. Il nous semble que l'idée d'un accès éthique à la métontologie pourrait avoir germé dans l'esprit de Heidegger à l'occasion de son dialogue avec Kant. Nous évoluons certes dans un champ fort conjectural, mais l'œil attentif aperçoit que dans la pensée de Heidegger, éthique et savoir entretiennent des rapports souvent étroits. Pensons à la conception heideggérienne de la philosophie comme savoir formel-indicatif⁵⁹. Une proposition philosophique n'est jamais comprise en se la répétant simplement, elle *indique* plutôt une expérience à laquelle il faut se *décider*⁶⁰. Il n'est pas interdit de croire que Heidegger ait pu entrevoir par ce biais la possibilité d'un accès

⁵⁶ Nous tenterons de proposer une solution à ceci au §6 du chapitre V et aux §§3,4,5 du chapitre VI.

⁵⁷ En ce qui concerne ce dialogue, voir bien sûr GA 3 (*Kant und das Problem der Metaphysik*) et GA 25. Consulter également l'ouvrage Dupond, P., *Raison et temporalité. Le dialogue de Heidegger avec Kant*, et Dastur, F., *Le projet d'une "chronologie phénoménologique" et la première interprétation de Kant*.

⁵⁸ Voir le *Canon de la raison pure, Kritik der reinen Vernunft*, A795-832, B823-860, (AK III, 517-538).

⁵⁹ Voir surtout GA 29-30, § 70 a), ainsi que le deuxième chapitre des remarques préliminaires du même volume, mais également, par exemple, GA 61, p.31, 41-78, GA 26, p.15-16, le livre éclairant de Kisiel, T., *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, (surtout le premier chapitre), l'article du même auteur, *L'indication formelle de la facticité : sa genèse et sa transformation*, et l'introduction à l'ouvrage de Greisch, J., *op. cit.*, pp.1-66.

⁶⁰ Voir Grondin, J., *L'herméneutique dans Sein und Zeit*, in Heidegger 1919-1929, *De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, pp.179-192.

éthique à l'être-jeté tout comme au *κόσμος* qui « dépasse et submerge » et ainsi, d'un accès à la nature. Une manière d'entretenir un rapport avec ce qui d'après les déterminations classiques de l'entendement semble devoir rester l'indéterminable serait ainsi offerte : une telle voie vers le métontologique se présenterait alors peut-être telle une éthique de la finitude⁶¹, mais alors, notons-le bien, il y aurait un renversement dans le lien entre éthique et savoir, car il ne s'agirait plus comme chez Kant, Fichte et dans une certaine mesure, Nietzsche, d'admettre des vérités nécessaires à l'action pratique, mais de la nécessité d'agir et de se mettre en jeu pour donner lieu à un certain rapport à l'être.

En terminant, tentons d'examiner succinctement en quoi notre interprétation du tournant, interprétation qui le montre certes sous un jour infiniment problématique, est susceptible d'éclairer les développements ultérieurs de la pensée de Heidegger. Ce que nous identifions comme la pensée heideggérienne du tournant en 1928 se présente comme la formulation d'un problème : celui du rapport de l'homme à l'être. Ce rapport semble devoir se constituer comme un projet de compréhension qui doit ensuite revenir par-devers soi au fondement jeté de cette compréhension, vers la provenance de ce *Dasein* qui projette. Cette « provenance » ne peut pas ne pas concerner la question de l'être elle-même. Par ailleurs, le rapport à cette « provenance » ne semble pas pouvoir être développé au-delà d'une simple *Stimmung* autrement que par l'entremise de l'éthique. Ainsi, à cette époque, Heidegger tente l'approche systématique d'un « tournant » dans la relation de l'homme à l'être en créant des divisions qui peuvent, à leur tour, faire naître de nouveaux problèmes. Par exemple, la philosophie « théorique » de Heidegger, comme nous l'avons déjà mentionné en ce qui concerne le formel-indicatif, porte déjà en elle une propension à l'éthique; l'on peut également penser au caractère éthique de l'*Entschlossenheit* dans *Être et temps*. Pourquoi l'éthique ne serait-elle alors soudainement réservée qu'à la métontologie? À cet égard, l'ensemble de la pensée développée dans les *Beiträge* semble se situer en deçà de la distinction entre

⁶¹ Nous verrons au chapitre VI que cela signifie tout autre chose que ce qu'on peut être tenté d'envisager par là de paralysant. Consulter également, à propos d'un sujet connexe, mais dans une perspective différente, l'article de Grondin J., *La persistance et les ressources éthiques de la finitude chez Heidegger*.

éthique et savoir théorique⁶². En outre, nous avons vu comment était problématique la pensée d'un « là » qui précéderait le projet ; l'on voit que l'être d'avant le projet de l'être doit être pensé. L'on peut certes ici faire un lien avec le cercle herméneutique et nous aimerions par ailleurs souligner que notre interprétation du « tournant » pourrait contribuer à une intelligence de celui-ci⁶³. Mais l'on se doit de constater malgré cela que Heidegger a sans doute tenté d'exploiter des divisions trop rigides pour des problématiques qui se répondent de plus près que celles-ci le laissent penser. En effet, si l'on considère le « saut multiple dans l'essence de l'être » qui est tenté dans les années trente⁶⁴, l'on est en droit de croire qu'en donnant la préséance au projet transcendantal sur la « provenance » de ce projet, Heidegger n'était peut-être pas encore « entré convenablement dans le cercle »⁶⁵. Ajoutons aussi qu'un événement majeur dans la pensée de Heidegger, ce qui constitue en fait l'exemple le plus criant d'une réorientation de sa pensée dans les années trente, consiste en une réévaluation de l'histoire de la métaphysique qui se résout dans la condamnation de celle-ci comme ontothéologie oublieuse de l'être. Confronter cette critique de l'ontothéologie avec le projet d'une pensée qui se réclame de la bipolarité essentielle de la philosophie comme *πρώτη φιλοσοφία* et *θεολογία* serait riche en enseignements. Il nous semble cependant, à cet égard, qu'il faut justement voir que cette réorientation dans la pensée de Heidegger l'aide à mieux penser le tournant « thématique ». On aperçoit par là un lien entre le tournant dans l'itinéraire intellectuel du penseur et tournant qui a trait à la « chose même ». En effet, si la reconnaissance de la métaphysique comme ontothéologie a sans doute permis à Heidegger d'identifier certaines impasses de sa problématique métontologique et de voir qu'il pouvait difficilement solidariser sa quête d'une pensée

⁶² Que l'on pense, par exemple, à la question du *Dasein* et du *Wegsein* qui reprend d'une certaine manière la problématique de l'authenticité et de la déchéance; dans *Être et temps*, il y a tout un problème en ce qui concerne la préséance de l'un sur l'autre, alors que dans les *Beiträge*, l'essence étant pensée avec la non-essence, le *Dasein* n'a pas vraiment lieu si l'homme ne s'y engage pas.

⁶³ Pour la question d'un lien possible entre la problématique de la métontologie et de l'herméneutique, voir l'article de Grondin, J., *L'herméneutique dans Sein und Zeit*, *op. cit.* Par ailleurs, dans les *Beiträge*, Heidegger soutient que le tournant est au fondement du cercle herméneutique (GA 65, § 255, p.407).

⁶⁴ Dans les *Beiträge*, Heidegger écrit : « Die Krisis ließt sich nicht meistern durch ein bloßes Weiterdenken in der angesetzten Fragerichtung, sondern der vielfache Sprung in das Wesen des Seyns selbst mußte gewagt werden » (GA 65, § 262, p.451).

⁶⁵ Heidegger écrivait dans *Être et temps* : « ce qui est décisif, ce n'est pas de sortir du cercle [herméneutique], mais de s'y engager convenablement » ET, p.124; SZ, p.153.

(éthique?) de l'être-jeté avec la recherche d'une cause ultime de l'ordre de la *θεολογία*⁶⁶, il n'en est pas moins vrai que la pensée de l'*Ereignis* semble destinée à comprendre le tournant entre le projet et la provenance, tout comme entre « monde » et « terre »⁶⁷. Elle demeure en cela essentiellement tributaire de la formulation du problème découverte dans l'appendice du cours de 1928. On peut s'en persuader, pour terminer, à la lumière de ce passage d'un paragraphe des *Beiträge* :

La vérité de l'être et ainsi l'être lui-même ne se déploie essentiellement que là où et aussi longtemps qu'il y a *Da-sein*.

Le *Da-sein* n'« est » que là où et aussi longtemps qu'est l'être de la vérité.

C'est là un tournant, non le tournant qui indique précisément le déploiement essentiel de l'être en tant que ce contre-écho qu'est l'*Ereignis*.

L'*Ereignis* fonde en lui-même le *Da-sein*. (I.)

Le *Da-sein* fonde l'*Ereignis*. (II.)

La fondation, ici, tourne : I. Porter l'émergence, II. Établir la projection.⁶⁸

⁶⁶ Une esquisse de cette prise de conscience semble se dessiner déjà dans GA 29-30, au troisième chapitre des considérations préliminaires.

⁶⁷ Le couple conceptuel « monde et terre » tel qu'il est employé dans les *Beiträge* et dans *Der Ursprung des Kunstwerkes (Holzwege)*, peut sans doute être envisagé comme une nouvelle formulation de l'opposition entre projet et jet.

⁶⁸ Notre traduction.

« Die Wahrheit des Seins und so dieses selbst west nur, wo und wann Da-sein.

Da-sein "ist" nur, wo und wann das Sein der Wahrheit.

Eine, ja *die* Kehre, die eben das Wesen des Seins selbst als das in sich gegenschwingende Ereignis anzeigt.

Das Ereignis gründet in sich das Da-sein. (I.)

Das Da-sein gründet das Ereignis (II.)

Gründen ist hier kehrig : I. Tragend durchragend, II. Stiftend entwerfend » (GA 65. p.261).

DEUXIÈME SECTION

La vérité résolue

*Je parle seulement pour moi et quelques autres
puisque beaucoup de ceux qui ont parole
se déclarent satisfaits.*

Gaston Miron, *L'homme rapaillé*

*Die Welt ist tief,
Und tiefer als der Tag gedacht.*

Friedrich Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*

CHAPITRE IV

Le savoir et la question

Remarques introductives : Les *Beiträge zur Philosophie* et la question de la vérité.

La double problématique : le repli sur soi du sujet et la différence ontologique

De 1936 à 1938, Heidegger travaille à la rédaction d'un manuscrit qu'il choisira de ne jamais publier de son vivant : les *Beiträge zur Philosophie*¹. La rédaction du livre

¹ La liste des travaux sur les *Beiträge* s'augmente chaque année d'études qui se montrent de plus en plus pénétrantes, mais la grande majorité des travaux restent encore engoncés dans la paraphrase. Soulignons tout de même l'importante étude de F.-W. von Hermann, *Wege ins Ereignis : Zu Heideggers « Beiträgen zur Philosophie »*, Celle de Joan Stambaugh, *The Finitude of Being*, celle de David Farrell Krell, *Daimon Life*, et l'intéressant ouvrage de Daniela Vallega-Neu, *Die Notwendigkeit der Gründung im Zeitalter der*

commence peu après le cours de 1935 (Introduction à la métaphysique) où l'on perçoit un virage dans l'attitude de Heidegger par rapport au terme « métaphysique » qui, après avoir été revendiqué dans la période suivant la publication d'*Être et temps*, devient alors un concept de combat pour désigner ce qui doit être ébranlé afin de donner lieu à un véritable éveil². Rappelons également que c'est à l'époque de la rédaction de ce manuscrit que Heidegger entreprend son long et intense débat avec Nietzsche³. Les *Beiträge zur Philosophie*, ainsi rédigés à un moment crucial du parcours philosophique de Heidegger, ne peuvent en conséquence manquer d'avoir une signification essentielle. Une lecture sommaire de la table des matières nous indique d'ailleurs clairement qu'y sont traités la plupart des thèmes les plus importants des opuscules bien connus des années quarante, en particulier ceux qui avoisinent le problème de la technique alors interpellé sous la figure de la *Machenschaft*, mais l'on y découvre également le traitement explicite de thèmes qui, pour n'avoir pas été développés « publiquement » avec beaucoup de clarté de son vivant, n'ont pourtant pas cessé d'intriguer ses lecteurs qui les décelaient à l'arrière-plan des questions heideggériennes. L'avant-dernière partie, ou pour emprunter le titre donné à ces divisions par Heidegger, la dernière « fugue », est intitulée *Le dernier dieu*, dont il est dit en exergue à cette section être « le tout autre par rapport aux dieux qui ont été et surtout par rapport au dieu chrétien ». Les *Beiträge* constituent de la sorte le livre source des développements de ce que l'on appelle communément le « second Heidegger » et aussi, si l'on nous passe l'expression, le livre des secrets⁴.

Dekonstruktion. Un recueil d'articles, pour la plupart handicapés par le défaut susmentionné, paru en anglais en 2001, *Companion to Heidegger's Contributions to Philosophy*, comporte tout de même deux courts, mais stimulantes études de G. Figal, *Forgetfulness of God : Concerning the Center of Heidegger's Contributions to Philosophy*, et de Dennis, J. Schmidt, *Strategies for a Possible Reading*. Consulter également *On the Memories of Last Things* de D. J. Schmidt.

² Pour des études sur les rapports de Heidegger avec la métaphysique, voir Haeffner, G., *Heideggers Begriff des Metaphysik*, Figal, G., *Verwindung der Metaphysik. Heidegger und das metaphysische Denken*, Grondin, J., *Heidegger et le problème de la métaphysique*.

³ Voir GA 6 (I et II), 43, 44, 46, 48, 50.

⁴ Plusieurs aberrations ont été et sont encore véhiculées à propos de la question de « dieu » chez Heidegger (citons par exemple le livre de H. Philipse, *Heidegger's Philosophy of Being, a Critical Interpretation* (Chapitre II, §11) ou *La théologie de Heidegger* de Henri Crétella. Nous ne pourrions pas nous attaquer ici à la question du divin chez Heidegger, mais nous souhaitons néanmoins souligner que les interprétations qui seront présentées ici devraient nous permettre d'envisager tout autrement qu'on ne le fait habituellement les propos heideggériens eu égard à la « divinité » dans les *Beiträge* en les pensant principalement à partir des propositions du cours de 1928 que nous avons citées au Chapitre transitoire (cf. supra, p.150 et sv.) et qui indiquent que le divin n'est que le nom de l'étant dans la mesure où il « dépasse et submerge ». Ainsi, une fois tirées les conclusions de notre seconde section, nous pourrions dire que si l'être est le nom pour l'étrangeté de l'étant, le sacré ou le divin n'est d'une certaine façon que

L'ouvrage est divisé en huit sections dont la première fait figure d'introduction et la dernière de conclusion alors que les six sections centrales, de dimensions fort variables et se voyant réservées le titre de « fugues », développent chacune à son tour un problème central qu'elles tentent d'éveiller chacune à sa manière. Ces huit sections se présentent comme suit :

1. Vorblick
2. Der Anklang
3. Das Zuspiel
4. Der Sprung
5. Die Gründung
6. Die Zu-künftigen
7. Der letzte Gott
8. Das Seyn

Afin de caractériser de façon légèrement plus serrée la structure de l'ouvrage, l'on pourrait avancer que les parties 2 et 3 ont également un caractère introductif dans la mesure où la première, en décrivant la situation actuelle de l'homme par rapport au premier commencement dans l'histoire de la relation de l'homme à l'être, tente d'ouvrir à la possibilité d'un nouveau commencement en désignant, entre autres, la *Stimmung* qui lui est appropriée, et où la seconde met en place les prémisses nécessaires à cet éveil par un examen général de l'histoire de la philosophie. Les parties 6 et 7 présentent quant à elles le caractère d'une conclusion, dessinant les reliefs du nouveau commencement. Cela laisse comme parties centrales « effectives » *Der Sprung* et *Die Gründung* qui, bien qu'il soit de mauvais aloi de se faire aussi « calculateurs », sont les plus longues des six fugues, la plus développée étant de loin *Die Gründung*. Or, c'est précisément dans celle-ci qu'on trouve,

le nom pour le respect que nous inspire l'étant. Il faudrait également prendre au sérieux l'affirmation de Heidegger dans les *Beiträge* selon laquelle « l'estre n'atteint sa grandeur que lorsqu'il est reconnu qu'il est ce dont dieu, les dieux et toute divinité ont besoin » (Ga 65, paragraphe 126, p.243; nous traduisons et ce sera le cas pour toutes les citations des *Beiträge*. Nous ne le répétons donc plus). Consulter également l'excellent article de Günter Figal intitulé *Forgetfulness of God: Concerning the Center of Heidegger's Contributions to Philosophy*.

comme titre de sa partie c), qui est de loin la plus développée des quatre parties de cette fugue : *Das Wesen der Wahrheit*. La question de l'essence de la vérité semble ainsi se trouver au coeur des *Beiträge zur Philosophie*, peut-être de façon encore plus évidente que dans *Être et temps*. Puisque notre question de départ vise l'apport heideggérien au concept de vérité, il est en conséquence absolument nécessaire de s'attaquer à cet ouvrage qui, outre qu'il paraisse jouer un rôle capital dans l'itinéraire du penseur, semble également se centrer de lui-même autour du problème de la vérité.

Au §3 des *Beiträge*, alors qu'il vient d'énumérer les six fugues, Heidegger les commente succinctement l'une après l'autre, négligeant toutefois de présenter un commentaire des deux dernières. Il écrit comme note explicative à propos de *Die Gründung* : « Die Gründung der Wahrheit als der Wahrheit des Seyns (das Da-sein) ». C'est dire que la fondation, c'est la fondation de la vérité comme vérité de l'être. Le *Da-sein* suit cette proposition entre parenthèses. Cela signifie-t-il simplement que cette fondation l'implique ou que « das Da-sein » doit être conçu comme synonyme de « Die Gründung der Wahrheit als der Wahrheit des Seyns »? Laissons provisoirement cette question de côté. Contentons-nous pour l'instant de constater que la question de l'essence de la vérité, envisagée comme question du « fondement » de la vérité ou si l'on veut, comme celle de la vérité au sens fondamental, comme la vérité en son sens le plus « originaire », est celle de la vérité de l'être.

Les *Beiträge*, nous l'avons évoqué ci-haut en commentant les parties introductives, consistent à proprement parler, et de façon sans doute encore plus évidente qu'*Être et temps*, en un livre de combat visant à réveiller la question de l'être. Le chef d'oeuvre de 1927, poussé par la détresse que dévoile son *incipit*, s'efforce de libérer cette question selon trois axes. Le premier, qui s'exprime avec le plus d'acuité dans l'analyse-fondamentale préparatoire du *Dasein*, prend d'assaut le repli sur soi de la subjectivité : cette attaque choisit comme adversaire privilégié la fondation cartésienne du savoir sur l'*ego*. Le second axe commence à dévoiler ses impératifs dans la première section également, mais s'illustre principalement au commencement de la seconde : c'est l'appel à la résolution authentique contre la fuite quotidienne. Le troisième vise à libérer l'origine temporelle de la

compréhension de l'être et à permettre de poser la question du rapport entre l'être et le temps en dénonçant la présupposition qu'est la compréhension implicite de l'être à partir de la présence constante. Le combat mené selon les premier et troisième axes devait être étayé et renforcé par une destruction de l'histoire de l'ontologie. Le troisième axe, exprimant d'une certaine manière le fondement des deux autres – dans la mesure où c'est dans la fuite de son *Dasein* fini que l'homme se raidit sur un *ego vorhanden* se limitant à ses représentations *vorhanden*, et que c'est également dans la fuite de la temporalité finie de son *Dasein* qu'il laisse son attention se figer dans l'atemporalité du maintenant et se limite ainsi à une compréhension superficielle de l'être – expose de la sorte ce qui fait figure d'ennemi constant, mais qui reste peut-être un peu trop timidement approché dans *Être et temps* comme tel⁵.

Si l'on fait abstraction, toutefois, de cette révolte qui doit avoir lieu au cœur de l'homme afin qu'il se décide pour l'authenticité sans quoi la question de l'être doit non seulement demeurer inaccessible du point de vue « théorique » à cause de tous les recouvrements tissés par la fuite inauthentique, mais reste aussi étouffée dans l'indifférence quant à sa dignité en tant que question; si l'on fait également abstraction du problème du temps qui ne s'ouvre en soi que lorsque le problème de l'être peut se trouver au moins visé, alors le premier pas vers la question de l'être, la première place forte qu'il faut enfoncer, c'est la subjectivité. Dans un contexte où depuis la modernité, le savoir en quête de certitude s'est cru contraint de se replier dans la sphère subjective, c'est la pertinence de ce repli qu'il faut d'abord contester afin de s'arroger même le droit d'interpeller l'étant afin d'en questionner l'être. Le problème d'*Être et temps*, celui de l'ontologie fondamentale, consiste donc avant tout dans la possibilité de viser l'étant dans son être, ce qui est acquis par un renversement de la retraite moderne dans la subjectivité.

⁵ Le traitement de la question du rapport entre l'être et le temps, question dont la portée dépasse largement la simple identification ou critique de la présence comme critère inconscient de toute détermination ontologique est constamment différé, sans doute à cause des difficultés intrinsèques que cette question implique (voir à cet égard *Das Versagen von Sein und Zeit : 1927-1930* de Théodore Kisiel, la troisième partie d'*Ontologie et temporalité* de Jean Greisch, les chapitres IV et V du livre de Jean Grondin, *Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger* et *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Eine Erläuterung von « Sein und Zeit »* de F. W. Von Hermann). Cette question sera ultimement abordée avec un peu plus d'assurance dans les *Beiträge* (section V, d) et dans la conférence *Temps et être*.

Le problème des *Beiträge*, au premier abord, ne semble pas être le même. Si ces « Contributions à la philosophie » tentent de réveiller la question de l'être, c'est pour établir, contre le premier commencement de l'histoire occidentale, les bases d'un nouveau commencement. Le premier commencement repose selon Heidegger sur l'horizon ouvert grâce au maintien constant d'une question directrice : « Qu'est-ce que l'étant? »⁶. Cette question, nous dit Heidegger, en est une qui vise l'étant dans son être, mais se montre incapable de poser la question de l'être comme tel, limitant l'être de l'étant à ce que Heidegger appelle « l'étantité ». Ce qu'il envisage par la simple « étantité » est exprimé clairement au §145 des *Beiträge*. Il y écrit :

Dans toute l'histoire de la métaphysique, c'est-à-dire dans toute pensée jusqu'à présent, l'« être » est toujours conçu comme l'étantité de l'étant et ainsi comme cet étant lui-même.⁷

L'étantité, comme ce qu'il y a de plus généralement partagé par tout ce qui se montre digne du titre d'étant, est en soi encore quelque chose d'étant dans les choses étantes. Le problème de la question directrice consiste donc en ce qu'elle se montre incapable de s'élever à l'être lui-même, butant inexorablement sur de l'« étant ». La question fondatrice par contre, celle qui inaugure le nouveau commencement de l'histoire que Heidegger appelle de ses vœux, est la question de la vérité de l'estre (*Seyn*).

La question directrice se montre à ce point incapable, en posant la question de l'être de l'étant, de dépasser le simple étant pour atteindre l'être même que Heidegger croit bon de marquer la différence entre l'« être de l'étant » investigué par la tradition et l'« être » qu'il croit pouvoir interpeller dans sa vérité en abandonnant pour le nouveau commencement le titre d'être (*Sein*), le remplaçant par sa forme plus archaïque de « *Seyn* » (estres)⁸. Cette distinction s'atteste avec clarté, mais en laissant néanmoins transparaître l'ambiguïté caractéristique dans laquelle elle s'articule, au § 85 des *Beiträge* :

⁶ La question directrice (*die Leitfrage*) est identifiée au §5 des *Beiträge* comme la question : Was ist das Seiende? (GA 65, p.12)

⁷ GA 65, p.266. Nous traduisons.

⁸ Bien que nous comprenions les impératifs qui ont conduit Heidegger à changer dans son ouvrage l'orthographe du mot *Sein*, tentant par tous les moyens de créer autour de ce mot le maximum d'étonnement et de contrer toute forme de raidissement dans l'assurance confortable de la pleine

La revendication originaire du premier commencement (et cela signifie son Histoire) consiste à prendre pied dans le nouveau commencement. Cela se produit dans le passage depuis la *question directrice* (qu'est-ce que l'étant?, question de l'étantité, être) jusqu'à la question fondatrice : qu'est-ce que la vérité de l'estre? (être et estre sont le même et pourtant fondamentalement différents).⁹

Ce problème du réveil de l'être contre tout raidissement sur l'étant trouve une de ses expressions les plus frappantes dans la conférence de 1929 : *Qu'est-ce que la métaphysique?* Cette conférence fut présentée lors de l'arrivée de Heidegger à Freiburg afin d'y prendre la chaire de Husserl. Comme elle avait lieu devant l'ensemble des facultés, Heidegger fit l'effort d'élaborer sa question sur la métaphysique à partir d'une caractérisation de l'existence scientifique en général. La recherche scientifique y est définie comme celle qui laisse toute la place à l'étant lui-même, se soumettant à l'étant en lui accordant « le premier et le dernier mot »¹⁰. Ce rapport passionné à l'étant qui, comme le souligne Heidegger, le fait éclore et « amène l'étant à lui-même »¹¹ est néanmoins exclusif. Selon la formulation du philosophe maintenant professeur à Freiburg, « ce à quoi [...] la recherche est confrontée, c'est l'étant lui-même, et au-delà ou en dehors, rien »¹². Heidegger entreprend alors toutefois de viser ce rien, ce néant contre lequel se définit le rapport à l'étant. Puisque celui-ci sera mis au jour comme fondement du rapport de l'homme à l'étant et qu'il permettra ainsi d'en interroger l'être avec la lucidité nécessaire à cette question, la recherche primaire qui se limite à l'étant se révélera, par contraste, comme un repli superficiel et un raidissement sur la solidité apparente du « déjà connu ». L'étant, différencié de son être grâce au saut dans le néant, devient ainsi également le nom d'un repli qu'il faut dépasser et briser afin de poser la véritable question.

possession du sens de ce terme, nous ne voyons pas l'utilité de maintenir cette orthographe archaïque dans notre travail. La raison, en plus du fait que l'utilité d'une telle démarche nous paraisse ultimement plutôt douteuse, en est d'une part que nous n'avons pas dans cette étude les mêmes ambitions que Heidegger et d'autre part qu'il nous semble périlleux de figer terminologiquement la différence entre *Seyn* et *Sein* alors qu'elle n'est même pas rigoureusement et fidèlement maintenue dans les *Beiträge* eux-mêmes.

⁹ GA 65, p.171, nous traduisons.

¹⁰ *Was ist Metaphysik?* GA9, p.104.

¹¹ *Ibid.*, GA9, p.105.

Il y a donc deux obstacles différents à l'éveil de la question de l'être : le repli sur soi du sujet et le raidissement sur l'étant. La première partie d'*Être et temps* chercherait, d'après ce que nous disions, à ébranler le premier et les *Beiträge* seraient quant à eux dirigés plus explicitement vers le second. Puisqu'il s'agit pour nous, dans notre effort vers une compréhension du problème de la vérité, de saisir l'intention d'*Être et temps* tel que les paragraphes 43 et 44 en concentrent l'essentiel, et puisque cette intention nous a paru présenter certaines ambiguïtés liées précisément à la nécessité de faire éclater le sujet dans son rapport à l'étant, nous devons sans plus attendre tenter de clarifier ces deux problèmes et démêler les relations qu'ils entretiennent entre eux.

§1 La question de l'être et le questionnement : qu'est-ce que le savoir?
Provocation et attention

Que signifie questionner l'être et en quoi cette question est-elle réellement différente d'un questionnement qui négligerait l'être? En d'autres termes, pourquoi toute recherche qui, d'une manière ou d'une autre, vise un certain savoir ne serait-elle pas tout aussi légitime qu'une pensée de l'être. Qu'est-ce qui légitime que l'on privilégie l'être par rapport à la représentation, aux valeurs, etc.; en quoi l'être mérite-t-il d'être érigé en objet privilégié du savoir et pourquoi ne s'agirait-il pas avec cette recherche, comme le pense Benveniste¹³, d'une simple fixation sur un élément qui s'est trouvé accidentellement privilégié dans la structure d'une langue particulière?

Le propre de la question de l'être est en fait ce qui caractérise la « question » en elle-même : s'il doit y avoir questionnement, alors ce questionnement ne demeure tel qu'en poursuivant l'être. Ce nom d'« être » est en fait sans importance et l'on peut admettre sans risque aucun qu'il est entièrement accidentel, mais si l'on doit comprendre ce qu'il signifie d'abord pour la philosophie et surtout pour Heidegger, il faut comprendre qu'il s'agit

¹² *Ibid.*, GA9, p.105.

¹³ Voir Benveniste, É., *Catégories de pensée et catégories de langue.*

simplement du nom de ce qui éveille la question; ce qui signifie que tout combat lancé par Heidegger contre ce qui s'oppose à la question de l'être serait lancé contre l'inverse de ce qui éveille la question, c'est-à-dire contre le bâillonnement de la question, c'est-à-dire contre le repli qui, étouffant l'éveil attentif, mène le savoir à sa nullité.

Que signifie cependant questionner? Quantité de choses entretiennent des rapports les unes avec les autres, les étoiles avec les planètes, les animaux avec les plantes. Ces rapports peuvent être de différents types, qu'ils soient de l'ordre de la gravitation ou de la nutrition. Qu'est-ce qui distingue ces rapports du rapport questionnant que peut inaugurer l'homme avec ce qui l'entoure et avec lui-même? Cette différence, Heidegger tente de la cerner dans son cours du semestre d'hiver 1929-1930¹⁴ en étayant sa distinction entre l'homme « configureur de monde », l'animal « pauvre en monde » et la pierre « sans monde »¹⁵. Mais sans pour l'heure nous avancer dans les détails de ces analyses, que pouvons-nous dire de la question? Lorsque nous questionnons, que faisons-nous en réalité? Prenons la situation où nous poursuivons une certaine activité, peu importe laquelle, une activité qui formellement ne se distingue en rien des activités auxquelles s'adonnent les animaux et les ordinateurs. Nous entretenons des rapports avec une certaine quantité de choses qui nous entourent, nous sommes en contact avec certaines d'entre elles qui réagissent à ce contact tout comme à notre tour nous y réagissons. Que se passe-t-il toutefois si dans le cours de cette activité quelconque, nous posons une question, par exemple : « qu'est-ce que ce livre qui traîne sur la table? » ou « pourquoi cet ordinateur s'est-il arrêté soudainement? » ou encore « que se passe-t-il dehors qui fait tant de bruit? ». L'on peut répondre à ces questions à l'aide de « causes » ou de « raisons »; Aristote en distingue quatre types différents, et le propre de ces réponses consiste à inciter à la régression à l'infini dans la mesure où la question initiale se reporte toujours à nouveau sur une réponse de ce type. Ce qui mène invariablement l'esprit inquisiteur à une question radicale : « mais que se passe-t-il donc avec tout ceci, moi et le reste, moi devant tout, mais

¹⁴ GA 29-30, §42.

¹⁵ Dans les *Beiträge* (paragraphe 154), l'animal sera alors dit tout simplement sans monde, une expression privative en regard du monde n'étant tout simplement plus jugée pertinente pour la pierre. Cela n'est pas très étonnant toutefois, compte tenu du fait que la pauvreté en monde n'est pas expliquée dans le cours de 1929-1930 comme le fait d'avoir « un peu » de monde, comme une question de degrés, mais comme l'absence de monde, la privation de monde (voir §§46 et 47).

qu'est-il donc arrivé pour que l'on en soit là, et que signifie donc tout cela?» Cette question radicale n'exige pas nécessairement qu'on indique la forme des choses qui nous entourent, ni leur matière; elle ne cherche pas qu'à voir énumérées et caractérisées ces choses, elle vise « ce qui se passe » avec ces choses, « ce qui se passe » avec « je », entre elles et moi. Cette question n'attend pas nécessairement une réponse qui donnerait la « fin » de tout ce qui apparaît de la sorte et ne cherche pas nécessairement d'intention. Mais quel est alors le propre de cette question? Elle ne demande ni « quoi » ni « pourquoi », mais elle demande. Qu'est-ce donc que demander ainsi?

La question qui, s'interrogeant sur « ce qui se passe » avec le « je ici devant tout », bouscule ce « je ici devant tout » et lui demande de se montrer avec une plus grande clarté. La question bouscule en demandant ainsi. Si elle demande, c'est qu'elle attend quelque chose, c'est qu'elle attend une certaine forme de réponse et c'est en bousculant par l'interrogation qui consiste en une visée qu'elle exerce sa demande. Mais que peut-elle attendre comme réponse? Nous avons dit que ce n'est ni une réponse à « quoi », ni une réponse au « pourquoi » qu'elle attend, car alors la question serait faussée puisqu'une réponse de ce type n'y répond pas vraiment, la forçant à se reporter constamment sur la réponse, la cause du pourquoi réclamant elle-même un pourquoi et le « quoi » comme forme ou matière de la chose, dans le contexte du questionnement le plus radical, réclamant également une origine. La question, en interrogeant, bouscule le « je ici devant tout » et ainsi le provoque en attendant de lui quelque chose, mais ce qu'elle attend, si ce n'est ni un « quoi » ni un « pourquoi », semble devoir demeurer problématique. Toutefois, si l'on prend le problème à rebours et que l'on interroge cette façon de bousculer, de provoquer par la question et sa propre origine, peut-être pourrions-nous mieux comprendre ce qu'attend la question. Or, il faut bien admettre que la question, comme par exemple nos questions simples de départ, ne sort pas de nulle part. Aucune question ne surgit d'elle-même dans le vide absolu à propos du vide. La question doit elle-même être provoquée. Elle est elle-même formulée en réponse à un problème. La question est elle-même la réponse à une provocation. Celui qui questionne est lui-même bousculé. La question est ainsi ce qui provoque en retour ce qui d'abord l'a provoquée et demande réponse à ce à quoi d'abord elle répondait, précisément par une question. Quelque chose se passe et

passant ainsi provoque l'attention qui, bousculée de la sorte, répond par une question. La question peut être précise et circonscrite dans un contexte particulier et de cette manière trouver sa réponse particulière et rapide puis, le problème résolu, laisser l'attention se relâcher et passer à autre chose, mais si l'attention est suffisamment provoquée pour qu'elle réponde sans relâche par de nouvelles questions, alors comme nous l'avons vu, elle en arrive à une question radicale qui ne peut plus, elle, se voir limitée à un certain contexte et permettre à l'attention de se relâcher en se reposant sur autre chose. La question vise le « je ici devant tout » et envahit la totalité avec une telle vigueur que plus rien ne peut s'y soustraire et c'est ainsi l'attention elle-même qui en étant revendiquée totalement, se joue. Que vise alors la question? Rien d'autre que la provocation initiale qui l'éveille, la provocation totale et complète du « je ici devant tout » sur laquelle reposent toutes les provocations particulières et contextualisées. La question est : que signifie cette provocation qui, en bousculant, éveille l'attention? La question, en répondant à cette provocation consiste à maintenir l'attention sur ce qui l'a d'abord provoquée et que demande-t-elle? Elle demande à ce que la provocation s'avive. Elle provoque la provocation initiale en lui demandant de se faire mieux sentir. L'attention éveillée, en questionnant, cultive son éveil.

L'être, pris pour objet d'une recherche expresse, n'est rien d'autre que le nom donné à cette provocation initiale et totale. La question, en bousculant cette provocation afin de l'aviver, est la manière de répondre à l'éveil de l'attention qui pour se maintenir éveillée, doit provoquer à son tour.

Le savoir est généralement considéré comme l'ensemble des réponses à nos questions. Or si nos questions sont toutes provoquées par et dans notre rapport aux choses qui se présentent à nous au sein de nos activités les plus courantes, ce qui provoque la question la plus radicale et donc ce qui vise le savoir le plus radical, c'est cette activité quotidienne elle-même avec toutes les choses qui l'entourent et au sein desquelles elle a lieu.

Viser le savoir, c'est toutefois viser une réponse à la question. Or, ce que vise la question, c'est ce qui initialement l'a provoquée. Le savoir vise cette provocation et lui demande de répondre. Cette provocation, toutefois, n'est sensible que dans l'éveil auquel elle donne lieu et ne peut offrir de « réponse » que dans cet éveil. Le savoir le plus radical n'a donc lieu que dans le maintien de l'éveil à cette provocation.

La provocation, avons-nous dit, est ce qui éveille l'attention. Que signifie toutefois cette « attention » et comment ce que nous n'osons nommer autrement qu'une provocation peut-il faire l'objet d'une attention? Or, celui qui fait « attention », celui qui est « attentif », c'est celui pour qui se manifeste un danger. Celui qui voit le danger prend garde : il fait attention. Percevoir un danger, prendre garde et faire attention, c'est le propre de la non-indifférence. Celui pour qui tout est indifférent ne prend garde à rien et n'a cure de faire attention. Celui pour qui il n'y a point d'enjeu ne peut pas faire attention; seul celui qui peut percevoir une certaine menace peut laisser se présenter à lui un enjeu. L'attention est proportionnelle à l'enjeu qui lui-même présuppose le péril qui en soi implique la non-indifférence. Si l'attention est éveillée par la provocation, c'est donc que cette provocation ne la laisse pas indifférente. Mais pour qu'elle puisse ne pas être indifférente, il faut qu'elle puisse faire la différence. Cette différence, c'est celle qui sépare le « je ici devant tout » et l'annulation de ce « je ici devant tout ». Parce que cette différence est possible et qu'ainsi elle peut ne pas laisser indifférent, l'attention peut être éveillée et le maintien de cet éveil, par la question, peut devenir la passion du savoir.

§2 Le repli sur soi du sujet comme auto-référentialité : l'exemple de Descartes

Qu'advient-il cependant lorsque dans la poursuite du savoir, l'on ne cherche pas l'être, mais la certitude? Sans examiner pour l'heure la préfiguration de la philosophie moderne de la « représentation » dans l'*εἶδος* platonicien et dans l'orientation aristotélicienne à partir du *λόγος*, concentrons toute notre attention sur la naissance claire

d'un projet de savoir qui n'entend reposer que sur soi. Chercher l'être, c'est répondre à la provocation du « je ici devant tout » qui frappe par sa différence face à l'annulation du « je ici devant tout », qui frappe donc dans son étrangeté et peut de la sorte ne pas laisser indifférent. La provocation qui frappe l'attention, c'est le nom que nous donnons à ce que l'on pourrait appeler un « fait ». Mais alors que le « fait » semble devoir se limiter à du *Vorhanden*, la provocation est quant à elle plus pleine : le néant provoque l'attention, l'avenir provoque l'inquiétude. Alors que les faits semblent devoir se limiter à la positivité de l'observable et du manipulable, comme l'avenir et le néant glissent pour ainsi dire entre les doigts, ils ne sauraient être appelés « faits » sans choquer notre entente habituelle de ce terme. Si l'on s'interroge toutefois sur ce qui caractérise le fait comme tel en pensant au verbe duquel ce mot est tiré, le verbe faire, il faut bien reconnaître que le fait est ce que l'on subit comme un faire qui vient d'ailleurs, précisément comme le faire qui nous provoque et ainsi nous bouscule. Cette provocation qui éveille l'attention et à laquelle celle-ci ne peut répondre qu'en faisant l'effort de se maintenir attentive, ce qui n'a lieu qu'en répondant par une question qui tend à provoquer à son tour la provocation initiale afin de l'inciter à se montrer plus provocante et de la sorte à maintenir l'éveil de l'attention, cette provocation n'est ainsi reçue que dans et par l'effort de l'attention. Seule l'attention dans son éveil reçoit la provocation du « fait » en lequel consiste le « je ici devant tout » qui n'est ce qu'il est comme provocation que dans cet éveil. Or l'éveil est un effort. Cet effort, nous l'avons vu, s'articule en questionnant, en provoquant à son tour ce qui le provoque afin de maintenir l'éveil et ainsi, le rapport à ce qui l'a éveillé. Que se passe-t-il alors, si celui qui veut savoir n'aspire pas à questionner la provocation qui l'éveille et qui vient d'ailleurs, mais souhaite ne plus s'asseoir pour son savoir que sur soi?

Descartes, à la recherche d'un fondement inébranlable sur lequel établir toute science future, entreprend dans ses *Méditations métaphysiques* de mettre à l'épreuve l'ensemble de son savoir acquis à cette date jusqu'à ce qu'il découvre un savoir parfaitement solide, une certitude absolument indubitable. Cette investigation s'amorce de façon caractéristique par l'expérience la plus quotidienne, celle du « je », celui de l'auteur des méditations, qui écrit près du feu. L'on connaît la façon dont les informations transmises par les sens, même les perceptions les plus fines et minutieuses, sont frappées

par le doute. Sur ce doute surenchérit le doute hyperbolique, plongeant dans l'incertitude, grâce à l'hypothèse du malin génie, jusqu'aux connaissances mathématiques. Le doute radical engendre néanmoins l'indubitable : pour qu'un génie me trompe en me permettant d'ainsi douter de tout, il faut que je sois, que j'existe. « Je suis, j'existe » consiste donc en la première et indubitable certitude.

Qu'y a-t-il en soi de problématique dans cette démarche? Chercher la certitude n'est-il pas bel et bon? Comment pourrait-on prétendre au savoir de façon conséquente en acceptant néanmoins que celui-ci puisse cohabiter dans le vague avec un non-savoir? Celui qui prétend au savoir veut appréhender la vérité. Partant de son expérience la plus quotidienne, s'adonnant à ses occupations les plus simples et les plus courantes, il veut saisir ce qui lui apparaît, les choses autour de lui, les choses éloignées qu'il aperçoit, d'autres auxquelles il pense et lui-même également. Tout ceci et d'autres choses encore dont il devine seulement la possibilité, il veut appréhender ce que c'est, s'en approcher, avoir sur tout cela une prise plus claire. Celui qui veut savoir veut que se montre à lui la vérité de tout ce qui l'entoure. Réclamer la certitude, c'est tout simplement vouloir la vérité et non le vague mitigé d'une vérité partielle, c'est se décider pour la vérité seule. Le savoir peut-il être autre chose que la décision pour la plus grande clarté, refusant de s'accomoder de toutes les demi-mesures qui nous permettent néanmoins de poursuivre nos occupations dans une semi-obscurité? Que peut-il donc y avoir de problématique dans la recherche de la certitude? Et est-ce donc la faute de celui qui la cherche à bon droit s'il ne la trouve qu'en lui-même? Celui qui cherche la vérité, qui veut savoir de façon certaine ce qu'il sait, ne trouve comme certitude première que le « je suis, j'existe » de Descartes. Si l'on est conséquent et que l'on décide de poursuivre le savoir de façon rigoureuse, n'est-on pas contraint d'en arriver là?

Certes, d'une certaine façon, l'on est contraint d'en arriver là, ou du moins de passer par là, et Heidegger, comme nous le verrons, ne dit pas autre chose, mais il y a néanmoins différentes façons d'en arriver là, et la façon d'y arriver dictera également comment et si l'on pourra en sortir.

Remarquons d'emblée que si l'on accepte de dire que chercher la certitude, c'est chercher la vérité, l'expression « certitude » comporte exactement les mêmes défauts que celle de « vrai » tels que nous les avons dégagés dans la première section, ces défauts correspondant aux raisons qui faisaient dire à Heidegger que pour la tradition, l'énoncé et le jugement étaient le « lieu » de la vérité. La certitude est le nom d'un état de l'âme¹⁶. Nous avons vu Heidegger accorder beaucoup d'importance au fait qu'Aristote trouvait la vérité en son sens premier non dans la vérité de l'énoncé, mais dans la vérité de la chose, de l'étant, et que pour ce dernier, le vrai était un sens de l'être. Rappelons-nous comment l'introduction du vocabulaire de la « découverte » est d'abord toute entière requise, dans le §44 d'*Être et temps*, pour faire sortir l'énoncé et le jugement d'eux-mêmes et les jeter dans l'étant. Si le fait que le lieu de la vérité soit le jugement ou l'énoncé est problématique, alors la certitude, puisqu'elle décrit sans doute encore plus radicalement que ne le faisaient alors le terme « vrai » un état de l'âme se reposant en soi sur ses acquis, serait accablée des mêmes handicaps. Mais ces handicaps, quels sont-ils? Afin de le comprendre clairement, nous allons nous pencher sur un développement précis de la seconde méditation de Descartes.

Une fois assuré le premier fondement, Descartes s'étant mis en quête de ce qu'est l'ego dont l'existence est attestée conclut qu'il s'agit d'une chose qui pense¹⁷. Puisque c'est par la pensée et en pensant que l'ego se découvre dans la certitude de soi, c'est cette pensée qui nécessairement le caractérise. Il se trouve toutefois embarrassé lorsqu'il s'agit de déterminer ce que c'est exactement que la pensée. Il se prend même à considérer que les objets des sens sont mieux connus que cette chose, la pensée, dont il est pourtant, en tant qu'activité de l'ego, si indubitablement certain. La pensée est caractérisée non seulement par rapport aux sens, mais également face à l'imagination (la puissance de former des images) comme étrangement ineffable. Cette ineffabilité lui conférant une certaine obscurité et Descartes ne pouvant certes tolérer d'obscurité dans sa première (et seconde) certitude, il va tenter de montrer que la pensée est beaucoup plus « claire et distincte » que

¹⁶ Du moins l'est-ce devenu après la scolastique médiévale à l'époque de laquelle la *certitudo* avait le même sens qu'*essentia*, un peu comme il en allait alors du "subjectum" et elle subit en quelque sorte le même sort que ce dernier (voir Heidegger, M., *Was ist das – die Philosophie?*, p.27).

¹⁷ Pour l'ensemble de ces développements voir la seconde méditation.

ce qui est sensible ou ce qui relève des images de l'imagination. C'est alors qu'il prend comme exemple le fameux morceau de cire afin de considérer ce que l'on croit communément concevoir le plus distinctement, à savoir les corps. Descartes énumère les caractères qui permettent de connaître la cire comme corps, puis il constate que tous ces caractères se modifient lorsque la cire est approchée du feu. S'interrogeant à savoir si la même cire demeure après ce changement, il semble contraint d'admettre que oui. La question qui s'impose est alors : qu'est-ce donc que l'on connaissait de ce morceau de cire avec tant de distinction qui nous permet malgré toutes ces altérations de dire qu'il s'agit du même morceau de cire? Ce ne peut être, nous dit Descartes, ce que nous avons remarqué par le biais des sens puisque tout cela s'est modifié du tout au tout. Il écarte également l'imagination, car il est rigoureusement impossible de se faire des images de toutes les formes qu'un tel morceau de cire peut prendre, car elles sont infinies. Descartes affirme alors :

Mais ce qu'il faut remarquer, sa perception, ou bien l'action par laquelle je l'aperçois, n'est point une vision, ni un attouchement, ni une imagination, et ne l'a jamais été, quoiqu'il le sembla ainsi auparavant, mais seulement une inspection de l'esprit¹⁸.

La question qu'il convient toutefois de se poser à présent, c'est celle de savoir ce que l'esprit a précisément perçu comme mêmeté dans cette cire. Cette question, curieusement, semble devoir rester étrangère à l'interrogation de Descartes. Il affirme simplement de façon péremptoire qu'il s'agit de la même cire et que cette mêmeté, comme elle n'est évidemment ni cernée par les sens ni par l'imagination, ne peut être aperçue que par l'esprit. Mais de ce qu'aperçoit alors cet esprit, rien ne nous est révélé. Ce n'est pas étonnant, car Descartes ne cherche pas vraiment à nous donner une « définition » de la cire, ni à cerner ce qu'elle est comme cire; ce que veut attester Descartes, c'est la pensée de l'ego et non l'être de la cire. S'il se lançait sérieusement dans des considérations sur l'être de la cire, il commettrait à ce stade une faute dans l'ordre des raisons, n'étant certaine pour l'instant que l'existence de la pensée du « je » et certes pas celle de l'étendue. Le détour vers la cire ne sert, dans l'argument cartésien, qu'à assurer la pensée du « je » dans son évidence. Ce n'est que pour montrer, contrairement au préjugé commun, que la pensée est

¹⁸ AT IX, 24-25

chose claire et non pas ineffable, pour prouver donc que l'ego qui se connaît comme chose qui pense ne part pas en fumée, que le détour par la cire est entrepris. L'argument de Descartes tel qu'il est présenté à la p. 26 peut être reconstruit comme suit :

1. Si je sens une chose, je suis.
2. Si j'imagine une chose, je suis.
3. Si je pense une chose, je suis.
4. De la sorte, si de tous les rapports que j'ai avec les choses, celui qui semble me les présenter avec le plus de clarté est la pensée, il est évident que c'est non pas en tant que je sens ou que j'imagine qu'il me sera le plus facile de me connaître, mais en tant que je pense.

Ce qu'il faut bien voir, c'est qu'en fait, dans cette démonstration, ce dont on parle à proprement parler à gauche de la virgule dans les trois premiers points n'a nul besoin d'avoir quelque teneur que ce soit. Tout cela peut être faux. Tout ce qui compte, c'est qu'en tant que tel, en tant que le « je » croit y prendre part, cela lui prouve qu'il existe. Ce qui est à gauche de la virgule du point 3 paraît lui présenter plus d'évidence dans son rapport avec la chose, ce qui signifie que son rapport à soi comme pensée devrait également lui présenter toute l'évidence nécessaire. Mais cela ne doit aucunement, pour les fins de l'argument de Descartes, nous renseigner sur les choses elles-mêmes : nous l'avons dit, ce serait transgresser l'ordre des raisons, car le malin génie n'a pas encore été reconnu comme dieu qui ne saurait tromper, ce qui est nécessaire pour assurer les connaissances en dehors de l'ego.

Dans toute cette histoire du morceau de cire, l'on n'apprend rien sur le morceau de cire lui-même, ni sur l'étendue, ni sur quoi que ce soit d'autre, mais l'on demeure essentiellement dans l'ego et l'on se consacre à l'exercice d'assurer la pensée de l'ego et rien d'autre. Nous semblons peut-être en cela aller un peu trop loin, car même si c'est incontestable du point de vue de la forme de l'argument de Descartes, il semble bien pourtant que cet argument ne pèserait pas lourd si ce n'était effectivement vrai que c'est par la pensée que nous cernons mieux la cire, si ce n'était vrai que c'est la pensée qui nous

permet de le mieux connaître, lui, le véritable morceau de cire. Toutefois, si le fait que nous n'ayons pas à parler effectivement du morceau de cire en lui-même pour faire valoir l'argument cartésien pouvait paraître problématique à certains, ce n'est pas notre cas. L'argument bien compris nous semble tout à fait sain et conséquent avec lui-même, mais il est également très caractéristique de ce que nous voulons cerner dans la recherche de la certitude.

L'on ne saurait nier que la façon dont Descartes découvre par la pensée la « mêmeté » du morceau de cire n'a aucune commune mesure avec la découverte de quelque forme ou *εἶδος* à la manière platonicienne ou aristotélicienne. Il est clair de toute façon que ces deux philosophes auraient sans doute été bien en peine de dire si une telle chose si malléable et informe peut avoir quelque *εἶδος*. Ils pourraient même être tentés d'associer cela, justement, à de la matière informe. Gardant ceci à l'esprit, posons sérieusement la question de savoir quelle « mêmeté » est découverte par Descartes dans la cire. Ses propres mots sont : « la même cire demeure-t-elle après ce changement? Il faut avouer qu'elle demeure, et personne ne le peut nier »¹⁹. Mais est-ce bel et bien la même cire? Est-il vrai que personne ne peut le nier? Ne pourrait-on pas dire qu'une fois fondue, la cire dont nous parlions a perdu tout ce qui faisait d'elle ce qu'elle était, qu'elle a maintenant changé et n'est précisément plus la même? Si l'on brûle une maison, peut-on réellement dire qu'en cendres, c'est encore la même maison? N'est-il pas caractéristique que Descartes choisisse justement comme exemple une matière qui a la propriété de ne maintenir aucun de ses caractères, de n'opposer aucune résistance à tout ce que peut lui imposer comme transformation la volonté ludique de l'ego? Est-ce vraiment l'exemple le mieux choisi pour déterminer une « mêmeté »? Et même si d'aventure il était possible de montrer qu'après toutes ces altérations, inversions et transformations, la « même » cire était encore là, il faut bien admettre que cela ne nous est pas démontré par Descartes. Ce que la pensée penserait alors comme mêmeté n'est pas décrit, n'est pas identifié, n'est pas défini. La mêmeté de la cire fondue est un sérieux problème, et ce problème n'est absolument pas abordé par Descartes. Tout ce qu'il constate, c'est que « je » continue de penser qu'elle est la même. Dans l'argument tel que présenté, la seule chose, pouvons-nous dire, qui n'a

¹⁹ AT IX, 24.

indubitablement pas changé après le passage de la cire dans le feu, c'est « ma pensée » qu'il s'agit de la même cire. C'est l'ego dans son rapport à la cire qui n'a pas changé, et pour le reste, tout demeure infiniment problématique.

La cire en tant que « même » demeure entièrement indéterminée. Et c'est cette indétermination que vise Descartes lorsqu'il demande, après avoir affirmé péremptoirement que la même cire demeure et que personne ne le peut nier, « qu'est-ce donc que l'on connaissait en ce morceau de cire avec tant de distinction? ». Ce « tant de distinction » est-il ainsi autre chose qu'une prétention vide? Remarquons l'expression que Descartes emploie lorsqu'il en vient à conclure, grâce au passage par le morceau de cire, que la connaissance de soi comme « pensée » est tout le contraire de l'obscur et vague connaissance qu'était tenté d'y voir l'entendement commun :

Toutes les raisons qui servent à connaître et concevoir la nature de la cire, ou de quelque autre corps, prouvent beaucoup plus *facilement* et plus évidemment la nature de mon esprit. [...]

Puisque c'est une chose qui m'est à présent connue, qu'à proprement parler nous ne concevons les corps que par la faculté d'entendre qui est en nous, et non point par l'imagination ni par les sens, et que nous ne les connaissons pas de ce que nous les voyons, ou que nous les touchions, mais seulement de ce que nous les concevons par la pensée, je connais évidemment qu'il n'y a rien qui ne soit plus *facile* à connaître que mon esprit (nous soulignons)²⁰.

La clarté et la distinction sont ici synonymes de « facile à connaître ». Pourquoi est-il plus facile de se connaître soi dans toute connaissance que l'on s'entreprend d'acquérir (3 premiers points de l'argument résumé plus haut)? Parce que « soi » comme entreprise de connaissance est nécessairement présupposé par cette entreprise. Mais pourquoi est-il plus facile de connaître des pensées qu'autre chose (argument du morceau de cire)? Parce que connaître la « mêmeté » comme pensée du morceau de cire, ce n'est en réalité que connaître la mêmeté de sa propre visée du morceau de cire. L'on voit ainsi que les deux arguments se ressemblent beaucoup. Et cela n'est pas fortuit puisque pour le répéter encore, c'est l'unique but du détour par le morceau de cire que de confirmer la pensée de l'ego, la

²⁰ AT IX, 26.

teneur du morceau de cire étant indifférente, et du point de vue du stade où l'on en est dans l'ordre des raisons, entièrement inaccessible. Résumons donc à nouveau, et de façon peut-être un peu subversive, l'argument de Descartes dans la seconde méditation :

1. Il est facile de se connaître soi-même comme pensée parce qu'il est plus facile a) de se connaître soi et b) de connaître des pensées.
2. Il est plus facile de connaître des pensées parce que connaître des pensées c'est se connaître soi (au sens de sa visée), et cela signifie que b), dans 1, se ramène à a).
3. Il est donc plus facile de se connaître soi-même comme pensée, parce qu'il est plus facile de se connaître soi-même comme pensée.

Marion décèle chez Descartes une « ontologie grise » en affirmant, s'inspirant avant tout des *Regulae*, mais appliquant ses conclusions à la caractérisation du morceau de cire dans les *Méditations*, que Descartes détermine l'être des choses comme *cogitatio*, comme ce qui est pensable, ceci déterminé en soi à partir du premier fondement qu'est la pensée, ou la cogitation de l'ego. Il faut dire qu'il exagère un peu, toutefois, car si l'on s'en tient en fait à ce qui se produit dans la seconde méditation, l'être des choses n'est absolument pas déterminé. Il n'est en réalité absolument pas considéré comme tel et les « choses », en l'occurrence le morceau de cire, n'interviennent que pour confirmer la pensée de l'ego. L'objet de la pensée, ce qui lui fait face, n'est pas déterminé en son être (même de façon implicite) comme le simplement pensable et ce, à partir du sujet : il n'est pas déterminé du tout. La clarté et la distinction par lesquels l'objet de la pensée devrait apparaître demeurent à cet égard une simple prétention vide qui, en tant qu'elle atteste une visée, ne fait que confirmer cette visée même dans sa « facilité », c'est-à-dire dans ce qu'elle a de présumé.

Si nous acceptons que ce qui fait face à la pensée n'est comme tel pas déterminé à partir de la pensée, mais au contraire laissé absolument dans l'indétermination en s'abolissant dans le service qu'il rend à la détermination du seul ego, qu'en est-il cependant de cet ego? Il doit bien, cet ego tout au moins, acquérir quelque détermination. C'est par contre précisément la critique que Heidegger adresse à Descartes que de laisser l'ego dans l'absence de détermination. Heidegger lui reproche plus exactement son absence de

détermination « ontologique ». Nous y reviendrons plus loin lorsqu'il s'agira de présenter la solution heideggérienne au problème²¹, mais tentons préalablement de poser celui-ci de façon à ce que l'on comprenne en quoi il ne peut y avoir de détermination qu'« ontologique », et ce que cela signifie.

La manière selon laquelle Descartes parvient à sa première certitude comporte un caractère essentiel. On parle couramment de contradiction performative²²; or, le propre de la certitude cartésienne est qu'il s'agit d'une certitude performative. L'ego se découvre en sa vérité dans le procès d'une remise en doute. Il est « en train » de douter lorsque ce procès lui-même apparaît dans son irrécusabilité. L'apparaître en tant que « vérité » de ce procès comme « ego » se fait dans et par le procès du doute qui seul pourrait récuser l'ego : cet apparaître en tant que condition de ce qui pourrait le mettre en doute est de la sorte indubitable; il apporte la certitude. Ce procès toutefois, cette performance de l'ego, quelle est-elle? Qu'est-ce qu'ainsi performer un doute et se confirmer soi-même dans cette performance? Comment caractériser cette performance elle-même? Elle nous apparaît certes et ne peut pas, en doutant, ne pas apparaître, d'où son caractère certain, mais dans cet apparaître, en tant que performance, ne fait-elle pas question? Ce qui est attesté par cette certitude performative, c'est son être, et ceci ne pourrait être attesté indubitablement par aucune autre forme de certitude : $A=A$ est aussi certain, mais il faut présupposer A pour affirmer que A est égal à A , et A ne saura jamais attester par lui-même son existence. Le « je » qui doute s'atteste lui-même dans et par la performance de son doute. Cette performance atteste en elle-même son être. Mais qu'atteste-elle donc pour le « je » si celui-ci ne sait que penser de l'être, si celui-ci ne comprend rien à ce que signifie « être »? Qu'est-ce donc comme « être » qu'un tel performer? Si l'on ne sait répondre à cette question, alors ce qui est attesté dans la première certitude n'est pas vraiment compris : ce qui est attesté n'est absolument pas clair. En négligeant d'interroger le statut de cette

²¹ Cf. *infra*, §4 du présent chapitre.

²² Cette locution a été introduite par K.O. Apel (Voir par exemple *Die Logoauszeichnung der Menschlichen Sprache et Transformation der Philosophie*, Apel s'inspire alors de la mise en évidence du caractère performatif de certains énoncés par J.-L. Austin dans *How to do Things with Words*) mais il faut remarquer que c'est déjà une contradiction performative que dénonce Aristote dans *Met. Γ* pour imposer le principe de non-contradiction aux sophistes. Toutefois, comme on s'en apercevra, l'idée d'une certitude performative telle que nous l'envisageons n'a ultimement rien de ce que Apel oppose à la

performance ou, comme le dit Heidegger, en négligeant d'interroger le « *sum* » du cogito, Descartes dégrade sa découverte exceptionnelle d'une vérité absolument frappante dans la révélation de soi au caractère performatif, la réduisant à la simple certitude d'une tautologie vide. Le « je pense donc je suis », qui se distingue essentiellement du $A=A$ par le fait qu'il s'agit d'une révélation à soi d'une performance dans la performance elle-même d'une tentative de se nier, est réduit à la banalité du $A=A$ puisque l'être de la performance, la teneur de la révélation elle-même, n'est même pas pris en considération.

L'on pourrait objecter à cela que l'ego est au contraire caractérisé dans sa performance auto-révélatrice précisément comme « chose qui pense ». Ce serait toutefois omettre que la « pensée » de cette « chose » n'est décrite que comme ce qu'il y a de plus facile à connaître justement à partir d'un exemple dont tout demeure dans l'indétermination. Et ainsi, précisément, l'on ne sait pas de quoi l'on parle avec ce « je », cet ego, et la certitude se réduit à savoir que si A est en train de faire quelque chose (connaître, douter), alors A est en train de faire quelque chose (connaître douter, être...) : $A=A$. La certitude de soi devient l'auto-confirmation vide: « je pense donc je suis » devient « si je suis en train de douter, alors je suis en train de douter ». L'on se doit d'ajouter maintenant le « si », car puisque l'on se montre incapable de déterminer le « en train », la performance du « je », le sens de ce qu'il fait, son être, pouvons-nous vraiment dire que nous sommes en droit de l'attester, ou même d'en parler autrement que comme d'une variable?

Si l'on rassemble l'acquis de nos considérations sur la seconde méditation, ce que l'on retrouve, c'est un ego qui laisse tout ce qu'il vise comme « pensable » dans l'indétermination et qui est lui-même laissé dans l'indétermination. Ce cas de figure, contrairement à l'idée que l'on se fait habituellement du tournant moderne, n'illustre pas la possession de soi d'un sujet qui pourrait ensuite asservir à sa « méthode » la totalité de l'étant, mais la nullité du savoir, la prétention vide d'un savoir qui renonce à chercher sans avoir pour autant rien trouvé. Et si c'était là le propre de la volonté de certitude? Et si la

certitude, comme apaisement de la volonté de savoir était, plutôt que le paroxysme du savoir, son contraire : le renoncement au savoir? $A=A$ n'est pas un savoir, c'est l'auto-confirmation d'une nullité. Pourquoi une nullité? Parce que A est l'indéterminé qui ne se distingue de rien et qui dans sa simple répétition n'apporte tout simplement rien de plus. Le « je », s'élançant vers le savoir, dans l'ambivalence du « je ici devant tout » se tient en équilibre dans son élan, le fixe, l'atteste comme élan et ainsi, le brise, faisant taire son exigence qui consiste à devoir rencontrer, à se faire bousculer et provoquer par quelque chose qui se manifeste. Au contraire, l'élan lui-même se confirme sans rien manifester. Si le propre du savoir, c'est de provoquer ce qui initialement dans le « je ici devant tout » provoque, dans sa différence avec sa simple annulation, en le forçant par la question à provoquer en retour de façon plus insistante, alors le repos dans la simple présupposition de l'élan du « je » n'est absolument pas un savoir, ni du « je » ni de rien d'autre. La recherche de la certitude, en s'orientant vers ce qu'il est le plus facile de connaître trahit peut-être ainsi sa limite. Le plus facile à connaître, c'est le simple présupposé²³; c'est ce qui d'avance est déjà là dans tout élan vers la connaissance, c'est-à-dire l'élan lui-même. Mais si à celui qui s'élançe, tout doit faire question y compris lui-même, alors l'élan comme tel est le suspens dans le vide et ne se définit et ne trouve sa raison que dans ce qu'il rencontre, l'élan suspendu équivalent à la simple nullité. Si la certitude n'est accessible que dans ce qui est le plus facile à connaître, c'est-à-dire le « toujours déjà connu » au sens du simple élan lui-même vers la connaissance ou de la simple répétition banale d'une question qui ne vise rien, alors la certitude est ce qui tourne simplement sur soi dans le vide et elle est bien le contraire du savoir.

C'est cette façon de tourner sur soi dans le vide d'une aspiration qui s'atteste elle-même en cessant d'aspirer dont nous parlions lors de la première section de formulations du problème du savoir en termes *auto-référentiels*. Si l'on souhaite comprendre ce que nous entendons par auto-référentialité, il faut ainsi penser le préfixe *auto* non pas comme si dans la connaissance l'on parvenait à se référer à un « soi » pleinement révélé, mais plutôt dans le sens d'un automatisme qui s'élançe en hoquetant et en reculant sur lui-même par réflexe,

²³ Voir l'analyse du mathématique, dans *Die Frage nach dem Ding* (GA 41) section B, 1,5, exposition préfigurée par l'analyse du §69b) d'*Être et temps* (SZ, p.362).

comme un disque qui saute. Avec la critique de l'auto-référentialité, il n'est pas non plus décidé quel type de « références » il conviendrait de chercher et s'il s'agit de « choses en soi » ou d'idéalités intemporelles. Tout ce qui est dit, c'est que se bornant à l'auto-référentialité, l'élan du savoir bute sur lui-même justement comme s'il s'agissait de la plus solide des teneurs, mais que ce fait de « buter » est un raidissement qui éteint toute aspiration au savoir en renonçant à l'assouvir. C'est cette auto-référentialité qui paraît offrir l'option « la plus facile » pour la connaissance et ainsi la façon la plus facile d'interrompre sa quête; c'est en cette auto-référentialité, nulle du point de vue du savoir, que semble devoir consister la certitude²⁴.

§3. Le sens du « criticisme » : l'exemple kantien

Les enjeux principaux de la pensée cartésienne ne percent pas jusqu'à la complète transparence puisqu'ils sont atténués de l'extérieur par leur cohabitation avec la théologie chrétienne. Ces enjeux trouvent toutefois une exposition plus explicite grâce au kantisme fortement influencé à cet égard par les formulations empiristes du problème de la connaissance. Kant propose une révolution dans la manière d'approcher le problème de la métaphysique. Ce problème est défini dans la préface à la première édition de la *Critique de la raison pure* comme l'emportement incessant de la raison bousculée par un déferlement de questions auxquelles elle ne peut répondre et qui la précipitent dans l'obscurité et les contradictions donnant lieu à des combats sans fin. Ces questions, qui s'enracinent dans un rapport à l'expérience, sont transportées hors de son champ et lui font perdre pied.

²⁴ Ce qui pourra être opposé au repli auto-référentiel se dévoilera au §4 du chapitre VI, et plus particulièrement aux p.335 et sv. Consulter également le §5 du même chapitre, p.346 et sv. Cette idée du repli auto-référentiel n'est pas étrangère à ce que R. Bubner entend par « arguments transcendants » dans son étude *L'autoréférence comme structure des arguments transcendants* mais il y a une différence cruciale, d'abord bien sûr en cela que notre façon d'envisager l'auto-référentialité est péjorative, mais surtout parce que ce caractère péjoratif est défini comme renoncement au savoir (Voir la suite du Chapitre IV et les chapitres V et VI). Voir comment Heidegger, dans les *Beiträge* (p.91), fait équivaloir la certitude et la sécurité (*Gewissheit* et *Sicherheit*) avec l'absence de réel dévouement à la question qu'est le raidissement sur ce qui « va de soi » (*Selbstverständlich*). Consulter également GA 65, paragraphe 212.

L'expérience ne peut toutefois se justifier elle-même puisque toute justification se réalise en exposant le « fondement » de quelque chose, ce qui signifie sortir de cette « chose » et de sa contingence pour en découvrir le principe et la nécessité. La raison veut aller au fond des choses, mais comme elle se trouve en déroute dès qu'elle s'arrache à l'expérience, elle semble ne pas pouvoir s'y rendre avec certitude. La solution kantienne, comme on le sait, consiste en une révolution qu'il compare lui-même à la révolution copernicienne. La nature de cette révolution, exposée aux pages 12 et 13 de l'édition de l'Académie (B XVI-XIX), consiste à supposer non plus que l'esprit doive se régler sur la nature des objets, mais qu'au contraire, ce soient les objets qui se règlent sur la nature de notre faculté de connaître. L'objectif de Kant est de découvrir la possibilité d'une connaissance *a priori*, c'est-à-dire le fondement de l'expérience, puisque comme nous l'avons dit, tout fondement se doit d'être en dehors de ce qu'il fonde, cette connaissance *a priori* comme fondement de l'expérience est découverte dans les règles que notre esprit impose aux choses qui se donnent à son intuition afin d'en faire des objets. Le résultat de ce « changement de méthode dans la façon de penser » est, comme le dit Kant, « que nous ne connaissons *a priori* des choses que ce que nous y mettons nous-mêmes »²⁵.

Ce renversement, Kant le justifie par la nécessité d'établir en métaphysique un savoir critique. Ce caractère critique est exigé du savoir à la prétention la plus radicale afin de le tirer de l'anarchie où il se trouve et surtout de l'indifférence générale dans laquelle l'a fait sombrer cette anarchie. C'est cette exigence d'un savoir critique et les résultats auxquels cette exigence donnera lieu qui détermineront l'idée que l'on se fera ensuite du « criticisme » dans son rapport à la philosophie transcendantale. Que signifie toutefois cette critique et en quoi précisément se distingue-t-elle de ce à quoi elle se voit radicalement opposée, à savoir le dogmatisme métaphysique classique? Ce qui donne lieu à l'exigence critique, nous dit Kant dans sa préface à la première édition, c'est le « jugement mûr d'un siècle qui ne se laisse pas davantage amuser par une apparence de savoir »²⁶. Ainsi, cet esprit critique, dans la mesure où il souhaite ne plus se laisser égarer dans le faux savoir, qu'a-t-il de particulier? Ce qui le caractérise, « c'est une mise en demeure adressée à la

²⁵ CRP, AK III, 13, BXVIII, tr. fr par A. J.-L. Delamarre et F. Marty, Pléiade, Tome I, p.741.

²⁶ CRP, AK III, 9, AXI, tr. fr., *Ibid.*, p.727.

raison de reprendre à nouveau la plus difficile de toutes ses tâches, celle de la connaissance de soi-même et d'instituer un tribunal qui lui donne assurance en ses justes prétentions, mais qui, en revanche, puisse en finir avec ses présomptions non fondées »²⁷. Est-il certain qu'interroger la connaissance en la distinguant de la fabulation soit essentiellement incomparable à un savoir de l'être qui aspire à une prise sur l'être et non au vague indéterminé d'une absence de savoir? Pas nécessairement. Pourtant, la démarche de Kant a ceci de bien particulier qu'elle ne vise pas explicitement l'être ou du moins ce qu'elle comprend de l'être comme « chose en soi » mais se définit au contraire contre un savoir envisagé de cette sorte. Que signifie, dans ce cas, cette démarche qui s'interroge d'abord sur la connaissance? Elle signifie que l'interrogation sur la prétention du savoir, requérant la certitude de celui-ci, puisqu'elle n'est d'emblée assurée que d'elle-même ou se croyant telle, fait d'elle-même en tant qu'auteur de l'expérience son unique objet.

Ce qui est remarquable, c'est qu'aucun savoir comme tel ne se prétendrait ou n'aurait l'aspiration d'être dogmatique. Tout savoir en soi, par définition, se veut un savoir vrai, et aucun savoir, aussi « dogmatique » soit-il jugé par Kant, n'entretient comme projet explicite de se laisser « amuser par une apparence de savoir ». Cela fait un peu penser à Husserl qui, au §24 des *Ideen*, en vient presque à définir la phénoménologie comme le contraire des théories farfelues²⁸. Tout savoir qui se veut comme tel se veut critique et le rappeler, sans vouloir faire montre de quelque irrévérence envers Kant, est d'une grande banalité. Le fait est toutefois que la « critique » chez Kant et après lui ne veut plus dire simplement chercher la vérité du savoir, ni même seulement limiter le savoir aux possibilités ou exigences d'une faculté de connaître, mais faire de cette faculté la créatrice de tout sens et de toute détermination susceptible de mériter le titre de savoir. Comment se fait-il donc que la critique puisse, si imperceptiblement, passer de simple exigence de vérité à la détermination du savoir en termes limitant ce qu'il vise à sa simple visée?

Pour en arriver au résultat kantien, l'on part de l'expérience que nous avons de ce qui nous entoure et de nous-mêmes et qui s'exprime dans les rapports que nous entretenons

²⁷ Ibid.

²⁸ Voir *La phénoménologie raturée* de Jean Grondin, conclusion de son ouvrage *Le tournant herméneutique de la phénoménologie*, p.119-128, et plus précisément la p.121.

avec les choses en général. Cette expérience, dont diverses sciences interrogent divers aspects, doit être expliquée comme telle. Comment cette expérience est-elle possible en tant qu'elle est? Qu'est-ce que cet apparaître des choses de la nature que nous pouvons inspecter grâce à la science physique? Qu'est-ce que cet apparaître des choses dans la rue qui me frappent lorsque je vais faire mes courses et qu'est-ce donc que cette étrange solidité de mon corps qui en marchant frappe le sol? Cette question n'est pas en soi fort différente de celle que nous avons appelée tantôt la question du « je ici devant tout » et qui développait celle de l'être. Pourtant, cette question, en souhaitant comprendre l'expérience, cherche les règles universelles et nécessaires susceptibles de lui donner un savoir certain de ce qui porte cette expérience et lui permet d'être ce qu'elle est. Cette expérience comme apparaître est nommée phénoménalité et les règles nécessaires et universelles qui la gouvernent sont d'une part tirées de l'espace et du temps et d'autre part des catégories. Ces règles, toutefois, comment pouvons-nous les connaître? Nous pouvons les connaître comme universelles et nécessaires parce que ce sont les règles que notre esprit impose à ce qui se présente à lui afin d'en faire une expérience. La certitude du savoir est garantie par le fait qu'il n'a pas à sortir de lui-même. L'expression qu'emploie Kant pour caractériser la solution qu'apporte sa révolution est étonnante : il dit y trouver aussitôt « une issue plus *aisée* »²⁹. La question principale est la suivante : pourquoi la connaissance des catégories et des règles de l'apparition des phénomènes est-elle plus certaine lorsqu'elle est reconduite à l'auteur de la connaissance que lorsqu'on tente de les découvrir dans les choses elles-mêmes? Car c'est à cause de cette plus grande certitude qu'en fait, le sens de « critique » qui devrait ne vouloir dire que « chercher la vérité » veut maintenant dire libérer le sens de la connaissance de son objet et l'enchaîner à son auteur.

Ne devrions-nous pas être tenté de croire que cette connaissance semble plus certaine simplement parce que la démarche cartésienne a laissé persister comme préjugé que ce qui relevait de soi était plus facile à connaître que tout ce qui visait une connaissance d'autre chose? Or, nous avons vu que la découverte cartésienne, aussi longtemps que la performance de l'ego dans sa certitude de soi n'était pas interrogée en son être, n'était garante d'aucun savoir déterminé. Et qui sait à quoi une interrogation de l'être de l'ego

²⁹ CRP. III, 13, BXVII, tr.fr. p.740 (nous soulignons).

mènerait? La solution du problème kantien de l'*a priori* comme synthèse, c'est-à-dire de l'être de la phénoménalité comme synthèse, c'est-à-dire la reconduction de celle-ci à la spontanéité du sujet qui imposerait lui-même des *a priori* à l'expérience, est-elle autre chose, en jouant un peu sur les mots, qu'une solution *facile*? La synthèse est-elle expliquée simplement parce qu'on la renvoie à l'activité de notre entendement? Qu'est-ce donc qu'exiger la synthèse? Quelle étrange chose et d'où cela vient-il? Renvoyer les catégories au sujet ne les explique pas. L'on n'explique pas l'unité en la renvoyant à une exigence d'unité. Comment se ferait-il alors que l'unité fonctionne dans la phénoménalité : il faut que le donné se laisse unifier, qu'il soit docile, qu'il ait donc en lui-même une certaine propension à l'unité pour que cela fonctionne³⁰. Sommes-nous réellement certains de connaître les catégories, le temps et l'espace simplement par leur attribution à l'entendement? Sommes-nous certains de cette attribution elle-même? Puisque le sujet en son être, de même que l'objet, sont renvoyés comme inconnaissables en tant que « choses en soi », l'on se retrouve avec un entre-deux phénoménal tout entier construit par une connaissance qui prétend imposer sa loi sans savoir d'où elle vient. La seule raison capable de nous faire croire que nous sommes plus certains de notre savoir *a priori* en supposant qu'il vient de notre entendement, c'est l'habitude, encore infondée, de croire que la connaissance de soi est plus facile et plus proche que la connaissance des choses. Tout ce dont nous sommes effectivement certains grâce au kantisme, c'est que s'il est vrai que nous mettons des éléments dans la connaissance, alors nous pouvons comme tel leur accorder une validité universelle en sachant que nous les mettons toujours dans la connaissance. Ce qui se réduit encore une fois à une tautologie vide.

La position de Kant, bien qu'elle radicalise en ce sens celle de Descartes, résiste toutefois beaucoup mieux que cette dernière à l'exposition que nous voulons en faire, et ce principalement à cause de sa caractérisation de la finitude de l'esprit humain qui est défini par sa réceptivité. L'entendement doit recevoir le donné que lui transmet l'intuition sans quoi ses synthèses sont vides. Cette insistance sur la réceptivité n'est-elle pas une ouverture fondamentale nous interdisant de réduire la connaissance chez Kant à quelque jeu vide? D'une certaine manière cela est exact, mais il faut également considérer que la réceptivité,

³⁰ Voir le Chapitre transitoire, p.141 et sv. Consulter également le chapitre V, §3.

du point de vue de la connaissance, est pour Kant un défaut, c'est-à-dire une limite. On ne connaît avec perfection que ce que l'on crée et la connaissance humaine est mesurée à l'aune d'une connaissance parfaite, celle de l'*intuitus originarius*, c'est-à-dire un intellect divin qui créerait les choses seulement en les pensant³¹. La connaissance parfaite, la prise parfaite des choses en leur être n'est accomplie que par celui qui crée la chose. Cette conception repose sur ce que Heidegger a dénoncé chez Kant et pour l'ensemble de la tradition occidentale comme une ontologie implicitement orientée sur la création d'artéfacts³². Ainsi, l'on voit comment ce préjugé se transpose en fait sur sa conception de l'entendement humain. La seule chose que l'on puisse connaître de façon absolument déterminée, c'est ce qui relève de la spontanéité de l'entendement. De l'intuition, n'est absolument déterminable que la forme, c'est-à-dire encore ce qui relève d'une certaine spontanéité dans la mesure où il s'agit de ce que notre esprit impose à la connaissance. Si l'on questionne en son principe tout ce qui ne relève pas de la spontanéité, l'on est alors contraint de retourner à sa source dans la chose en soi et donc à l'inconnaissable. Comme l'*intuitus originarius* en fait, l'entendement ne connaît parfaitement que ce qu'il produit. Ceci est infiniment problématique toutefois, car c'est la réceptivité qui donne sa légitimité à l'expérience contre les élucubrations de la raison. C'est l'assignation à la réceptivité qui devrait constituer le cœur de la revendication « critique » de Kant. Or c'est ce qui marque cette réceptivité qui est proprement laissée dans l'indétermination.

Ce préjugé qui ne considère l'être qu'à l'aune de l'être-créé ajouté à celui de la transparence à soi auquel a donné lieu la première certitude cartésienne a pour conséquence de condamner même une pensée qui croit devoir faire jouer un rôle essentiel à la réceptivité à limiter la connaissance à ne connaître effectivement que ce qu'elle possède déjà. C'est ainsi que la critique, qui eût pu assigner la connaissance au devoir de réceptivité, devient la supposée lucidité qui reconduit le savoir à ses conditions subjectives, c'est-à-dire à ne savoir fondamentalement de ce qu'il reçoit que ce qu'il y met. La critique entendue comme la rigueur qui évalue ses propres possibilités de savoir avant de viser son objet a déjà décidé contre celui-ci, car la possibilité d'interroger la connaissance en et pour elle-même

³¹ *Kritik der reinen Vernunft*, AK III, 72-73 (B 72-73). Voir également *Kritik der Urteilskraft*, §77 où est présentée l'opposition entre l'*intellectus archetypus* et l'*intellectus ectypus*.

³² GA 24, §§11 et 12.

présuppose déjà qu'on l'a séparée de son objet et qu'elle n'est pas de part en part déterminée par lui. La critique comprise en ce second sens, celui que lui donne finalement Kant, est-elle toutefois garante de certitude? Non, si l'on exige de dépasser la simple apparence d'un savoir de soi qu'est l'auto-assurance d'une visée. Oui, si la certitude consiste à fermer les yeux sur l'inconnu qui surgit devant comme derrière et à réduire le savoir à la tautologie insensée d'une exigence qui ne rencontre rien.

Le problème du « criticisme », c'est que pour exercer sa critique comme examen du pouvoir de connaître, il doit s'asseoir sur un inquestionné. De la sorte, son criticisme, commandé par l'exigence de certitude, échafaude le savoir sur un principe auto-référentiel et le condamne ainsi à ne jamais plus sortir de cette auto-référentialité. Le problème de la Modernité n'est donc pas du tout de prendre pied sur un fondement solide dans la « subjectivité » pour ensuite la laisser exercer sa domination sur toute « réalité ». C'est plutôt de laisser cette domination s'exercer à partir du simple « présupposé » qui s'atteste comme tel et ainsi tout transformer en du simple « présupposé » sans avoir acquis pour autant aucune réelle connaissance de « soi ». Cela ne signifie-t-il pas en fait renoncer à prendre pied?³³

³³ Heidegger, dans un séminaire du Thor, rappelant la phrase de Hegel qui affirme qu'avec Descartes, la pensée a atteint pour la première fois un « sol ferme », écrit : « En fait, ce que fait Descartes, c'est déterminer le sol par la fermeté – donc ne plus laisser être un sol comme il est de lui-même. Descartes en réalité abandonne le sol. Il le quitte pour la fermeté », *Question III et IV (Tel)*, p.418-419. Ce que nous tentons de réaliser ici consiste à permettre de comprendre ce type de phrases non comme la critique d'une simple subjectivisation comme détermination à partir de « moi » et imposition de ce qui m'est propre, mais bien comme le renoncement à toute visée déterminante, du propre comme du reste, rendu possible par le raidissement sur soi d'une exigence de détermination assurée qui, entêtée, comme elle ne trouve rien, transforme sa simple exigence, vide comme telle, en trouvaille. Un peu plus loin, Heidegger écrit : « Les Grecs sont l'humanité qui vécu immédiatement dans l'ouverture des phénomènes – par l'expresse capacité ex-tatique de se laisser adresser la parole par les phénomènes (l'homme moderne, l'homme cartésien, *se solum alloquendo*, ne s'adresse la parole qu'à lui-même) » (p.419). Cette phrase porte précisément à confusion, car elle dit quasiment que l'homme, ainsi, peut s'adresser la parole à *lui-même*, qu'il s'est pour ainsi dire trouvé, alors qu'en réalité son comportement, en tant qu'auto-référentiel, lui

§4. « Je suis celui qui est » (*Exode, 3, 14*). Heidegger et l'ouverture au savoir

Ce renoncement explique la méfiance de Heidegger envers le criticisme qui s'annonce déjà dans sa thèse d'habilitation sur Duns Scot³⁴. Il se demande alors « si le défaut d'une conscience critique dûment formée doit réellement être un manque »³⁵. Cette méfiance, nous l'avons vue s'exprimer au §44 d'*Être et temps* sous les auspices d'un conflit constant avec le néo-kantisme qui à cet égard serait bien pire que Kant lui-même puisqu'il accepterait, lui, de s'abîmer résolument dans l'auto-référentialité alors que Kant y résiste encore en continuant d'évoquer tragiquement la chose en soi comme point d'origine inassimilable du donné qui s'offre à la réceptivité. C'est pourtant par une concession à un certain criticisme que Heidegger commence *Être et temps*, en soulignant qu'afin de ne pas entamer la recherche sur une idée préconçue de l'être du *Dasein*, il faut qu'il soit « mis à découvert dans l'indifférence de son de-prime-abord-et-le-plus-souvent »³⁶. Le point de départ est encore pour ainsi dire « subjectif », car on commence à interroger l'« auteur » de la connaissance et l'on s'éloigne en outre de tout dogmatisme en s'attachant à ce qui se manifeste « en premier », « de prime abord », c'est-à-dire en écartant toute construction arbitraire et en procédant par ordre à partir du plus indéniable. Le plus indéniable en questionnant, nous le savons à présent, c'est celui qui questionne, mais ce faisant, il faut bien dire qu'il est également pris dans un certain complexe d'activités qui le lient à une certaine quantité de choses. L'on ne commence pas à questionner en tant que pure pensée dans le vide, mais précisément comme Descartes au coin du feu. Le point de départ de Heidegger avec le monde ambiant est en réalité le même que celui de Descartes qui commençait en robe de chambre, un papier entre les mains. Toutefois, alors que Descartes sape ce point de départ en plongeant le monde dans le néant du doute afin de tout recommencer en instituant le savoir à partir du seul ego, Heidegger nie la légitimité d'un tel arrachement du « je » à son monde en définissant l'ego comme *Dasein* dont le propre serait

interdit de trouver quoi que ce soit. Ses paroles tournent à vide et lui-même ne fait que semblant de s'entendre pour oublier qu'il n'entend rien.

³⁴ *Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, GA 1. Voir également l'excellent article d'Olivier Boulnois, *Entre logique et sémantique, Heidegger lecteur de Duns Scot*.

³⁵ GA 1, p.142. Nous adoptons la traduction d'Olivier Boulnois, op.cit.

³⁶ ET, p.55; SZ, p.43.

justement *l'être-au-monde*. La raison qui, pour Heidegger, fait qu'échappe à Descartes l'être-au-monde du *Dasein*, c'est l'indétermination dans laquelle il laisse le *sum* de l'ego³⁷. Il écrit même au §43 d'*Être et temps*, lors de la discussion du problème de la réalité du monde extérieur :

Pour que le *cogito sum* pût servir de point de départ à l'analytique existentielle, il serait besoin non seulement d'une inversion, mais encore d'une nouvelle confirmation ontologico-phénoménale de sa teneur. Le premier énoncé serait alors: "*sum*", à savoir au sens de: je-suis-à-un-monde³⁸.

En quoi toutefois, sommes-nous en droit de demander, cette position primordiale du *Dasein* comme ouverture à l'étant dans le déploiement d'un monde est-elle plus une interrogation sur l'être de celui-ci qu'une démarche qui pose l'ego comme pensée ou une autre qui interroge les conditions subjectives de possibilités de la constitution d'objets? En quoi la description du *Dasein* comme être-au-monde est-elle moins une prétention vide que la certitude auto-référentielle? En quoi, conformément à ce qui fut présenté plus tôt concernant le rapport de l'être au savoir, l'analytique existentielle donne-t-elle lieu à un savoir plus authentique que celui que propose la certitude cartésienne?

Nous avons vu, chez Descartes comme chez Kant, la question de l'être rebondir derrière les certitudes acquises et ainsi les réduire à de simples présuppositions. Depuis Descartes, l'ensemble de l'expérience sensible comme tout objet de la pensée est discrédité

³⁷ SZ, §6, p.24, §10, p.46. Dans GA 20 (p.296-297), Heidegger écrit également : « Nicht « *Cogito sum* » ist die Formulierung für einen primären Befund, sondern « *sum cogito* », und diese « *sum* » dabei nicht in dieser ontologischen Indifferenz wie Bei *Descartes* und allen Nachfolgern genommen – als Vorhandensein eines Denkdinges –, sondern « *sum* » als Aussage der Grundverfassung meines Seins : ich-bin-in-einer-Welt und deshalb vermag ich sie überhaupt zu denken ». Il faut également tenir compte de la phrase suivante qui apparaît quelques lignes plus loin et qui vient étayer ce que nous affirmons de la question qu'implique essentiellement le rapport du *Dasein* à son « être » et si l'on souhaite nuancer ce que Feher comprenait de la contradiction existentielle dont on voit que l'identification est insuffisante si l'on ne répond pas par un maintien radical de l'attention au défi qu'elle lance en tant que « question » : « Aus der positiven Sicht des Phänomens des In-Seins muss die « *Selbstverständlichkeit* » des Vorhandenseins von Welt in einem Dasein durchsichtig werden – *die ontische existenzielle Selbstverständlichkeit ist mit dem Sein des Daseins gegeben, ontologisch aber ist sie rätselhaft* ». Le propre de la « certitude » de mon être est ce caractère énigmatique : l'étouffer, pour les raisons que nous verrons en détail dans la suite de ce chapitre et au chapitre VI, c'est éteindre également toute possibilité d'attestation authentique de l'être du « soi ».

³⁸ ET, p. 158; SZ, p.211.

au profit d'une certitude qui ne donne en réalité au savoir aucune prise. Seulement, malgré le doute qui frappe l'expérience et la possibilité, à partir de celle-ci, de connaître les choses elles-mêmes, l'on ne saurait nier que ce doute ne fait pas disparaître l'expérience ni le phénomène. Un ensemble de réalités, de couleurs, d'objets, de rapports s'offrent à l'esprit, qu'ils puissent être dits « en soi » ou non, qu'ils soient douteux ou non dans leur nature. Puisque l'interrogation qui, plongeant cette expérience dans le vide et la transformant en simple « apparence » n'a pas su nous donner mieux qu'une apparence de savoir de « soi » comme prétendu fondement, il convient de reprendre la recherche à partir de cette expérience même. Cette expérience nous montre qu'une quantité d'étants se manifestent à nous. Que cette manifestation puisse être envisagée comme une couche superficielle provoquée par d'autres choses derrière elle qui ne sont pas manifestes ne change rien au fait que cette manifestation ait lieu³⁹. Comme, nous l'avons vu, nous ne pouvons pas prétendre mieux nous connaître nous-même que les choses qui se présentent, il est inutile de tenter de réduire l'apparition de ces choses à des termes auto-référentiels et ainsi d'abandonner la tâche de les connaître. Dans ce contexte, il nous faut donc admettre, pour que toutes ces choses se présentent à nous, que nous y sommes ouverts, que d'une manière ou d'une autre nous entretenons un rapport réceptif avec cette manifestation qui lui permet à elle, comme apparition, de nous apparaître. Elle serait fallacieuse, entièrement construite par un malin génie, un sujet transcendantal ou un ordinateur branché sur des terminaisons nerveuses, qu'il faudrait tout de même que nous soyons constitués de façon à nous laisser frapper par une apparition pour que celle-ci ait lieu, peu importe la manière ou les causes cachées derrière l'apparition. Moi-même, ici, devant l'expérience la plus quotidienne, je ne me connais pas. Tout ce que je sais c'est cette expérience et la question qu'elle provoque à son propos. Cette question comme telle qui s'éveille en moi qui ne me connais pas devant tout est elle-même l'ouverture qui me permet de poursuivre la connaissance de toutes *ces choses* en aval tout comme *de moi* en amont. C'est donc en partant de l'expérience et en tentant de

³⁹ C'est dans l'ensemble, nous l'avons déjà indiqué, l'argument principal du §7 d'*Être et temps*. Tout indice, représentation, etc., apparaît, se montre sans quoi ils ne pourraient exercer leur fonction. En ne rendant pas compte de cet apparaître, l'on ne rend compte de rien. C'est précisément ce que fait le criticisme : l'apparition n'est pas expliquée car elle se dissout dans ce à quoi elle renvoie (la chose en soi) et cela même n'est pas expliqué car il s'efface derrière ce qui l'annonce (le phénomène); l'un et l'autre sont également abandonnés au profit de leur corrélat et se mordent ainsi la queue, s'étourdissant d'absence.

la décrire en tenant compte de la nécessité d'une ouverture à celle-ci de la part de celui qui l'éprouve qu'est entreprise la description heideggérienne de l'être-au-monde.

Dans le cours des descriptions de l'être-au-monde, toutes mues par l'effort de mettre en évidence les différentes modalités de cette structure ouverte qui peut donner lieu à l'expérience, seront réalisées des découvertes qui permettront ultimement de mettre en question la pertinence même de la manière de poser des questions qui font que l'on tente d'expliquer l'expérience en cherchant derrière elle d'autres « choses » que celles qui se présentent. La découverte de la *Zuhandenheit* permettra ainsi de voir qu'une chose peut se manifester à nous dans son être propre précisément en étant hors d'elle-même, auprès de sa fin. Comme cette fin n'est pas subsistante avec la chose comme telle, mais qu'elle constitue néanmoins le plus intime de son être, ceci mettra en évidence la limite de la *Vorhandenheit* et d'une conception qui fait de l'être des choses un inatteignable, car elle conçoit implicitement tout rapport comme rapport subsistant entre étants subsistants. Nous avons également vu plus tôt comment une telle découverte pouvait influencer les réflexions à propos de la synthèse *a priori* et donc invalider les problèmes qui faisaient naître la nécessité d'un repli dans la simple sphère de la « représentation »⁴⁰.

La description de l'être-au-monde comme ouverture, grâce aux développements sur l'être-à..., le monde, la spatialité, l'affection, le comprendre, la parole et finalement le souci, en mettant constamment en évidence l'être hors de soi qui caractérise toute ouverture pouvant donner lieu à une expérience comme manifestation d'un ensemble de choses, permettra, lorsque la question visant l'expérience sera répétée à la façon cartésienne et en constatant le « fait » de l'existence de l'« ego », de ne plus pouvoir le séparer de ce qui se manifeste avec lui. Ainsi l'être de l'homme comme *Dasein* et son existence pourront devenir le point de départ de la question de l'être en général.

Cette reprise de la question cartésienne est réalisée dans *Être et temps*, bien que de façon plutôt implicite, et nous avons déjà rencontré sa formulation : il s'agit bien sûr de la

⁴⁰ Voir Chapitre III, §§2 et 5.

vérité originaire comme vérité de l'existence⁴¹. La mise en évidence de cette vérité est ultimement accomplie, en passant par l'angoisse et l'être-pour-la-mort, par la résolution authentique. Ce qui est toutefois remarquable pour notre propos, c'est la formulation anticipatrice de cette révélation à la première page du premier chapitre d'*Être et temps*. C'est la définition même du *Dasein* qui est alors présentée. Il est défini, ce qui évoque les développements à son propos dans l'introduction autour de la primauté ontique de la question de l'être, de la façon suivante :

Dans son être, cet étant se rapporte lui-même à son être. En tant qu'étant de cet être, il est remis à son propre être. C'est de son être même que, pour cet étant, il y va à chaque fois.⁴²

Deux conséquences sont tirées de cette caractérisation. La première est la « mienneté » qui caractérise l'être de l'étant pour qui cet être peut ne pas être indifférent. La seconde implique que l'« essence » de cet étant doit être saisie à partir de son existence. C'est cette seconde caractérisation qui doit nous intéresser principalement. Ce que nous dit Heidegger, c'est que le *Dasein* se caractérise en cela que son essence comme telle est d'exister. Le fait qu'il soit « remis à son être » signifie que son existence est pour lui un enjeu. Ce qui à son tour, exprimé sous la forme de « l'avoir à être », implique que le *Dasein* n'a pas de « *quid* » déterminé, mais que pour lui, tout est pour ainsi dire à faire.

Ce qu'il est important d'apercevoir ici, c'est comment la négation du « *quid* » pour le *Dasein* entraîne la mise en évidence de son existence. Si le *Dasein* n'a pas d'essence déterminée au sens d'un ensemble de propriétés fixées, toute détermination se dissout dans son existence et manifeste celle-ci comme telle. Le *Dasein*, s'observant et souhaitant se saisir lui-même, ne peut arrêter son attention sur aucune détermination particulière et se trouve simplement remis à son existence nue⁴³, ce qui, en tant que telle, la met en évidence, la révèle. En quelque sorte, si l'on veut formuler cela autrement et à partir

⁴¹ Voir Chapitre II, §1.

⁴² ET, p.54; SZ, p.41-42.

⁴³ Dans GA 20 (p.402), Heidegger écrit par exemple cette phrase, révélatrice à plus d'un égard : « le devant-quoi et le pour-quoi de l'angoisse, c'est le *Dasein* lui-même, ou plus précisément le fait que « je suis », « je suis » au sens d'être-au-monde en toute nudité » (nous traduisons).

du sens des termes médiévaux à partir desquels Heidegger inaugure lui-même la détermination du *Dasein*, comme celui-ci en tant qu'indéterminé du point de vue de son « *quid* » est tout entier remis à ses possibilités de détermination, son essence ne peut être circonscrite et séparée de son existence. Paradoxalement, comme il est tout entier possibilité, son essence ne peut être « seulement » possible, mais ne laissant demeurer que son existence, elle s'y abîme et ainsi l'atteste. Le *Dasein*, en tant qu'il se cherche lui-même, atteste lui-même son existence. Le *Dasein* est de la sorte « celui qui est », il est celui dont l'essence implique l'existence. Il remplace ainsi en quelque sorte le dieu de la Genèse qui prétend être « celui qui est » à propos duquel, lui faisant croiser le dieu métaphysique, on a tenté quantité de preuves afin de montrer comment son essence est d'être⁴⁴.

Cela ne peut pas vouloir dire toutefois que l'existence de tel *Dasein* particulier est nécessaire, ni que l'avènement de l'ensemble de l'humanité soit nécessaire. C'est grâce à ce contre-sens, cependant, que l'on saisit la portée réelle de la détermination de l'essence du *Dasein* comme existence. Ce n'est qu'en tant que « mienne » que cette existence s'atteste. Ce n'est donc qu'en « me » cherchant et ne pouvant m'arrêter sur quelque « essence » que mon existence se manifeste. C'est pourquoi nous pouvons voir dans cette détermination du *Dasein* une reprise de la question cartésienne. Cette reprise, bien qu'elle retourne comme Descartes vers un « je » et l'attestation de son existence, s'oppose toutefois du tout au tout à la conclusion cartésienne.

En premier lieu, l'attestation de l'existence reposant sur une absence de « *quid* » déterminé brise d'emblée tout repli sur une certitude et fait de cette existence en elle-même une question. Pour le *Dasein*, l'attestation de son existence qui se révèle comme un enjeu révèle celle-ci comme l'objet d'une question. C'est en tant qu'il se cherche qu'il s'atteste; il ne se trouve donc que comme question pour lui-même. Cela n'est pas un paradoxe vide :

⁴⁴ Bien sûr, il serait ici puéril de croire que cette analogie que nous faisons avec un peu de légèreté puisse tomber sous le coup de l'avertissement de Heidegger contre toute compréhension de la proposition "l'essence du *Dasein* reside dans son existence" comme s'il s'agissait d'une "transposition sécularisée et appliquée à l'homme d'une pensée de la théologie chrétienne sur Dieu", *Lettre sur l'humanisme*, *Questions III et IV* (Tel) p.84; GA 9, p.327.

nous l'avons vu avec Descartes, ce qu'il trouve c'est avant tout l'objet d'une question que lui, simplement, néglige⁴⁵.

D'autre part, cette caractérisation du *Dasein*, bien qu'elle survienne au commencement d'*Être et temps*, est comme nous l'avons dit anticipatrice et ne sera accomplie comme performance révélatrice que plus tard dans la résolution authentique, lorsque le *Dasein* pourra être dit arriver à lui-même, dans l'instant.⁴⁶ Toutefois, cette caractérisation du *Dasein* comme existant dans ses possibilités ne vient pas de nulle part et comme l'indique Heidegger lui-même, nous en avons déjà fait état, elle doit être gagnée au préalable grâce à une description de la manière dont il se présente dans sa « médiocrité »⁴⁷. Cela se fait grâce à la description de l'expérience initiale de l'être-au-monde où l'on voit l'homme s'adonner à l'étant en général qui est révélé dans ses possibilités qui se greffent aux possibilités de l'homme lui-même. On y voit l'homme comprendre les étants en ouvrant des « sens » pour ceux-ci qui *prennent sens* dans des projets, projets qui ne sont possibles que grâce à l'ouverture de la possibilité. L'homme se montre ainsi comme celui qui se poursuit en poursuivant ses possibilités parmi et dans l'étant que ses projets révèlent⁴⁸. L'expérience comme telle, comprise comme ouverture de ce qui est manifeste, est expliquée en tant qu'être hors de soi d'une ouverture grâce à l'ouverture en projet qui permet au monde de se déployer. Le *Dasein* comme projet de soi demeure donc caractérisé comme ouverture, comme lieu d'une manifestation générale. L'attestation de son existence ne concerne pas de la sorte qu'un « je » en tant que « moi » replié sur lui-même et séparé de tout autre étant : le *Dasein* est l'expérience elle-même, l'ouverture, et en attestant son existence comme possibilité, c'est toujours des possibilités de révélations et d'expériences qui sont désignées, et non les possibilités d'un « je » isolé. L'être du *Dasein* est donc l'être de l'ouvert et la question qui avec lui se pose, c'est, en général, celle de tout ce qui se montre avec lui. La vérité du *Dasein* est la vérité du « je ici devant tout ».

⁴⁵ Cf *supra*, p.177 et sv.

⁴⁶ Voir SZ, §§60,62,64,68.

⁴⁷ Cf. *supra*, p.190, puis SZ, p.43.

⁴⁸ Voir SZ, §§15, 16, 18.

Grâce à la détermination du *Dasein* comme possibilité pure et donc comme « avoir à être » qui implique l'attestation de son être, l'être peut éclater dans son énigme : un accès est trouvé comme tel à cette question. Toutefois, puisque le *Dasein*, en partant d'une description de l'expérience telle qu'elle est décelable « de prime abord », est déterminé dans la poursuite de ses projets comme ce qui manifeste d'autres étants, c'est-à-dire comme l'ouverture de l'expérience en général, la question de son être à lui est la question de l'être de toute l'expérience. D'où le « *Da* » du *Dasein* et sa caractérisation comme « éclaircie ». ⁴⁹ Un retour, une fois réalisé le parcours d'*Être et temps*, sur la définition du *Dasein* avec laquelle s'entame l'ouvrage nous fait apercevoir que le *Dasein* lui-même signifie l'attestation par l'homme de son être et que cet être est l'être d'une expérience qui implique une manifestation générale, c'est-à-dire un monde. C'est ainsi que l'on peut dire que Heidegger parvient à réaliser en fait une répétition de la question cartésienne, mais grâce à une inversion, c'est-à-dire en partant du « sum » et en révisant la teneur de celui-ci comme « sum » au sens de « je suis à un monde ».

Ce qui distingue toutefois de façon radicale cette formulation du problème de celle de Descartes, c'est que l'on n'interrompt pas la recherche avec l'attestation du *Dasein* comme on le faisait avec la certitude du « je ». Ce qui fait que la question de l'être est véritablement posée et poursuivie explicitement, c'est que l'attestation de l'existence du *Dasein* est précisément définie, nous l'avons déjà noté, comme « question ». La révélation de l'existence du *Dasein* est pour lui une question : elle se fait par et se poursuit dans la question qu'il est pour lui-même. Cette question et le sens de cette révélation, bien plutôt que de s'arrêter là seront développés dans la suite d'*Être et temps* grâce à la caractérisation du *Dasein* à partir du temps. Le problème du *Dasein* lui-même se poursuit après *Être et temps*, qui comme on le sait est inachevé, et se développe tour à tour comme problème de l'être-au-monde, de la transcendance, de la liberté⁵⁰ et de la finitude. Ces développements, si l'on veut, consistent certes à expliquer le versant propre à la « mienneté » de l'ouverture, mais appellent par ailleurs, comme nous l'avons déjà entrevu dans notre chapitre transitoire, un renversement. La question, contrairement à ce qui se passe chez Descartes,

⁴⁹ Voir SZ, §28.

⁵⁰ À cet égard, consulter l'excellente étude de G. Figal, *Phänomenologie der Freiheit*, qui reprend les thématiques centrales d'*Être et temps* à la lumière du problème de la liberté.

au lieu d'en arriver à son terme avec l'attestation de l'existence, ne fait pour ainsi dire que commencer.

Il est impératif de ne point omettre toutefois que la poursuite de la question de l'être à partir de son attestation comme *Dasein* n'est possible que si l'enfermement dans l'auto-référentialité est brisé. L'ouverture de l'expérience comme telle est le lieu où se tient le discours auto-référentiel. Nous parlons plus tôt d'un élan de la connaissance qui se dirige vers ce qu'elle veut connaître et qui s'interrompt dans cet élan pour se figer en lui et tout réduire en le définissant unilatéralement dans les termes de ce seul élan. Ainsi cet élan peut-il être décrit à la manière heideggerienne comme le lieu, le « Da » du *Dasein*, ou plutôt cet élan a-t-il comme « lieu » le *Dasein*. Mais ce lieu, en tant qu'il permet comme ouverture de laisser se manifester des déterminations « étantes » dans l'expérience comme déterminations des choses et de celui qui les connaît, en se fermant à ce à quoi il ouvre pour ne s'attester comme lieu vide d'un connaître qui ne peut plus déterminer ce qu'il connaît que comme « connaissance », se réduit à la nullité d'une répétition vide. Pour que soit poursuivie la question de l'être que manifeste cette ouverture, à la fois comme être de la « mienneté » et comme celui de l'étant qui n'est pas « mien », il faut que toute possibilité de discours auto-référentiel soit brisée et que l'expérience soit libérée à partir de l'ouverture, et donc entièrement abandonnée à une certaine réceptivité. Il faut que la question puisse provoquer une réponse qui ne vient pas d'elle seule si c'est bien ce en quoi consiste la question de l'être en tant que question telle que déterminée plus tôt.⁵¹ Cette libération est réalisée dans l'analyse préparatoire du *Dasein* et culmine au §44 dans la détermination de la vérité comme « découverte ».⁵² Cette libération en tant qu'éclatement du discours auto-référentiel est la condition non seulement de la possibilité de poser à partir de l'attestation du *Dasein* la question de l'être de l'étant en général, mais aussi et avant tout celle de l'existence du *Dasein* ou plutôt de l'existence comme *Dasein* qui se caractérise, tel que nous l'avons déjà dit, par le fait qu'elle demeure une question pour elle-même, ce qu'elle ne peut faire dans le contentement de soi de la certitude auto-référentielle.

⁵¹ Voir le §1 du présent chapitre.

⁵² Ainsi peut-on appliquer à l'ensemble de l'analyse préparatoire et sans doute même à tout l'ouvrage publié, l'explication que Heidegger donne des paragraphes d'*Être et temps* qui visent Descartes, à savoir

L'éclatement hors de l'auto-référentialité, que nous avons provisoirement appelé au commencement de ce chapitre le repli sur soi du sujet, afin de libérer de tous côtés la possibilité de la question de l'être est donc l'enjeu majeur de la section publiée d'*Être et temps* qui met en place la détermination du *Dasein* comme ouverture.

§5. La différence ontologique : à deux ou trois temps?

Nous disions toutefois que la problématique des *Beiträge*, d'après l'avis de plusieurs, le second chef-d'oeuvre de Heidegger, se déployait plutôt à partir d'une distinction entre la question « qu'est-ce que l'étant » et celle qui interroge « la vérité de l'estre ». Nous avons vu rapidement que l'orthographe archaïque « *Seyn* » intervenait non pas nécessairement pour marquer un nouvel être qui serait visé derrière l'être de l'étant, mais parce que la question de l'être de l'étant telle que déployée depuis le commencement grec de la philosophie restait empêtrée dans celle de l'étantité qui se limite elle-même à du simple étant. Le problème consiste donc à dépasser la simple caractérisation de l'étant afin d'interroger ou de libérer son être. Ce problème est plus généralement connu comme celui de la « différence ontologique ».

La différence ontologique apparaît nommément pour la première fois dans le cours qui suit immédiatement la publication d'*Être et temps*, donné à Marbourg durant le semestre d'été 1927 et intitulé *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Heidegger y écrit :

Nous devons nécessairement pouvoir marquer clairement la différence entre l'être et l'étant, si nous voulons prendre comme thème de recherche quelque chose comme l'être. Il ne s'agit pas là d'une différenciation quelconque, mais c'est seulement à travers cette différence que le thème de l'ontologie, et par suite de la philosophie elle-même peut être conquis. Nous la désignons comme *dif-férence ontologique*, c'est-à-dire comme la scission entre l'être et l'étant.⁵³

qu'ils constituent « la première tentative pour sortir de la prison de la conscience, ou plutôt pour n'y plus entrer » (Question III et IV (Tel), p.380).

⁵³ GA 24, p.22-23, tr. fr. p.35.

Bien qu'elle ne soit pas nommée comme telle, il serait néanmoins de mauvaise foi de prétendre qu'elle n'est pas pour ainsi dire sous-jacente à toute la problématique d'*Être et temps*⁵⁴, et de nier que malgré qu'elle ne soit pas nommée la « différence ontologique », elle est tout de même invoquée à quelques reprises dans le chef d'œuvre de 1927. Que l'on prenne ces exemples pour s'en convaincre :

§2 :

L'être de l'étant n'« est » pas lui-même un étant. Le premier pas philosophique dans la compréhension du problème de l'être consiste à ne pas *μυθόν τινα διηγείσθαι*, « raconter d'histoire », c'est-à-dire à ne pas déterminer l'étant comme étant en sa provenance par le recours à un autre étant, comme si l'être avait le caractère d'un étant possible.⁵⁵

§7 :

Avec la caractérisation provisoire de l'objet thématique de la recherche (être de l'étant, ou sens de l'être en général), il semble que sa méthode soit aussi et déjà pré-dessinée. La dissociation de l'être par rapport à l'étant et l'explication de l'être lui-même, c'est là la tâche de l'ontologie.⁵⁶

§7 C.

L'être, en tant que thème fondamental de la philosophie, n'est pas un genre d'étant, et pourtant il concerne tout étant. Son « universalité » doit être cherchée plus haut. Être et structure d'être excèdent tout étant et toute détermination étant possible d'un étant. *L'être est le transcendens par excellence.*⁵⁷

Nous pouvons ajouter à cela le passage déjà cité où Heidegger, au §43, critiquait le réalisme justement parce qu'il croit pouvoir expliquer la réalité à partir d'étants réels et affirme une certaine primauté de l'idéalisme qui, pour sa part, « en soulignant que l'être et

⁵⁴ Il est difficile d'être plus clair à cet égard que ne l'est Heidegger déjà au semestre d'été 1926, affirmant : « cette différence ne joue pas entre l'étant et l'étant, mais entre *l'étant et l'être*, [...] à même l'étant, voir et saisir l'être et le différencier de l'étant, voilà la tâche de la philosophie. [...] La Science critique accomplit cette différence, et gagne avec elle comme thème non pas l'étant, mais l'être de l'étant » (GA 22, p.7-8, tr.fr., par Alain Boutot, p.20). Comme le dit par ailleurs Jean Greisch, la question de savoir quand le baptême terminologique officiel de la "différence" eut lieu, que ce soit déjà dans *Être et Temps* ou seulement quelques mois après, "peut être dédramatisée, l'important étant d'admettre que, concernant la chose même, *Sein und Zeit* se meut déjà dans la différence" (*Ontologie et Temporalité*, p. 473). Consulter également à ce propos le témoignage de Max Müller dans *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*, p. 66-67 et O. Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, p.159.

⁵⁵ ET, p.29; SZ, p.6.

⁵⁶ ET, p.42; SZ, p.27.

⁵⁷ ET, p.48; SZ, p.38.

la réalité ne sont que « dans la conscience », [...] exprime une compréhension du fait que l'être ne peut être expliqué par de l'étant »⁵⁸.

Ces textes semblent parler d'eux-mêmes. Nous allons néanmoins tenter de nous introduire à cette différence en examinant une de ses interprétations les plus audacieuses, celle de Marion, qui soutient quant à lui que la « différence ontologique » n'est justement pas tout à fait acquise dans *Être et temps*, du moins pas dans la clarté qu'elle manifestera par la suite, et que le fait qu'elle ne soit pas nommée comme telle n'est à cet égard pas entièrement innocent. Précisons immédiatement que nous ne pouvons être d'accord avec cette thèse, que pour nous la différence ontologique est aussi présente dans *Être et temps* qu'elle le sera jamais ailleurs⁵⁹, et que si nous affirmons qu'elle constitue davantage le problème des *Beiträge* que celui d'*Être et temps*, c'est que l'ouvrage de 1927 a un travail d'éclaireur à réaliser avant de pouvoir se consacrer à la différence comme telle.

La thèse de Marion, exposée dans *Réduction et donation*, repose en partie sur une analyse de la caractérisation formelle que Heidegger donne à la question de l'être dans l'introduction de l'ouvrage, analyse qui s'appuie elle-même sur une interprétation de la reprise heideggérienne du motif de la réduction phénoménologique. Le projet heideggérien est compris comme la répétition de celui de Husserl, puis sa radicalisation ou sa transgression par l'ajout d'une seconde réduction. L'auto-interprétation de Heidegger dans les *Grundprobleme der Phänomenologie*, qui y décrit à ses étudiants la question de la différence ontologique en termes de « réduction »⁶⁰, légitime indiscutablement aux yeux de Marion une traduction de la problématique heideggérienne en termes « phénoménologiques ». Heidegger ajouterait de la sorte à la réduction husserlienne à deux versants (thèse du monde/phénomène réduit) un troisième terme donnant lieu à une double réduction que Marion décrit en ces termes : « (thèse du monde/phénomène par réduction

⁵⁸ ET, p.156; SZ, p.207. S'ajoutent à celles que nous avons citées quelques autres occurrences claires de la « différence ontologique ». Voici la liste complète de toutes celles que nous connaissons (nous donnons ici uniquement la pagination de l'édition allemande): §1 p.4; §2 p.6; §7 p.27 et 38, §41 p.196; §43 p.207 et 208 et §44, p.230 (cette dernière occurrence est celle à laquelle Heidegger renvoie lui-même pour expliciter le sens de la différence ontologique dans sa *Lettre sur l'humanisme* (GA 9, p.322).

⁵⁹ Ce qui ne signifie pas pour autant que tous ses replis y soient entièrement maîtrisés, ou du moins qu'ils aient atteint la clarté que confère, et ce même pour l'auteur, une présentation explicite et développée.

⁶⁰ GA 24, p.29.

phénoménologique purement husserlienne, puis encore étant/sens d'être par interprétation phénoménologique) »⁶¹. L'idée de cette double réduction à trois temps oriente en l'occurrence une lecture rigide de la triplicité formelle de la question de l'être que Heidegger divise en *Befragte* / *Gefragte* / *Erfragte*.

Heidegger définit effectivement, au §2 d'*Être et temps*, la structure que prend toute question en faisant ressortir un interrogé (*Befragte*), un questionné (*Gefragte*), et un demandé (*Erfragte*). Toute question dit-il, est un chercher qui, pour ainsi dire, cherche quelque chose, par exemple une pomme, un médecin ou encore la composition d'un atome: ce qui est cherché comme tel représente le questionné. Pour trouver ce que l'on cherche, cependant, l'on doit s'enquérir auprès de quelque chose afin d'avoir d'abord prise sur une réponse potentielle. Dans le cas de la pomme, on s'enquiert auprès d'un marchand de fruit ou d'un pommier; dans le cas du médecin, l'on s'enquiert auprès d'un hôpital; et dans le cas de l'atome, l'on s'enquiert auprès d'une matière composée d'atomes grâce à un accélérateur de particules. Voilà ce qui caractérise l'interrogé. Finalement, toute recherche comme telle vise d'emblée un certain résultat, c'est-à-dire qu'elle attend quelque chose de ce qu'elle cherche. En ce qui concerne la pomme, c'est la pomme elle-même qui est recherchée, mais entre nos mains afin que l'on puisse la croquer; pour le médecin, c'est la guérison de quelque mal, et pour ce qui est de l'atome, c'est la découverte de la structure exacte de ce qui le compose. Ceci, dans les trois cas, est ce qui constitue le « demandé ». En ce qui concerne le projet d'*Être et temps*, le questionné est « l'être de l'étant », l'interrogé pour sa part revendique « l'étant » et le demandé le « sens de l'être ». Tout l'argument de Marion repose cependant sur l'hypothèse que cette division tripartite implique une différence entre « l'être de l'étant » et le « sens de l'être ». C'est-à-dire que l'identification d'un questionné et d'un demandé dans la structure de la question se traduirait en la fixation de deux « objets » différents pour le questionné et le demandé, mis à part l'« objet » interrogé⁶², et l'on viserait ainsi le demandé de façon doublement indirecte, en s'arrêtant d'abord sur l'interrogé et ensuite sur le questionné pour enfin arriver au demandé. Toutefois, outre la prudence avec laquelle il serait approprié de décider dans

⁶¹ MARION, J.-L., *Réduction et donation*, p.104.

⁶² Dont on sait quant à lui qu'il peut être séparé radicalement du demandé, comme dans nos exemples : l'hôpital, du médecin ou la pomme du marchand de fruit.

quelle mesure cette construction formelle de la question, mises à part ses vertus pédagogiques, puisqu'il s'agit de la forme de toutes les questions, donc également de celles qui peuvent être dites « particulières », c'est à dire qui visent des « étants », doit demeurer absolument rectrice en ce qui a trait à la question de « l'être », outre donc, la question de savoir s'il ne faut pas prendre au sérieux l'avertissement de Heidegger qui, présentant cette structure de la question en 1925, la dit « très formelle » (*ganz formal*)⁶³, peut-on réellement considérer que le questionné et le demandé sont plus que « formellement » et très « extérieurement » différents? Si l'on se fie à nos exemples, la pomme en tant que « questionné » n'est aucunement différente de la pomme entre mes mains que vise le « demandé »; tout comme le médecin et la guérison, la composition de l'atome et la découverte de la structure exacte de cette composition ne diffèrent pas réellement, du moins en tant qu'ils sont visés par une recherche : le demandé n'est que l'expression plus poussée de ce qui est attendu de la part du questionné. Ce que l'on cherche quand on cherche une pomme, c'est à l'avoir entre ses mains; quand on cherche un médecin, c'est son pouvoir de guérir que l'on sollicite, et quand on cherche la composition de l'atome, c'est l'éclaircissement de la structure de cette composition qui est investiguée. De la même manière, quand on questionne l'être de l'étant, c'est d'emblée pour en connaître le sens. Heidegger ne laisse planer que peu de doute à cet égard. Il affirme clairement, définissant le demandé :

Enfin, lorsqu'une question est recherche, c'est-à-dire spécifiquement théorique, il faut que le questionné soit déterminé et porté au concept. Le questionné inclut donc, à titre de proprement intentionné, le *demandé* : ce auprès de quoi le questionnement touche au but.⁶⁴

Le demandé est ainsi bien près de la réponse et ne constitue donc pas une autre question comme s'il y avait deux étages dans la question et pour ainsi dire, un « objet » différent de celui du questionné, mais bel et bien la simple articulation finale de ce qui est visé par le questionné lui-même, à savoir ce qu'il peut offrir comme réponse. En cherchant un médecin, l'on ne cherche pas du tout un simple « médecin » ou plutôt, on cherche le

⁶³ GA 20, p.195.

⁶⁴ ET, p.28-28; SZ, p.5.

médecin pour ce qu'il est, c'est-à-dire un guérisseur; on le cherche d'emblée en tant que médecin pour son pouvoir de guérir. De la même manière quand on cherche l'être, c'est pour qu'il nous donne quelque chose, à savoir son sens. Or, son sens, comme pour la présence de la pomme entre nos mains, est la seule manière de le trouver, la seule manière pour lui d'offrir une réponse, et ainsi, le « sens » de l'être ne nous donne rien d'autre que la réponse au questionné lui-même. C'est pourquoi Heidegger écrit très clairement que le questionné *inclut* le demandé. Ils sont à toutes fins utiles inséparables et s'ils sont séparés, c'est uniquement pour marquer la manière nébuleuse dont nous apparaît l'objet d'une question avant que nous en ayons trouvé la réponse, apparaît absolument nécessaire à la position de la question, mais tout de même différent de la clarté de la réponse elle-même, ce qui nous pousse justement à chercher cette réponse. S'il y a une différence à faire entre « être de l'étant » et « sens de l'être » en tant que questionné et demandé, c'est ainsi plutôt en différenciant la pré-compréhension de l'être qui nous habite constamment et qui nous permet de l'interpeller par une question de celle de son sens qui, lui, constitue la compréhension « pleine » n'étant bien sûr pas encore acquise, mais néanmoins nécessairement visée par celui qui questionne et qui, puisqu'il questionne, sait très bien sa compréhension imparfaite. Il serait toutefois tout à fait injustifié de séparer en deux visées entièrement différentes ce qui correspond ultimement au même, mais qui n'est que formellement séparé, uniquement du point de vue de celui qui pose la question, entre ce qui est d'abord simplement visé dans la question et le type de réponse que l'on en peut attendre. L'être, nécessairement, ne répond que par son « sens ». Questionner l'être de l'étant, c'est demander son sens, entièrement et d'emblée. Le demandé, écrit Heidegger, c'est la *détermination* de ce qui est questionné, c'est *l'exigence de le porter au concept*, c'est ce qui est *proprement intentionné* dans le questionné : c'est simplement la formulation explicite de l'exigence d'une réponse et non l'éclosion d'une nouvelle couche de questionnement qui pourrait viser un nouvel objet, même indirectement.

C'est pourtant ce qu'y voit Marion, lisant deux écarts entre l'étant, l'être de l'étant et le sens de l'être⁶⁵. Cette lecture peut s'autoriser de plusieurs remarques plus tardives de

⁶⁵ Voir *Réduction et donation*; l'argument est développé dans le chapitre intitulé *Question de l'être et différence ontologique*, surtout dans les pages 193-198, mais renvoie également aux premières caractérisations de la « réduction redoublée » que Marion trouve chez Heidegger et où une analyse de la

Heidegger qui, afin d'éviter absolument toute réduction de l'être à l'étant, parle souvent de viser l'être lui-même de façon telle que l'on peut être porté à croire que cela pourrait en fait différer de l'« être de l'étant ». Nous avons vu au commencement de ce chapitre un passage des *Beiträge* où Heidegger identifiait entre parenthèses l'être de l'étant (*Sein*) à l'étantité et les distinguait de la vérité de l'estre (*Seyn*). Rappelons par exemple également l'invitation de *Zeit und Sein* à « penser l'être sans l'étant »⁶⁶. C'est même celle-ci que mentionne Marion lors de l'introduction de son analyse de la triplicité de la question de l'être dans *Être et temps*. Niant que la question puisse se limiter à ce qui est visé comme tel dans le questionné, il affirme :

Le questionnement a, de derrière la tête, une autre « idée » : il est en quête non seulement de l'être de l'étant, mais bien du « sens d'être » lui-même. L'écart, explicite dès 1925, entre le *Sein des Seienden* et le *Sinn des Seins* fait d'emblée signe, contre toute acception hâtive de la *Kehre*, vers ce que *Zeit und Sein* nomme la tentative de « penser l'être sans l'étant ».⁶⁷

L'enjeu, du point de vue de Marion, est majeur, car se référant à une version « canonique » et duelle de la différence ontologique qui différencie l'être de l'étant, version qu'il tire d'abord d'*Identität und Differenz*⁶⁸ et qu'il rattache aux premières apparitions de la « différence ontologique » où elle est « nommée » comme telle dans ses cours en 1927⁶⁹ et publiquement, dans la conférence de 1928⁷⁰, il écrit :

La différence ontologique décide à la fois de la pensée phénoménologique propre de Heidegger et du site de toute métaphysique antérieure. Il suffirait donc que sa notion s'atteste mal, ou que son émergence reste confuse, pour que s'affaiblissent et la percée propre de Heidegger et sa réinterprétation de l'histoire de la métaphysique de l'ontologie.⁷¹

triple structure de la question de l'être était déjà mise à contribution (chapitre *L'étant et le phénomène*, §6, p. 104-110).

⁶⁶ *Zeit und Sein*, dans *Zur Sache des Denkens*, p.68; tr.fr. *Questions III et IV*, p. 225 (voir aussi le commentaire p.234-235 et 238-239).

⁶⁷ RD, p.107.

⁶⁸ *Identität und Differenz*, Pfulligen, Neske, 1957.

⁶⁹ *Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 24, p.22-23.

⁷⁰ *Vom Wesen des Grundes*, GA 9, p.134.

⁷¹ RD, p.163-164.

Comme on s'en aperçoit, la question ne porte pas que sur une possible maladresse d'un « premier Heidegger » qui aurait mal saisi la différence ontologique, mais sa « mauvaise naissance » risquerait de corrompre l'ensemble de la problématique. La conclusion ultime du livre de Marion nous éclaire à cet égard, car même une fois la différence gagnée, là où l'être n'a plus rien à voir avec l'étant et se manifeste soit dans le « rien » soit comme revendication de l'*Ereignis*, cet « être » pour lui ne semble plus avoir rien à dire ni pouvoir véritablement revendiquer⁷².

Du reste, cette caractérisation de la question de l'être en trois temps qui pointe ultimement vers la possibilité de concevoir l'être de façon absolument séparée de l'étant est pour nous exemplaire, parce que malgré les résistances qui ont pu naître par rapport à l'ouvrage de Marion⁷³, celui-ci exprime en réalité une idée très généralement partagée et qui constitue un écueil considérable pour ce que nous envisageons comme une juste compréhension de la pensée heideggérienne⁷⁴. Elle est donc exemplaire, *a contrario*, non parce qu'elle critiquerait justement *Être et temps* pour ne pas être allé *assez loin*, mais parce que d'une certaine manière, elle éclaire un préjugé qui, tendant à rejeter l'être beaucoup *trop loin* de l'étant, risque de le laisser se dissoudre.

La thèse de Marion consiste d'abord à montrer que la différence ontologique canonique comme différence entre l'étant et l'être n'arrive pas à se faire jour dans *Être et temps*. Il en prend pour preuve l'absence du terme « différence ontologique » pour nommer cette différence dans l'ouvrage, mais accorde à l'inverse beaucoup d'importance à l'occurrence du terme lui-même pour nommer la différence entre la chose et le *Dasein*, une différence qui concerne deux modes d'être : la *Vorhandenheit* et l'existence. Marion

⁷² Voir le chapitre VI, *Le rien et la revendication*. Nous reviendrons à cette question dans la suite du texte.

⁷³ Jean Greisch est un peu critique à l'endroit de Marion en regard du fait qu'il monte en épingle l'absence de la locution « *ontologische Differenz* » dans *Être et temps* comme tel (voir le dernier chapitre d'*Ontologie et temporalité*). Consulter également le numéro 1 du vol 96 (1991) de la *Revue de Métaphysique et de Morale*, entièrement consacré à *Réduction et donation*, qui comporte des critiques pertinentes de F. Laruelle et J. Greisch. Ajoutons l'article de Jocelyn Benoist, *Qu'est-ce qui est donné? La pensée et l'événement*, celui de Jean Grondin, *La phénoménologie sans herméneutique* et bien sûr l'ouvrage de Dominique Jannicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*.

⁷⁴ Cette compréhension sera développée surtout au chapitre V.

remarque l'occurrence du terme « différence ontologique » pour caractériser cette différence au §12 et au §63. Citons la première de ces occurrences :

Tout ce qui importe dans un premier temps est d'apercevoir la différence ontologique (*ontologischen Unterschied*) séparant l'être-à... comme existentiel de l'« intériorité » réciproque d'étants sous-la-main comme catégorie.⁷⁵

Cette différence de type « ontologique » nommée en allemand « *Unterschied* » et non « *Differenz* » comme l'est la différence ontologique canonique, nous osons à peine le faire remarquer, car cela n'invalide pas vraiment la thèse de Marion, est la différenciation de deux modes d'être. Or, ces deux modes d'être se situent tous deux du même côté de la différence ontologique, et cela ne devrait pas normalement poser d'autre problème que le problème proprement explicite de Heidegger, celui de l'unité des différents sens de l'être. En d'autres termes, ceci n'est pas plus un achoppement à la poursuite de la question de l'être que la différence de type « ontologique » entre la *Vorhandenheit* et la *Zuhandenheit*⁷⁶. Au contraire, en montrant justement, grâce à l'existence du *Dasein*, qu'il n'y a pas que du *Vorhanden* qui puisse « être », cette différence rend initialement possible

⁷⁵ ET, p.63; SZ, p.56.

⁷⁶ Marion se comporte effectivement comme si la manifestation d'une différence de type ontologique entre deux manières d'être était le fait exclusif du rapport entre le *Dasein* (la conscience) et la chose. Or ce type de différence se manifeste également entre la *Vorhandenheit* et la *Zuhandenheit*, ce qui devrait donc faire naître le même obstacle à la différence canonique. Ce problème d'une différenciation des modes d'être pour ainsi dire du même côté de la différence n'est pas sans pertinence, mais il ne signifie pas pour autant qu'il l'annule ou la brouille. Heidegger n'a jamais prétendu que la différence était simple. Il semble y avoir différentes manières de rester empêtré en l'étant (dans l'expérience quotidienne, selon le modèle scientifique, par recours à un étant suprême, par la mise en relief de la forme qui est plus « actuelle » que la matière (étantité)), tout comme il y a différentes manières de le dépasser (Heidegger est limpide dans les *Grundprobleme* : « Il est clair désormais que la différence ontologique est quelque chose de plus complexe, même si elle passe pour formelle et se présente comme telle. Elle est plus complexe, parce que sous ce titre « être » se tiennent à présent, non seulement l'essentia et l'existentia, mais encore la quissité (*Werheit*) et l'existence, dans l'acception que nous donnons à ce terme. L'articulation de l'être varie en fonction du mode d'être, à chaque fois déterminé, de l'étant. Celui-ci ne saurait donc être réduit à l'être subsistant (*Vorhandensein*) ni à l'effectivité (*Wirklichkeit*) au sens traditionnel du terme. La question de la multiplicité possible de l'être, et du même coup la question de l'unité du concept d'être en général, deviennent urgentes. Ce qui n'était d'abord qu'une formule vide désignant la différence ontologique révèle en même temps la richesse de plus en plus grande de son contenu et des problèmes qui y sont impliqués » GA 24, p.170, tr.fr.p.152. La suite est encore plus claire alors que Heidegger affirme indirectement que l'étude de la différence d'être entre le *Dasein* et le *Vorhandensein* « a principalement pour but de nous amener au problème de la multiplicité des guises de l'être, une fois dépassée l'unicité de l'être simplement présent-subsistant (*nur Vorhandenseins*) (GA 24, p.171; tr.fr., p.153).

la question de l'être parce qu'en trouvant un exemple qui se différencie du *Vorhanden*, celui-ci peut être identifié comme « présupposé » et, puisqu'il se révèle justement contre ce présupposé comme imparfaitement compris, laisser l'être éclater comme question dans sa différence avec l'étant. Marion parvient toutefois à construire un problème avec cette occurrence du terme « *ontologische Unterschied* » : d'abord à travers une fine analyse du point de départ de l'interrogation heideggérienne à partir de Husserl dans la différenciation entre la chose et la conscience et son point de rupture dans l'identification heideggérienne de cette différence comme en étant une de type ontologique⁷⁷; ensuite, en liant la nécessité du point de vue de Heidegger d'interroger l'être de la région « conscience », l'« *ontologische Unterschied* », à ce que Marion avait d'abord identifié comme le double écart de la formulation « ternaire » de la question de l'être. Le premier écart, l'« être de l'étant » serait une première différence ontologique qui se limiterait à l'être du *Dasein*, et le second écart viserait l'être lui-même, dans le « sens de l'être ». Toutefois, le malheur de cette triple formulation serait de se montrer incapable de faire la différence simple entre l'être et l'étant puisqu'il y a comme tel deux niveaux d'être, deux différences ontologiques. L'on resterait ainsi confus, empêtré dans l'être du *Dasein*, et incapable d'en sortir pour se rendre jusqu'à l'être même. *L'ontologische Differenz* serait manquée à cause de *l'ontologischer Unterschied*. Lisons Marion à ce sujet :

La « différence ontologique » obéit, dans *Sein und Zeit*, à la construction ternaire de la question de l'être, en sorte de s'interdire l'accès à la dimension strictement duelle de la future différence ontologique. Et le troisième terme s'introduit ici avec le *Dasein*, qui entre l'étant et l'être, provoque la médiation – opaque peut-être – d'un être de l'étant : car, quelques précautions que l'on prenne pour souligner que le *Dasein*, comme pur *da* extatique, ouvre plus la transition absolument docile entre étant et être qu'il n'impose une tierce instance, il n'en demeure pas moins que tout ce que *Sein und Zeit* accomplit publiquement reste totalement et explicitement consacré au *Dasein* .[...]

[...] si c'est le *Dasein* lui-même qui, précisément parce qu'il rend possible de construire la question de l'être (ternaire) interdit de passer à la différence ontologique (binaire), donc au sens de l'être comme tel, *Sein und Zeit* aurait-il lié son inachèvement, autrement dit son impuissance à penser l'être en général et absolument, à l'obstacle constitué par le *Dasein*?⁷⁸

⁷⁷ RD, chapitre *Question de l'être et différence ontologique*, §4.

⁷⁸ RD, p.203. Consulter également à cet égard l'article de Marion intitulé *Le sujet en dernier appel*.

Inutile de dire que la réponse sera affirmative surtout qu'elle concorde, dans la mesure où elle critique le rôle prêté au *Dasein* dans *Être et temps*, avec certaines auto-critiques de Heidegger lui-même⁷⁹ et avec ce qui est devenu pratiquement un lieu commun des études heideggériennes, du moins chez les commentateurs qui ont succédé à la génération des disciples, c'est-à-dire la critique de la soumission d'*Être et temps* aux impératifs de la philosophie transcendantale.

Premièrement, dans la question initiale d'*Être et temps*, nous l'avons vu, il faut véritablement lire le texte avec une idée préconçue pour y voir une différence d'« objet » entre l'« être de l'étant » et le « sens de l'être ». Cette idée préconçue, pour ce qui est de Marion, vient sans doute en partie de l'interprétation du problème de Heidegger qui l'assujettit à la thématique de la réduction tout en maintenant, contre les formulations de Heidegger lui-même qui dit devoir *remplacer* la réduction par la différence ontologique⁸⁰, la réduction husserlienne initiale à laquelle serait ensuite superposée la différence ontologique comme seconde réduction. En second lieu, nous l'avons déjà exprimé et c'est pour nous le plus intéressant, cette idée présuppose que l'« être même », la « vérité de l'être », l'« être sans l'étant », le « sens de l'être », puisqu'il se trouve même différencié de l'« être de l'étant »⁸¹ dans certains développements ultérieurs de la pensée de Heidegger, vise un être si reculé qu'il s'abîme dans le mystère le plus total, à ce point qu'il ne semble peut-être même plus pouvoir véritablement entretenir un rapport avec l'étant comme tel. Cette compréhension des formulations heideggériennes repose en fait bel et bien sur une entente tripartite du déploiement du problème de l'être qui commence avec l'étant, pose ensuite le problème de l'être de l'étant (problème dit métaphysique), et dépasse celui-ci vers l'être lui-même. Marion a le mérite d'éclairer cette compréhension sans s'apercevoir toutefois qu'elle n'existe que pour les lecteurs de Heidegger qui s'emmêlent dans ses constantes reformulations, et qu'il s'agit d'un malentendu. Il n'y a jamais chez Heidegger

⁷⁹ Voir par exemple dans les *Beiträge* : paragraphe 110, p.217-218, paragraphe 112, paragraphe 195, p.317-318, paragraphe 199, paragraphe 262, p.450-452. Marion voit même une auto-critique dans la fin du §83 d'*Être et temps* (SZ, p.437) (voir RD, p.207 et sv.).

⁸⁰ Voir à cet égard l'article de J.-F. Courtine, plus nuancé, *L'idée de la phénoménologie et la problématique de la réduction*.

⁸¹ Cette différenciation, nous l'avons vue dans les *Beiträge* où être « est » rattaché à la question « qu'est-ce que l'étant » GA 65, p.171. On peut la voir ailleurs également, comme dans les séminaires du Thor, *Questions III et IV* (Tel), p.394-395, 448, 466, 470.

qu'un seul écart, celui qui sépare l'être de l'étant. Cet écart, en 1927, est celui qui sépare d'un côté l'étant et de l'autre l'équivalence « être de l'étant »/« sens de l'être ». Plus tard, lorsque Heidegger voudra montrer que dans l'histoire de la métaphysique, les penseurs cherchent l'être et butent néanmoins sur l'étant, et comme il sait que ces penseurs eux-mêmes parlent souvent de l'être lorsqu'ils ne disent en fait, selon lui, que l'étant, il accepte de leur concéder l'expression et renvoie ainsi l'être de l'étant de l'autre côté de l'écart. Du coup, l'écart devient l'équivalence étant/ « être de l'étant » d'une part, et d'autre part l'être lui-même ou l'estre. Le passage des *Beiträge* cité au commencement de ce chapitre pour éclairer la différence entre la question directrice et la question fondatrice était pour nous déjà très clair. Heidegger explique que dans l'horizon du premier commencement, « l'« être » est toujours conçu comme l'étantité de l'étant et ainsi *comme cet étant lui-même* » (nous soulignons)⁸². L'être, d'une certaine manière est visé, mais manqué, et ce qui est décrit se réduit à de l'étant. «Être de l'étant », lorsqu'il est utilisé dans ce type de contexte veut donc dire en réalité tout simplement « étant ». Pour s'en convaincre tout à fait, il suffit de se pencher sur le texte suivant tiré d'un des séminaires du Thor :

Mais lorsque l'on parle ainsi de la métaphysique, c'est en tant qu'elle interroge sur l'être dans la mesure où il détermine l'étant comme étant. Or en un autre sens, la question de l'être est autre. Elle n'interroge pas l'être en tant qu'il détermine l'étant comme étant : elle interroge l'être en tant qu'être.

Si la différence ontologique [telle qu'elle se manifeste dans la métaphysique] qui apparaît ici est le plus grand danger pour la pensée, c'est qu'elle représente *toujours* l'être dans l'horizon de la métaphysique comme un étant; alors la question sur l'étant en tant qu'étant, c'est-à-dire la question métaphysique, a un autre sens que la question de l'être comme être. Ce que l'on peut exprimer négativement en disant que la question de l'être en tant qu'être n'est pas une mise à la puissance 2 de l'être de l'étant.⁸³

⁸² GA 65, p.266. Voir aussi la p.466 (266. « Das Seyn und die "ontologische Differenz". Die "Unterscheidung"»), où Heidegger écrit: "Das Sein (als ens qua ens – ens in commune) ist nur die dünnste Verdünnung des Seienden und selbst noch ein Solches" »).

⁸³ *Questions III et IV* (Tel), p.394-395. La précision entre crochets est de nous. Considérons également ce passage du protocole d'un séminaire sur la conférence « Temps et être » : Puis c'est la formule « penser l'être sans l'étant » qui fut commentée. Elle est – de même que l'expression utilisée à la page 48 : « sans égard pour le trait qui porte l'être jusqu'à l'étant – une formulation raccourcie pour : « penser l'être sans égard à une fondation de l'être à partir de l'étant », « penser l'être sans l'étant » ne signifie donc pas que le rapport à l'étant serait inessentiel à l'être et qu'il faudrait ne pas tenir compte de ce rapport; l'expression signifie bien plutôt que l'« être » est à penser autrement qu'à la manière dont le pense la métaphysique. Dans la fondation de l'être à partir de l'étant, ce n'est pas uniquement (même si c'est

Si cela ne parvenait pas à dissiper tous les doutes, rappelons que dans le séminaire de *Zähringen*, Heidegger, tentant d'explicitier la question de l'être, nomme celle du sens ou de la vérité de l'être le « demandé », l'*Erfragte* comme dans *Sein und Zeit* et désigne le *Befragte*, l'« interrogé », comme l'« être de l'étant ». Le *Gefragte* est ici tout simplement abandonné. Cela ne montre-t-il pas avec évidence qu'il coïncidait en fait auparavant sans plus avec l'*Erfragte*, et le fait que l'être de l'étant apparaisse à présent tout simplement comme « interrogé », ce « auprès de quoi » on pose la question de l'être, qu'il coïncide maintenant simplement avec l'étant?

Ainsi se dissipe le malentendu qui repose sur la superposition de deux différentes façons d'exprimer un seul écart qui donne lieu à deux écarts. Comme nous le disions néanmoins, Marion a le mérite de faire éclater au grand jour et dans toute sa clarté cette compréhension tripartite du problème de l'être qui est implicitement très répandue et de laquelle il se réclamait d'emblée pour appuyer son interprétation de la structure formelle de la question, se référant à une « acception hâtive de la *Kehre* » qui comprend celle-ci comme le dépassement de la question d'*Être et temps* par celle qui vise à penser l'être sans l'étant⁸⁴.

Cette conception qu'entérine et explicite Marion, l'excluant toutefois du ressort de la supposée *Kehre* puisqu'il la trouve déjà dans *Être et temps*, pose un problème très grave, car en comprenant d'abord l'« être de l'étant » comme la question d'*Être et temps*, et cherchant à trouver l'être lui-même plus loin encore, on risque de le perdre tout à fait. C'est précisément d'ailleurs la conclusion à laquelle en vient Marion, proclamant finalement l'échec de la question de l'être et appelant à une troisième réduction qui donnerait le « je hors d'être ». En effet, si l'être visé ne peut même plus se voir nommer être de l'étant, alors on peut en venir à douter que cet être nous parle de quoi que ce soit ou qu'il puisse même encore porter l'étant de quelque façon.

essentiellement) le moment théologique de la métaphysique qui est en cause, c'est-à-dire le fait que le *summum ens* comme *causa sui* constitue la fondation de tout étant comme tel (cf. ce qu'on appelle les vingt-quatre thèses métaphysiques de Leibniz dans *Nietzsche*, t. II, p.454 sq.; trad.fr., Paris, Gallimard, 1971, p.363). C'est avant tout à la forme métaphysique qu'est la différence ontologique que l'on pense, selon laquelle l'être est pensé et conçu à dessein de l'étant et se tient, sans préjudice de son être-au-fond, sous la domination de l'étant » (*Questions III et IV (Tel)*, p.238-239).

Un plus grand malentendu est toutefois commis lorsque l'on lie à ce type de compréhension écartelée du problème de la différence ontologique une certaine entente de la conception heideggerienne de la vérité qui, pour ainsi dire, fétichise le « secret » du voilement ou du recouvrement en posant, comme source principielle de toute apparition de l'étant, derrière le proprement découvert, une inviolable *λήθη*. Cet inviolable mystère identifié comme la « cachette » de l'être qui n'est même plus être de l'étant, il n'y a qu'un pas à franchir pour recommencer encore à réifier l'être, mais d'une réification implicite qui se teinte de mysticisme. Le seul moyen d'éviter cette réification, raison pour laquelle la différence ontologique est d'emblée proposée, c'est de toujours garder l'être suffisamment près de l'étant pour qu'il puisse ne pas cesser de nous « parler » de lui sans pour autant s'y réduire.

Que signifie cette différence qui doit être marquée avec autant de force qu'elle nécessite de la part de Heidegger tant de reformulations, mais qui cependant, du moins tel que nous l'envisageons, ne doit pas devenir totale et libre fuite de l'être à un point tel que sa « vérité » ne soit même plus en mesure d'exercer quelque influence sur la manifestation de l'étant? Tentons une formulation plus libre du problème.

§6. Questions vers la différence.

Prenons l'exemple d'une chaise : une chaise noire, libre et isolée au milieu d'une chambre vide. Cette chaise est dans la même pièce que nous mais, peut-être parce que nous sommes fébriles ou impatients, nous n'avons pas la moindre intention de nous y asseoir, donc d'en faire un usage courant. Cette chaise, nous pouvons l'ignorer pour quelque temps, songeant à autre chose, marchant de long en large. Il se peut aussi que nous ne nous en occupions jamais : il suffit qu'un ami vienne frapper à notre porte et que nous quittions avec lui définitivement la pièce. Ou alors, peut-être d'autres meubles seront introduits dans

⁸⁴ Cf. *supra*, p.205.

cette pièce et nous serons occupés pour longtemps à en faire une demeure jusqu'à ce que finalement, fatigués, nous finissions par nous asseoir sur la chaise. Mais il se peut aussi que personne ne vienne, qu'aucun nouveau meuble n'apparaisse dans la pièce et que notre regard se tourne vers cette chaise noire et qu'elle se mette à nous intéresser.

Cette chaise, en tant qu'elle ne nous occupe plus d'un point de vue « pratique » dans la mesure où l'on renonce à s'en servir, peut devenir pour nous l'objet d'une curiosité. Nous pouvons nous intéresser aux différents tons de ses couleurs, à la nature exacte du bois dont elle est fabriquée, tenter de la classer à l'aide des paramètres d'un style d'ameublement de telle ou telle culture ou de telle ou telle époque. Mais si nous nous intéressons à la chaise de cette façon, que signifie cet intérêt? Est-il autre chose que la simple volonté de *faire preuve* d'une certaine maîtrise ou d'une certaine connaissance, c'est-à-dire de réduire cette chaise à quelque chose de « déjà connu », soit en ne poursuivant l'assouvissement de sa curiosité que pour la satisfaction d'avoir tout vu, soit en réduisant tout ce que l'on voit à servir de faire valoir à des « connaissances générales » comme on fait montre d'un esprit « cultivé ». Dans les deux cas, a) celui d'un comportement qui veut tout voir simplement pour dire qu'il a tout vu (comportement de celui qui cherche les « curiosités » *uniques* qu'il trouve soit aujourd'hui avec les individus extravagants qui s'offrent en spectacle lors de certaines émissions télévisuelles auxquelles correspondaient jadis ceux qui affichaient des difformités étonnantes et qu'on traînait, enchaînés, dans les fêtes foraines, mais comportement qui se retrouve également chez les collectionneurs, aussi bien de petits objets rares que de « connaissances » d'initiés) et b) dans celui qui ne prend ce qu'il voit que comme moyen d'afficher les connaissances qu'il possède déjà; dans ces deux cas l'objet visé a ceci de bien particulier qu'il n'intéresse pas pour lui-même, mais est immédiatement renvoyé à autre chose⁸⁵. Le cas de la curiosité tel que décrit dans le premier exemple est excellemment clarifié par Heidegger dans *Être et temps*⁸⁶ lorsqu'il montre comment la curiosité se préoccupe de voir, non « pour

⁸⁵ Il serait utile d'étudier sérieusement la différence entre cette structure de dispersion comme fuite et le tissu de renvois que la *Zuhandenheit* dessine pour le monde. Quelle est la différence entre une structure de renvoi comme manifestation de tissu unificateur et le renvoi qui disperse. Cette ressemblance dans l'antagonisme le plus grand s'expliquerait-elle par le fait que la dispersion se présente comme le simulacre du monde, ou plutôt de la vérité du monde comme être-au-monde authentique?

⁸⁶ Voir l'ensemble du §36.

comprendre ce qui est vu, c'est-à-dire pour accéder à un être pour lui, mais seulement pour voir». « Elle ne cherche du nouveau », dit-il, « que pour sauter à nouveau de ce nouveau vers du nouveau »⁸⁷. Il faut également comprendre le second exemple de façon analogue – malgré qu'ici ne s'exprime plus directement la frénésie de l'accumulation de « données », mais plutôt le contentement de soi de celui qui possède déjà le concept général à la sauvegarde duquel tout ce qui se présente ne sert que de prétexte –, dans la mesure où ce n'est alors pas la chaise comme telle qui importe ni sa compréhension en et pour elle-même, mais l'unique fait de pouvoir la rattacher à du « déjà connu » et à prouver ainsi la maîtrise de ce « déjà connu » qui ne vit que pour lui-même et son auto-satisfaction. Le rattachement au « déjà connu » de ce type peut être juste et adéquat, mais il est également périlleux, car comme il n'aspire pas à une réelle connaissance témoignant d'un dévouement à la chose comme telle, il est fort probable que ne cherchant que ce qu'il connaît déjà, il n'aperçoive pas ce qui s'offre pourtant à la vue, mais résiste néanmoins à l'application de sa prétendue « maîtrise ». Cette façon de renvoyer à du « déjà connu » manifeste par ailleurs une attitude fort problématique dans la mesure où elle se montre d'emblée et principiellement rétive, nous pourrions même dire « fermée », devant tout étonnement et donc devant toute nouvelle découverte⁸⁸. Ces manifestations de la curiosité qui ne semblent point vouées à la poursuite du savoir lui-même, nous pouvons également les saisir grâce au terme général de « divertissement ». Celui-ci convient parfaitement à ce qui est ici visé, car si on le comprend comme ce qui n'est stimulé que dans la mesure où on lui permet de « se divertir », alors le divertissement est bien ce qui n'attache d'importance à ce qui lui apparaît que dans la mesure où il le renvoie à autre chose et se trouve ainsi immédiatement annulé, que dans la mesure où, précisément, il permet de faire « diversion ».⁸⁹

⁸⁷ ET, p.136; SZ, p.172.

⁸⁸ C'est ce phénomène qui nous provoque lorsque nous prenons pour cible la connaissance de l'essence et qu'on la critique pour sauver le particulier du général qui le méprise. Ce qu'il faut voir, c'est que ce phénomène n'a rien à faire avec le savoir. Il ne s'agit pas d'un savoir de l'essence, mais d'une prétention vide qui ne vise pas, en son fondement, à servir le savoir. Il faut donc faire très attention de ne pas se faire les complices de cet abandon devant la rigueur du savoir en renonçant pour cela à tout projet de clarification de l'essence.

⁸⁹ Voir le second moment constitutif de la *Neugier* dans *Être et temps* (§36), à savoir la *Zerstreuung*. La question qu'il serait intéressant de soulever est celle de savoir si le phénomène du *Wegsein* en général ou de la déchéance inauthentique ne serait pas cerné plus immédiatement en soumettant la *Neugier* à une compréhension plus générale de la *Zerstreuung* plutôt que le contraire.

Imaginons toutefois, pour en revenir à notre exemple de la chaise noire au milieu de la chambre vide, que toute forme de divertissement en général, de satisfaction d'une curiosité ou d'occasion de briller dans sa maîtrise de la « culture générale » nous est devenue indifférente. En fait, cette chambre est déserte et imaginons que nous avons maintenant des raisons de croire que plus personne n'y viendra. Nous marchons de long en large, fébrilement certes, peut-être agacé, mais savons aussi que nous n'avons plus rien à attendre ni rien à perdre, condamnés pour longtemps à rester seul dans cette chambre avec la chaise. Exaspérés, nous ne voulons plus nous assurer de quoi que ce soit au sens où cela pourrait nous conforter de quelque manière; nous ne voyons aucun sens dans l'exercice qui consisterait à « collectionner » des détails à propos de la chaise ou de quelque élément de la chambre et à produire une liste de ces détails. En outre, nous nous trouvons précisément dans l'impossibilité de rattacher la chaise à quelque connaissance déjà acquise parce que la raison pour laquelle la chaise commence soudainement à nous intéresser, c'est précisément qu'elle nous a semblé étrange, comme ça, de son noir lustré, avec ses quatre pattes solides et son dossier frêle, plantée au milieu de la chambre. C'est cette étrangeté de la chaise qui nous intéresse maintenant et rien d'autre. Soudainement, cette chaise sur laquelle nous n'avons que faire de nous asseoir et avec laquelle nous ne cherchons aucun divertissement, elle nous provoque au milieu de la chambre. Sa présence comme telle nous provoque et nous appelle à l'approfondir.

Qu'est-ce, toutefois, demandons-nous alors, que cette présence de la chaise au milieu de la chambre? Qu'est-ce que cette provocation qui nous fait soudainement nous oublier nous même et tous nos tracasseries insignifiantes, nous qui n'avons plus rien à perdre ni rien à faire dans cette chambre vide? Et comment l'approfondir, cette provocation de la simple présence de la chaise, noire et lustrée, devant nous, et qui laisse traîner, obliquement, son ombre derrière elle? Nous tentons de nous approcher de la chaise afin de la voir ainsi de façon plus vive; nous voyons le détail de son lustre, la peinture un peu abîmée en quelques endroits, nous la touchons et sentons notre peau qui colle légèrement et s'étire en descendant le long d'une des pattes. Mais ce lustre, cette couleur, cette texture nous semblent très étranges et comme telle la chaise nous paraît encore plus lointaine

qu'elle ne le semblait d'emblée lorsque nous étions près du mur à la regarder de loin à l'instant où elle éveilla d'abord notre intérêt.

Que pouvons-nous accomplir alors pour approfondir cette chaise, pour se saisir de son étrange présence, pour la comprendre? Par quel chemin pouvons-nous suivre la piste qu'elle a tracée devant nous en éveillant ainsi notre intérêt par son étrangeté? Il nous est certes possible de constater qu'il s'agit d'une chaise noire, que le noir est une couleur : nous savons très bien ce qu'est le noir. Nous pouvons affirmer aussi que c'est une chaise, qu'il s'agit là d'une façon d'être quelque chose, d'une certaine essence, peut-être un peu difficile à déterminer comme telle, mais qui relève d'une certaine forme, d'une forme du moins qui, si elle n'est pas nécessairement saisissable grâce à des paramètres géométriques, peut être pensée dans la mesure où une chaise est toujours quelque chose qui en tant que tel est « configuré » de telle façon à ce que l'on puisse s'asseoir dessus. Nous savons aussi qu'il s'agit là nécessairement de son essence la plus propre, précisément parce que ce sont nous, les hommes, qui l'avons construite de toutes pièces selon cette forme et à cette fin, avec le bois d'un arbre, des tenons, des mortaises et un peu de peinture.

Sommes-nous ainsi satisfaits? Nous savons ce qu'est la couleur de la chaise, nous savons ce que sont les arbres et nous savons ce qu'est une chaise. Au fond, tout cela, nous le savions déjà avant de nous intéresser à la chaise. Pourtant, elle nous intéressa tout de même. Pourquoi cesserait-elle de nous intéresser maintenant que nous nous répétons en sa présence ce que nous savions déjà? Nous n'avons en réalité que faire de nous asseoir sur cette chaise et le fait qu'elle serve à s'asseoir n'est pas ce qui a éveillé notre intérêt. Elle reste là plantée au milieu de la chambre, toujours aussi étrange malgré le fait que nous sachions qu'elle est faite pour s'asseoir, et elle est en cela toujours aussi intéressante malgré le fait qu'elle semble, seule, dans sa présence lointaine et énigmatique, ne plus jamais devoir servir à personne. Sa noirceur également tout comme son bois nous plongent soudainement dans la perplexité : le noir devient cette étrange et lumineuse façon de faire front dans la lumière et que nous ne comprenons pas. Le bois quant à lui s'abîme dans sa solidité poreuse, presque humide. Toutes les déterminations qui semblaient devoir nous permettre de saisir la chaise et d'ainsi arrêter notre quête pour pouvoir passer à autre chose,

dans la clarté étonnante de la question que sa simple présence a provoquée, se dissolvent et sont ainsi happées dans l'étrangeté générale que cette question a fait naître.

Si toutes ces déterminations qu'il nous est possible de tirer de la chaise, déterminations sensibles et intelligibles, sont inaptes à répondre à la question qu'elle a provoquée, devons-nous pour ainsi dire pénétrer jusqu'au cœur de la chaise et la faire éclater de l'intérieur afin qu'elle nous livre le secret de sa présence, là, de chaise noire et énigmatique au milieu de la chambre? Irons-nous quérir le secours d'un modèle biologique afin de penser la structure cellulaire du bois de la chaise? Ferons-nous appel à un modèle physique afin d'imaginer sa structure atomique? Construirons-nous même sur place un microscope impensable pour pénétrer avec nos propres yeux cette structure, et fascinés par les mouvements désordonnés des électrons et par l'éclat lumineux des quarks, approcher enfin l'être le plus secret de la chaise dans son fondement le plus intime? Certes, le regard plongé dans les jeux atomiques, nous resterions fascinés et ces éclats imprévus nous frapperait sans doute à ce point qu'ils nous feraient oublier la chaise et nous donneraient ainsi l'impression que nous l'avons expliquée, car la question en changeant d'objet donnerait l'apparence d'une résolution. Néanmoins, une fois l'éclat de la nouveauté retombé et calmée l'ivresse d'avoir vu l'inouï, nous constaterions bien que la chaise, dans ses atomes et ses électrons, est toujours la chaise, que ceux-ci forment sa composition un peu à la manière du bois et qu'en eux-mêmes, il sont tout aussi étranges que la chaise vue à l'œil nu. Le bois, la couleur, les atomes, qu'est-ce donc que tout cela? À chaque fois, en tentant de poursuivre la question provoquée par la simple et étrange présence de la chaise, nous nous arrêtons à un trait, un caractère, un aspect ou quelque « morceau » de la chaise : son bois, sa forme, la nature des divisions qui la composent, sa couleur. Tous ces « morceaux », pourtant, dans la mesure où leur propre présence est aussi énigmatique que celle de la chaise en entier, ne répondent point à la question initiale : ils ne nous permettent pas de comprendre la présence de la chaise, mais seulement, en mettant en avant autre chose que ce que l'on perçoit d'emblée aux abords de la question, ils laissent simplement la question rebondir à leur propos, pour peu qu'en chemin l'on n'ait point décidé de l'abandonner à peu de frais. Prenons garde toutefois, lorsque nous parlons de nous arrêter à des « morceaux de chaises », qu'il ne s'agit point ici de critiquer une connaissance qui

serait impropre parce que simplement partielle : la juxtaposition et somme de tous les « morceaux », la forme additionnée à la matière puis à ses diverses qualités, puis tout cela décomposé en atomes, ne feraient encore que nous donner la liste de ce qui peut être dit « présent » avec la chaise, mais ne nous expliquerait pas cette énigme : que la chaise « est ».

Qu'est-ce donc qu'être pour la chaise? Qu'est-ce donc qu'être comme cela, présent en bois et en atomes au milieu d'une chambre vide? Nous disions plus tôt que la chaise a été construite par la main de l'homme. Cela peut-il à son tour constituer une réponse à notre question? Non, bien entendu, car la présence de la chaise renvoie à une quantité de choses qui préexistent à toute entreprise humaine. Mais pourrait-on de façon analogue, mais plus radicale, expliquer cette présence grâce à l'intervention d'un créateur plus général? Non, cela serait encore vain, car le plus inaugural des créateurs devrait lui-même être présent de quelque façon afin de permettre à tout de trouver en lui son fondement. La présence de la chaise, quand elle nous provoque dans son étrangeté, laisse s'éveiller en nous la question générale de l'étrangeté de toute présence à laquelle ne répond pas le renvoi à une nouvelle chose déterminée qui se trouve présente. Ce renvoi ne fait que détourner l'attention de la question initiale en offrant quelque nouveau cas à connaître, mais qui n'explique rien, revendiquant lui-même une explication. Pourquoi la question de la présence de la chaise serait-elle moins digne que celle de la présence des atomes ou de celle de la présence d'un dieu. Toutes ces questions se réduisent à la même : il est donc impensable que l'une d'elle puisse faire disparaître les autres.

Jusqu'où cela doit-il nous mener? La chaise au milieu de la chambre s'est dissoute dans l'infiniment petit pour disparaître presque entièrement. Elle est également disparue derrière un créateur. En cherchant à pénétrer la chaise, à approfondir la question qu'elle éveille, jusqu'où pouvons-nous aller, de constat en constat? D'examen minutieux en examen minutieux, nous ne courons pas vers la présence de la chaise, mais nous abîmons jusque dans son absence pure et simple.

Nous demandions ci haut : « devons-nous pour ainsi dire pénétrer jusqu'au cœur de la chaise et la faire éclater de l'intérieur afin qu'elle nous livre le secret de sa présence? » Or, c'est précisément la thèse de Heidegger que, si face à la question la plus radicale, celle de l'être, toute détermination « étante », tout ce qui se trouve déjà pouvoir être dit « être » est toujours un renoncement à la question (fondement de la différence ontologique), le néant, lui, ouvre la réponse.

Quittons provisoirement notre exemple afin d'examiner la thèse heideggérienne sur l'être et le néant.

§7. L'être et le néant : tension dans la différence.

Cette thèse, comme on le sait, est présentée pour la première fois de façon explicite en 1929, dans la conférence « Qu'est-ce que la métaphysique? » qui pose la question du néant à partir d'une interrogation sur le rien que rejette hors de son champ toute entreprise scientifique visant à déterminer l'étant. Heidegger souhaite en fait dessiner une nouvelle accentuation de la question de Leibniz qui est formulée à la toute fin de la conférence : « pourquoi donc y a-t-il de l'étant et non pas plutôt rien? ». Pour que cette nouvelle accentuation soit possible, toutefois, il faut que le rien ou le néant puisse faire l'objet d'une question et qu'il ne soit pas immédiatement ravalé à la nullité simple de ce dont on ne saurait en aucun cas pouvoir s'occuper, c'est-à-dire à la simple « négation » comme opération libre de l'entendement. Afin que l'on puisse parler du néant et permettre ainsi d'éveiller avec une nouvelle clarté la question qui oppose l'étant au rien, il faut que le néant soit plus qu'une opération vide de l'esprit et qu'il soit découvrable dans une certaine expérience : il faut qu'il puisse se manifester comme tel. Heidegger soutient que le néant est manifeste dans la tonalité fondamentale de l'angoisse.

Cette manifestation du néant, nous dit Heidegger, se réalise dans la mesure où avec l'angoisse se produit un « retrait de l'étant » qui nous « plonge dans la détresse ». « Dans cette fuite de l'étant », dit-il, « ce qui demeure et s'empare de nous, c'est ce « plus aucun »⁹⁰. La fuite de l'étant ainsi décrite, pourtant, ne consiste pas dans un anéantissement pour ainsi dire consommé de l'étant dans son ensemble. Dans l'angoisse, nous nous trouvons soudainement devant toutes les choses avec lesquelles nous entretenons un commerce quotidien, mais les voilà qui sombrent au cœur d'une étrange obscurité, laquelle toutefois ne les détruit pas purement et simplement. Plongé dans l'angoisse en robe de chambre et son papier entre les mains, Descartes ne verrait pas soudainement son papier ni sa robe de chambre se dissoudre comme de la cire. L'étant reste bien tel qu'il est, et pourtant le néant se manifeste dans la fuite de celui-ci ou pour le dire plus exactement, dans sa mise en péril. Heidegger exprime ce paradoxe de la manière suivante :

Dans l'angoisse, l'étant dans son ensemble devient chancelant. En quel sens une telle chose peut-elle advenir? L'étant n'est pourtant pas entièrement anéanti pour laisser place au rien. Comment cela serait-il possible, dans la mesure où l'angoisse comme telle se situe dans la plus complète impuissance par rapport à l'étant dans son ensemble? C'est bien plutôt avec l'étant et comme accroché à lui en tant que ce qui dérive dans son ensemble, que le néant se montre en propre⁹¹.

La manifestation du néant n'est cependant pas inspectée par Heidegger pour elle-même et simplement pour se donner le plaisir d'un regard sur le néant, mais comme nous le disions, afin de donner un sens plein à la question « pourquoi donc y a-t-il de l'étant et non pas plutôt rien? » L'interrogation sur le néant est donc en un certain sens menée en direction de la question de l'étant et de son être. Ce que Heidegger, précisément, nous enseigne, c'est que l'angoisse qui expose l'étant au péril tout en le laissant tel qu'il est a ceci de propre qu'elle permet à l'étant d'apparaître comme tel. Heidegger décrit de la manière suivante cette apparition de l'étant pour ainsi dire en équilibre à la frontière du néant qui s'accroche à lui :

⁹⁰ *Was ist Metaphysik?*, GA9, p.112. Toutes les traductions de *Qu'est-ce que la métaphysique?* sont de nous.

⁹¹ WistM., GA 9, p.113.

Toutes choses et soi-même, à cet égard, s'abîment dans l'indifférence. Il ne s'agit pourtant pas par là d'une simple disparition de toutes choses, car en se retirant de la sorte, elles se tournent au contraire vers nous⁹².

Le néantir n'est pas une occurrence quelconque. Au contraire, en tant que pouvoir répulsif qui renvoie à la totalité de l'étant en dérive, manifeste-il cet étant dans sa pleine étrangeté, jusqu'alors voilée, en tant qu'absolument autre vis-à-vis de l'étant⁹³. (p.37)

C'est ce fait, dit Heidegger, par la tonalité de l'angoisse, de se tenir dans une ouverture au néant qui rend d'abord possible que l'homme en tant que *Dasein* puisse laisser l'étant lui apparaître. En traduisant le sens du résultat de la conférence en termes répondant à l'ancienne formule tirée de la conception grecque *ex nihilo nihil fit* et récusée par la dogmatique chrétienne qui la remplace par *ex nihilo fit ens creatum*, Heidegger affirme :

ex nihilo omne ens qua ens fit (du néant sort tout l'étant en tant qu'étant). Dans le néant du *Dasein*, l'étant dans son ensemble et selon sa possibilité la plus propre, c'est-à-dire selon un mode fini, vient pour la première fois à lui-même⁹⁴.

C'est uniquement parce que le néant est manifeste au fond du *Dasein* que nous pouvons être confrontés à la totale étrangeté de l'étant. C'est seulement si l'étrangeté de l'étant nous oppresse que l'étant peut éveiller et appeler à lui l'étonnement⁹⁵.

Cette manifestation de l'étant que rend possible sa confrontation avec le néant dans l'angoisse, cette étrangeté, cet apparaître de l'étant, cette « venue à lui-même selon sa possibilité la plus propre, c'est-à-dire selon un mode fini », n'est-ce pas d'une certaine façon la révélation de son être? Heidegger l'avance en effet, proposant ce que l'on peut considérer comme les deux phrases clé de la conférence à propos du rapport entre l'être et le néant :

⁹² WistM, GA 9, p.111.

⁹³ WistM, GA 9, p.114.

⁹⁴ WistM, GA 9, p.120.

⁹⁵ WistM, GA 9, p.121.

Le néant ne consiste pas avant tout dans la présentation du concept antithétique de l'étant, mais appartient plutôt à l'essence même. Dans l'être de l'étant advient le néantir du néant⁹⁶.

Le néant ne reste pas le simple vis-à-vis indéterminé de l'étant, mais se dévoile plutôt comme ayant part à l'être de l'étant⁹⁷.

Le néant, en manifestant l'étant comme ce qui, face à son contraire, chancelle et risque la dérive et la disparition, le fait apparaître comme ce qu'il est, dans sa plus complète étrangeté, dans sa plus totale gratuité. Si être, pour un étant, c'est bel et bien le contraire de ne pas être, alors être signifie faire front face au néant. Si toutefois l'être n'est pas simplement *ce qui* fait front ou telle ou telle qualité particulière de ce qui fait front de la sorte face au néant, mais bel et bien simplement ce « *faire front* » lui-même, alors, en tant que *sortir* du néant, c'est d'une certaine façon en celui-ci que se fonde l'être de l'étant, en tant que ce d'où il y a « sortir », le néant fait en quelque sorte figure de principe. C'est ainsi que le néant peut être dit « prendre part » à l'être de l'étant ou appartenir à « l'essence même ».

Un certain danger nous guette néanmoins dans une telle caractérisation du rapport entre l'être et le néant, car on peut en arriver de cette manière à conclure que l'être de l'étant, c'est tout simplement le néant. Et cette conclusion s'autorise de la différence ontologique qui dit que l'être n'est rien d'étant. Le rien d'étant, c'est ainsi ce qui n'est pas. Le néant n'est pas. L'être c'est donc tout simplement le néant et l'on se retrouve encore une fois avec un « être » qui ne peut plus nous parler de l'étant, c'est-à-dire un être que l'étant n'est absolument plus et d'aucune façon, puisque l'étant n'est pas rien. C'est à peu de choses près, comme nous l'avions déjà entrevu, la conclusion à laquelle en vient Marion en montrant comment à partir du rien, en fait, l'être ne se montre aucunement en lui-même, mais s'engouffre dans le néant le plus complet⁹⁸.

⁹⁶ WistM, GA 9, p.115.

⁹⁷ WistM, GA 9, p.120.

⁹⁸ Voir RD, *Le rien et la revendication*, surtout le §3, et la radicalisation de ses conclusions avec la prise en compte de la revendication de l'*Ereignis* dans le §4 et dans le début du §5.

Cette conclusion de Marion est encore une fois paradigmatique, car tout comme il projetait au départ l'être trop loin de l'étant dans une triple partition du problème de l'être, il met à présent le néant trop près de l'être en se laissant emporter par l'identification heideggérienne de l'être et du néant⁹⁹. Aidons-nous donc à nouveau d'une critique que Marion adresse à Heidegger afin de mieux cerner ce que le philosophe de Messkirch peut réellement nous apprendre.

Cette critique repose en fait sur deux arguments. Le premier consiste à rappeler que le néant ou le rien, dans l'angoisse, permet dans *Être et temps* et dans les *Prolegomena* de donner lieu à la manifestation, non pas de l'étant ou de l'être comme c'est le cas dans *Qu'est-ce que la métaphysique?*, mais du monde et de l'être-au-monde¹⁰⁰, ce qui le conduit au soupçon suivant :

Si plusieurs renvois entrent en concurrence à propos de l'unique apparition du même Rien, lequel convient, à supposer qu'un convienne mieux que les autres? Bref, de quel droit le Rien admettrait-il un renvoi à l'être plutôt qu'à une autre instance?¹⁰¹

Le second argument repose sur l'exposition des accentuations, substitutions et additions¹⁰² qu'apportent la préface et la postface à *Qu'est-ce que la métaphysique?* qui toutes, soit en interprétant le rien comme être où en remplaçant par être ce que le texte original ne nommait qu'étant, visent à clarifier ce qu'a de révélateur du point de vue de l'« être » la manifestation dégagée grâce à l'analyse de l'angoisse. Marion soutient alors qu'il s'agit d'une preuve de l'échec de la conférence à manifester le « phénomène être » et l'aveu du fait que pour passer du rien à l'être, une herméneutique est nécessaire¹⁰³. Mais comme à partir du rien, aucun fil conducteur d'interprétation n'est plus disponible, celle-ci

⁹⁹ Voir *Einleitung zu : « Was ist Metaphysik ? »*, GA 9, p.381-382, *Nachwort zu : « Was ist Metaphysik? »*, GA 9, p.312, et consulter également la note 5. Voir aussi GA 51, p.52-55 et p.71-77 et Les séminaires du Thor, *Question III et IV* (Tel) p.435 et 449.

¹⁰⁰ RD, p.267.

¹⁰¹ RD, 269-270. Voir également l'article de Marion intitulé *L'angoisse et l'ennui*.

¹⁰² RD, p.270 à 272. Ce relevé des accentuations et substitutions est mené avec une précision sans pareilles et se montre de la sorte très instructif, malgré le fait que les conclusions qu'il en tire nous paraissent intenable.

¹⁰³ Entre l'un et l'autre, une herméneutique doit intervenir (RD, p.272).

sera jugée principalement irréalisable¹⁰⁴ et l'être, de toute manière, sera dépassé dans la réduction du « je hors d'être ».

Ce second argument repose en quelque sorte sur les mêmes malentendus qui amenaient Marion à situer l'« être même » trop loin de l'étant. Les substitutions qui dans les textes qui encadrent la conférence remplacent étant par être ne consistent pas en de « brutales surinterprétations », mais sont déjà commandées par le texte de 1929, dans la mesure où la manifestation de l'étant grâce au néant consiste en sa venue « à lui-même selon sa possibilité la plus propre »¹⁰⁵. Une telle venue à lui-même de l'étant ne peut en aucun cas être légitimement interprétée comme du simple étant, comme ce qui doit être dépassé par la différence ontologique, c'est bien plutôt déjà l'être lui-même qui est ici désigné. Ce qui empêche Marion de le voir, c'est la séparation induite qu'il a introduite entre l'« être de l'étant » et le « sens de l'être », séparation qui comme nous l'avons dit risque bien de condamner l'être par avance à n'avoir plus aucun lien avec l'étant. Marion se trahit dans la proposition suivante :

on attendrait plutôt que le rien, en néantissant, manifeste l'être de l'étant pour ainsi dire sans l'étant.¹⁰⁶

Or, nous l'avons vu avec clarté, c'est justement en plongeant l'étant dans le néant sans le faire disparaître que l'angoisse peut le manifester dans son étrangeté. Or, non pas l'étant, mais cette étrangeté de l'étant, si l'on a besoin d'une caution extérieure au texte, ce qui pour notre part nous semble même en partie superflu, est dite dans les *Beiträge* correspondre à l'être même¹⁰⁷. Si l'étant disparaissait complètement dans l'angoisse (bien que ce « si » soit problématique, car nous disparaîtrions ainsi avec l'étant et il n'y aurait alors plus d'angoisse ni en fait de révélation du néant), l'on se retrouverait simplement avec

¹⁰⁴ RD, p.277 et ss.

¹⁰⁵ Cette possibilité la plus propre est dite « finie ». Cela doit être mis en relation étroite avec la phrase qui précède celle-ci de deux paragraphes et indiquant que « l'être lui-même en son essence est fini » (WistM, GA 9, p.120).

¹⁰⁶ RD, p.268.

¹⁰⁷ « Hier ist in der unumgänglichen Gewöhnlichkeit des Seienden das Seyn das Ungewöhnlichste; und diese Befremdung des Seyns ist nicht eine Erscheinungsweise desselben, sondern es selbst », (GA 65, p.230). Cette phrase est traduite plus loin (p.228). Cela signifie que l'être pour ainsi dire n'est rien d'autre que l'étrangeté, c'est-à-dire le devenir étrange de l'étant.

le néant et plus rien ne serait « étrange » ou étonnant » : le *faire front* de l'étant contre le néant comme *être* ne serait précisément plus.

Marion se trahit encore davantage par son analyse de l'angoisse lorsqu'il affirme que dans cette tonalité, « ce qui m'angoisse, n'est pas un étant défini, mais tout étant, donc tout l'étant dans la mesure même où il demeure indistinct »¹⁰⁸. Ce qui se révèle ici, paradoxalement si l'on tient compte de la phrase précédemment citée, c'est la volonté de Marion de trouver l'être dans la totale et radicale absence d'étants, ce qui le pousse au plus grand des contre-sens à propos de l'angoisse. Heidegger est clair dans *Qu'est-ce que la métaphysique?* comme dans *Être et temps* : ce devant quoi l'angoisse s'angoisse n'est pas de l'étant et l'angoisse n'est pas la peur qui fait fuir devant l'étant, même en totalité. Par ailleurs, si l'on ne s'en tient qu'à la conférence de 1929, ce qui angoisse, c'est précisément le contraire de l'étant, c'est le péril qu'il court en sa dérive : ce qui angoisse, c'est ce avec quoi l'angoisse entretient un rapport privilégié, ce que l'angoisse révèle (tout comme la peur révèle et fait comprendre précisément comme menaçant ce dont elle a peur), c'est-à-dire le néant. L'angoisse s'angoisse devant le néant et elle craint pour l'étant qui vient en quelque sorte à manquer.

La question du rôle de l'angoisse dans *Être et temps* est plus pointue, car elle concerne directement le monde et l'être-au-monde et, comme elle a pour rôle de révéler l'étrangeté du *Dasein*, elle soulève non seulement la question difficile du rapport entre le monde et l'être¹⁰⁹, mais celle de la nature du lien qui unit la « question de l'être » à celle de l'existence du *Dasein*. Comme nous le verrons, cependant, ce n'est pas seulement le problème de l'ontologie fondamentale et il ne constitue en aucune façon du point de vue de

¹⁰⁸ RD, p.263. Voir aussi plus tôt dans *Réduction et donation* une analyse plus développée de l'angoisse dans *Qu'est-ce que la métaphysique?* où Marion écrit : « Reprenons cette description, en apparence obscure, en fait limpide. L'angoisse abolit la distinction entre les étants : je ne puis plus préciser de quel étant j'ai peur; j'ai donc désormais peur de l'étant quel qu'il soit, donc de l'étant dans sa totalité » (p.113).

¹⁰⁹ Heidegger écrit dans GA 29-30 que « l'élucidation de l'essence de l' « en tant que » s'accorde avec la question qui s'enquiert de l'essence du « est », de l'être. Les deux questions servent à développer le problème du monde » (GA 29-30, p.484; tr.fr par Daniel Panis, p. 480). Au contraire, dans un contexte où il développe précisément le concept de monde et parlant de tous les développements d'*Être et temps* du §12 au §83, il affirme : « toutes les interprétations concrètes, avant tout celle du temps, ne sont à mettre en valeur que dans cette seule et unique direction : rendre possible le problème de l'être » (*Vom Wesen des Grundes*, GA 9, p.162, note 59; tr.fr Henri Corbin, *Questions I et II* (Tel), p.140.

Heidegger une impasse. Nous devons donc attendre, pour disqualifier complètement le premier argument de Marion, d'avoir attaqué convenablement cette question grâce au concept de « tournant » qui, pour sa part, se trouve bien loin d'abolir le point de départ de l'ontologie fondamentale. Observons néanmoins dans quelle mesure cette analyse de l'angoisse reçoit au début de la seconde partie d'*Être et temps* un surcroît d'acuité grâce à l'exposition de l'être-pour-la-mort du *Dasein*, dans laquelle il est écrit :

L'être-jeté dans la mort se dévoile à lui plus originellement et instamment dans l'affection de l'angoisse¹¹⁰

*Le on interdit au courage de l'angoisse de la mort de se faire jour.*¹¹¹

*L'affection qui est en mesure de tenir ouverte la menace constante et pure et simple qui monte de l'être isolé le plus propre du Dasein, c'est l'angoisse.*¹¹²

À cela s'ajoute, au commencement du §46, la définition de la mort en tant qu'interruption pour le *Dasein* de ses possibles, c'est-à-dire la « levée de l'excédent d'être », où cette mort est décrite comme « l'anéantissement (*Vernichtung*) de son être »¹¹³. Comment ne pas voir que dans la conférence de 1929, il s'agit simplement d'élargir à l'ensemble de l'étant la révélation de l'être qu'implique la confrontation du *Dasein* avec le néant?

Nous voyons du reste grâce à la dernière citation que l'anéantissement n'est pas simplement défini comme s'opposant à l'étant ou à une détermination « étante », mais à quelque *être*. Deux conclusions s'imposent contre Marion : l'être est moins loin de l'étant qu'il ne le croit et d'autre part, le néant est plus loin de l'être qu'il n'y paraît d'abord.

La première conclusion sera entièrement clarifiée en second lieu grâce à un retour sur la différence ontologique. Quant à la seconde, c'est d'elle que dépend, comme nous le

¹¹⁰ ET, p.185; SZ, p.251.

¹¹¹ ET, p.187; SZ, p.254.

¹¹² ET, p.193; SZ, p.265

découvrent les critiques de Marion, toute l'intelligence du problème de l'être comme tel. Si l'être est le néant pur et simple, alors il s'oppose à l'étant comme ce qui n'a rien à voir avec lui et ne peut en aucun cas le porter comme *être de* l'étant, et l'on en vient de la sorte à se demander comment il mérite encore le titre d'« être » puisque « être » est bel et bien le verbe dont « étant » est le substantif. Heidegger affirme cependant que le néant donne l'étant, que celui-ci apparaît en sortant du néant. Le néant, nous l'avons vu, est ainsi le principe de l'étant. Cette façon d'être « principe », cette façon de fonder, dans les *Beiträge*, sera nommée l'*Abgrund*¹¹⁴ et se trouve préfigurée par la définition de la liberté humaine comme fondement sans fond dans l'opuscule de 1928 *De l'essence du fondement*¹¹⁵. Il s'agit là, pour le dire succinctement, de la solution jamais envisagée avant Heidegger au problème de la poursuite du savoir comme régression à l'infini. La poursuite du savoir ne régresse plus parce qu'elle plonge jusqu'au néant pour suivre à partir de celui-ci l'éclosion de l'étant hors de lui. Il y a donc le néant d'où sort l'étant; le néant est d'une certaine façon, en tant qu'abîme d'où éclot gratuitement l'étant, le fondement de l'étant : qu'en est-il alors de l'être? Il y a l'étant et le néant, et l'être de l'étant en tant qu'il le porte à la manière d'un « principe » est bel et bien de la sorte nul autre que le néant avec lequel il ne peut que se confondre absolument. Heidegger l'affirme lui-même :

Le néant n' « est » pas autre que l'être, mais celui-ci même¹¹⁶.

Être : rien : même¹¹⁷

Cela doit-il pourtant signifier une simple identité? Cette mêmeté ne doit-elle pas être pensée à la mesure de ce que Heidegger disait de la phrase de Parménide, à savoir que

¹¹³ ET, p.176; SZ, p.236 (nous soulignons). Pour la question de la mort, voir l'étude de D.F. Krell, *Intimations of Mortality. Time, Truth and Finitude in Heidegger's Thinking of Being* et l'ouvrage de F. Dastur, *La mort, essai sur la finitude*.

¹¹⁴ Voir GA 65, paragraphe 188, paragraphe 226, 242, 351. Voir aussi *Besinnung* (GA 66), §§26,27,48,49,50,84,85, 91. L'on peut consulter également les travaux de G. Maggini sur la fondation dans les *Beiträge*, *En chemin vers une nouvelle pensée fondative : abîme, vérité et langue chez Heidegger* et *Le monde et la question de la fondation à partir des Beiträge*. Voir également l'article de E. Grassi, *La question du néant dans la philosophie de Martin Heidegger*.

¹¹⁵ *Vom Wesen des Grundes*, GA 9, p.174.

¹¹⁶ *Grundbegriffe*, GA 51, p.54; tr. fr. par Pascal David, p.77.

¹¹⁷ *Les séminaires du Thor, Question III et IV* (Tel), p.449.

« l'être et le penser sont le même » ne signifie pas qu'ils se « réduisent » au même, mais qu'ils s'entre-appartiennent?¹¹⁸

Nous l'avons vu précédemment, ce que fait le néant, c'est permettre à ce qui est de *sortir* hors de lui et d'éclater contre et à partir de lui dans son étrangeté et, dans cet apparaître, étonner. Cette éclosion qui devient manifeste en tant que telle dans le néant permet à l'étant d'en venir à lui-même « selon sa possibilité la plus propre », elle lui permet d'« être ». Cet être, pensons-le à la mesure de cette caractérisation des *Beiträge* mentionnée plus tôt :

Ici, dans l'inévitable familiarité de l'étant, l'estre est la plus grande étrangeté. Cette étrangeté de l'être, toutefois, n'est pas une sorte d'apparence qu'il afficherait, mais c'est l'estre lui-même¹¹⁹.

Pensons également ceci à la mesure du développement sur l'être et l'apparaître dans le cours de 1935 intitulé *Introduction à la métaphysique* où Heidegger interprète la pensée grecque pour en tirer que :

L'être se déploie essentiellement comme apparaître¹²⁰.

Cette proposition, pour dégager ce qu'elle doit nous faire comprendre ici doit néanmoins se voir arrachée aux limites de l'entente grecque de l'être, car les Grecs comme le souligne Heidegger, fascinés qu'ils étaient par l'éclat de l'entrée en présence de l'étant, se sont raidis sur l'apparaissant, sur ce qui est apparu comme tel, et ont cessé de le reconduire à son essor et au néant sur lequel il repose. Submergés par « l'entrée en présence du présent », ils se sont raidis sur le présent et ont laissé s'abîmer l'entrée en présence comme telle¹²¹. L'entrée en présence n'est pas le simple « présent » et l'apparaître ne se réduit pas au simple « apparaissant », ce qui justifie le retour critique, mais attentif, à la

¹¹⁸ *Was heisst Denken*, p.146 et sv.

¹¹⁹ GA 65, p.230.

¹²⁰ GA 40, p.108. Cette affirmation, compte tenu du contexte dans lequel elle survient dans ce cours, doit absolument être pensée en liaison avec l'enjeu du §7 d'*Être et temps*, c'est-à-dire la réhabilitation de l'apparence au plan ontologique (voir *supra*, p. 192 (note 39) et Chapitre II, p.69 (note 26).

¹²¹ *Questions III et IV* (Tel), p.420.

compréhension grecque de l'être. Rappelons également comment dans les *Concepts fondamentaux*, grâce à une analyse des vers d'Anaximandre, Heidegger montre comment la « subsistance » comme présence constante est la non-essence de l'entrée en présence¹²², et affirme que :

La transition est chaque fois cette entrée en présence où se déploient en même temps surgissement et évanouissement. La transition contient ainsi en soi ce Même à partir duquel et vers lequel surgissement et évanouissement déploient respectivement leur essence; la transition est même le pur surgissement de ce Même. Ce Même est l'être même¹²³.

Pensant l'être comme la transition entre surgissement et évanouissement, comme l'*entrée* en présence, comme l'apparaître, comme l'étrangeté même de cet apparaître, comme l'étonnant, ne devons-nous pas voir que ce même, dans la transition étrange et étonnante, n'est pas que simple néant, mais bien comme nous le disions, ce qui s'en distingue en tant que *sortir* de celui-ci? Ne devons-nous pas dire que la coappartenance entre l'être et le néant implique une certaine tension, car malgré le lien indissoluble qui les unit puisque si l'être est transition, il se définit nécessairement à partir de et vers où cette transition se fait, mais dans la mesure où il y a *transition*, il ne peut pour autant s'y réduire? Si cette tension ne peut être niée, alors cela signifie qu'affirmer, comme le fait Heidegger, que dans le rien l'homme éprouve l'être¹²⁴, ce n'est pas tel que semble le vouloir Marion, dire simplement que dans le rien l'homme éprouve le rien, et cela signifie également que cet être désigné comme « l'étrangeté » même de ce que l'on croyait connaître de l'étant n'est pas purement et simplement manqué. Cette tension, cependant, entre être et néant, est le lieu de la différence ontologique, et en tant qu'elle constitue ce qui peut fonder toute différenciation qui de la sorte doit trouver son origine là où la différence peut devenir la plus radicale, elle reste ambiguë, car en même temps, depuis le lieu à partir d'où elle s'inaugure, ses termes ne peuvent que paraître se rassembler. Nous ne pourrions, cependant,

¹²² GA 51, p.113 et sv. Tr. fr. , p. 146. Heidegger allant alors jusqu'à dire, s'inspirant encore d'Anaximandre, que « la consistance prive la présence de ce qui lui est essentiel » ceci faisant de « la constance dans la consistance appelée à durer [...] la défiguration, l'inessence monstrueuse de la présence ».

¹²³ GA 51, p.120; tr.fr, p.154.

¹²⁴ *Nachwort zu* : « *Was ist Metaphysik?* », GA 9, p.307.

saisir ceci de façon plus claire que lorsque le lien entre être et *Dasein* aura été élucidé afin de permettre une compréhension de l'être comme « fragilité »¹²⁵.

§8. La différence ontologique abolie : l'étant et les jeux auto-référentiels comme figures de l'abandon

Le développement du second chapitre de cette section à propos du sens de la question s'éclaire à présent davantage. La question, élémentaire, et s'éveillant à partir de l'expérience quotidienne la plus simple, s'est montrée capable de s'intensifier jusqu'à la question la plus radicale, celle qui vise le « je ici devant tout », celle qui s'interroge non seulement sur tel problème particulier, mais sur « moi et le reste » et sur « ce qui se passe » avec tout cela. Nous avons exposé comment le fait de poser une question consiste à bousculer ce vers quoi est dirigée la question, en l'occurrence le « je ici devant tout ». Ce geste, en fait, s'accomplit dans la provocation de ce qu'il bouscule afin de le voir répondre d'une certaine manière. Nous avons ajouté toutefois qu'une question comme telle ne surgissait pas de nulle part; nous disions alors qu'elle ne surgissait pas « dans le vide absolu à propos du vide », c'est-à-dire qu'elle n'est pas un libre essor sans aucun fondement, mais au contraire que toute question est elle-même toujours initialement provoquée par un problème qui, comme tel, se pose à elle afin d'éveiller d'abord l'attention qui questionne en retour. Nous avons ainsi défini la question en affirmant qu'elle consiste à provoquer en retour ce qui d'abord l'avait provoquée et à demander réponse à ce à quoi d'abord elle répondait, précisément par une question¹²⁶.

Nous verrons éventuellement qu'une telle formulation, il est vrai un peu tordue, correspond à la structure « tournante » de la question de l'être¹²⁷. Contentons-nous pour

¹²⁵ Voir le §4 du Chapitre VI.

¹²⁶ Cf. *supra*, p.169

¹²⁷ Cf. *infra*, §4 du Chapitre VI, p.366 et sv., ce qui deviendra plus clair grâce aux §§6 et 7 du Chapitre V.

l'instant de rappeler que la question la plus radicale avait alors été caractérisée comme ce qui se manifeste lorsque l'attention éveillée par la provocation d'un problème se laisse bousculer sans relâche. Cela nous avait fait comprendre que la question la plus radicale, celle qui correspondait le mieux à ce qui caractérise le questionnement en lui-même, provoquait l'attention jusqu'à ce que ce soit précisément elle qui soit en jeu de façon radicale. Ce qui nous avait incité à conclure que dans la question radicale, c'est afin de cultiver son éveil même que l'attention d'abord éveillée par la provocation provoque à son tour¹²⁸.

Qu'advient-il cependant, si l'on fait l'effort de lier la question que l'on posait en direction de la différence ontologique grâce à l'exemple de la chaise, à ces réflexions sur la nature du questionnement? Ne doit-on pas concéder qu'en décidant de questionner résolument la chaise, celle-ci nous mène inévitablement à ce que nous appelions plus tôt la question la plus radicale. N'avons-nous pas vu toutes les caractérisations possibles de la chaise se dissoudre devant la question jusqu'à mettre en jeu toute détermination y compris Dieu et nous-mêmes. N'avons-nous pas constaté que « la présence de la chaise, quand elle nous provoque dans son étrangeté, laisse s'éveiller en nous la question générale de l'étrangeté de toute présence ». Ceci ne consiste-t-il pas en une preuve supplémentaire du fait que toute question recèle en elle-même cette propension à éveiller la question la plus radicale?

À la lumière du développement sur l'être et le néant, cette question radicale s'est précisée. L'on est à présent en mesure de saisir avec un surcroît de clarté ce que l'on avançait auparavant à propos de l'attention, à savoir que l'attention et son éveil n'étaient possibles que si cette attention se trouvait devant un certain danger ou une certaine menace lui permettant de n'être point indifférente et d'ainsi prendre garde à la différence entre le « je ici devant tout » et son annulation. Nous l'avons vu avec Heidegger, c'est parce que l'homme en son *Dasein* se tient dans le néant grâce à l'angoisse de son être-pour-la-mort qu'il peut éprouver l'être en laissant l'étant apparaître dans sa plus totale étrangeté. Rappelons-nous comment c'était cette étrangeté même qui provoquait le questionnement à

¹²⁸ Voir le §1 de ce chapitre.

propos de la chaise¹²⁹. C'est cette étrangeté qui constitue la provocation qui bouscule et appelle la question. Si l'être est cette étrangeté, l'on peut dire en conséquence que ce qui provoque la question est bien l'être. C'est parce qu'il se trouve plongé dans son propre néant que l'homme peut ne pas être indifférent, faire la différence entre le « je ici devant tout » et son absence totale, et ainsi, se montrer capable de prendre garde, de se laisser provoquer par une question qui appelle son attention. Toutefois, si c'est uniquement dans le néant que cette étrangeté s'éprouve en provoquant l'attention, comment peut-on, en questionnant, espérer rencontrer quelque réponse? La réponse ne s'engouffre-t-elle pas simplement dans le rien? Ne sombrons-nous pas alors dans le vertige d'une question qui, questionnant dans le vide pour le simple plaisir de questionner, ne fait que s'éprouver elle-même dans la destruction de tout ce qu'elle touche? Ne tombons-nous donc pas ainsi dans l'auto-référentialité critiquée plus tôt?

Examinons un passage des *Beiträge* où Heidegger semble tenter de répondre à cette question.

Chercher l'estre? La découverte originaire, c'est la recherche originaire.

Chercher – déjà se-tenir-dans-la-vérité, dans l'ouvert de ce qui se recèle et se dérobe. La recherche (originairement) comme relation fondatrice au refus indécis. La recherche comme questionnement et néanmoins recueillement.

Celui qui cherche a déjà trouvé! Et la recherche originaire consiste à se saisir de ce qui est de la sorte déjà trouvé, à savoir le recèlement comme tel.

Cependant, la recherche ordinaire ne trouve d'abord et n'a trouvé qu'en cessant de chercher.

Ainsi la découverte originaire, dans le cèlement originaire, se préserve comme chercher. Honorer ce qui est digne de question, c'est persévérer dans la question, résolument.¹³⁰

Comment comprendre cela? Peut-il s'agir d'autre chose que d'un questionnement vide qui renonce à toute réponse? Il s'agit de tout autre chose en fait. Ce texte en apparence cryptique est en réalité tout ce qu'il y a de plus rigoureux comme définition du savoir. Nous

¹²⁹ Voir le §5 de ce chapitre.

l'avons exposé en partie : si la question est provoquée de façon radicale par ce qui, en plongeant dans la menace, éveille l'attention en tant qu'étrangeté qui n'est pas indifférente, alors la question qui répond en provoquant cette étrangeté ne peut l'amener à répondre qu'en se maintenant dans un état favorable à recevoir une telle réponse. Or, puisque la provocation initiale est celle qui éveille l'attention, alors la réponse que la question cherche en voulant raviver et approfondir la provocation initiale ne peut se faire que dans le maintien de l'attention. Le maintien de cette attention n'est possible, conformément à ce que nous avons vu dans le dernier chapitre, qu'en maintenant ouverte la manifestation de ce qui fonde l'étrangeté, à savoir le néant. Dans le néant possible du « je ici devant tout » se manifeste son étrangeté comme « être ». Cette étrangeté est la réponse elle-même, mais elle ne répond que lorsque l'attention est à son plus vif, ce qui constitue un défi et un effort constant qui nécessite, précisément tel que nous l'avons exposé plus tôt, une provocation constante de l'étant à se montrer dans son étrangeté. Le fait que le maintien de cette attention grâce à laquelle seule peut se maintenir vive la provocation initiale comme « réponse » à la question doive être un effort signifie que la réponse n'a lieu que lorsque la question persiste. Dès que la question cesse, alors c'est que l'étrangeté s'est éteinte, que l'ouverture du néant s'est refermée et que la provocation initiale ne sait plus se faire entendre : ce qui implique qu'elle ne « répond » plus. La réponse nécessite comme telle un travail constant de la question afin de maintenir l'éveil au sein duquel seul, elle existe comme réponse, et sans lequel elle se dissout dans l'oubli complet. Le fait que Heidegger soutienne que la recherche est la réponse elle-même ne signifie donc pas que la recherche se suffit à elle-même comme recherche et qu'elle renonce ainsi à aspirer à une réponse, mais désigne simplement cette co-appartenance de la réponse et de la question au niveau le plus radical, co-appartenance qui s'exprime comme le lien indissociable entre l'étrangeté comme « être » et l'attention qui ne sait recevoir cette réponse que dans la plus extrême tension.

En reprenant l'exemple de la chaise telle qu'investiguée au chapitre VI, l'on découvrira cependant que cette caractérisation de l'essence du questionnement entraîne des conséquences surprenantes en regard de la différence ontologique, conséquences qui

¹³⁰ GA 65, p.80. Ce passage termine le §38 des *Beiträge* intitulé *Recueillement*.

légitimeront avec rigueur l'hésitation que nous exprimions face à une séparation trop rigide entre l'être et l'étant.

Nous avons vu, face à cette chaise qui se tenait noire au milieu d'une pièce et qui se mit à nous intéresser par son étrange présence, qu'aucun trait, aucune forme, aucun atome ni quark ni créateur auquel nous pouvions nous arrêter ne répondait à notre interrogation. Nous sommes allés jusqu'à briser cette chaise pour faire éclater son secret et c'est de la sorte que la question nous mena jusqu'au néant. Maintenant, toutefois, que nous y sommes dans le néant et de façon prégnante, et que l'être de la chaise nous apparaît et nous frappe de son irrépressible étrangeté, maintenant que ses atomes, ses électrons et les rapports répulsifs entre ceux-ci que nous ne voyons pas mais pensons, maintenant que ses fibres de bois mort dans toute leur complexité cellulaire, maintenant que son noir avec ses légères teintes de bleu et ses pattes solides et son dossier et toute sa forme qui creuse sa place dans l'espace, à présent que tout cela se succède avec une frénésie éblouissante dans notre appréhension de la chaise et se montre dans son infini détail infiniment étrange, tout cela ne se dévoile-t-il pas à présent tel le déploiement de l'être? L'on ne peut en questionnant jusqu'au néant s'arrêter à aucun détail, mais depuis le néant, en faisant retour sur tout ce que nous avons croisé pour nous y rendre, tous les détails frappent maintenant avec autant d'éclat. Et comme ils se montraient tous aussi indignes les uns que les autres de constituer la réponse à notre question dans la mesure où sur eux tous se reportait la question, une fois que celle-ci éclate et que l'étrangeté se maintient, ils se montrent tous ensemble aussi dignes les uns que les autres de porter cette étrangeté. L'étrangeté de la chaise se déploie de façon extraordinairement détaillée et plus rien de ces détails ne saurait être nommé simplement « étant » puisque chacun brille maintenant par son étrangeté au sein de l'étrangeté générale.

Le fait est clair : tout comme aucun étant ne peut en tant qu'étant expliquer l'être, une fois l'étant plongé dans le néant qui fait découvrir son être comme étrangeté, plus rien ne peut échapper à cette étrangeté lumineuse et sur l'étant ne paraît plus que l'être; ainsi, sur le déploiement infiniment complexe de l'être ne savons nous plus lire le simple étant. Dans le péril du néant devant la chaise, une fois l'être gagné, si l'on nous passe cette

expression, savons-nous même encore désigner du simple étant? Des atomes, nous ne voyons plus que leur étrange mystère, que leur « apparaître » comme transition dans la présence, de même en est-il de la couleur de la chaise dans son noir étonnant que nous ne savons plus rattacher à un ensemble de couleurs simplement pour l'oublier, contents de l'avoir classé, mais qui nous paraît indescriptible, fuyant et pourtant lumineux.

L'étant ne serait-il que le nom d'un raidissement sur ce qui apparaît de prime abord et qui, oublieux de son fondement, nomme ce qu'il ne comprend plus comme s'il le comprenait, faisant ainsi de l'étant simplement le nom du prétendu « déjà connu » qu'il renonce en fait à connaître, ne le reconduisant pas à ce qui d'abord en lui provoque l'étonnement? Qu'est-ce donc que le noir? Qu'est-ce donc qu'une chaise? Qu'est-ce donc qu'un atome? Nous avons bien vu plus tôt que nous l'ignorions tout à fait. L'étant, c'est simplement ce que nous voulons croire savoir pour ne pas avoir à le poursuivre vraiment, mais une fois l'être manifeste, l'étant se dissout comme fumée superficielle et tout ce qui brille est avalé par l'être.

C'est bien la conclusion à laquelle semble finalement en venir Heidegger qui dans les *Beiträge* se résout à abolir la différence ontologique. Les premiers pas sont entamés vers le rattrapage intégral de l'étant par l'être lorsque Heidegger affirme que dans la vérité de l'être, l'étant est restauré et qu'il devient plus étant, montrant par là que l'étant ne peut absolument pas être pensé comme un point rigide dont le dépassement nous jetterait totalement ailleurs, mais au contraire, que ce dépassement est tout entier au profit de ce que nous appelions l'étant et que c'est ce dépassement qui, comme le disait Heidegger dans *Qu'est-ce que la métaphysique?*, l'amène à lui-même.

Soutenant au début des *Beiträge* que la question d'*Être et temps*, la question du sens de l'être en tant que question de la vérité de l'être demeure sa seule et unique question, Heidegger affirme qu'« à l'époque de la *totale absence de questionnement* sur quoi que ce soit, il est suffisant d'interroger avant tout *la question de toutes les questions* »¹³¹. Cette

¹³¹ GA 65, p.10-11 (4. *Vom Ereignis*)

question dans « l'inapparente détresse de l'absence totale de détresse », paraît inutile et insignifiante. Son sens est pourtant défini comme suit :

Néanmoins, la tâche suivante demeure : *la restauration de l'étant au cœur de la vérité de l'estre*¹³².

Cette formulation est reprise un peu plus loin lorsque Heidegger exprime « la nécessité de préserver la vérité de l'estre qui est dans l'étant en tant qu'une *restauration* de l'étant »¹³³. À la fin du *Vorblick*, quand il soutient qu'une décision doit avoir lieu en regard de l'histoire ou de l'absence d'histoire de l'homme et de notre appartenance ou non à l'estre, il écrit :

Mais pourquoi cette décision? Parce qu'un *sauvetage* de l'étant *est seulement possible au fondement le plus radical* de l'estre lui-même¹³⁴.

Ce rapport entre l'être et l'étant qui les montre sous un jour beaucoup moins écartelés que ce que l'on a coutume de se figurer est explicité de façon assez claire dans une des sections centrales des *Beiträge*, à savoir *Der Sprung* :

L'expérience de l'estre, l'endurance dans sa vérité, remet certes l'étant dans sa limite et lui retire son illusoire préséance, toutefois l'étant de la sorte ne devient pas moins étant : au contraire, il devient plus étant, c'est-à-dire plus essentiel au sein du déploiement essentiel de l'estre¹³⁵.

¹³² GA 65, p.11. Voir aussi pour cette notion du devoir d'une restauration de l'étant p.18 (5. *Für die Wenigen – für die Seltenen*)

¹³³ GA 65, p.27 (7. *Vom Ereignis*)

¹³⁴ GA 65, p.100 (46. *Die Entscheidung (Vorbegriff)*) Nous traduisons ici *tiefste Grund* par fondement le plus radical, car nous ne pouvons nous résoudre à l'inélégant « fondement le plus profond » que commanderait une traduction littérale. Nous nous autorisons toutefois de la parenté entre fondement et racine dont est tiré le mot radical (*radicalis* (bas Latin) construit à partir de *radix*).

¹³⁵ GA 65, p.255 (§136 : *L'estre*) Voir aussi p.300 (175. *Das Da-sein und das Seiende im Ganzen*) pour cette idée de l'étant qui devient plus étant (*seiender zu werden*) dans la vérité de l'être. Au paragraphe 193 (*Das Da-sein und der Mensch*, GA 65, p.315) Heidegger parle également d'une destruction (*Zerstörung*) de l'étant lorsqu'est éteinte l'étrangeté de l'estre. Il faut également tenir compte de ce passage du paragraphe 5, dans le *Vorblick* (p.16) : « Doch wer vermag diese Grundstimmung der erschreckendscheuen Verhaltenheit im wesentlichen Menschen anzustimmen? Und wieviele noch werden ermessen, das diese Gestimmtheit durch das Seyn kein Ausweichen vor dem Seienden begründet, sondern das Gegenteil: die Eröffnung seiner Einfachheit und Grösse und die ursprünglich genötigte Notwendigkeit, im Seienden die Wahrheit des Seyns zu bergen, um so dem geschichtlichen Menschen noch einmal ein Ziel zu geben ».

¹³⁵ GA 65, p.472 (267. *Das Seyn (Ereignis)*).

Heidegger va cependant beaucoup plus loin et tire les conclusions de cette « récupération » de l'étant dans « la vérité de l'estre » en affirmant tout simplement qu'aussi nécessaire soit-elle pour briser la stérilité dans laquelle s'emmure la « question directrice » qui se conforte dans l'étant, la différence ontologique ne doit constituer qu'une étape provisoire qui permet de poser adéquatement la question de l'être, mais qui commande ensuite son propre dépassement, non pour aller ailleurs encore, mais au contraire, grosse de la vérité de l'être, pour restaurer l'étant en ne laissant plus percer à travers lui que l'être même.

Après avoir consacré des efforts considérables, dans l'horizon d'une distinction entre la question directrice et la question fondatrice, à la différence entre l'être et l'étant¹³⁶, Heidegger explique comment la conceptualisation de cette différence, qu'il renvoie lui-même à *Être et temps*, se trouve éventuellement à faire naître des problématiques considérables, surtout parce qu'elle laisse croire, en marquant l'indépendance de l'être par rapport à l'étant, que celui-ci peut être simplement conçu comme un *a priori* qui risque ainsi de nous renfermer dans ce que Heidegger appelle le « mathématique » et qui renvoie à ce que nous avons cerné comme le repli auto-référentiel¹³⁷. Ou encore, le péril pourrait alors se présenter, à cause d'une rigidification des deux côtés de la différence et comme celle-ci s'inaugure à partir de l'étant, comme le risque de la transformation de l'être en quelque chose de mystérieusement caché certes, mais tout de même d'implicitement conçu à la manière d'un étant¹³⁸. Heidegger admet ainsi :

Aussi nécessaire soit-elle, depuis la pensée traditionnelle, pour ouvrir enfin une perspective afin de parvenir à la question de l'estre, aussi funeste demeure cette différence. [...] En d'autres mots, cette différence devient elle-même l'obstacle qui fait s'égarer la recherche poursuivant la question de l'estre. [...] Pensant lors de la transition, nous devons soutenir cette ambiguïté : d'abord entamer la clarification grâce à cette différence, puis ensuite l'outre-passer¹³⁹.

¹³⁶ Le paragraphe 34 (*Das Ereignis und die Seinsfrage*) est un modèle du genre,

¹³⁷ Cf. *supra*, p.182-193, et note 24. Pour le problème de l'être comme *a priori*, voir GA 65, le paragraphe 5, p.13; les paragraphes 111 et 112, p.222-223, et le paragraphe 180, p.303.

¹³⁸ Nous avons fait état de ce péril plus tôt (p.211-212 du présent Chapitre)

¹³⁹ GA 65, p.250-251 (112. *Sein und Seiendes*). Consulter, eu égard à cette question d'un abandon de la différence ontologique l'article de Jean Greisch *Identité et différence dans la pensée de Martin*

La différence ontologique est alors caractérisée comme « question transitoire dans la transition de la fin de la métaphysique vers l'autre commencement »¹⁴⁰.

Ce qui mène à la conclusion suivante :

Dans l'autre commencement, les étants portent également l'éclaircie en laquelle ils se tiennent, éclaircie qui se déploie essentiellement comme recèlement, ce qui signifie l'estre comme *Ereignis*.

Dans l'autre commencement, tous les étants sont sacrifiés à l'estre, duquel l'étant en tant que tel tient avant tout sa vérité.¹⁴¹

Puis Heidegger ose enfin, à la toute fin de l'ouvrage, cette ultime formulation :

Le plein déploiement essentiel de l'estre dans la vérité de l'*Ereignis* nous permet d'apercevoir que l'estre et seulement l'estre *est* et que l'étant n'est *pas*. Grâce à ce savoir de l'estre la pensée s'élève pour la première fois sur la voie de l'autre commencement dans la transition hors de la métaphysique¹⁴².

Nous avons entamé ce chapitre en distinguant deux problèmes différents : celui de ce qui était alors nommé le repli sur soi du sujet que nous pensons pouvoir maintenant mieux caractériser comme repli auto-référentiel, et celui du raidissement sur l'étant. Tous deux semblaient devoir faire obstacle à l'éveil de la question de l'être. Nous soutenions alors qu'*Être et temps* se consacrait avant tout à la subversion du premier alors que les *Beiträge*, reposant sur les acquis du chef d'œuvre de 1927, s'attaquait plus généralement au

Heidegger, Le chemin de l'Ereignis et voir plus précisément sa traduction d'une proposition du protocole du Séminaire sur *Temps et être* de 1962 (p.96 de l'article en question). Peut-être convient-il en outre de rappeler l'ouvrage de Gianni Vattimo, *Le avventura de la differenza*, bien que ce que nous découvrons pour notre part ici, plutôt qu'un abandon de la différence qui équivaut à un abandon de l'être, est un abandon de la différence pour son accomplissement même et au plus grand profit de la vérité de l'être comme sauvetage de l'étant. Par ailleurs, certaines réflexions dans *Temps et différence*, de Daniel Charles, ne sont pas impertinentes en regard de cette question.

¹⁴⁰ GA 65, p.469 (266. Das Seyn und die « ontologische Differenz ». Die "Unterscheidung") Voir également les pages 466 et 467 du même paragraphe où la différence est expliquée dans son caractère de passage (*durchgangsmässig*) et beaucoup plus tôt, le paragraphe 107, où la différence ontologique est critiquée à cause du risque qu'elle court de se réduire à un jeu obscur entre rigides désignations d'être et d'étant (p.206-207).

¹⁴¹ GA 65, p.230 (117. *Der Sprung*).

second. Nous demandions donc en débutant comment ces deux problèmes pouvaient être saisis l'un par rapport à l'autre. Le dernier aperçu sur l'abolition de la différence ontologique ne nous offre-t-il pas un moyen clair de présenter leur caractère commun? Le repli sur l'étant, et à cet égard ce qui est tout simplement interpellé par Heidegger à l'aide du nom « étant » lui-même, ne doit-il pas être conçu à la manière du repli auto-référentiel comme une modalité du renoncement au savoir? Certes, le raidissement sur l'étant s'engage un peu plus loin vers l'être que ne le fait le repli auto-référentiel, mais comme lui, il se caractérise en cela qu'il prend pour la plus grande solidité ce qui n'est qu'un fantôme. Comme lui, sa plus grande trouvaille n'est que vide prétention. Celui qui se félicite de n'avoir à connaître que l'étant, que peut-il revendiquer? Il peut certes d'une part revendiquer une capacité à s'orienter superficiellement dans l'étant qui l'entoure, c'est-à-dire une certaine aptitude pratique qui lui permet de survivre grâce à son discernement en évitant les dangers. Cette aptitude, néanmoins, peut tout à fait s'accomplir sans qu'il comprenne *au fond* quoi que ce soit à ce qui l'entoure et à ce qui se passe en général entre lui et les choses, car que comprend-il de lui-même, celui qui ne sait que faire de sa propre présence, là, devant tout, et qui ne saurait même se poser la question de la présence d'une chaise qu'il présuppose pourtant pour s'y asseoir et pour la reconnaître comme chaise? Celui qui se félicite de connaître l'étant tout en n'ayant rien à connaître d'autre peut aussi revendiquer une connaissance scientifique. Mais si cette science se limite à l'usage pratique, alors elle est ravalée par ce que nous venons de voir et son savoir, se soumettant à des impératifs qui ont le savoir en mépris, risque de se raidir tel qu'on le lui commande au premier résultat et d'éteindre ainsi la fertilité du questionnement. Ou alors la science peut se réduire à l'accumulation toujours plus grande de données et de cas et se rabattre sur l'étant exactement comme la curiosité dont nous parlions plus tôt¹⁴³. Ce qui nous ramène au divertissement tel qu'envisagé au §6, soit comme divertissement du collectionneur qui n'aborde aveuglément ce qui l'approche que comme un nouveau prétexte à sauter vers le suivant, soit comme celui qui ne trouve toujours que ce qu'il savait déjà (et que sait-il au fond s'il se refuse à chercher vraiment?). Toutes ces façons d'appréhender ce qui est sont analogues en cela qu'elles sont convaincues de bien savoir ce dont elles parlent. Celui qui

¹⁴² GA 65, p.472 (267. *Das Seyn (Ereignis)*).

¹⁴³ Cf. *supra*, p.212 et sv.

mange sait très bien ce qu'est une cuillère et il n'a pas de question à se poser à ce sujet tout comme celui qui conduit sait ce que sont une voiture et un stop et celui qui achète la voiture sait très bien qu'il en a besoin pour se rendre plus rapidement à son travail qu'il sait devoir accomplir pour continuer à vivre. Tous les physiciens savent également très bien ce que c'est qu'un atome ou à la limite, ce dont il est composé et comment il se comporte, et tout le monde sait bien ce que c'est que du bois et ce que c'est que le noir. Voilà l'étant. Mais nous l'avons vu : le fait est précisément que de tout cela nous ne savons rien, que tout cela est extraordinairement mystérieux. L'« étant » n'est donc qu'un nom pour le refus de voir que l'on ne sait pas, ce n'est que le nom donné à la détermination à laquelle on s'arrête pour ne pas avoir à continuer la recherche. Il s'agit bien, avec l'étant, d'un simple abandon de la quête du savoir. Assurons-nous-en à la lecture de ce passage de la conférence *De l'essence de la vérité* qui nous montre bien comment repli auto-référentiel et raidissement sur l'étant se rassemblent tous deux, contrairement à ce qu'ils revendiquent, non dans la découverte sûre d'une assise solide, mais dans la simple prétention vide d'un renoncement définitif :

En tant que le mystère se renie dans l'oubli et pour l'oubli, il contraint l'homme historique d'en rester à la vie courante et à ses faux pouvoirs. Ainsi abandonnée, l'humanité complète son « monde » à partir de ses besoins et de ses intentions les plus récentes et le remplit de ses projets et de ses calculs. Oublieux de l'étant en totalité, l'homme emprunte alors à ceux-ci ses mesures. Il se fixe ses projets et ses calculs en se munissant toujours de mesures nouvelles, sans plus réfléchir à cela même qui fonde la prise de mesure, ni à l'essence de ce qui la fournit. En dépit du progrès vers de nouvelles mesures et de nouveaux buts, l'homme se trompe sur l'essence authentique de ses mesures. Aussi se mesure-t-il mal, et cela d'autant plus gravement qu'il se prend exclusivement lui-même, en tant que sujet, pour mesure de tout étant. Dans cet oubli démesuré, l'humanité s'assure avec insistance d'elle-même, grâce à ce qui lui est à tout moment accessible dans la vie courante. Cette persévérance trouve son appui, inconnaissable pour elle-même, dans la *relation* par laquelle l'homme non seulement ek-siste, mais en même temps *in-siste*, c'est-à-dire se raidit sur ce que lui offre l'étant en tant qu'il paraît de soi et en soi manifeste¹⁴⁴.

¹⁴⁴ *Vom Wesen der Wahrheit*, GA 9, p.195-196; tr.fr. par Henri Corbin, *Questions I et II* (Tel), p.185.

On répète partout que la tentative de *Sein und Zeit* aboutit à une impasse. Laissons cette opinion à elle-même. La pensée qui fait quelque pas dans cet ouvrage aujourd'hui encore demeure en suspens. Mais peut-être entre-temps s'est-elle quelque peu rapprochée de son objet. Aussi longtemps toutefois que la philosophie ne s'occupe constamment que de s'ôter à elle-même toute possibilité d'accès à l'objet de la pensée qui n'est autre que la vérité de l'être, elle échappe assurément au danger de se rompre jamais à la dureté de son objet.

Martin Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*

CHAPITRE V

Le tournant

§ 1. Le soupçon et la crise.

Depuis le commencement de cette étude, un soupçon semble se glisser derrière chaque percée vers une compréhension claire du problème heideggérien. Ce soupçon concerne le rôle imparti depuis *Être et temps* au *Dasein* dans la formulation de la question de la vérité et, corrélativement, dans la question de l'être. Ce soupçon est d'abord apparu au premier paragraphe de notre second chapitre. Notre premier chapitre

avait consisté en l'interprétation de la plupart des mouvements du §44 comme une mise à contribution des ressources d'une conception privative de la vérité au profit d'un renversement de ce que nous connaissons mieux maintenant comme la formulation auto-référentielle du problème de la connaissance dont Heidegger trouvait le paradigme dans le néokantisme. Or, demandions-nous au §1 du chapitre II, quel sens peut-il y avoir à gaspiller tant d'efforts pour briser le repli sur soi de l'énoncé et du jugement afin de les ouvrir à la puissance normative de l'étant si la conclusion ultime de ces développements sur la vérité consiste à trouver la « vérité la plus originaire » dans la « vérité du *Dasein* » pensée comme vérité de l'existence?

Ce soupçon réapparut à la fin de la troisième section lorsque nous avons lié l'ambiguïté qui caractérise l'approche heideggérienne du problème du scepticisme à celle que nous avons découverte dans sa façon de traiter la question de la vérité comme accord. Heidegger s'est alors montré favorable à l'idéalisme, reconnaissant en celui-ci une certaine aptitude à différencier l'être et l'étant et affirmant même que « l'idéalisme contient la possibilité unique et correcte d'une problématique philosophique »¹, cet « idéalisme » se trouvant d'ailleurs récupéré par Heidegger qui le traduit dans sa propre terminologie en soutenant, au §43, que « c'est seulement aussi longtemps que le *Dasein* est qu'il y a de l'être »² et au §44, qu'il n'y a de vérité « qu'autant et aussi longtemps que le *Dasein* est »³. Ceci, toutefois, après avoir revendiqué à quelques reprises jusqu'à l'« en soi » de l'étant et malgré ce que nous avons été contraints de comprendre comme un combat résolu contre le scepticisme entendu comme négateur de l'« être » et de la « vérité », termes qui se trouvent être en l'occurrence, comme nous l'avons constaté, les deux mots clé de la pensée de Heidegger.

Finalement, notre discussion avec Jean-Luc Marion nous a fait remarquer que lui-même concevait le passage par l'être du *Dasein*, y découvrant la raison d'une formulation ternaire de la question de l'être, comme ce qui risquait de vicier l'ontologie

¹ ET, p.157; SZ, p.208

² ET, p.159; SZ, p.212.

³ ET, p.169; SZ, p.230.

fondamentale⁴. Cette méfiance envers le *Dasein* est devenue un lieu commun des études heideggériennes⁵ qui voient dans les formulations « transcendantalisantes » d'*Être et temps* et de toute l'époque de la « métaphysique du *Dasein* » – dont on semble trouver aujourd'hui paradoxalement les travaux plus intéressants que ceux d'époques plus tardives⁶ – un obstacle à la question de l'être lui-même telle qu'empoignée directement par la suite à travers une *gigantomachia* avec la métaphysique. Cette méfiance s'autorise par ailleurs de plusieurs auto-critiques de Heidegger qui, pour ne prendre que l'exemple des *Beiträge*, y dénonce les malentendus que peut faire naître la position initiale du problème de l'être dans *Être et temps* en termes de compréhension de l'être comme « condition de possibilité »⁷ et qui critique également ce que peut avoir de pernicieux la caractérisation du *Dasein* en terme de transcendance⁸.

L'on retrouve toutefois dans les *Beiträge* où Heidegger se limite en général, lorsqu'il se réfère négativement au projet d'*Être et temps*, à des rectifications dénonçant des mécompréhensions potentielles ou sanctionne quelques manques de clarté dans l'exposition, une auto-critique qui semble dévoiler un enjeu capital tout en paraissant consacrer l'échec de l'ontologie fondamentale. Elle s'inscrit dans un paragraphe où le

⁴ L'argument principal à l'appui de cette thèse est présenté au §7 du chapitre *Question de l'être ou différence ontologique*, intitulé *La méconnaissance de la différence ontologique par la « différence ontologique »*. RD, p.202-210.

⁵ C'est en effet comme un pas en retrait par rapport à l'importance que prend le *Dasein* dans la formulation de l'être qu'on lit généralement les travaux de Heidegger d'après les années trente. Cette méfiance s'exprime également dans les critiques que l'on s'empresse de lancer à l'articulation d'*Être et temps* qui s'oriente sur l'impératif de l'authenticité (Voir à cet égard, par exemple, *Lectures de l'ontologie fondamentale* de Jacques Taminiaux, surtout le seconde chapitre, *La métaphysique dans Sein und Zeit* de Michel Haar ou *La métaphysique de Heidegger* et *La phénoménologie de Marbourg* de Robert Brisart; pour une interprétation plus juste de la critique heideggérienne de l'inauthenticité, toutefois, voir l'article de Jean Grondin, L'herméneutique dans *Sein und Zeit*, p.179-192 et l'ouvrage de G. Figal, *Heidegger zur Einführung* (surtout p. 39 et sv.).

⁶ En France, particulièrement, le dynamisme des recherches actuelles se nourrit principalement soit des travaux heideggériens de la période qui précède la parution d'*Être et temps*, soit de celle qui la suit immédiatement. En Amérique, plusieurs commentateurs publient depuis quelques années des travaux sur les *Beiträge*, mais les recherches les plus influentes internationalement sont toutefois celles de T. Kiesel qui portent principalement sur la période des années vingt.

⁷ Voir, contre l'*a priori* le paragraphe 112, GA 65, p.22-23, et le paragraphe 180, p.303 (plutôt positif pour ET)

⁸ Pour des remises en question de toute formulation en termes de transcendance, voir GA 65, 216-218 (paragraphe 199, p.322-323 (plus critique pour *De l'essence du fondement*)).

philosophe tente de différencier la « projection de l'estre » de toute conception de la connaissance de l'étant en termes de représentation du sujet⁹.

La souveraineté de la métaphysique, qui n'est pas encore brisée malgré tous les bouleversements qui l'ont rendue de part en part méconnaissable, a mené l'estre à ne se présenter à nous que sous la forme du produit de la représentation de l'étant *comme* étant, ce à quoi se réduira pour l'Occident la détermination fondamentale (d'abord encore authentique en tant qu'*ousia*) en laquelle toutes les différentes interprétations de l'étant prendront source.

C'est en cela également qu'on découvre le fondement du fait que, bien que se manifeste déjà la nécessité d'éprouver (en pensant) la vérité de l'estre, nous semblions nous mouvoir encore dans l'ordre de la représentation. Bien qu'en tant que condition de l'« ontique », nous concevons l'« ontologique » uniquement comme ce qui l'accompagne à la manière d'un supplément et répétons ainsi l'« ontologique » (projet de l'étant à partir de l'étantité) comme une auto-application sur lui-même : projet de l'étantité comme projet de l'estre à partir de sa vérité. Au premier abord et dans l'horizon de la métaphysique, il n'y a pas d'autre chemin pour faire de la question de l'être une tâche intelligible.

Par cette voie cependant, l'estre lui-même est apparemment encore transformé en objet et s'accomplit de la sorte le contraire absolu de ce pourquoi la question de l'estre avait pris son élan. *Être et temps*, néanmoins, s'applique à démontrer que le temps constitue le domaine de projection pour l'estre. Certes, mais si l'on en était resté là, alors la question de l'estre ne se serait jamais déployée comme *question* et ainsi comme devoir de penser ce qui est digne de question.

C'est de cette façon qu'à l'étape décisive, il devint nécessaire de surmonter la crise d'une telle construction initiale de la question de l'estre et d'éviter à tout prix une objectivation de l'être, ce qui fut fait, premièrement, en *retenant* l'interprétation « temporelle » de l'estre, et en second lieu, en cherchant à rendre « visible » la vérité de l'estre de façon indépendante (la liberté pour fonder dans « De l'essence du fondement », bien qu'en la première partie de ce traité, le schème ontique-ontologique soit entièrement maintenu). La crise ne se laissa point maîtriser en pensant simplement plus avant dans la direction de la question ainsi construite, mais il devint impératif de tenter le saut multiple dans l'essence de l'estre même, ce qui exige en même temps une entrée originaire dans l'histoire : le rapport au commencement, la

⁹ GA 65, paragraphe 262. Il s'agit d'un texte extrêmement révélateur, car il montre non seulement comment la subjectivité n'est pas la projection de l'être, mais aussi comment, en pensant la subjectivité transcendentale au sens de l'idéalisme allemand, l'on se trouve sans le savoir dans le domaine de la projection de l'estre, « au plus près dans la plus radicale opposition » pourrait-on dire, raison pour laquelle il fallait lire Kant à partir du *Dasein*, raison aussi sans doute, de plusieurs malentendus.

tentative de clarifier l'*ἀλήθεια* comme caractère essentiel de l'étantité elle-même, la fondation de la différence entre l'être et l'étant.¹⁰

L'obstacle capital est ici envisagé comme l'impossibilité d'accéder à l'être autrement que sous la forme du « produit de la représentation de l'étant comme étant ». L'expression allemande est plus claire : « das Mitergebnis des Vorstellens des Seienden als eines Seienden ». Remarquons qu'il nous est possible, grâce aux développements de notre chapitre IV, de comprendre à présent cette façon de joindre dans la problématique les deux obstacles que constituent la représentation et l'étant¹¹. Ce qu'il faut à tout prix éviter, l'objectivation de l'être, a lieu lorsque l'être est envisagé comme représentation à partir de la subjectivité et lorsque l'on bute sur du simple étant, cherchant l'être certes, mais ne faisant néanmoins que dédoubler l'étant¹². Heidegger affirme avoir risqué de s'empêtrer lui-même, ou du moins ses lecteurs, dans ces rets alors même qu'il s'évertuait à dégager l'horizon temporel de la compréhension de l'être. Il affirme qu'au moment de l'« interprétation temporelle de l'estre » se révèle la crise dans laquelle nous plonge la formulation initiale de la question. L'interprétation de l'être grâce au temps risquerait de donner lieu à une objectivation de l'être. Cela ne put être évité, dit-il, que grâce au « saut multiple dans l'essence de l'estre même ».

¹⁰ GA 65, p.450-451. Voir également le paragraphe 30 (GA65, p.67-69) où Heidegger critique la superficialité qui veut voir une « subjectivité » dans le recours au *Dasein* pour poser la question de l'être, mais admet que la première moitié d'*Être et temps* peut donner prise à cette tentation en en faisant toutefois plutôt reproche à ses lecteurs qu'à lui-même (voir également le paragraphe 43, p.87-90). Il est intéressant de noter aussi, compte tenu de l'opposition qui doit être faite entre ce qui relève du *Dasein* comme projection et ce qui lui échappe comme être-jeté, qu'au paragraphe 194 (p.318.) l'être-jeté est dit, dans l'interprétation préliminaire, c'est-à-dire celle de *Sein und Zeit*, pouvoir encore donner lieu à des més-interprétations au sens où on l'envisagerait comme le simple fait accidentel de la survenue de l'homme parmi d'autres étants. Il faut aussi comparer ces passages à d'autres qui présentent des défenses vigoureuses d'*Être et temps*, par exemple p.10-11, mais surtout p.182-183. L'on peut se reporter aussi au paragraphe 264, (p.455-456) où il est dit qu'*Être et temps* ne peut pas être confiné à la subjectivité, car ce qui y compte, c'est précisément la destruction du sujet.

¹¹ La liaison de ces deux obstacles est au fond ce à quoi renvoie l'ontothéologie (*logie* renvoyant au repli auto-référentiel et l'*onto*, comme le *théo*, à une double modalité de raidissement sur l'étant).

¹² Heidegger nous montre en fait que le vice qu'Aristote critique chez Platon grâce à l'argument du troisième homme a les dents bien plus longues que ce qu'aurait pu même envisager le Stagirite. En fait, l'argument du troisième homme est attribué au sophiste Polyxène, mais Aristote s'en sert allègrement contre Platon, par exemple, dans les *Réfutation sophistiques*, 22, 187 b37 et sv., et dans *Métaphysique A* 991 a25-991b. Il faut remarquer en outre que Platon s'était même servi de cet argument dans le Parménide, 132a.

Conformément à ce que l'on sait généralement de l'œuvre plus tardive de Heidegger, l'on peut se permettre de saisir l'apparente solution à la crise, c'est-à-dire le saut dans l'être même, comme la décision de purger la question de l'être de sa formulation transcendante ou subjective, c'est-à-dire de son point de départ dans une Analytique du *Dasein*. Une telle interprétation, centrée sur ce qui semble relever dans le texte cité d'une critique de la « représentation », comprendrait le risque d'objectivation de l'être dans l'horizon temporel comme le risque que fait proprement courir à la question son point de départ subjectif : le risque serait dans ce cas l'interprétation de l'être dans l'horizon temporel *du Dasein*. C'est le fait que le temps soit compris à la mesure du *Dasein* et à partir de lui qui serait responsable d'une éventuelle objectification de l'être. Or, on comprend généralement le tournant chez Heidegger précisément comme ce revirement qui, contre toute subjectivité, abandonne le *Dasein* afin de poser directement la question de l'être. Ce qui se joue dans cette auto-critique est donc le tournant lui-même, c'est-à-dire que Heidegger nous y expose l'empêchement d'*Être et temps* dans ses formulations transcendantales ou dans son point de départ subjectif et dessine alors le chemin à emprunter pour s'en *détourner* en sautant dans l'être même.

Cela signifierait qu'est avéré l'échec d'*Être et temps*, ce qui dicterait également la réponse à notre question : le soupçon à propos du *Dasein* qui se fait jour depuis le départ était tout à fait fondé ; c'est lui qui corrompt d'emblée l'entreprise et la voue à l'échec depuis le départ. Il n'est donc pas étonnant que nous y ayons trouvé des paradoxes et des ambiguïtés puisque ce projet de poser la question de l'être à partir du *Dasein*, en tant que rechute dans la modernité, voire dans la métaphysique, ne peut consister en rien d'autre qu'une simple contradiction.

Ce qui est plus troublant, néanmoins, c'est d'une part que cette auto-critique s'exprime à l'instant où Heidegger vient de rappeler que le problème de l'idéalisme kantien qui lui fait manquer le sens authentique de la projection consiste précisément à ne pas élever le « je » au rang de question et donc, de ne pas voir en lui le *Dasein*, c'est-à-dire que cette auto-critique ne s'inscrit pas du tout dans un contexte où l'on pourrait

s'attendre à une remise en question du rôle du *Dasein*, et d'autre part, que dans les *Beiträge*, les énoncés les plus troublants en regard du rapport entre le *Dasein* et l'être sont entièrement maintenus. Ces énoncés, nous venons à peine de les rappeler, ce sont ceux qui terminent les paragraphes 43 et 44 d'*Être et temps* en affirmant qu'il n'y a d'être et de vérité que quand il y a *Dasein*, auxquels fait écho cette proposition de l'opuscule *De l'essence du fondement* :

Si un fondement ou motif appartient à l'essence de l'être, c'est parce qu'il n'y a d'être (non pas tel ou tel étant, mais de l' « être ») que par la transcendance, celle-ci étant l'acte même de « fonder » effectué dans une situation-affective par le projet du monde¹³.

Nous avons rappelé que dans les *Beiträge*, Heidegger remettait en question ses propres formulations en termes de transcendance. Si c'est le rôle que joue le *Dasein* qui pose problème, alors on s'attendrait, dans un virage vers l'être même, que soient précisément remises en question ces énigmatiques propositions qui assujettissent l'être au *Dasein* en apparente contradiction avec la tentative de poser la question de l'être contre le repli subjectif de la modernité. Cependant, au cœur de la section *Der Sprung*, dans un paragraphe intitulé *Le déploiement essentiel de l'estre comme Ereignis (la relation entre le Da-sein et l'estre)*, Heidegger persiste avec vigueur dans la même direction, traduisant ces propositions mêmes dans le vocabulaire des *Beiträge* :

La relation du *Da-sein* à l'estre appartient au déploiement essentiel de l'estre même, ce qui peut être dit également de la façon suivante : l'estre a besoin du *Da-sein* et ne déploie absolument pas son essence en dehors de cette revendication¹⁴.

Nous sommes donc contraints de renoncer à des explications simplistes et d'apercevoir que le problème dont fait état Heidegger dans l'auto-critique rapportée ci-haut est beaucoup plus complexe qu'il n'y paraît.

Soulignons d'entrée de jeu que bien qu'il soit fait mention du problème de la pensée en termes de « représentation » et que cette auto-critique s'inscrive à la suite

¹³ Nous reprenons ici la traduction française d'Henri Corbin qui quant à lui traduit *Vom Wesen des Grundes* par *De l'être-essentiel du fondement ou raison*, *Questions I et II* (Tel), p.154.

¹⁴ GA 65, paragraphe 135, p.254.

d'une critique plus générale de la « représentation », celle-ci n'est pas, nous l'avons noté dès le départ, l'unique problème relevé, mais est liée au raidissement sur l'étant. N'omettons pas que la différence ontologique est également identifiée dans cette auto-critique comme un obstacle majeur : *De l'essence du fondement* reçoit un certain blâme pour avoir « entièrement maintenu le schème ontique-ontologique ». L'étant, la représentation, la différence ontologique, c'est tout cela qui fait courir à l'être, face au temps, un risque d'objectivation. Mais qu'affirme donc Heidegger en outre à propos de ce risque? Ne dit-il pas de la tentative d'établir le temps comme domaine de projection de l'être que si l'on en était resté là, l'on se serait trouvé dans l'impossibilité d'honorer la dignité de la *question* elle-même? Les éléments qui font courir le risque sont la représentation, l'étant, la différence ontologique et le temps, et ce qui est menacé, c'est l'être et la question. Mis à part le temps dont nous n'avons pas discuté, ne voit-on pas que le risque qui se manifeste ici à travers ce complexe problématique se joue exactement avec les mêmes termes que ceux qui nous ont permis, tout au long de la section précédente, de poser le problème du savoir grâce au lien établi entre l'être et le questionnement lui-même, contre le renoncement que signifient le repli auto-référentiel et le raidissement sur l'étant qui, lorsque dépassés et précisément pour conforter ce dépassement, nous forçaient à abolir la différence ontologique? L'on peut de la sorte affirmer sans crainte que cette auto-critique déploie en condensé le problème du savoir tel que nous l'avons exposé dans la cinquième section. La question peut conséquemment, avec un surcroît de clarté, être formulée comme suit : pourquoi Heidegger croit-il *Être et temps* menacé dans sa poursuite du savoir par un repli auto-référentiel ou par un raidissement sur l'étant? Pourquoi Heidegger dit-il, après *Être et temps*, entrer en *crise*?

Que dit Heidegger, en réalité, à propos de cette crise? Il affirme qu'à l'étape décisive, la crise doit être surmontée. Cette crise, c'est celle de la formulation initiale de la question de l'être. Il soutient ensuite n'être point parvenu à maîtriser la crise. Mais en aucun cas, remarquons-le bien, ne dit-il être entré en crise entre la publication de la seconde partie et la rédaction de la troisième qu'il décida de retenir et de ne pas publier : il soutient qu'une crise doit être surmontée et qu'une crise n'a pas été

maîtrisée. Or, il faut voir justement que cette crise n'est peut-être pas un accident de parcours, mais qu'elle est nécessaire, initialement prévue et que le soi-disant échec de Heidegger avec *Être et temps*, du moins dans sa troisième partie, n'est pas dû à la position initiale de la question qui aurait subitement donné lieu à une crise, mais à l'incapacité de développer correctement la crise elle-même. Cette crise n'est pas ce qui produit un tournant chez Heidegger : la crise est le tournant, toujours prévu depuis la position initiale de la question. Cette crise, comme tournant, est le problème du savoir et n'implique absolument aucune remise en question du point de départ dans le *Dasein*, mais dessine, s'il est permis de parler ainsi, la façon d'en sortir. En conséquence, si nous voulons comprendre adéquatement ce problème, il nous faut enfin nous faire une idée précise de ce que « tournant » signifie.

§2. Introduction de l'idée d'un tournant thématique

La première fois que Heidegger parla publiquement, en dehors de ses cours, d'un « tournant », c'est en 1946, dans la *Lettre sur l'humanisme* adressée à Jean Beaufret, lettre qui eut une influence considérable sur toute la philosophie française subséquente. Malheureusement, c'est une lettre cryptique et largement incompréhensible sans une entente rigoureuse des *Beiträge*. L'influence qu'elle eut ne se fit donc pas toujours dans et pour la plus grande transparence et de la sorte, ne servit pas au mieux l'intelligence des problématiques que Heidegger souhaitait ouvrir. Ce « tournant » que l'on trouva dans cette lettre devint le nom pour tout ce qui dans ce texte et les différentes publications subséquentes de Heidegger semblait étrange et énigmatique par rapport à *Être et temps*. Le philosophe de Messkirch, répondant en 1962 au Père Richardson qui l'interrogeait sur ce que l'on s'était accoutumé depuis à penser tel un tournant entre un Heidegger I et un Heidegger II, prévint toutefois qu'il ne s'agissait pas d'un tournant qui n'avait trait qu'à sa pensée propre, mais que sa pensée

ne faisait plutôt que répondre à un tournant qui relevait de l'être lui-même¹⁵. L'on se retrouva ainsi confronté à une nouvelle proposition énigmatique de Heidegger, inclinant à se demander s'il n'avait pas succombé à la tentation, conformément à l'importance qu'il accorde à la philosophie dans le destin historique de l'homme, d'ériger les propres aléas de sa réflexion en règles pour l'être même. En 1990, Jean Grondin constatait la superficialité avec laquelle cette question de l'évolution de la pensée de Heidegger était encore débattue. L'on doit admettre que malgré la prise de conscience de plus en plus nette du traitement d'un « tournant » thématique dans l'œuvre de Heidegger, rigoureusement dissociable de la question des variations de sa pensée, les choses ont aujourd'hui bien peu changé.

C'est à Jean Grondin que l'on doit les percées les plus sérieuses en direction d'une compréhension claire du tournant thématique¹⁶. D'abord, son livre de 1987 *Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger*, présente le résultat d'un effort magistral pour concevoir avec rigueur et sans complaisance ce que signifie cette identification par Heidegger d'un tournant ne relevant pas de son geste propre, mais de l'être même. Il faut avouer qu'à l'époque, l'on n'avait presque aucun appui pour s'élancer dans une telle recherche, les textes disponibles à ce sujet étant peu nombreux et se limitant à des évocations sommaires et obscures. La tentative d'interprétation tentée dans ce livre n'en est que plus méritoire. Le moment capital de l'histoire de la réception du « tournant » a toutefois lieu en 1989, lorsque sont enfin publiés les *Beiträge zur philosophie* où ce concept se trouve évoqué très fréquemment et développé avec une clarté presque insoupçonnable avant la parution de cet ouvrage¹⁷. Jean Grondin répondit par une nouvelle étude, complétant la première sans avoir vraiment à en remettre en question les résultats, mais confortant au contraire l'identification, à présent indéniable, d'un concept de « tournant » qui prend place comme objet légitime de la philosophie aux

¹⁵ *Lettre à Richardson*, in W.J., Richardson. *Through Phenomenology to Thought*.

¹⁶ Consulter également les travaux de A. Rosales, *Zum Problem der Kehre im Denken Heideggers et Heideggers Kehre im Lichte ihrer Interpretationen*.

¹⁷ Il faut ajouter cependant que le cours du semestre d'hiver 1937-1938, contemporain de la rédaction des *Beiträge*, est à cet égard également d'une aide très précieuse. Ce cours reprend en quelque sorte, mais de façon un peu plus didactique, certains des développements centraux des *Beiträge*, mais est toutefois formulé presque uniquement dans les termes du problème de la vérité, ce qui implique que le tournant est

côtés de ceux d' « être », de « temps », de « néant », de « vérité », de « *Dasein* » et d' *Ereignis*.

La piste suivie à l'origine par Jean Grondin est celle que dessine le texte de la lettre sur l'humanisme. Voici ce texte :

Comprendre le projet dont il est question dans *Être et temps* comme l'acte de poser dans une représentation, c'est le prendre comme un acte de la subjectivité, et ne point le penser comme seule peut être pensée la compréhension de l'être dans la sphère de l' « analytique existentielle » de l' « être-au-monde », c'est-à-dire comme la relation extatique à l'éclaircie de l'être. Une pénétration et un parcours suffisant de cette pensée autre qui abandonne la subjectivité sont assurément rendus difficiles du fait que lors de la parution d'*Être et temps*, la troisième section de la première partie, « *Temps et être* » ne fut pas publiée (voir *Sein und Zeit* p.39). Ici, tout se retourne. Cette section ne fut pas publiée, parce que la pensée ne parvint pas à exprimer de manière suffisante ce tournant et n'en vint pas à bout avec l'aide de la langue de la métaphysique. La conférence intitulée *De l'essence de la vérité*, qui fut pensée et prononcée en 1930, mais imprimée seulement en 1943, fait quelque peu entrevoir la pensée du tournant de *Être et temps* à *Temps et être*. Ce tournant n'est pas une modification du point de vue d'*Être et temps*, mais en lui seulement la pensée qui se cherchait parvint à la localité de la dimension à partir de laquelle *Être et temps* est éprouvé, et justement éprouvé à partir de l'expérience fondamentale de l'oubli de l'être¹⁸.

L'on découvre ici le tournant associé au chiasme Être et temps/ temps et être auquel correspond d'une certaine manière, comme l'explique bien Jean Grondin, celui de l'essence de la vérité à la vérité de l'essence qui apparaît sous la forme d'une question plutôt énigmatique dans la version de 1943 de la conférence *De l'essence de la vérité*¹⁹.

présenté principalement dans sa formulation du renversement de l'essence de la vérité en vérité de l'essence (GA 45, §16).

¹⁸ *Briefe über den « Humanismus »*, p.159, GA 9, p.327-328; *Questions* III et IV, p.84-85, tr. fr. par Roger Munier (traduction modifiée).

¹⁹ Grondin, J., *Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger*, p.30-31. Les deux premiers paragraphes de la note où s'exprime ce tournant (*Vom Wesen der Wahrheit*, p.96, GA 9, p.201) ont été ajoutés dans la seconde édition de 1949.

Si Heidegger renvoie lui-même, pour expliquer le tournant, à ce chiasme qui consiste en l'inversion prévue dans sa troisième section du titre du chef-d'œuvre de 1927, c'est donc que devait se faire jour dans cette section un enjeu considérable. Or, si cette section a été laissée de côté, c'est que cet enjeu n'a pas su être maîtrisé de façon satisfaisante, du moins, évidemment, au goût de l'auteur. Nous le savons surtout grâce à la publication d'une seconde tentative d'approcher cette question dans les *Grundprobleme der Phänomenologie*²⁰, ce qui était prévu dans la section *Temps et être*, après la mise en évidence de la temporalité (*Zeitlichkeit*) du *Dasein* accomplie par la seconde section, était l'exposition de la temporalité (*Temporalität*) de l'être même. Cette exposition d'une temporalité de l'être se réalise grâce à l'explicitation des horizons schématiques transcendants qu'ouvre la temporalité du *Dasein*. Comme le remarque Jean Grondin, le vocabulaire de l'analyse que nous tenons des *Grundprobleme* fait des emprunts majeurs à Kant et Husserl²¹. Toutefois, quel genre de tournant pouvait bien être prévu alors? Comment doit-on lire le sens de l'inversion du titre? La réponse qui paraît la plus plausible, comme l'analytique du *Dasein* consiste en l'élaboration de la temporalité de celui-ci et que la troisième section non publiée est censée déplier la temporalité de l'être, semble être que le tournant consiste en un renversement qui se détourne du *Dasein* vers l'être. Nous avons remarqué nous-même à quel point *Être et temps* se voulait une remise en question du privilège de la subjectivité moderne, privilège précisément remis en cause afin de libérer la question de l'être. Quoi de plus naturel, dans cette perspective, à ce qu'un examen préliminaire du *Dasein* qui fait ici en quelque sorte figure de sujet soit ensuite renversé au profit de l'être. Or, ce renversement aurait échoué, le tournant prévu n'aurait pas pu se voir mené à terme, justement à cause du point de départ encore trop subjectif qui voudrait faire découler la temporalité de l'être comme sens de l'être des horizons d'intelligibilité du *Dasein* lui-même. C'est cette formulation de la question de la temporalité de l'être en termes trop lourdement chargés de « transcendantalisme » qui aurait fait échouer le tournant, et donc la troisième section²². L'échec de *Temps et être* aurait ensuite mené

²⁰ GA 24, deuxième partie.

²¹ Grondin, J., *Prolégomènes à l'intelligence du tournant chez Heidegger*, p.338.

²² Les raisons précises de cet échec sont expliquées dans les chapitres III, IV, et V du livre de Jean Grondin.

progressivement à la seconde manière de Heidegger²³ qui résulterait selon Jean Grondin en une radicalisation de la finitude.

Le grand mérite, toutefois, du travail de Jean Grondin est, comme nous le disions, de mettre en relief le caractère thématique du tournant. Or, nous dit-il, le tournant ne consiste pas en une réorientation de la pensée de Heidegger conformément à cette radicalisation de la finitude, mais suivant la piste laissée par Heidegger à propos du texte *De l'essence de la vérité* où l'on perçoit une radicalisation du voile dans l'*ἀλήθεια*, Jean Grondin voit plutôt dans cette radicalisation de la finitude le résultat d'un examen de plus en plus approfondi de ce qui était visé par le tournant prévu dans « Temps et être », à savoir le tournant vers l'être. Comme ce tournant montre l'être comme dépassant toute réduction aux horizons d'intelligibilité que décline le *Dasein*, l'être est alors envisagé tel ce qui se retire face à ces projets de compréhension, comme ce qui proprement se *détourne*. Le tournant prévu dans *Être et temps* consistant à donner le dernier mot à l'être contre le *Dasein*, une méditation entièrement dévouée à celui-ci le découvre fuyant et immaîtrisable. Comment mieux lui donner le dernier mot qu'en lui laissant son silence? C'est de la sorte que le tournant est finalement compris comme geste de l'être même qui se retire. Laissons la parole à Jean Grondin :

C'est en effet, l'être lui-même qui se refuse à l'intelligibilité purement métaphysique. [...] Dire de l'être qu'il se refuse, ou qu'il se détourne de la pensée qui prétend l'enchâsser dans une totalité métaphysique, c'est simplement reconnaître que l'homme, en tant qu'être fini et voué à des interprétations historiques, ne peut jamais prétendre avoir mis le doigt sur le dénominateur commun du réel ou disposer d'une fondation ou d'une vérité ultime sur son être-au-monde. Le refus ou le détour qu'est la *Kehre* ne désigne rien d'autre que cette impossibilité ou cette finitude, laquelle est condition de la recherche de la vérité²⁴.

N'avons-nous pas toutefois réalisé quelques découvertes pertinentes à propos du tournant lors de notre chapitre transitoire? Avant de rappeler la teneur des questions qui furent alors dégagées et de tirer les conclusions qui s'imposent grâce à un examen des

²³ Jean Grondin présente une explication nuancée de l'évolution de la pensée de Heidegger qui ne peut en aucun cas se réduire à des Heidegger I et II (voir l'article cité, p.342 et ss.).

développements du tournant dans les *Beiträge*, une précision doit être faite eu égard au point de départ de l'analyse. La *Lettre sur l'humanisme* tout comme la *Lettre à Richardson* indiquent qu'un point crucial du tournant se joue dans le passage d' *Être et temps* à *Temps et être*²⁵. L'interprétation de ce qu'il y a de proprement *tournant* dans cette structure est de la sorte capitale. L'auto-critique d'envergure découverte dans la dernière fugue des *Beiträge* avait fait état d'une crise qui, dans la troisième section d'*Être et temps*, n'avait pas su être maîtrisée. Dans la *Lettre sur l'humanisme*, Heidegger soutient qu'un tournant qui devait avoir lieu avec la troisième section n'a pas été décrit parce que la pensée ne parvint pas à exprimer celui-ci dans la langue de la métaphysique. La question, toutefois, est la suivante : qu'est-ce donc exactement qui doit ici tourner? La réponse semble évidente : puisqu'il est question d'un tournant entre *Être et temps* et *Temps et être*, c'est que le tournant se joue entre ces deux termes, dans leur renversement. Mais où donc se situe alors, pour ainsi dire, le point d'ancrage à partir duquel le tournant peut pivoter? La réponse semble encore évidente : le point d'ancrage ne peut que se situer entre les deux sections, ce qui signifie que le tournant tourne depuis la temporalité du *Dasein* à la temporalité de l'être. Toutefois, deux textes-clé de l'appendice qui nous occupa dans le quatrième chapitre semblent présenter le tournant comme ayant lieu non pas pour se tourner vers l'analytique temporelle, mais plutôt pour nous transporter au-delà de celle-ci. Le premier texte que nous présentâmes alors pour exposer la problématique du tournant vers la métontologie formulait le projet heideggérien d'abord en deux temps, l'articulant à partir de l'analytique du *Dasein*, pour accomplir ensuite celle de la temporalité de l'être. C'est après avoir délimité ces deux moments que Heidegger soutient que cette analytique temporelle « est en même temps le *tournant*, par lequel l'ontologie elle-même retourne explicitement dans l'ontique métaphysique [...]. » Il ajoute comme explication:

Il faut, par le mouvement de la radicalisation et de l'universalisation, porter l'ontologie au revirement qui est latent en elle. C'est là que s'accomplit le « tourner », et on en arrive au revirement dans la métontologie.²⁶

²⁴ Grondin, J., article cité, p.340.

²⁵ La lettre à Richardson parle moins des deux titres de section d'*Être et temps* que de la question du rapport entre temps et être et renvoie plutôt à la conférence de 1962.

²⁶ GA 26, p.201. Voir Chapitre transitoire, p.131 et sv.

Certes, la tentation est forte de saisir cet « en même temps » qui lie le tournant à l'analytique temporelle comme si cela signifiait que c'est l'analytique temporelle qui devait accomplir le tournant depuis l'analytique du *Dasein*, mais l'explication qui suit semble laisser peu de doutes : l'ontologie appelle un revirement dans la métontologie qui ne peut plus se confondre avec l'analytique temporelle, sinon pourquoi lui donner ce nouveau nom de métontologie? Il paraît bien plutôt que le tournant a lieu dans l'analytique temporelle, non entre celle-ci et l'analytique du *Dasein*, mais au-delà, entre l'analytique temporelle et la métontologie.

Le second texte de cet appendice que nous avons cité et qui présente également un caractère programmatique est encore plus clair. Celui-ci, contrairement au premier qui n'énumérait, du moins de façon « chiffrée », que deux étapes, de telle sorte que la tentation s'offrait d'identifier simplement le revirement prévu à l'analytique temporelle, dénombre clairement pour sa part trois stades :

Nous entendons par ontologie fondamentale la fondation de l'ontologie en général. En font partie :

1. la démonstration phénoménologique de la possibilité interne de la question de l'être comme du problème fondamental de la métaphysique — l'interprétation du *Dasein* comme temporalité;
2. l'explication des problèmes que renferme la question de l'être — l'exposition temporelle du problème de l'être;
3. le développement de la compréhension de soi de cette problématique, sa tâche, sa limite — le revirement.²⁷

La limite découverte dans la compréhension de soi de la problématique, problématique qui semble renvoyer au second point, c'est-à-dire aux problèmes que renferme la question de l'être tels que découverts dans l'analytique temporelle, cette limite donc, appelle le revirement qui se situe indiscutablement, d'après ce texte, au-delà de l'analytique temporelle.

Ceci nous invite à conclure qu'une réponse aux questions que nous posions ci-haut en vue de savoir quelle était exactement la structure du tournant, où se situait le pivot de ce tournant et vers quoi il tournait n'est sans doute pas aussi évidente qu'il le

paraissait de prime abord. En fait, conformément au texte de l'appendice programmatique du cours de 1928, le tournant semble pivoter au cœur de la troisième section et non pas entre elle et l'analytique du *Dasein*. Cela est-il en contradiction avec les textes qui présentent le tournant comme un tournant entre *Être et temps* et *Temps et être*? Dans le texte de la *Lettre sur l'humanisme*, Heidegger écrit, parlant de la troisième section non publiée : « ici, tout se retourne » (*Hier kehrt sich das Ganze um*)²⁸. L'on ne peut statuer de façon absolument indiscutable, car pareille phrase, extrêmement allusive, ne peut être présentée comme une explication complète, mais le « ici tout se retourne » ne peut-il pas être interprété comme indiquant qu'un retournement a lieu depuis la troisième partie en vue d'une autre rive? Est-il si évident que cet « ici tout se retourne » signifie que l'analytique temporelle constitue l'objectif du tournant comme la visée de son point d'aboutissement, ou la question ne se pose-t-elle pas de savoir si le tournant ne viserait pas plutôt déjà et pour ainsi dire structurellement, au-delà de l'analytique temporelle, en faisant précisément *virer* cette analytique même? Rappelons-nous la question que nous posons lors de l'analyse de l'auto-critique présentée dans les *Beiträge*. Nous demandions si la « crise » de la construction initiale de la question de l'être devait être entendue comme une crise que fait naître la position initiale de la question à partir de la temporalité du *Dasein*, faisant échouer l'exposition de la temporalité de l'être? Nous nous interrogeons quant à savoir si la crise n'était pas plutôt prévue d'emblée comme ce qui devait avoir lieu, non pas en faisant échouer l'exposition temporelle à cause de son point de départ dans le *Dasein*, mais dans l'exposition temporelle elle-même. Nous voulions savoir, en nous appuyant sur les formulations mêmes de Heidegger, si la crise n'était pas, au lieu de la description d'une faute dans l'exposition qui rendrait la solution du problème soudainement impossible, le nom d'un moment crucial dont le caractère critique était prévu à l'avance et qui lui-même n'aurait pas été maîtrisé. Cette compréhension de la « crise » n'est-elle pas étrangement conciliable avec la question que nous posons sur le lieu du tournant, sur le point qui le fait pivoter? La crise, le tournant, serait prévue pour l'analytique temporelle

²⁷ GA 26, p.196. Voir Chapitre transitoire, p.131 et sv.

²⁸ Consulter également la note marginale de 1949 (*im Was und Wie des Denkwürdigen und des Denkens*). *Briefe über den « Humanismus »*, GA 9, p.328.

de l'être qui commanderait en elle-même le développement d'une problématique exposant une limite et appelant un tournant.

En quoi néanmoins demeure-t-il pertinent dans ce cas de parler d'un tournant entre *Être et temps* et *Temps et être* si le tournant ne se situe pas entre les deux, mais au-delà? Pour répondre convenablement à cette question, il faut s'interroger avant tout sur le sens de ces titres et comprendre la structure qu'ils désignent. Quelle est donc la démarche que décrit le titre *Être et temps*? Il s'agit d'interroger l'être, de réveiller la question de l'être en montrant comment la compréhension de l'être s'accomplit dans l'horizon du temps. Ceci, puisqu'il s'agit bien de saisir la possibilité de la « compréhension de l'être », est réalisé en passant par une analyse de la temporalité du *Dasein*. Toutefois, depuis le départ, ce qui est analysé du *Dasein*, c'est comment il est « être-à » comme « être-au-monde » ouvert. Le programme de *Être et temps* consiste, à partir d'un examen de l'être du *Dasein* comme ouverture à l'être, à ouvrir le chemin vers l'être. Le *Dasein* comme ouverture est rendu possible par son caractère extatique temporel. C'est donc dans le temps que l'être lui-même sera compris. Sans décider aucunement s'il ne s'agit pas là d'une prétention induite de l'homme à réduire l'être à ses propres structures d'intelligibilité ou si réellement le *Dasein* est déjà le dépassement de toute subjectivité, ce dont il faut s'apercevoir c'est que le passage à l'analytique temporelle ne peut en aucun cas faire ici figure de revirement. L'analytique temporelle de l'être, plutôt qu'en un revirement, consiste en l'*application* sur l'être de l'analytique de la temporalité du *Dasein*. Le *Dasein* est invoqué pour déplier la possibilité qu'il offre d'ouvrir une compréhension de l'être. L'analytique temporelle, après avoir décrit la constitution temporelle du *Dasein*, décrit sa compréhension de l'être en termes de schèmes horizontaux. L'on peut critiquer cela comme philosophie transcendantale, mais il est bien malaisé de voir en quoi même Heidegger pourrait y voir un revirement. Le titre *Être et temps*, si l'on se fie à la structure du livre entendue comme ontologie fondamentale, et même si l'on souhaite, comme philosophie transcendantale, indique que le premier terme sera compris à l'aide du second. Montrer comment l'être lui-même et non seulement son être propre est compris à l'aide de schèmes horizontaux tirés de la temporalité du *Dasein* n'est pas un revirement; il peut s'agir à la limite d'une

généralisation, mais qui poursuit le projet dans la même direction. Pourquoi alors inverser les termes du titre? La seule légitimation sensée d'une telle inversion serait une inversion des rapports entre les deux termes. Si *Être et temps* décrit la compréhension de l'être en termes temporels, alors *Temps et être* ne devrait-il pas décrire la compréhension du temps en termes « ontologiques »? Ne s'agirait-il pas là d'un revirement beaucoup plus probant et qui mériterait avec beaucoup plus de sûreté le titre de tournant que la simple application des structures temporelles du *Dasein* à l'être en général? Cela ne s'inscrirait-il pas magnifiquement dans l'idée d'une crise qui, prévue depuis le début et survenant non pas entre l'analytique du *Dasein* et l'analytique temporelle, mais au sein de cette analytique temporelle même et visant au-delà, commanderait un tournant? Cela n'expliquerait-il pas que ce soit précisément au-delà de l'analytique temporelle, et sans pour autant la renier comme trop transcendante, qu'en 1928, Heidegger projette un tournant dans la métontologie? Et l'idée d'un retournement qui demande après avoir exposé l'être dans le temps, ce qu'« est » le temps, ne cadrerait-elle pas parfaitement avec les questions que nous avons dégagées au quatrième chapitre afin d'explicitier la problématique métontologique?

§3. Retour sur la métontologie

Que sommes-nous susceptibles de tirer de notre examen préalable du problème métontologique? Tentant de concevoir le sens de l'articulation programmatique du projet philosophique de Heidegger à l'époque et rejetant, après un examen minutieux des propositions-clés de cet appendice, toute idée de la métontologie comme application de l'ontologie sur l'étant, nous tentâmes de saisir quelle limite l'ontologie fondamentale pouvait avoir rencontrée qui nécessiterait le revirement promis par Heidegger. Nous fîmes l'effort d'appréhender cette limite non à partir d'idées préconçues relevant d'un contact avec l'expression ultérieure de la pensée de Heidegger, mais en demeurant simplement attentifs aux problèmes qui se manifestent

au cœur de l'ontologie fondamentale. Nous avons découvert deux formulations possibles d'un tel problème, d'une telle limite : celui de la détermination de la nature comme ce qui « croît et vit » demeurant irréductible à la *Zuhandenheit* comme à la *Vorhandenheit*²⁹, et celui de ce que nous avons nommé un certain formalisme transcendantal³⁰. Nous avons vu également ces problématiques appeler un rapprochement indiscutable avec l'être-jeté du *Dasein* et avec l'affection (*Befindlichkeit*) et ses *Stimmungen*³¹.

Voici le texte où s'exprime pour nous avec la plus grande clarté le problème de la nécessité d'un revirement vers la métontologie :

[...] l'ontologie fondamentale n'épuise pas le concept de la métaphysique. [...] Comme il ne peut y avoir d'être qu'en autant que l'étant soit déjà « là », l'ontologie fondamentale porte en elle la tendance à une transformation métaphysique originelle, qui ne devient possible que lorsque toute la problématique de l'être est comprise. La nécessité propre à l'ontologie de faire retour à son point de départ peut être clarifiée à partir du phénomène originel de l'existence humaine : l'étant qu'est l'homme comprend l'être; avec la compréhension de l'être s'accomplit la différenciation de l'être et de l'étant; il n'y a d'être que lorsque le *Dasein* comprend l'être. En d'autres termes, la possibilité que l'être soit compris repose sur l'existence factuelle du *Dasein*, et ceci à son tour présuppose la présence factuelle de la nature. Lorsque la question de l'être est radicalement posée, il apparaît dans son horizon même que tout ce qui est visible et susceptible de se faire comprendre comme « être » ne le peut qu'en autant qu'une totalité possible d'étants soit déjà là³².

Comme nous l'affirmions au chapitre IV, le problème de la philosophie, que Heidegger nomme alors positivement « métaphysique », consiste à interroger l'être d'abord à partir de l'étant qui en manifeste une compréhension. Ce point de départ est « critique » au sens kantien puisque l'on commence dans l'ontologie fondamentale par examiner nos propres structures d'appréhension, mais il est aussi critique dans la mesure où l'on tente de renoncer à toute présupposition en débutant la recherche à partir

²⁹ Voir chapitre transitoire, §2, p.138.

³⁰ Voir chapitre transitoire, §2, p.139 et sv.

³¹ Voir chapitre transitoire, §2, p.153 et sv.

³² GA 26, p.198-199.

de ce qui est d'emblée accessible dans une expérience déjà constituée. Il s'agit là d'un sens plus général de la critique, mais que revendique également Kant comme point de départ. Nous rappelions ainsi que Heidegger renonce à expliquer le *Dasein* en le renvoyant à un *Dasein* primitif, tout comme à montrer comment un *Dasein* se forme depuis l'enfance ou, surtout, à exposer comment un *Dasein* peut apparaître dans la nature et en provenir. Nous rappelions aussi que ces questions, ou plutôt ce à quoi elles renvoient, relèvent justement de l'être-jeté du *Dasein*. Ce point de départ critique, qui refuse d'accepter des explications génétiques ou « causales » toutes faites et ne s'appuie que sur ce qui se manifeste d'emblée, bien qu'il puisse revendiquer un caractère kantien, nous l'avons vu, est toutefois critique en un sens encore plus radical³³. Le point de départ de Heidegger est radicalement critique dans la mesure où renonçant à s'asseoir définitivement sur quelque présupposé que ce soit, il s'exprime comme une résolution à la vérité. Cette résolution à la vérité, comme entreprise radicalement questionnante est d'emblée décidée à chercher l'être, ce qui comme nous l'avons exposé n'est pas un objet parmi d'autres, mais le sens propre du questionnement en tant que provocation soutenue dans l'éveil le plus radical demandant réponse à ce qui d'abord a provoqué son éveil. Cette résolution critique radicale, qui s'exprime dans *Être et temps* par le fait que ce qui est cherché se trouve expressément et dès le commencement identifié comme l'être, permet au point de départ comme être du *Dasein* de ne point se voir figé en une fausse assurance, mais au contraire de se manifester d'emblée comme ce qui *fait question*. L'on découvre de la sorte, depuis le point de départ « critique » au double sens kantien, comme refusant tout préjugé et comme élan initial depuis les structures d'appréhension, que ce point de départ repose lui-même sur des présupposés. La première manifestation d'un tel présupposé nous est apparue lors du chapitre III où s'est révélée la résolution heideggérienne à rétrocéder, contre toutes les réfutations naïves du scepticisme, en amont de la présupposition de vérité³⁴. Nous reviendrons à ceci en détail dans le chapitre VI³⁵. Cependant, comme nous l'indiquions à l'instant, tout ce qui a trait à la provenance du *Dasein* lui-même,

³³ Voir Chapitre IV, §§3 et 4.

³⁴ Voir Chapitre III, p.97 et sv.

c'est-à-dire également la provenance, qu'elle soit historique, naturelle ou les deux à la fois, des structures « existentielles » qui lui permettent de dessiner ses projets de compréhension, demeure présupposé. Or, remarquons que c'est justement de « présupposés » dont parle Heidegger dans la citation rapportée ci-haut qui appellent une transformation originelle de la question de l'être lorsque celle-ci est radicalement posée. La provenance des structures existentielles n'est pas présupposée au sens où l'on en présupposerait la nature en entretenant à leur égard des préconceptions, mais plutôt au sens où elles ont bien lieu, où nos analyses en présupposent l'« existence » qui ne peut venir de nulle part et qui comme telle fait question, mais que l'on renonce simplement (de façon provisoire?) à interroger. Or, une entreprise critique au sens radical et résolue au savoir le plus radical telle l'entreprise heideggérienne se caractérise justement par son intolérance face à toute forme de renoncement devant une question qui éveille l'attention. Heidegger est en conséquence nécessairement résolu dès le départ, comme il se dévoue explicitement à la question de l'être du *Dasein* et à travers celle-ci à celle de l'être en général, à en venir éventuellement à dépasser son point de départ pour s'engager dans la question de la provenance du *Dasein*.

La question de la provenance du *Dasein*, tel que nous l'avons conclu au Chapitre transitoire, en est une que vise la métontologie en tant que dépassement du déploiement initial de l'ontologie. Dans le chapitre IV, grâce à l'analyse du repli autoréférentiel puis à celle du questionnement et grâce aussi à l'exemple de la question sur la chaise qui devait nous mener vers la différence ontologique³⁶, nous avons soutenu que le propre de la question de l'être est de rebondir derrière toute tentative d'y échapper. Heidegger, en formulant la différence ontologique est nécessairement conscient de cette façon de rebondir sans cesse qui caractérise la question. Or, si la question de l'être doit rebondir derrière tout ce qui peut prétendre tenir lieu d'assise afin de le déterminer à son tour en terme d'être, alors cela signifie que ce rebondissement commande toujours un renversement. Il paraît ainsi très crédible que Heidegger se soit

³⁵ Plus particulièrement dans la confrontation avec les thèses de Tugendhat et sa compréhension de la rétrocession antéprédicative (§6, mais consulter également les résultats présentés aux §§4 et 5 du même chapitre).

³⁶ Voir pour la première question les §§2, 3, 4 et 8, puis les §§6 et 8 pour la seconde.

avisé de prévoir ce rebondissement dans la structure de la question et conséquemment, le renversement éventuel de toute détermination de l'être. Qu'il ait déjà prévu nommer celui-ci « tournant » en 1926 est invérifiable et sans doute peu probable, mais une chose est certaine, c'est qu'il le nomme ainsi en 1928 et qu'un renversement est indiscutablement prévu dans la troisième section d'*Être et temps*, ne serait-ce qu'en tant qu'inversion des termes du titre, renversement auquel Heidegger renvoie beaucoup plus tard précisément dans ses explications du tournant.

La citation de l'appendice du cours de 1928 que nous jugeons capitale et que nous avons reproduite à nouveau ici fait état de cette nécessité de rebondir pour ainsi dire derrière le *Dasein* qui appelle de la sorte à son tour une détermination, Heidegger y affirmant que « la possibilité que l'être soit compris repose sur l'existence factuelle du *Dasein* », mais il ajoute que « ceci à son tour présuppose la présence factuelle de la nature », concluant que « lorsque la question de l'être est radicalement posée, il apparaît dans son horizon même que tout ce qui est visible et susceptible de se faire comprendre comme « être » ne le peut qu'en autant qu'une totalité possible d'étants soit déjà là ». La question ne se contente donc pas de rebondir derrière le *Dasein*, mais le fait aussi derrière l'être en général, du moins tel qu'initialement ouvert. Cela n'entreprendrait-il pas cependant quelque lien avec les résultats de l'analyse du chapitre IV sur la différence ontologique, résultats qui montraient qu'une fois gagnée, celle-ci devait néanmoins être dépassée sous peine de subvertir ses propres acquis? Cette structure aux multiples rebondissements et renversements semble toutefois fort énigmatique. En quoi, devons-nous demander, dévoile-t-elle précisément un tournant et, plus exactement, en quoi ces questions de la provenance du *Dasein* et de l'« être là » préalable de l'étant dans son ensemble peuvent-elles être liées à la question du temps et du revirement entre « temps » et « être »?

Remettons-nous succinctement en mémoire les différents plis de ce que nous avons identifié comme la problématique métontologique. Le préfixe de cette expression indique qu'un dépassement de l'ontologie est envisagé. L'ontologie qui doit être dépassée a été construite comme analytique du *Dasein* et analytique temporelle :

c'est en passant d'abord par le *Dasein*, puis de sa temporalité à celle de l'être, que s'établit l'ontologie fondamentale. L'être se trouve de la sorte, grâce au *Dasein*, envisagé dans l'horizon du temps. Une fois parvenu à cette conclusion toutefois, de nouveaux problèmes apparaissent : celui des structures d'êtres du *Dasein* comme temporalité (d'où viennent-elles?) et celui de la nature, de l'étant en général comme ce qui « croît et vit », comme ce qui « dépasse et submerge »³⁷. Nous soutenions, au chapitre transitoire, que ces deux problématiques se transformaient en réalité en une seule³⁸. Le *Dasein* projette d'abord le champ, l'horizon, au sein duquel toutes choses peuvent apparaître. C'est cet horizon qui lui permet d'offrir à l'étant le site initial de son apparition. La projection de cet horizon ouvert permet à l'étant de se montrer en son être. C'est donc la projection de l'horizon sous la forme d'un monde qui se déploie comme site grâce à la structure extatique (ouverte) du temps que l'être peut se montrer ouvert, pour reprendre nos expressions du dernier chapitre, au sens de l'apparaître ou de l'étrangeté de l'étant. Cette projection, cette ouverture d'un monde, cette extase temporelle qui, déterminée avant tout comme souci *du Dasein*, mais ensuite comme temporalité de l'être même, malgré le fait qu'elle soit découverte d'abord avec le *Dasein* et à partir de l'interrogation critique du *Dasein* sur lui-même que formule *Être et temps*, n'est pas une construction dont le *Dasein* puisse se dire l'auteur. Le projet du temps pour l'être se fait à travers lui sans qu'il puisse revendiquer quelque maîtrise à cet égard. Se pose alors la question de savoir d'où vient le temps, pour le dire de la sorte, de derrière le *Dasein*³⁹. Ceci dévoile la question de l'être du *Dasein* non comme la simple exigence d'une énumération de ses structures, mais comme la question de la provenance de ces structures qui est cernée précisément en tant que *question* par Heidegger grâce à l'expression d'« être-jeté ». Ce qui est particulièrement intéressant, c'est que l'autre question que fait naître l'ontologie, bien que visant d'abord l'autre

³⁷ Nous l'avions vu au chapitre transitoire (p.150 et sv.) c'est en tant qu' « *übermächtig* » et grâce au verbe « *überfallen* » que sont caractérisés à la fois l'objet de la *theologikè*, le *theion*, dans GA 26 et la nature dans *Être et temps*. Il convient également de considérer ces propositions de Heidegger formulées lors de son cours du semestre d'hiver 1933-1934 : « Nur weil der Mensch in die Übermacht des Seins versetzt ist und sie so oder so meistert, nur deshalb vermag er inmitten des Seienden als solchen sich zu halten. Diese Gebundenheit in die Übermacht des Seins ist uns das tiefste Wesen des Menschen » (GA 36-37, p.100).

³⁸ Cf. *supra*, p.149 et sv.

³⁹ Il s'agit de la question qui nous frappa comme celle de l'être des catégories au §3 du Chapitre IV et qui correspond également d'une certaine façon à celle de l'être de la performance du *cogito* (§2 du Chapitre IV).

absolu du *Dasein*, en l'occurrence la nature, nous mène d'une certaine façon au même point, leur permettant à tous deux de se rencontrer sous le même jour problématique.

Nous avons montré, grâce à l'exposition du problème du « formalisme transcendantal », comment cette question de la nature qui dépasse la *Vorhandenheit* et la *Zuhandenheit* pouvait s'expliquer précisément dans les termes de la citation réintroduite ci-haut. Le temps compris comme horizon d'intelligibilité qui dévoile l'étant en son être ne suffit pas en lui-même pour donner lieu à ce dévoilement. Ou plutôt, il suffit à y donner « lieu », mais non à ce que ce lieu soit occupé. Nous parlions d'une intelligence formelle de l'être qui montre le plus clairement son insuffisance chez Kant, mais la montre aussi chez Heidegger. Le temps est identifié comme ce qui ouvre le lieu d'une apparition, mais afin que cela soit possible, il faut que ce qui est ouvert par le temps, ce à quoi le temps donne lieu, soit de telle sorte qu'il se conforme à ce lieu, qu'il l'épouse afin de s'y montrer. Heidegger l'exprime en affirmant qu'il faut que de l'étant soit déjà « là ». Or le « là », nous le savons, c'est ce qu'ouvre l'éclaircie « temporalisante » du *Dasein*. Il ne peut donc y avoir de « déjà là » qui précède cette éclaircie. Pourtant il faut, afin que l'étant s'y présente, que ce « là » puisse être porté de quelque façon par lui et en lui-même. Ainsi l'étant comme nature qui « croît et vit », comme ce qui « dépasse et submerge », doit être déterminé lui-même en son être avant ou indépendamment de la projection temporelle afin que celle-ci puisse trouver son sens plein. La question de l'être rebondit derrière le *Dasein* d'une part comme « sujet » du projet et elle rebondit derrière l'être comme « objet » de ce projet dans la mesure où cet être est déterminé comme temps. Ce double rebondissement marque une unité : les termes séparés faisant naître la même question à leur propos témoignent de leur co-appartenance. Le *Dasein*, en lui-même, provient de la même source problématique que l'étant envisagé comme nature qui croît et vit. Le *Dasein* décrit lui-même un étant dont l'apparition n'est pas moins énigmatique que celle de l'étant dans son ensemble : il est inclus dans cet étant en totalité et apparaît avec lui. C'est pour cette raison que Heidegger peut lier ces deux problèmes en soutenant que « la possibilité que l'être soit compris repose sur l'existence factuelle du *Dasein*, et [que] ceci à son tour présuppose la présence factuelle de la nature ».

La métontologie exprime l'auto-dépassement que commande l'ontologie établie grâce au *Dasein* et au temps. Nous disions plus tôt, commentant le chiasme être et temps/ temps et être, qu'un tournant ne pouvait être décelé simplement dans l'application de la temporalité du *Dasein* à l'être lui-même, mais que l'on comprendrait bien mieux qu'un tournant soit décrit par l'inversion des titres s'il pointait vers une inversion dans l'ordre de dépendance des deux termes. N'est-ce pas exactement une telle inversion de dépendance que nous venons de décrire? Nous l'avons exposé au chapitre transitoire, la métontologie comme question portant sur l'étant d'avant la projection ne peut être envisagée sous la forme d'une simple application de l'ontologie qui reviendrait, après des considérations plus fondamentales, au simple « étant ». Il s'agit bien plutôt d'une relance de la question de l'être qui veut aller au-delà de l'ontologie qui, comme nous l'avons vu, ne parle pas d'ontique, mais fort problématiquement d'ontique métaphysique⁴⁰, et qui s'exprime, nous l'avons décrit ici à nouveau, comme question visant l'être du *Dasein* en tant qu'être-jeté et l'être de l'étant comme « puissance » de se laisser prendre par le lieu qui lui est ouvert. Ce qui est exposé de la sorte, c'est la façon qu'a la question de l'être de rebondir et non l'occasion de reculer dans la simple application de ses acquis. Il s'agit donc, en interrogeant en amont de la détermination temporelle de l'être, de poursuivre l'être derrière le temps, derrière le temps qu'est le *Dasein* et derrière le temps comme question de la « puissance » temporelle de l'étant en lui-même. Il s'agit de cette façon, en questionnant l'être derrière le temps, de questionner d'une certaine manière l'être du temps et donc de donner lieu à un véritable renversement, depuis l'être au temps, du temps à nouveau jusqu'à l'être⁴¹. Mais il est temps, enfin, de se tourner résolument vers les *Beiträge*.

⁴⁰ Cf. *supra*, p.131.

⁴¹ Ceci nous invite à repenser autrement la question des tournants I et II de A. Rosales (*Zum Problem der Kehre im Denken Heideggers*, p.257).

§4. Le tournant dans les *Beiträge zur Philosophie, examen préliminaire.*

Les indications que nous avons tirées jusqu'à maintenant nous permettent de dire que le tournant, du moins tel qu'il peut être envisagé à partir du chiasme être et temps/ temps et être et à la lumière de l'appendice du cours de 1928, décrit un renversement dans l'ordre de dépendance de deux termes. Un ordre de dépendance, c'est un rapport fondatif. Le tournant, s'il doit décrire le renversement d'une dépendance réciproque, décrit donc le renversement d'un rapport fondatif. Néanmoins, ce tournant, si l'on s'en tient à la description du cours de 1928, intervient au sein du programme général d'un projet philosophique revendiqué alors par Heidegger sous le titre de métaphysique. Ce programme comprend trois étapes dont la dernière constitue le revirement dans la métontologie. Conséquemment, ce tournant, ou plutôt ce vers quoi il se tourne, ne semble pas constituer le but final auquel on parviendrait et dans lequel enfin l'on arriverait au terme de la recherche, abandonnant ainsi derrière soi tout ce qui nous a permis d'y parvenir comme autant d'embûches sur le chemin, mais il paraît plutôt s'inscrire comme moment de la structure totale du projet au même titre que tous les autres moments. Le but du tournant en 1928, la métontologie, une fois gagnée, ne reste pas seule régnante, comme science achevée, mais ne fait que prendre sa place à côté de l'ontologie fondamentale. Le dépassement qu'appelle la métontologie cohabite avec les deux moments de l'ontologie fondamentale comme troisième point du concept de métaphysique. La comparaison introduite par Heidegger avec la bipartition essentielle de la philosophie en métaphysique spéciale et générale, entre *ontologia* et *theologia*, est à cet égard très claire. Le tout du savoir comprend deux grands moments qui, plutôt que de laisser le dernier exclure définitivement le premier, semblent devoir cohabiter et toujours continuer de se répondre. Si tournant il doit y avoir dans l'ordre général du projet de savoir radical, alors ce tournant ne semble pas devoir en être un qui appelle à se tourner pour un départ définitif, que ce soit pour la métontologie ou pour *Temps et être*. En tant que renversement, le tournant décrirait donc également, plus que la simple co-appartenance de deux termes, la co-appartenance des deux moments de

l'inversion de ces termes. L'identification d'une structure tournante dans l'ordre du savoir signifierait donc la manière tournante – ou si l'on souhaite l'oser, renversante – qu'empruntent pour se répondre dans leur co-appartenance deux termes qui se fondent l'un l'autre. Le tournant est ainsi le nom d'une structure fondative où deux termes se répondent en inversant tour à tour et réciproquement leur dépendance fondative.

Ces deux termes s'entre-appartenant dans une inversion fondative, nous les avons vus d'abord identifiés comme « être » et « temps ». Nous avons également fait mention rapidement – et nous y reviendrons plus tard – d'une co-appartenance des termes « essence » et « vérité » dans l'inversion de l'essence de la vérité à la vérité de l'essence. Nous avons aussi parlé à cet égard au chapitre transitoire des termes « monde » et « terre ». Néanmoins, quel est donc le problème qui nous occupe depuis le début de ce chapitre et qui constitue, comme nous le rappelions en commençant, l'objet d'un soupçon récurrent depuis le début de notre effort pour comprendre la question de la vérité telle que Heidegger peut nous permettre d'y accéder? C'est bel et bien le rapport entre le *Dasein* et l'être, ce rapport de dépendance, qui semble précisément devoir être inversé dans la compréhension plus courante du tournant comme changement dans l'itinéraire intellectuel de Heidegger lui-même. Or, si nous portons attention au sens du renversement de l'ontologie fondamentale tel que décrit dans les exposés programmatiques du fameux appendice du cours de 1928, c'est bien le *Dasein* qui se trouve à occuper le lieu fondatif de l'ontologie fondamentale, ce qui précisément, comme nous le remarquons en commentant le projet de la troisième section non publiée d'*Être et temps*, ne change absolument pas dans l'exposition temporelle de l'être même puisque cette exposition temporelle est réalisée par la présentation des schèmes horizontaux qui permettent de projeter l'être certes, mais qui se définissent néanmoins toujours à partir de la temporalité du *Dasein*. Cependant, nous l'avons expliqué, le renversement métontologique consiste à interroger derrière le *Dasein* et sa projection de l'être. Le renversement du temps, comme celui-ci s'expose à la mesure du *Dasein*, s'opère nécessairement comme renversement du *Dasein*. Être et *Dasein* paraissent encore constituer la relation-clé dans la question du tournant. Cependant, n'oublions pas que ce qui fut affirmé à propos du tournant plus tôt, à savoir qu'il décrirait non

seulement la co-appartenance de deux termes, mais aussi des deux moments de leur inversion réciproque, demeure pertinent lorsqu'il s'agit du *Dasein*, ce qui expliquera, nous le verrons, que l'on doit paradoxalement « dépasser » le *Dasein* tout en maintenant intégralement le rôle.

À la fin de notre exposé sur la métontologie, nous avons cité de façon anticipatrice un passage des *Beiträge*. C'est ce passage, tiré du paragraphe 140 de la fin de la section *Der Sprung*, intitulé *Le déploiement essentiel de l'être* que nous considérons comme l'expression canonique du tournant. Retranscrivons-le ici :

La vérité de l'être et ainsi l'être lui-même ne se déploie essentiellement que là où et aussi longtemps qu'il y a *Da-sein*.

Le *Da-sein* n'« est » que là où et aussi longtemps qu'est l'être de la vérité.

C'est là un tournant ou plutôt le tournant qui indique précisément le déploiement essentiel de l'être en tant que ce contre-écho qu'est l'*Ereignis*.

L'*Ereignis* fonde en lui-même le *Da-sein*.(I.)

Le *Da-sein* fonde l'*Ereignis*. (II.)

La fondation, ici, tourne : I. Porter l'émergence, II. Établir la projection.⁴²

Cet extrait présente l'avantage d'intégrer le plus grand nombre de termes : l'être, la vérité, le *Dasein*, l'*Ereignis*, la projection et finalement son pendant ici interpellé comme *tragend durchragend*, mais qui entretient sans aucun doute un rapport étroit avec l'être-jeté. Le seul terme qui manque est le temps. L'autre grand avantage, c'est que le tournant qui semble dessiner le lien entre ces termes est expliqué en en faisant du *Dasein* le pivot.

L'*Ereignis* devient à partir des *Beiträge*, dont le sous-titre indique – si l'on peut s'exprimer ainsi – que c'est l'objet principal, le dernier mot par lequel on peut interpellier l'être ou plutôt pour être entièrement fidèle à ce que Heidegger tente de faire valoir, il s'agit du dernier mot grâce auquel l'être nous revendique. *Ereignis*, comme on le sait, signifie « événement » en allemand courant. Ceci est très sensible dans les

Beiträge; Heidegger fait également jouer dans ce terme avec beaucoup d'insistance la racine « *eigen* », c'est-à-dire le « propre » de même que la mobilité que lui confère son préfixe « *Er* » qui fait éclore l'événement, pour ainsi dire, dans l'avènement. Ce que l'*Ereignis* tente de la sorte de nommer, pour le dire brièvement, c'est la co-appartenance de l'être et de l'homme; d'une part, c'est le besoin que l'être a de l'homme pour avoir lieu comme « événement » qui, pour parler comme Éluard, se donne à voir, et d'autre part, c'est comment la venue à « soi » de l'homme, à ce qui lui est « propre », ce qui signifie l'essentiel, mais surtout l'ipséité, n'a lieu de façon authentique que dans la réponse et le dévouement à cet appel ou si l'on préfère, ce don⁴³ comme « réception-appropriante »⁴⁴.

Dans le passage qui nous intéresse, l'*Ereignis* est caractérisé en tant que contre-écho, contre-écho que semble constituer le tournant : le tournant indiquerait le « déploiement essentiel de l'être en tant que ce contre-écho qu'est l'*Ereignis* ». Ce contre-écho de l'*Ereignis*, ce tournant, est décrit dans les deux premières phrases de l'extrait sous la forme d'une inversion de dépendance entre le *Dasein*, l'être et la vérité. La structure de cette inversion est complexe, car elle implique trois termes et deux inversions : l'inversion vérité de l'être/être de la vérité et l'inversion de la dépendance du couple vérité/être avec le *Dasein*. Les trois propositions qui servent de conclusion sont toutefois plus simples dans leur expression : l'on constate d'abord une simple inversion du rapport fondatif entre l'*Ereignis* et le *Dasein*, puis l'on voit Heidegger affirmer très clairement que la fondation *tourne* en distinguant les deux moments de ce tournant, mais cette fois, semble-t-il, uniquement du point de vue du *Dasein*, que sont l'établissement de la projection et l'endurance ou le soutien de l'émergence.

Le tournant est ici on ne peut plus clairement décrit comme le revirement de la fondation. Nous disions ci-haut que ce qui semblait se profiler grâce aux renvois plus tardifs à l'inversion des titres être et temps/temps et être pour expliquer le tournant et

⁴² GA 65. p.261.

⁴³ Soulignons immédiatement que l'on n'a qu'à se référer à nos développements autour du questionnement pour comprendre d'emblée qu'il n'y a là rien d'esotérique (voir les §§ 1, 6 et 8 du Chapitre IV).

grâce à l'analyse de la première thématization du tournant en 1928, c'est la co-appartenance de deux termes dans l'inversion réciproque de leur rapport fondatif. La clé de cette inversion si l'on se fie à la formulation du tournant que nous lisons dans cet extrait semble bien constituer le *Dasein*. Cela est de plus en plus clair dans les formulations des trois phrases conclusives, mais ça l'est également dans les deux phrases introductives, car même si s'interpose ici le croisement vérité de l'être / être de la vérité, c'est déjà là le *Dasein* qui joue comme pivot de ce croisement. Par ailleurs, si l'*Ereignis* s'exprime en tant que contre-écho, celui-ci identifié au tournant, comment ne pas lier cette idée d'un contre-écho à la compréhension de l'*Ereignis* comme co-appartenance de l'être et du *Dasein*? Ce qu'il convient donc de saisir avec la plus grande rigueur pour comprendre ce que « tournant » signifie en général, c'est d'abord ce qu'il y a de tournant dans cette co-appartenance et ce que cela signifie pour le *Dasein* et pour l'être.

Soulignons avant tout que nous avons repéré dans les *Beiträge*, sans prétendre à l'exhaustivité, mais nous arrêtant aux développements qui nous semblent les plus significatifs⁴⁵, vingt-six passages où surviennent soit le terme *Kehre*, soit l'adjectif *kehrig*, un passage où l'on voit apparaître dans un contexte qui semble pertinent en regard de la question du tournant le terme *Umschlag*⁴⁶ et un autre où il est question d'*Umkehrung*⁴⁷. Nous avons également repéré six passages où le terme n'est pas mentionné, mais qui nous semblent présenter des explications cruciales pour une juste compréhension du problème du tournant⁴⁸. Des vingt-six passages où nous trouvons le terme *Kehre* lui-même, treize expriment clairement le tournant dans les termes d'une

⁴⁴ Voir le protocole d'un séminaire sur la conférence « Temps et Être », *Questions III et IV* (Tel), p.248 et sv. Voir aussi *Identität und Differenz*, Pfullingen : Neske, 1957, p.25, et *Besinnung*, (GA 66) §§ 82 et 83.

⁴⁵ Les allusions au « tournant » et au « tournant dans l'*Ereignis* » se trouvent tout de même assez fréquentes dans les *Beiträge*, nous avons décidé de laisser de côté plusieurs mentions du terme où le contexte ne semble pas permettre une interprétation très claire, n'ayant ici aucune prétention statistique et ne référant à ceux que nous avons sélectionnés que pour permettre au lecteur de vérifier les interprétations avancées ici.

⁴⁶ Le paragraphe 41 (p.83).

⁴⁷ Le paragraphe 91 (p.184) Le terme *Kehre* apparaît ensuite à la p.15 du même paragraphe et l'inversion *Wahrheit des Wesens* et *Wesung der Wahrheit* à la p.183.

⁴⁸ Les paragraphes 21 (p.56), 133 (p.251), 229 (358), 262 (p.451-452), 263 (p.452 et ss.), 272 (p.490).

co-appartenance caractérisée par une inversion réciproque du rapport fondatif⁴⁹ entre l'être comme *Ereignis* et le *Dasein*, cinq autres, tirés du *Vorblick*, sont plutôt allusifs, mais peuvent sans risque se voir interprétés dans le même sens⁵⁰, cinq autres encore expriment le tournant comme inversion des rapports fondatifs entre essence ou être de la vérité et vérité de l'être ou de l'essence⁵¹. Deux mentions du tournant, encore de façon plutôt allusive, apparaissent dans un contexte où il est question du rapport entre l'être et le néant⁵² et un passage nommé la *Kehre* en exposant les liens entre l'espace-temps comme *Abgrund* et la vérité⁵³.

À notre avis, le passage le plus apte, parmi ceux qui expriment la relation « tournante » entre l'être et le *Dasein*, à nous guider dans la compréhension de tous les autres est tiré du paragraphe 255, on ne peut mieux nommé *Le tournant dans l'Ereignis*. Voici ce qui s'y trouve avancé :

Et dans le tournant : seule la fondation du *Da-sein*, la préparation à la disponibilité pour la captivante dérobade dans la vérité de l'estre, mène celui qui entend et ainsi dévoué à cette entente lui appartient, à l'offre qui lui échoit de se donner lieu à lui-même.

Quand à travers cet *Ereignis* le *Da-sein* comme milieu ouvert de l'ipséité qui fonde la vérité se trouve avant tout jeté à lui-même et devient soi, alors le *Dasein*, comme ce qui recèle la possibilité de fonder le déploiement essentiel de l'être, appartient en retour à l'*Ereignis*.
[...]

Le tournant se déploie essentiellement entre l'appel (à celui qui appartient) et l'appartenance (de l'appelé). Le tournant est contre-tournant. L'appel qui invite au saut dans l'*Ereignung* est le grand silence de la plus recelée des connaissances de soi⁵⁴.

Le tournant, conformément à ce qui s'exprime ici, se déploie entre l'appel et l'appartenance, entre l'être qui ferait figure d'appel et l'appartenance à ce qui l'appelle

⁴⁹ Les paragraphes 5 (p.18), 22 (p.57), 138, (p.259), 140 (p.261), 141 (p.262), 142 (p.262), 144 (p.265), 190 (p.311), 191 (p.311), 193 (p.315), 217 (p.342), 255 (p.407-409), 256 (p.412-413).

⁵⁰ Les paragraphes 5 (p.18), 10, (p.30), 11, (p.31), 13 (p.36), 19 (p.49).

⁵¹ Les paragraphes 44 (p.95), 91 (p.185), 137 (p.258), 166 (p.288), 256 (p.415).

⁵² Les paragraphes 47 (p.102), 202 (p.325).

⁵³ Le paragraphe 242 (p.379 et 381)

que se découvre celui qui répond à cet appel. Le tournant caractérise la relation entre l'homme et son *Dasein* d'une part (dans la mesure où cela se trouve déterminé comme relation à l'être) et l'être d'autre part ou plutôt, il caractérise l'articulation de cette relation comme fondation réciproque. Il n'est pas évident toutefois de saisir ce que signifie cette détermination de l'être comme « appel » ni celle du *Dasein* de l'homme comme « appartenance ». Ce qui précisément doit tourner ici et pourquoi il doit être ici question de tournant demeure en conséquence assez nébuleux. Commençons donc par examiner ce qui tourne en nous attachant d'emblée au supposé pivot du tournant, le *Dasein*. Nous avons vu dans la formulation du paragraphe 140 le tournant s'exprimer ultimement comme le rapport d'inversion réciproque entre le projet et ce qui était nommé « *tragend durchragend* ». Nous découvrons au second alinéa du passage cité à l'instant, lorsque l'*Ereignis* est décrit comme tournant, la détermination du *Dasein* en tant que milieu ouvert qui fonde la vérité, mais celui-ci se trouve également caractérisé comme ce qui est *jeté* (*zugeworfen*) à lui-même, ce qui paraît introduire le moment crucial du renversement vers l'appartenance. Au paragraphe 138 des *Beiträge*, Heidegger écrit :

C'est dans la compréhension comme projet jeté que repose nécessairement, et conformément à l'origine du *Dasein*, le tournant; celui qui lance le projet est lui-même jeté, mais d'abord dans le projet et à travers lui.

La compréhension, c'est l'accomplissement et la prise en charge de l'instance en attente, *Da-sein*, prise en charge comme pâtir, en quoi ce qui se referme s'ouvre comme ce qui nous porte et nous lie⁵⁵.

Le « *tragend durchragend* » du paragraphe 140 est repris ici, comme prise en charge de l'instance en attente (*Übernahme der ausstehenden Inständigkeit*), prise en charge définie en tant que pâtir (*Er-leiden*) qui renvoie lui-même à ce qui nous porte ou ce qui nous soutient et nous lie (*Tragend-Bindendes*). Vu depuis le *Dasein* lui-même, ce semble bien être le rapport entre le projet et l'être-jeté qui se structure de façon tournante. C'est d'ailleurs ce renversement entre le projet et l'être-jeté du *Dasein* qui commandait en partie⁵⁶, ainsi que nous l'avons examiné, le tournant entre ontologie

⁵⁴ GA 65, p.407-408.

⁵⁵ GA 65, p.259-260.

⁵⁶ Cf. *supra*, p.149 et sv.

fondamentale et métontologie. Il paraît donc au premier abord que le tournant, bien qu'il se joue dans le rapport du *Dasein* à l'être, doive avant tout se déterminer au cœur même du *Dasein*.

§5. Le tournant du projet-jeté

Le soupçon qui nous tourmente depuis le départ à l'égard du *Dasein* et du rôle qui lui est dévolu dans l'articulation de la question de l'être concerne le projet dans la mesure où ce projet se trouve déterminé dans *Être et temps* d'abord à partir du « sens » comme la structure de renvois qu'est la mondanité du monde, puis ultimement comme la projection de l'horizon temporel et ses schèmes. Le projet de compréhension est suspect en partie car il est assimilé à un « en-vue-de soi »⁵⁷ du *Dasein* qui, ouvrant son propre avenir, peut laisser se dégager des « sens » comme liens ouverts et *zuhanden*. Le projet de compréhension déterminé à partir de l'« en-vue de soi » menace l'entreprise heideggérienne d'un certain égoïsme moral qui négligerait l'être de la « nature » en l'asservissant à son profit, ce qui est, comme nous l'avons déjà remarqué⁵⁸, assez étonnant au vu des développements plus tardifs sur la *physis* et la technique. Mais ce qui est sans doute plus grave, c'est qu'au-delà de sa forme égocentrique, dans la mesure où le projet est simplement envisagé comme ce qui permet d'ouvrir un rapport à l'être, un rapport si l'on veut théorique, et qu'il s'articule non comme la simple expression « pratique » d'un dévoilement qui sert des fins, mais comme l'ouverture du temps rendue possible par la projection dans l'avenir qui déploie l'horizon et permet d'ouvrir un monde et une compréhension d'être, le « projet » trahit encore une forme de limitation de l'être à des structures subjectives. C'est dire que l'être semble encore ainsi se limiter à ce que les structures d'intelligibilité de l'homme en font. Cela ne peut que rappeler la formule de la préface à la seconde édition de la *Critique de la raison pure* de

⁵⁷ Voir *Être et temps*, Chapitre III, A.

⁵⁸ Cf. *supra*, p. 137 et sv.

Kant qui disait que l'on ne connaissait des choses que ce que l'on y mettait nous-mêmes⁵⁹.

Cela doit-il signifier, pour poser à nouveau la question que nous réitérons depuis le commencement de ce chapitre, que Heidegger retombe dans les erreurs qu'il critique lui-même chez ses prédécesseurs? Quel est au fond le problème du projet? Pourquoi ne faudrait-il pas réduire l'être au projet, ou pourquoi cela serait-il nécessairement réducteur? Cette question, nous l'avons posée au chapitre IV, lors des paragraphes 1, 2, 3 et 4 et nous avons déterminé comme le repli auto-référentiel la nature d'une question qui, se limitant à la « connaissance », à la « représentation », et ne se résolvant pas expressément à interroger l'être, renoncerait à la radicalité du questionnement et ainsi, au savoir. Heidegger, en déterminant l'être et l'accès à celui-ci par l'entremise du projet, condamnerait-il le savoir à son auto-destruction dans l'auto-référentialité? Nous avons été confrontés au commencement de ce chapitre à la possibilité d'une telle interprétation de son auto-critique d'envergure du paragraphe 262 des *Beiträge*. Nous avons néanmoins remarqué alors que cette auto-critique semblait plus complexe qu'il n'y paraissait d'abord, que ce qui y était critiqué consistait dans le regroupement de la « représentation » et de l'« étant » comme un double repli et que si la « représentation » était pointée du doigt, il n'était pour autant pas évident que l'on puisse tout simplement réduire le projet à celle-ci puisque cette auto-critique s'inscrit dans un contexte où le projet est précisément défendu contre l'idéalisme transcendantal⁶⁰. Or, à la fin du paragraphe 262, suite à la dite auto-critique, Heidegger écrit :

Mais il demeurerait et demeure encore une difficulté fondamentale : l'estre se doit, conformément à son essence, d'être projeté, et le projet lui-même est l'essence de l'estre, le pro-jet comme *Er-eignung*⁶¹.

Le paragraphe suivant, providentiellement, est intitulé *Jeder Entwurf ist ein geworfener* (tout projet est jeté). Si la difficulté *demeure*, c'est donc que l'auto-critique qui vise le développement de l'ontologie fondamentale dans la seconde moitié des

⁵⁹ Cf. *supra*, p. 188, note 25.

⁶⁰ Cf. *supra*, p. 243-244, note 9 et p. 246.

années vingt n'implique pas l'abandon de l'idée d'une ouverture de l'être en terme de projet. Peut-être, à la limite, exprime-t-elle des mises en garde et propose-t-elle des formulations moins ambiguës afin de mieux se prémunir contre les mésinterprétations, mais le projet, dans sa relation problématique avec l'être-jeté, est justement maintenu.

Dans le *Vorblick des Beiträge*, le paragraphe 21 intitulé *La pensée initiatrice* et qui porte comme sous-titre *Le projet* développe justement une conception de la projection qui nous expose clairement comment elle doit inclure un *retournement* sans que cela ne signifie son abolition. Nous citons ce paragraphe en entier tant il nous semble important pour une compréhension claire du tournant.

Penser la vérité de l'estre est essentiellement pro-jet. L'essence d'un tel projet implique que son accomplissement et son déploiement le contraignent à se transporter en retour dans ce qu'il ouvre. Cela peut produire l'apparence que là où domine le projet, ne règne que l'arbitraire et l'errance dans l'absence de fondement. Toutefois, le projet se transporte justement au fondement et se transforme lui-même avant tout à partir de la *nécessité* à laquelle il se rattache depuis le fondement, même s'il est vrai qu'avant son accomplissement, ce fondement est encore retiré.

Le projet de l'essence de l'être n'est qu'une réponse à l'appel. Le déploiement du projet lui fait perdre toute apparence de vaine autonomie sans pour autant jamais devenir simple abnégation ou soumission. Ce qui est ouvert ne persiste que dans le fondement qui façonne l'histoire. Ce qui est projeté dans le projet dépasse et submerge (*übermächtig*) celui-ci et le rectifie⁶².

Le projet déploie celui qui projette et du même coup le saisit au sein de cela même qui a été ouvert à travers lui. Ce saisissement qui appartient essentiellement au projet est le commencement de la fondation de la vérité acquise dans le projet.

Ce qu'est et qui « est » celui qui projette, cela n'est concevable qu'à partir de la vérité du projet – qui cependant demeure encore retirée. Voilà ce qui est essentiel : que l'ouverture comme éclaircie permette à ce qui se recèle d'advenir et qu'ainsi pour la première fois la préservation de la vérité reçoive fondement et aiguillon⁶³.

⁶¹ GA 65, p.451.

⁶² Remarquons que le terme (*übermächtig*) employé ici est le même que celui qui caractérisait l'objet de la *theologia* alors identifié également à l'être-jeté, à l'étant dans son ensemble et au *to theion* qui ne signifiait rien d'autre que l'étant lui-même comme ce qui dépasse et submerge.

⁶³ GA 68, p.56.

La proposition cruciale de ce paragraphe est pour nous la seconde, celle qui soutient que l'essence du projet implique que son accomplissement « le contraigne à se transporter en retour dans ce qu'il ouvre ». L'ouverture du projet de compréhension, si l'on souhaite reprendre les termes d'*Être et temps*, qui consiste maintenant à penser la vérité de l'être, est accomplie par le *Dasein*. Les modalités de cet accomplissement, la manière dont la constitution du *Dasein* est favorable, pourrait-on dire essentielle, à celui-ci ont été décrites par l'ontologie fondamentale des années vingt. Toutefois, et c'est là précisément ce que nous avons vu d'abord dans le chapitre transitoire, puis encore dans le présent chapitre en reprenant l'analyse du problème métontologique à la lumière des résultats du chapitre IV, l'enquête d'emblée résolue à la question de l'être ne permet pas, en elle-même, de s'arrêter là et commande un revirement. La question de l'être doit passer par la constitution du *Dasein*, puisqu'une question doit d'abord mettre en jeu celui qui questionne, afin de montrer comment un accès à l'être est possible. Toutefois, contrairement à toute entreprise de savoir qui ne vise en réalité qu'à se conforter dans un recul ultime, c'est-à-dire à s'autoriser à interrompre le questionnement dès qu'elle pourra prétendre au plus infime résultat malgré le fait qu'en elle-même, la question continue de requérir ce questionnement – ce qui correspond comme nous l'avons vu à une volonté de savoir pour ne plus avoir à savoir et qui commande par la structure de son élan même la renonciation la plus rapide possible⁶⁴ –, toutefois disions-nous, contrairement à une telle entreprise, et justement parce que celle de Heidegger est radicalement résolue à la question et de la sorte au savoir, celle-ci accepte de *mettre en jeu* le *Dasein*, non seulement au premier abord, mais jusqu'au bout, et demande à ce qu'il soit lui-même mis en question. De la sorte, ce que le projet ouvre et poursuit ne peut plus se limiter à sa prise et se dissoudre sous son emprise, mais rebondit derrière lui afin de le déterminer lui-même. C'est ce que signifie l'affirmation de Heidegger qui indique que celui qui projette et tout ce qui relève du projet est appelé à se transporter dans ce qui est ouvert grâce à lui. Être contraint de se transporter dans ce qui est ouvert par le projet, ce n'est donc surtout pas ouvrir d'abord un horizon qui se limiterait à ce qui est propre à celui qui l'ouvre et ainsi déterminer le réel à partir de soi de façon auto-référentielle pour ensuite avoir à se soumettre soi-

⁶⁴ Voir §§2,3,4 et 8 du Chapitre IV.

même à ce qui fut ainsi déterminé. Il serait complètement inutile de se soumettre alors à ce qui ne fut d'abord déterminé qu'à la mesure de « soi ». Il n'y aurait là aucune nécessité de « transport », car le point de départ initial n'aurait jamais été quitté. C'est ce type de mouvement qui caractérise le repli auto-référentiel, comme nous l'avons vu, et qui implique de ne jamais avoir à sortir d'une tautologie vide puisque tout ne fait que découler d'un point de départ en soi arbitraire et lui-même indéterminé. Non, bien au contraire, ce que Heidegger décrit ici, ce « transport dans ce qui est ouvert » justement, plus que la simple réapplication sur soi de ce que l'on avait déjà appliqué au réel à partir de soi, ce qui serait un véritable cercle vicieux – cercle vicieux en lequel consiste le repli auto-référentiel, contrairement au cercle herméneutique⁶⁵ –, implique le déplacement de celui qui déterminait l'horizon de la question afin de le soumettre lui-même à la détermination, précisément parce que ce qu'il trouve en ouvrant l'horizon ne se limite pas à sa mesure, mais la dépassant, fait question et lui permet ainsi de se manifester à lui-même comme déterminé par ce qui de la sorte fait question. C'est pour cette raison que Heidegger peut affirmer que « ce qui est projeté dans le projet dépasse et submerge celui-ci et le *rectifie* » (nous soulignons), et cela à son tour est possible, comme le dit Heidegger, parce que le projet « se transporte justement au fondement et se transforme lui-même avant tout à partir de la nécessité à laquelle il se rattache depuis le fondement ».

En questionnant résolument vers l'être, la question projette son horizon tel que dévoilé par l'ontologie fondamentale qui permet d'ouvrir l'être dans le temps grâce au dévoilement de l'être du *Dasein* comme temporalité extatique. Cependant, puisque la question ne vise pas qu'à s'interrompre pour s'assujettir à d'autres fins et qu'elle ne répond qu'à sa propre autorité, alors le *Dasein* et le temps sont mis en question. La question de l'être, ouverte par eux, rebondit derrière le *Dasein* et derrière le temps. Elle rebondit en demandant : 1) qu'est-ce que le temps? À partir d'où se détermine-t-il comme temps? 2) Si l'étant en général *est* grâce au déploiement du temps, comment se détermine-t-il lui-même temporellement indépendamment de la détermination extérieure que lui imposerait le temps et qui en elle-même ne suffirait jamais à

⁶⁵ Pour cette question, voir également le §4 du Chapitre VI, p.366 et sv.

commander sa manifestation? Comment donc se détermine le temps à partir de l'être? 3) Le temps est déployé par le *Dasein*, mais ce *Dasein* lui, en tant qu'ouvreur de temps, d'où vient-il, quel est-il? Cette détermination n'est pas à sa mesure ou plutôt, à sa portée, mais lui vient d'ailleurs. Le temps se fait donc l'horizon de l'être à travers lui. Cette question est celle de la provenance du *Dasein*. 4) Questions 1 et 3 se confondent d'abord puisque le temps est déterminé, depuis l'ontologie fondamentale, à partir de la temporalité du *Dasein*. 5) La question de la provenance du *Dasein*, qu'elle soit historique ou « naturelle », nous l'avons vu dans la formulation du problème métontologique⁶⁶, semble devoir se confondre à son tour avec celle de la provenance de la « nature » ou de l'« étant » qui se soumet au temps. La question de l'être, comme elle rebondit derrière le *Dasein* et derrière ce qu'il détermine, lui commande de se déterminer à partir de ce qui fait ainsi doublement question.

Cela implique deux conséquences : si la provenance du *Dasein* le caractérise comme être-jeté, alors le projet qu'il lance s'enracinant toujours dans cet être-jeté est d'une certaine façon lancé par un « jet » qui vient de son être, c'est-à-dire que le projet se détermine derrière le *Dasein*, à partir de son être et ainsi, ne s'auto-détermine pas. Ensuite, comme l'être fait question derrière la détermination temporelle comme question de la nature et de l'étant qui « dépasse et submerge », et puisque cet étant doit « être » d'une certaine façon en puissance de temporalisation afin de se plier à la temporalité, alors l'ouverture comme éclaircie temporelle, ou pour parler à la mesure de la position des *Beiträge*, l'ouverture spatio-temporelle, commence déjà à partir de l'étant d'avant la projection. C'est pour marquer cela que Heidegger affirmait, nous l'avons vu, que lors du nouveau commencement, « les étants portent également l'éclaircie en laquelle ils se tiennent »⁶⁷. L'on constate ainsi que la question de la détermination du projet se manifeste doublement comme la question de l'être-jeté du *Dasein* et comme celle d'une ouverture qui devrait se faire avant le geste du *Dasein* ou plutôt, puisque cette formulation est en partie impropre, une ouverture à laquelle participe ce qui est ouvert en tant qu'il s'y plie. L'on comprend peut-être un peu mieux

⁶⁶ Cf. *supra*, p.149 et sv. Voir aussi dans le présent chapitre, les p. 259 et sv.

⁶⁷ GA 65, p.230. Cf. *supra*, Chapitre IV, p.238.

à présent pourquoi nous affirmions que ces deux questions se rassemblent en une seule comme question de l'être, car elles questionnent en direction d'une fondation du projet. Ce qui est capital toutefois, c'est de voir qu'en soumettant celui-ci de deux manières différentes à la question de sa provenance et en ne se limitant pas à la simple question d'une source du « je », il est ainsi interdit au *Dasein* de trouver le moyen de se fonder lui-même et il est contraint de se soumettre à ce qui fait question avec lui, c'est-à-dire à ce qu'il ouvre. C'est comme cela qu'il peut être affirmé que « le projet déploie celui qui projette et du même coup le saisit au sein de cela même qui a été ouvert à travers lui », et c'est aussi pour cela qu'il peut être question d'un *retour dans ce qu'il ouvre*, expression qui semble d'abord contradictoire puisque l'on serait plutôt porté à croire que l'on fait retour hors de ce que l'on a ouvert et que l'on pénètre plutôt ce que l'on ouvre. Mais précisément, le revirement comme « retour » qu'appelle la question de l'être consiste en une rétrocession dans l'être-jeté qui ne nous fait pas simplement plonger plus profondément en nous-mêmes, mais nous abandonne à l'être et nous fait pénétrer plus profondément en lui⁶⁸.

Le paragraphe 21 nous indique que le projet, conformément à son sens, implique son propre renversement, non comme sa suppression, mais plutôt comme sa fondation qui lui donne, en le rectifiant, sa légitimité, son « droit ». Nous avons fait appel pour éclairer ce paragraphe aux formulations de notre chapitre transitoire qui s'attaquait au problème de la métontologie tel qu'articulé à la fin des années vingt. Il nous semble bien difficile de contester que ce qui est décrit dans ce paragraphe des *Beiträge* réponde de la façon que nous avons montrée au problème du tournant entre ontologie fondamentale et métontologie comme problème du rapport entre le projet et l'être-jeté tel qu'exposé en 1928. Il nous paraît également bien difficile de contester qu'en l'occurrence, c'est le problème du tournant tel que décrit au paragraphe 140 comme fondation qui tourne entre l'établissement de la projection et le port de l'émergence, et celui que nous avons vu défini au paragraphe 138 comme le tournant entre projet et être-jeté. Certes, le terme « tournant » n'apparaît pas en propre dans le paragraphe 21,

⁶⁸ C'est là le sens de la rétrocession antéprédicative, comme nous le verrons plus en détail au §6 du chapitre VI.

mais il est nommé au paragraphe 22 qui porte le même titre que le 21 et qui explique comment la pensée de l'être peut être envisagée comme fondatrice dans la mesure où cette pensée trouve son chemin vers « l'appartenance au plus extrême advenir qu'est le tournant dans l'*Ereignis* »⁶⁹. La question qui se pose néanmoins est celle de savoir ce qu'est en définitive ce tournant qui s'exprime comme le rapport entre le projet et l'être-jeté, qui se joue donc avec le *Dasein*, et le tournant tel qu'envisagé aussi au paragraphe 140, puis au paragraphe 255, entre le *Dasein* et l'être comme *Ereignis*. Le tournant se joue-t-il uniquement comme *Dasein* qui projette et se retourne ou a-t-il lieu entre l'être et le *Dasein* comme structure de cette relation?

Cette question, en fait, nous y avons d'une certaine façon déjà répondu puisque lors de notre analyse du paragraphe 21, nous avons montré que la manière dont le projet commande son propre dépassement d'une façon dédoublée fait en sorte que le retour à l'être-jeté du projet comme être-jeté du *Dasein* qui ouvre la question de l'être ne se limite pas à rétrocéder derrière le *Dasein* en lui permettant de se replier en lui-même comme en son cœur secret, mais au contraire le plonge dans l'être en général et l'y abandonne⁷⁰. C'est de la sorte que la relation tournante entre projet et être-jeté⁷¹ ne nous fait pas tourner qu'au cœur du *Dasein*, mais exprime plutôt, pour nous permettre nous aussi un chiasme, comment le *Dasein* tourne au cœur de l'être. Puisque le point de départ depuis l'ontologie fondamentale est le *Dasein*, le tournant que commande la question de l'être doit d'abord s'exprimer en termes de *Dasein* comme le rapport du projet qu'il lance à son être-jeté. Mais une fois que le projet est dépassé comme tel et ramené à son fondement, le tournant s'exprime alors pleinement comme la question de la relation entre le *Dasein* et l'être et non comme une simple relation à soi.

Lorsque nous caractérisions plus tôt le tournant à partir des termes de l'exposé programmatique de 1928, c'est-à-dire dans les termes des « disciplines » que seraient l'ontologie fondamentale et la métontologie, nous disions qu'un tournant dans la

⁶⁹ GA 65, p.40. Heidegger renvoie ici justement au paragraphe 255 des *Beiträge*.

⁷⁰ Voir à cet égard, au Chapitre IV, les §§ 1, 6 et 8 eu égard au sens du questionnement et le § 4 à propos de l'existence du *Dasein* comme question et provocation au savoir radical.

relation fondative se manifestait comme fondation réciproque dans la mesure où le tout de la métaphysique était alors envisagé comme ce tournant, ce qui signifiait pour nous que le tournant avait non pas le sens d'un tournant que l'on prend sur une route pour emprunter un nouveau chemin en abandonnant le premier, mais exprimait plutôt une relation qui contraignait les deux termes entre lesquels il y a tournant à ne jamais cesser de se répondre dans une inversion fondative. Or, pour que le tournant tel que nous l'avons perçu entre projet et être-jeté puisse réellement prendre ce sens et devenir le nom d'une relation tournante entre être et *Dasein*, il nous faut prendre toute la mesure d'un aspect de cette relation qui nous tourmente depuis trop longtemps déjà, celui non pas d'une dépendance du *Dasein* envers l'être, mais d'une dépendance de l'être envers le *Dasein*.

Cette dépendance, nous l'avons vue revendiquée aux §§43 et 44 d'*Être et temps*. Nous avons remarqué qu'elle l'était à nouveau dans les *Beiträge* en citant le paragraphe 135 et nous en avons vu l'expression on ne peut plus claire dans l'exposé du tournant de l'*Ereignis* au paragraphe 140. L'on peut rajouter à cela la première phrase du paragraphe 195 intitulé *Da-sein et homme* où Heidegger écrit :

Qu'est-ce que l'homme? Celui dont l'estre a besoin pour soutenir le déploiement essentiel de la vérité de l'estre⁷².

Ce besoin de l'homme que manifeste l'être s'exprime à deux moments dans le paragraphe 21 que nous venons d'étudier : en premier lieu lorsque Heidegger, affirmant que le projet se transforme lui-même en se transportant à son fondement, ajoute qu'avant l'accomplissement du projet, toutefois, le fondement demeure retiré et fait ainsi dépendre d'une certaine façon le fondement de l'accomplissement du projet; puis ensuite, lorsqu'il soutient que le déploiement du projet lui fait « perdre toute apparence de vaine autonomie » et qu'il précise néanmoins qu'il ne devient pourtant jamais simple abnégation ou soumission. Ces précautions qui peuvent sembler d'étranges superfluités qui manifesteraient une mauvaise habitude à s'étendre en paradoxes faciles sont

⁷¹ Voir aussi à cet égard, la formulation de la fin du paragraphe 229, celle en termes d'*Umschlag* du paragraphe 41 (p.83-84) ainsi que celle, en termes d'*Umkehrung* du paragraphe 91 (p.184).

⁷² GA 65, p.318.

absolument capitales, car ce que nous tentons de faire valoir depuis le commencement de ce chapitre, à savoir que le tournant doit être compris de façon rigoureusement thématique, ne peut être gagné que si le tournant signifie bel et bien une structure de fondation réciproque et non le renversement d'un certain type de fondation qui, une fois acquise, serait abandonnée, car alors ce renversement ne pourrait que caractériser une errance biographique qui soudainement se serait reprise et réorientée sur le droit chemin. En d'autres termes, si ce que nous avons vu d'un tournant grâce au paragraphe 21 ne consiste qu'à ramener le *Dasein* depuis son projet jusqu'à l'être, alors le passage par le projet ne peut consister qu'en une erreur provisoire qui aurait ensuite été abandonnée. Le projet ne peut se maintenir comme nécessité et prendre la place qui lui revient dans une coappartenance fondative tournante que si ce qui se trouve ouvert grâce à lui a besoin de lui, que si l'être a besoin du *Dasein* tout autant que le *Dasein* appartient à l'être.

§6. Différence, indifférence : la venue à soi de l'être

Nous en arrivons enfin explicitement à cette question : que peut donc signifier cette dépendance de l'être envers l'homme et son *Dasein*? Comment peut-on d'une part souhaiter montrer contre tout repli du sujet dans sa propre sphère que l'homme est assujéti à l'être – en reconduisant le *Dasein* à son être-jeté – et d'autre part, réduire ensuite l'être à ce que le *Dasein* projette en allant jusqu'à soutenir d'abord dans *Être et temps* que « c'est seulement aussi longtemps que le *Dasein* est qu'il y a de l'être »⁷³, puis dans les *Beiträge*, que l'être « ne déploie absolument pas son essence »⁷⁴ sans le *Dasein*? Quelle raison peut bien en définitive pousser Heidegger à pareilles affirmations si comme nous avons tenté de le faire valoir dans le chapitre IV, la poursuite de la

⁷³ ET, 159; SZ, p.208.

⁷⁴ GA 65, p.254.

question de l'être n'est que l'expression d'une décision pour le savoir radical contre le double abandon que représente le repli auto-référentiel et le raidissement sur l'étant?

Se remémorant les développements du chapitre IV à propos du savoir, du questionnement comme question de l'être, de la différence ontologique et du rapport entre l'être et le néant, ne devons-nous pas constater que la dite dépendance de l'être envers le *Dasein* est la conclusion nécessaire? Comment donc notre questionnement plongeant jusqu'à la racine de son propre élan, c'est-à-dire jusqu'à ce qui le fait questionnement comme tel, nous a-t-il permis d'appréhender l'être? Nous nous sommes montrés capables de penser l'être comme *transition* entre surgissement et évanouissement, comme *entrée* en présence, comme *apparaître* au sens le plus large, comme l'*étonnant* et finalement comme *étrangeté*, cette étrangeté dont Heidegger dit dans les *Beiträge* qu'elle est l'être même⁷⁵. Notre propre formulation du problème en terme de provocation et d'attention nous avait amené à dire que l'attention et son éveil n'étaient possibles que si cette attention se trouvait confrontée à une menace lui permettant de n'être point indifférente et de prendre ainsi garde à la différence entre le « je ici devant tout » et son annulation. Nous avons vu avec Heidegger, autour de *Qu'est-ce que la métaphysique?*, que c'est du fait que l'homme se tient en son *Dasein* dans le néant grâce à l'angoisse de l'être-pour-la-mort qu'il peut éprouver l'être en laissant l'étant apparaître dans sa plus totale étrangeté. Si l'être consiste bien en cette provocation qui éveille le *Dasein* par son étrangeté, son éclat étonnant comme *entrée* en présence – et insistons bien là-dessus afin qu'il n'y ait point de malentendu, il n'est pas question de réduire l'être à ce qui apparaît comme tel caractère de ce qui apparaît ni au présent de ce qui entre en présence, mais de le penser comme la transition entre présent et absent, comme le vacillement pur et simple de ce qui surgit hors du néant et non cela même qui surgit et peut être ainsi conservé comme tel et sans péril – si, disions-nous, l'être demande à être pensé de la sorte comme étrangeté, dans quelle mesure cette étrangeté conserve-t-elle un sens en dehors de son épreuve? Qu'est-ce donc que l'étrangeté sans celui qui se laisse frapper par elle?

⁷⁵ GA 65, p.230; Cf. *supra*, Chapitre IV, p.228.

La question que nous posons ici est celle qui doit surgir devant la formulation que nous avons répétée plus haut lorsque nous disions qu'il fallait que l'attention puisse ne pas être indifférente afin de prendre garde à la différence. Cela n'est-il pas en soi étonnant et contestable de faire dépendre la « perception » d'une différence d'un attachement au sens moral contraire à l'indifférence? Faire le lien entre une indifférence « affective » ou son contraire et la différence comme ce qui caractérise « les choses qui sont » en général et qui les définit objectivement ne consiste-t-il pas en un vain artifice rhétorique au sens le plus péjoratif que peut revêtir ce terme? Il n'est pas étonnant, dans ce cas, pourrions-nous dire, que l'on en vienne à faire dépendre l'être de l'homme si l'on commence d'emblée par faire dépendre la différenciation, condition de toute « définition » et de toute identité objective comme telle, d'un sentiment d'attachement qui se détermine comme non-indifférence. De cela ne peut que découler ensuite une subjectivisation à outrance de tout ce qui est. Or, il faut bien le dire, c'est précisément ce que Heidegger nous invite à penser que cette nécessité de faire dépendre la différenciation d'une aptitude à n'être point indifférent en avançant en outre que l'être, pour se montrer dans sa vérité comme étrangeté de l'étant, comme pur et simple vacillement de l'étant aux bords du néant, a besoin de cette aptitude.

Le premier point à considérer implique donc la mise en relation du savoir de l'être avec la non-indifférence au sens, si l'on veut, d'un certain attachement moral. Y a-t-il quelque légitimité à réduire ainsi la connaissance au sentiment? Au premier abord, il semble que la connaissance soit quelque chose d'entièrement différent du sentiment. L'on doit, par exemple, connaître une chose avant de décider si on l'aime ou non et cette connaissance, comme inspection révélatrice des déterminations propres de l'objet de la connaissance doit demeurer indépendante de nos inclinations eu égard à cet objet. Toutefois, Heidegger a déjà fait valoir dans *Être et temps* que la manifestation de certains phénomènes n'était possible que par le biais de certains affects, soutenant de façon fort convaincante qu'une menace était dans sa réalité de menace inaccessible en dehors de la peur⁷⁶. L'on ne saurait par ailleurs l'accuser ici de commettre une pétition de principe, définissant d'emblée l'objet de la peur à la mesure de cette affection en le

⁷⁶ Voir *Sein und Zeit*, p.138.

caractérisant comme « menace ». Il est indéniable que la destruction d'une chose, comme ce qui arrive à cette chose, possède une réalité effective susceptible d'être connue comme objective au sens le plus neutre auquel peut aspirer la connaissance. La menace de la destruction, quant à elle, consiste en la promesse de cette destruction et non en son actualité. La promesse de la destruction est ainsi un rapport à cette destruction qui, l'envisageant comme possibilité, implique un déploiement dans l'avenir. Refuser à la menace sa « réalité » parce qu'elle implique un rapport pour ainsi dire « futur » à la destruction, ce serait, nous l'avons montré au chapitre III, se laisser prendre dans les apories d'un raidissement sur l'actualité menant à un rejet superficiel de l'induction qui a été déjà dépassé par Heidegger grâce à la mise en évidence du sens d'être comme *Zuhandenheit*⁷⁷. La menace manifeste le danger qu'*est* dans l'avenir la destruction. Celui qui ne sait pas percevoir la menace ne peut éviter la destruction : cet évitement est l'évitement d'une effectivité indéniable; il y a, en conséquence, dans la perception de la menace la perception d'une réalité digne d'être connue. Toutefois, cette réalité n'est pas accessible à celui qui n'a pas peur. La connaissance objective d'une rangée de dents, d'une masse poilue qui se meut dans une direction qui s'approche de nous, l'identification de tel ou tel caractère ne saurait faire percevoir la menace. Seule la peur offre la possibilité d'être affecté par une menace. Cela signifie que certains phénomènes, certaines manifestations qui ne sont pas dépourvues de dignité ontologique ou d'« objectivité » ne sont « connaissables » que grâce aux affects qui nous permettent, pour parler comme Heidegger, de nous accorder à leur ton.

Le fait qu'un certain type de connaissance et d'identification ne soit possible que grâce aux affects ne nous contraint toutefois pas à faire reposer le savoir en général et unilatéralement sur l'affection. Posons-nous toutefois la question suivante : qu'en est-il de l'étonnement? S'il est vrai, comme le dit Platon dans le *Théétète*, que la philosophie repose sur l'étonnement⁷⁸, alors le savoir en général ne repose-t-il pas sur un affect? Car l'étonnement doit bien être conçu d'une certaine façon à la mesure de l'affect. L'étonnement, c'est une façon de *se sentir*, de *se trouver* bousculé par quelque

⁷⁷ Voir Chapitre III, p. 119 et sv.

⁷⁸ *Théétète*, 155d.

chose qui nous frappe. L'étonnement a le même statut que l'émerveillement, que la peur, que l'angoisse. Mais quel est donc le rapport entre l'étonnement et le savoir? On peut certes dire que l'étonnement est ce qui nous pousse au savoir, c'est-à-dire qu'il caractérise ce qui nous motive à entreprendre toute recherche de connaissances sans pour autant nous dire quoi que ce soit de l'objet du savoir comme tel. L'étonnement serait donc ce qui motive le sujet qui, pour cette raison subjective qu'il est « étonné », entreprend la poursuite du savoir qui à son tour vise un objet qui n'a plus rien à voir en lui-même avec l'étonnement. Le rapport entre l'étonnement et le savoir nous renseigne donc davantage sur nous que sur l'objet du savoir comme tel. Mais qu'en serait-il s'il en allait de même pour l'étonnement que pour la peur et si l'objet du savoir n'était accessible que dans l'étonnement? N'est-ce pas précisément ce que nous semblions constater en caractérisant la poursuite du savoir le plus radical comme ce qui n'avait lieu, comme savoir radical et comme « prise », que dans le maintien d'une attention qui n'est possible qu'en bousculant sans relâche et en retour ce qui nous avait d'abord bousculé? N'avions-nous pas vu que la seule réponse possible à la question radicalement posée était cette provocation initiale qui ne pouvait s'exprimer que dans la disponibilité pour cette réponse qu'est l'attention, celle-ci ne pouvant à son tour se maintenir en tant qu'attention qu'en provoquant à nouveau par la questionnement? N'est-ce pas ainsi que nous avons compris la manifestation de l'être comme étrangeté dans le néant et l'affirmation de Heidegger dans les *Beiträge* selon laquelle « honorer ce qui est digne de question, c'est persévérer dans la question »⁷⁹. Dans ce cas, le savoir le plus radical, n'étant possible qu'en mettant en jeu l'attention de la façon la plus radicale et la portant constamment devant la menace du plus radical anéantissement, n'a lieu qu'au sein de l'étonnement. C'est en celui-ci et par son maintien seul que le savoir a lieu non en tant qu'il le motive de façon subjective, mais parce que son objet ne se présente que comme ce qui étonne, ce qui bouscule, ou pour parler plus rigoureusement, que comme l'étonnant de ce qui étonne et l'étrangeté de ce qui frappe.

Pour le dire autrement, la réponse à la question n'a lieu que par ce qui soulève la question. Or, l'étonnement ne vient pas de nulle part; il est justement la manière grâce à

⁷⁹ GA 65, p.80.

laquelle ce qui fait question nous approche, la manière dont nous sommes éveillés par ce qui fait question. Ce n'est pas de la sorte un motif subjectif pour entreprendre une recherche, mais le contact initial par lequel ce qui peut faire l'objet d'une recherche s'offre à nous. Si ce qui peut faire l'objet d'une recherche n'est susceptible d'être rencontré que par là où il entre en contact avec nous, alors c'est bien l'étonnement qui consiste en la relation à la « chose même » qu'est le savoir.

Si l'on admet que le savoir non seulement naît de l'étonnement, mais se réalise en lui seul, et si l'on accepte même de reconnaître que l'étonnement ainsi conçu comme manière de recevoir l'objet du savoir et pour ainsi dire de l'« entretenir » nous force à repenser l'affection comme caractère fondamental de notre réceptivité et ainsi à réévaluer plusieurs modalités de ce que l'on a traditionnellement rejeté en dehors de l'ordre de la connaissance comme pur sentiment, cela ne nous apprend pas néanmoins en quoi cette affectivité devrait caractériser l'être en lui-même, ce pour quoi au fond nous avons entamé ce développement. En effet, même si le savoir se détermine plus que l'on aurait pu d'abord le croire par la réceptivité affective, en quoi cela nous fait-il progresser en regard de la question du besoin que l'être aurait de l'homme et dans la légitimation d'une pareille affirmation?

Or, ce qui nous mena d'abord à ces considérations sur l'étonnement et l'affection, c'est la question d'un rapport entre la différenciation et ce que nous avons nommé un attachement moral contraire à l'indifférence. S'il est possible de saisir que le rapport à l'objet du savoir a lieu dans l'étonnement, donc dans un affect, alors peut-être la possibilité s'ouvre-t-elle de légitimer une liaison entre le contraire de l'indifférence et la différenciation, ce qui était le premier point que nous voulions faire valoir, le second consistant dans le passage de la différenciation comme acte de l'homme à la différence qu'est l'être.

L'étonnement, en fait, consiste dans la surprise qu'éveille en nous une apparition. La surprise est un choc qui éveille l'attention à ce qui surprend ainsi. Ce qui surprend toutefois de la sorte ne peut surprendre que si celui qui la reçoit est ouvert à

une telle surprise. On ne surprend pas une pierre. Que faut-il donc pour être surpris? Pour qu'une surprise trouve son chemin jusqu'à nous, il est nécessaire qu'elle puisse nous faire sursauter en provoquant une inquiétude. Il faut qu'une inquiétude soit possible afin que la surprise fasse sursauter dans la crainte qu'elle manifeste quelque chose d'enthousiasmant ou de menaçant. Sans cet écart dans l'inquiétude entre l'enthousiasmant et le menaçant, aucune surprise ne saurait nous faire sursauter, mais tout nous arriverait pour ainsi dire indifféremment. Cette inquiétude qui nous dispose à la surprise doit elle-même reposer sur une menace constante afin que nous soyons constamment disposés à être surpris. Cette menace constante, nous l'avons vu, s'exprime comme le néant qui est révélé dans l'angoisse. L'étonnement repose ainsi en quelque façon sur l'angoisse comme le remarque Heidegger qui, dans un contexte où il examine la négativité sous la forme de l'entre-deux du possible et de l'effectif, affirme :

Et c'est seulement là où il y a le péril de l'épouvante qu'il y a la béatitude de l'étonnement – ce vif ravissement qui est le souffle de tout philosophe, et ce que les plus grands philosophes ont appelé l'*ἐνθουσιασμός*⁸⁰.

Si l'étonnement comme ravissement devant ce qui est surprenant repose sur l'angoisse comme rapport au néant, alors cela signifierait que le savoir pour avoir lieu implique que nous ne soyons pas indifférents. C'est-à-dire que si pour nous étonner, il faut que se dessine l'entre-deux entre ravissement et épouvante, cela implique que différencier au sens de reconnaître dans l'étonnement ce qui s'y présente en le distinguant de ce qui ne s'y présente point repose sur la différence que rend possible l'angoisse en nous transportant dans le néant, différence qui n'est comme telle accessible, de la même manière que le menaçant n'est accessible que dans la peur, que dans l'affection de celui qui n'est pas indifférent, c'est-à-dire de celui pour qui il y va de son être comme souci.

Là encore toutefois, pourrions-nous dire, même si l'on admet que pour nous les hommes, toute différence, et donc tout savoir, n'est possible que sur le fond de notre

⁸⁰ GA 29-30, p. 531-532; tr.fr. Daniel Panis, p.524-525.

« intérêt », un peu à la manière de ce que présente Heidegger à propos de la *Zuhandenheit*, cela ne nous indique que la forme de notre réceptivité et rien de plus.

La question qui alors se pose, devrions-nous répondre, est celle de savoir ce que c'est en définitive que la différence, et si ce fait de différencier grâce au souci se réduit réellement à soumettre l'accueil de l'être à ce qu'il présente pour notre « intérêt ». Pour ce qui est de la seconde question, tout est entièrement perverti, naturellement, si l'on conçoit l'« attachement moral » contraire à l'indifférence dont nous parlions plus tôt, et qui semble devoir rendre possible la différenciation, comme attachement à *soi* dessinant un intérêt personnel. Cet attachement moral, cette non-indifférence qui se fonde dans le rapport au néant et face au péril qui lui-même n'est accessible que dans l'affection, n'est pas un attachement à soi et un désir de survivre. Nous l'avons affirmé dès le départ, ce qui est mis en péril et qui permet à l'attention de prendre garde, c'est cela même qui d'abord fait question, c'est le « je ici devant tout » qui n'implique pas qu'un « moi », mais cette unité comme ouverture d'une expérience globale, c'est-à-dire l'être.

L'on risque également, en outre, de commettre une grave erreur si l'on persiste à réduire cet attachement moral fondé dans l'affection à un simple sentiment. Ce à quoi le rapport au néant comme affection donne lieu est le déploiement d'une manifestation qui comporte tout ce que nous lions généralement à ce qui ne devrait que relever d'un savoir neutre. Cet attachement moral contraire à l'indifférence, nous l'avons déjà sous-entendu, n'est autre que le souci. Celui-ci, dans *Être et temps*, est caractérisé comme être-déjà-en-avant-de-soi-dans-(le-monde) comme être-auprès -(de l'étant faisant rencontre de manière intramondaine)⁸¹. Si le souci doit certes être pensé à partir de l'affection qui lui donne son impulsion en le plaçant dans la situation (*Befindlichkeit*) et ainsi, le détermine comme être-jeté, il se poursuit et s'élance néanmoins d'emblée comme projet de compréhension qui déploie l'horizon temporel et permet à l'étant de se manifester en général. L'on ne demeure donc pas unilatéralement dans l'affection ni surtout, dans le sentiment, mais celle-ci devient « comprendre » dans l'unité des deux qu'est le souci. La compréhension de ce lien est toutefois rendue difficile par le peu de

⁸¹ ET, p.148; SZ, p.192.

développements que Heidegger consacre à l'unité du comprendre et de l'affection, se limitant à dire qu'ils sont cooriginaires comme s'ils étaient indépendamment logés l'un à côté de l'autre⁸². C'est pourquoi il nous semble qu'afin de cerner l'unité du savoir comme affection-compréhensive et par conséquent le souci, le terme d'« attention » convient mieux, car il implique en lui-même le quadruple sens d'une veille contre la menace (ce qui ne peut être qu'affectif), d'un effort de connaître (ce qui doit être spontané), d'une réceptivité et d'une activité.

Ce qui est capital, toutefois, c'est de voir que les deux mises en garde qui viennent d'être formulées nous mènent au même point, à savoir que la non-indifférence est précisément un savoir, car si le rapport au néant comme angoisse qui montre le péril comme quelque chose qui nous interpelle ne concerne pas que des « moi » qui, inquiétés dans leurs sentiments ne veulent pas qu'on les supprime, alors cela signifie peut-être que l'inquiétude de l'angoisse est d'emblée, en tant qu'inquiétude, inquiète pour le savoir, pour l'expérience comme ouverture du « je ici devant tout » qui concerne l'être en général. Nous l'avions déjà vu lors de notre examen de *Qu'est-ce que la métaphysique ?*; ce pourquoi l'angoisse s'angoisse, c'est non seulement le je⁸³, mais tout ce qui est manifeste, c'est pour la manifesteté elle-même. Ainsi l'angoisse est donc déjà savoir et pour le savoir en tant qu'attentive.

Heidegger le soutient à propos du souci dans les *Beiträge* lorsqu'il affirme que l'homme doit devenir « le fondateur et le préservateur⁸⁴ de la vérité de l'estre » en tant que souci :

Souci, non comme une tracasserie mineure à propos d'un objet arbitraire, ni comme le reniement de l'allégresse et de la puissance, mais plus originairement que tout cela, car ce souci est « en vue de

⁸² Voir *Sein und Zeit*, §§28-31. L'unité, dans une certaine mesure devient néanmoins plus claire au §§41 et 42, puis bien sûr, au §68. Remarquons toutefois que Heidegger en vient ultimement à ne plus parler ni d'affection ni de comprendre, mais seulement de l'homme et de la « pensée », pensée ou « autre pensée » qui peut sans doute se voir considérée un peu comme le souci en tant que l'unité des deux.

⁸³ C'est ainsi qu'il faut comprendre le passage dans *Was ist Metaphysik?* où Heidegger affirme que dans l'angoisse, il n'y a plus ni « toi » ni « moi » (GA 9, p.112).

⁸⁴ Voir aussi GA 65, p.17 où Heidegger soutient que l'homme est chercheur, préservateur et gardien, et que c'est précisément ce en quoi consiste le souci comme trait fondamental du *Dasein* : « *Sucher, Wahrer, Wächter sein – das meint die Sorge als Grundzug des Daseins* ».

l'estre », non de l'estre de l'homme, mais de l'estre de l'étant dans son ensemble⁸⁵.

Si l'on accepte enfin de considérer la possibilité qu'un accueil de la différence comme possibilité de la différenciation, donc du savoir, nous force à réévaluer le rapport entre affectivité et connaissance et à penser le savoir en général comme souci, si l'on accepte donc qu'il nous faille ne pas être indifférent à ce qui se manifeste pour y percevoir la différence entre se manifester et ne pas se manifester, et conséquemment, toutes les différences particulières susceptibles de défiler dans ce qui est manifeste, il nous faut enfin nous tourner vers ce que nous avons identifié comme notre second point, c'est-à-dire vers le passage de la différenciation que fait l'homme à la différence qu'est l'être et ainsi à la question que nous posons un peu plus haut : qu'est-ce que la différence ou, pour le dire autrement, pourquoi donc cette différence qu'est l'être comme vacillement de l'étant aux bords du néant aurait-elle besoin du *Dasein* dans l'homme?

Il n'est en fait d'autre moyen de répondre à cette question qu'en faisant l'effort de penser l'être sans le *Dasein*. C'est la seule façon de voir comment l'être en lui-même a besoin de l'homme et d'éviter toute pétition de principe en déterminant d'abord l'être de façon auto-référentielle pour ensuite nécessairement se croire indispensable à cette détermination. Que serait l'être sans l'homme?

Prenons pour point de départ de cette investigation le passage où est nommée pour la première fois cette dépendance de l'être envers l'homme, passage dont nous avons cité à quelques reprises un extrait et qui apparaît à la fin du §43 *d'Être et temps* :

La réalité, dans l'ordre des connexions ontologiques de dérivation et dans celui d'une mise en lumière catégoriale et existentielle possible, *doit être rapportée au phénomène du souci*. Mais que la réalité se fonde ontologique dans l'être du *Dasein*, cela ne peut pas vouloir dire que du réel ne pourrait être comme ce qu'il est en lui-même qu'à condition que et aussi longtemps que le *Dasein* existe. Cela dit, c'est seulement aussi longtemps que le *Dasein est*, autrement dit aussi longtemps qu'est la possibilité de la compréhension d'être,

⁸⁵ GA 65, p.16. Consulter également le paragraphe 178.

qu'« il y a » de l'être. Si le *Dasein* n'existe pas, alors l'« indépendance », alors l'« en-soi » n'« est » pas non plus : il n'est ni compréhensible, ni incompréhensible. Alors l'étant intramondain n'est pas à son tour découvrable, ni ne peut se trouver dans le retrait. *Alors* l'on ne peut ni dire que l'étant est, ni qu'il n'est pas. Mais *maintenant* qu'est la compréhension de l'être et avec elle la compréhension de l'être-sous-la-main, il peut parfaitement être dit qu'*alors*, l'étant continuera d'être⁸⁶.

Ce que nous devons saisir, c'est ce que signifie l'indépendance dépendante que Heidegger veut ici faire valoir. Il est dit que la dépendance de l'être par rapport au *Dasein* ne peut pas signifier que du réel ne pourrait être comme *ce qu'il est en lui-même* qu'à condition que le *Dasein* existe. Toutefois, sans le *Dasein*, l'étant ne peut pas vraiment être dit « en lui-même »; ce qu'il est en lui-même n'a pas lieu, mais une fois que le *Dasein* arrive, alors il se manifeste en son être propre qui peut être envisagé comme entièrement indépendant du *Dasein*. L'indépendance de l'étant dans l'être qui lui est propre, pour se réaliser, a d'abord besoin de se soumettre, pour ainsi dire provisoirement, à une dépendance envers le *Dasein*.

Écartons dès à présent toute interprétation qui voudrait ici simplement comprendre dans le propos de Heidegger une vaine tautologie, comme s'il affirmait que l'on ne peut *dire* que l'étant est que lorsque le *Dasein*, en l'occurrence celui qui peut parler, est, ou encore toute tentative de réduire cette étrange indépendance dépendante au simple miroitement dialectiquement superficiel d'un terme qui ne peut être déterminé comme contraire d'un autre terme que dans ce miroitement même : l'indépendance n'est possible que par rapport à la dépendance, l'objet par rapport à un sujet, etc. Ce sont là deux formes parentes de pétitions de principes qui manifestent simplement la coappartenance de deux termes parce que le second est déjà contenu dans le premier. Ces constatations sont triviales et il serait bien étonnant que Heidegger veuille nous faire perdre notre temps et le sien avec pareilles banalités, surtout qu'il critique justement quelques pages plus tôt dans le §43 la tentative d'un dépassement du conflit entre idéalisme et réalisme par l'affirmation que « tout sujet n'est ce qu'il est

⁸⁶ ET, p.159; SZ, p.211-212

que pour un objet, et inversement⁸⁷ ». Faisons donc l'effort de pénétrer un peu plus profondément ce qui est avancé ici.

La question qui nous intéresse est de savoir ce que signifie l'étant qui est désigné comme celui qui, dans l'absence de tout *Dasein*, n'est ni compréhensible ni incompréhensible, celui dont on ne peut dire qu'il est ou qu'il n'est pas. Cet étant tel que Heidegger le dit « alors », qu'en est-il de lui? Cet étant, nous l'avons en fait déjà rencontré, c'est celui qui est visé par l'« ontique métaphysique » de la métontologie, celui qui comme totalité possible d'étants doit être « déjà là » pour qu'ait lieu une compréhension d'être. Ce dont il est question ici est bien le renversement qui, suite à la mise en relief des conditions d'une compréhension d'être, fait rebondir le problème comme ce qui « de l'extérieur » doit déterminer cette compréhension avant elle, donc pour ainsi dire indépendamment d'elle. Mais comme nous le disions, pour comprendre cette indépendance et trouver en elle la raison de sa supposée dépendance envers le *Dasein*, il faut pouvoir supprimer le *Dasein* et de quelque façon, envisager l'étant sans lui. Comment, toutefois, peut-on espérer parvenir à pareil « point de vue »? Aussi étrange que cela puisse paraître, une avenue nous est offerte. L'on peut à cette fin s'aider des considérations formulées par Heidegger dans son cours du semestre d'hiver 1929-1930 lorsqu'il décide de s'arracher à son point de départ que nous avons

⁸⁷ ET, pp.157; SZ, p.208. Heidegger ne renvoie pas explicitement à Husserl, mais il nous semble tout de même que c'est l'intentionnalité husserlienne qui est ici visée car cette remarque rappelle singulièrement cette phrase des *Prolegomena*: "la constitution fondamentale de l'intentionnalité comme co-appartenance réciproque de l'intentio et de l'intendum n'est pas le dernier mot, mais uniquement une indication initiale et la mise en relief d'un champ thématique d'investigation" (*Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, GA 20, p.61, nous traduisons. Voir aussi à ce sujet, le § 12 du même ouvrage intitulé *Aufweis des Versaumnisses der Frage nach dem Sein des Intentionalen als dem Grundfeld der phänomenologischen Forschung*. Pour quelques études sur la confrontation de Heidegger avec Husserl, voir l'ouvrage de F. W. Von Herrmann, *Der Begriff der Phänomenologie bei Husserl und Heidegger*, l'article de H. Pietersma, "Husserl and Heidegger", celui de J.C. Morrison, "Husserl and Heidegger: The Parting of the Ways", celui de A.L. Kelkel, "Immanence de la conscience intentionnelle et transcendance du *Dasein*", celui de R. Bernet, "Transcendance et intentionnalité: Heidegger et Husserl sur les prolégomènes d'une ontologie phénoménologique", la deuxième section intitulée *Husserl et Heidegger* du recueil de J.-F. Courtine, *Heidegger et la phénoménologie*, pp.161-279, ainsi que son article *La cause de la phénoménologie*, la première partie intitulée *D'une idée de la phénoménologie à l'autre* du livre de J. Taminioux, *Lectures de l'ontologie fondamentale*, pp.17-88 et l'ouvrage de J. Greisch, *L'arbre de vie et l'arbre du savoir : le chemin phénoménologique de l'herméneutique heideggérienne (1919-1923)*, et l'ouvrage de W. J., Richardson, *Heidegger. Through phenomenology to thought*. Pour ce qui est de l'abandon éventuel de sa prétention de poursuivre l'élan ou de réaliser les possibilités de la phénoménologie, voir *Die Krise des phänomenologischen Philosophiebegriffs (1929)*, de O. Pöggeler, dans *Phänomenologie im Widerstreit*.

caractérisé comme « critique », c'est-à-dire en se soumettant d'abord à ce qui est accessible à partir du *Dasein* d'un homme adulte et déjà constitué pour sauter en dehors de ce qu'ouvre son horizon afin de déterminer celui-ci de l'extérieur en comparant l'homme à la pierre et à l'animal. L'homme est ainsi caractérisé comme « configurateur de monde », l'animal comme « pauvre en monde » et la pierre est dite à son tour « sans monde »⁸⁸. Nous ne pouvons dans le cadre de la présente étude prétendre même à une analyse le moins détaillée de ces développements, mais nous souhaitons seulement prendre un certain élan à partir de ces distinctions. Ce qui est intéressant dans ce contexte, ce sont surtout les efforts visant à déterminer la pauvreté en monde de l'animal. L'animal, après une analyse magistrale de l'organisme de l'amibe, est dit avoir un certain accès à d'autres étants, mais seulement dans la mesure où dans un encerclement progressif, il s'entoure comme en son « milieu » de ce qui est propice, dans un contexte pulsionnel, à le désinhiber. Son rapport à ce qui s'offre en général autour de lui en est un de désinhibition et ce rapport, cet accès, est caractérisé par Heidegger comme accaparement (*Benommenheit*), ce en quoi consiste pour lui précisément l'essence de la pauvreté en monde⁸⁹.

La désinhibition est une caractérisation très intéressante justement parce qu'elle nomme parfaitement cette attitude qui permet à l'animal de se mouvoir vers une chose, sans jamais pour autant pouvoir la considérer ou la chercher librement, mais qui ne la rencontre que dans la mesure où elle peut éveiller une pulsion qui immédiatement consiste à s'emparer de ce qui l'éveille ainsi pour l'abolir et retourner dans l'attente muette en laquelle consiste l'inhibition. L'accaparement caractérise ce rapport aux choses qui ne les laisse pas être pour elles-mêmes de façon à leur permettre de se manifester simplement telles qu'elles sont, mais qui s'en nourrit immédiatement dans un geste qui les fait disparaître, tout en n'étant soi-même que ce qui attend cette présentation pour aussitôt l'abolir, en s'abolissant donc soi-même toujours pour ce qu'il abolit. L'animal est ainsi accaparé par ce qui se présente et le désinhibe tout en étant accaparé par lui-même comme pulsion vers cette désinhibition, et cet accaparement

⁸⁸ Cf. *supra*, Chapitre IV, p.172 et note 14 et 15.

⁸⁹ GA 29-30, Chapitre IV et V, surtout les §§58-63.

consiste justement dans l'impossibilité de se libérer pour soi même d'une part ou pour la chose d'autre part, mais à rester plutôt dans l'aveuglement médiant entre pulsion de s'accaparer le désinhibant dans lequel l'animal se nie et le désinhibant qui se trouve lui-même aussitôt nié.

Heidegger examine l'organisme afin de montrer comment la vie a en propre une certaine mobilité ouvrante qui lui permet d'entrer dans un certain rapport de découverte avec les choses qui l'entourent, mobilité révélatrice, si l'on peut dire, bien qu'elle se limite à l'aveuglement de l'accaparement, qui est complètement interdite à la pierre. Il développe cette analyse afin de marquer par rapport à cette mobilité révélatrice ce en quoi consiste la manifesteté à laquelle donne lieu l'ouverture qu'est l'homme comme *Dasein* et qui est cernée dans ce cours en tant que la « configuration de monde » comme projection qui rend possible la différenciation de l'être et de l'étant. Ailleurs, cette ouverture est envisagée comme transcendance puis comme liberté⁹⁰. Ce qui doit toutefois nous intéresser, c'est comment en fait cet accaparement au cœur de la rencontre de « soi » avec « ce qui est » en laquelle consiste la désinhibition, s'il est compris comme l'absence de liberté pour une manifestation comme telle, comment cette mobilité qui néanmoins s'enferme dans l'aveuglement nous donne également un indice quant à la manière dont doit être conçue la pierre et tout ce qui *est* sans pour autant être vivant. Car la pierre, comme tous les solides, liquides, gaz, matières, forces, etc., entretient aussi des rapports avec d'autres choses. En outre, tous les corps sont caractérisés par un certain mouvement, mais n'ont pas cette mobilité de la vie qui implique une tension révélatrice, une tension comme entrée en relation avec autre chose selon une certaine modalité d'ouverture, de découverte. Cette découverte, pour l'organisme, reste aveugle dans l'accaparement. L'aveuglement de la relation et de la mobilité des corps et des étants en général qui ne sont pas vivants peut donc, en forçant un peu la note, être envisagée comme un accaparement plus radical encore. Nous disons qu'il faut forcer la note, car l'accaparement est clairement conçu par Heidegger comme ce qui distingue l'animal de la pierre et ce qui caractérise la mobilité organique, mais si

⁹⁰ Voir GA 26, §§9-14; GA 27, §§ 38, 45-46; GA 31, §§29-30; et bien sûr, les textes bien connus *Vom Wesen des Grundes* pour la question de la transcendance et *Vom Wesen der Wahrheit* pour celle de la liberté.

l'accaparement est ce qui définit la pauvreté en monde comme aveuglement par rapport à la manifesteté qu'ouvre le *Dasein*, alors, inversement, l'aveuglement de la pierre doit être dit encore plus accaparé. En d'autres termes, si l'accaparement signifie l'impossibilité de se dégager de la relation comme désinhibition afin de se libérer pour ce qui a lieu comme « chose » et comme « soi », c'est-à-dire s'il implique l'annulation de ces différences dans l'indifférence du tourbillon de la désinhibition, alors ce que signifie l'accaparement est ce que nous pourrions appeler un emprisonnement qui bloque en soi ce qui a lieu, mais où le « soi » ne s'élève justement pas à l'ipséité, se bloquant dans l'indifférence. Alors, faut-il le remarquer, l'accaparement possède une structure analogue au repli auto-référentiel et aussi au raidissement sur l'étant. Heidegger le soutient d'ailleurs d'une certaine façon dans les *Beiträge* à propos du raidissement sur l'étant lorsque celui-ci est conçu comme le règne de la *Machenschaft*, avançant alors que l'homme, dans ce règne, est pauvre en monde⁹¹. Si, de la sorte, l'accaparement caractérise l'emprisonnement en soi qui se bloque dans l'indifférence, ne doit-on pas dire que la pierre est le suprême accaparement, le plus grand emprisonnement, le plus total aveuglement dans l'indifférence?

C'est ainsi que se révèle l'état dans lequel se trouve l'étant en général lorsqu'il n'y a pas de *Dasein*. L'étant est emprisonné en lui-même. Qu'est-ce que cela implique néanmoins? Cela implique que s'il est emprisonné en lui-même, il n'est que dans cet emprisonnement, fermé à tout ce qui n'est pas lui-même, à tout ce qui n'est pas étant, c'est-à-dire qu'il est fermé au néant. Toutefois, si l'être doit être pensé comme le *sortir* du néant dans la transition périlleuse de l'entrée en présence, alors l'être n'est qu'en rapport au néant comme fondement à partir d'où a lieu ce *sortir*. Et si l'étant en général est emprisonné en lui-même et qu'il n'a de la sorte aucune relation avec le néant, alors cela ne signifie-t-il pas qu'il n'a point de rapport avec son être? Ainsi déraciné de son fondement, cela n'implique-t-il pas que l'étant alors n'est pas vraiment?

Ces propositions sont certes étranges, mais essayons néanmoins de voir en quoi elles ne sont pas entièrement farfelues. L'étant, avons-nous dit, est ce qui comme tel

⁹¹ GA 65, paragraphe 252.

sort du néant et ainsi *est*. L'étant consiste en ce qui entre en présence et se déploie comme matière, force, planète, nature, étoiles, etc. Ceci, caractérisé comme « étant », signifie précisément ce qui est *déjà* sorti du néant et qui, tout au moins pour le temps qu'il est, ne consiste qu'en cet « être entièrement sorti du néant », c'est-à-dire qu'en tant qu'étant, il est le tout autre par rapport au néant et se définit précisément comme ce tout autre. Mais si, comme nous l'avons soutenu, l'étant est d'une certaine façon emprisonné en lui-même, alors en tant que ce qui se définit comme le tout autre par rapport au néant, il n'entretient aucun rapport avec lui. L'étant, accaparé par lui-même dans son « être déjà entré en présence », est complètement détaché du néant. L'être, toutefois, comme sortir du néant est le contraste entre l'étant et le néant, contraste qui, dans l'emprisonnement de l'étant en lui-même, ne se fait pas, contraste qui ainsi d'une certaine façon n'a pas lieu.

Pour approcher cette question d'une autre manière, nous pouvons percevoir comment il s'agit en fait du fondement du problème qu'a rencontré Platon dans le *Sophiste*. Platon, confronté aux sophistes, doit montrer comment l'erreur est possible afin de les dénoncer comme producteurs de simulacres. Toutefois, conformément à la parole de Parménide selon laquelle « l'être est et le non-être n'est pas » et qu'ainsi, rien ne saurait être dit ni pensé du non-être, les sophistes peuvent clamer qu'aucun discours ne saurait être faux puisque tout discours est nécessairement attaché à l'être. Il n'est en conséquence plus possible de dire ce qui « n'est pas » et tout discours peut alors fleurir sans jamais rencontrer la moindre opposition capable de l'accuser de fausseté. Cela donne cependant lieu à la plus complète confusion, car alors tout est indifférent, l'on peut tout dire à tout propos et tout devient du pareil au même dans l'absence totale de détermination. Afin de contrer ce qui serait alors le triomphe du sophiste – triomphe tout provisoire car bientôt le sophiste, sans la prétention à une vérité critique, ne pourrait plus convaincre qui que ce soit et ainsi sortir victorieux d'aucune joute oratoire –, Platon doit commettre le parricide et montrer que l'on devrait savoir dire le non-être, mais comme on ne saurait dire que ce qui d'une certaine façon est, il lui faut alors admettre que le non-être est⁹².

⁹² Nous y reviendrons au Chapitre VI (§3, p.350 et sv. et §4, p.369-370, 374 et sv.).

L'on peut regarder ces discours archaïques avec hauteur et considérer qu'il est impertinent de lier la négation comme fait de dire ce qu'une chose n'est pas avec un être du non-être, mais alors on omettrait que la question est justement de savoir comment un étant peut en arriver à sortir de son accaparement dans l'étant pour soudainement se montrer capable de nier. Ce dont témoigne Platon en liant la question du dire « non » à un être du non-être, c'est de la compréhension du fait que ce qui est a en lui-même besoin du non-être pour se différencier. La confusion dans laquelle le discours entre lorsqu'il cesse de dire « non » et « n'est pas » est ainsi la même confusion, la même indifférence que celle dans laquelle « est » l'étant lorsqu'il est entièrement détaché du néant. Cette indifférence comme indifférence de tel étant par rapport à tel autre ne donne pas lieu à une unité, mais plutôt à un affadissement général qui, dans l'emprisonnement et le raidissement aveugle de l'étant sur soi et dans l'absence de rapprochement avec le néant, implique la grande indifférence entre l'étant et le néant. Or, cette indifférence signifie qu'ainsi, au lieu de s'opposer, d'une certaine façon, ils se confondent. Ce que Platon nous dévoile par son interrogation, c'est qu'en écartant le non-être, en le projetant trop loin de l'être et en laissant à l'être occuper pour ainsi dire toute la place, la différenciation que Parménide veut produire au départ s'annule, parce que l'un des termes de la différence est absolument écarté et perd alors son pouvoir de différenciation. De la sorte, c'est en croyant devoir rejeter complètement le néant hors de tout lien avec l'être que l'on en vient à les confondre à la manière de Hegel comme l'absolument indéterminé.

Cependant nous l'avons vu, l'être a besoin du néant comme ce dont il est le *sortir* et comme ce avec quoi il peut donner lieu à toute différenciation. Dans l'absence de rapport avec le néant qu'est l'étant lorsqu'il n'est qu'emprisonné en soi, l'étant se trouve dans cet état d'affadissement et d'indifférenciation qui ne nous permet pas de dire, pour parler comme le Heidegger des *Beiträge*, que l'être se déploie essentiellement (*west*). Pour que la différence de l'étant d'avec le néant ait lieu, il faut que dans l'étant une brèche s'ouvre qui permette à cet étant de ne plus être emprisonné en soi, mais d'accéder à son fondement, de se lier à ce d'où il vient comme différence, ce qui n'est possible conformément à ce que l'on peut comprendre de l'être que s'il gagne un

rapport au néant, que si l'étant s'ouvre au néant et alors du même coup s'enracine en son fondement comme être. Cette brèche qui s'ouvre et fait entrer l'étant en relation avec le néant, c'est l'ouverture elle-même, ce qu'on appelle en général « conscience », « expérience », « connaissance » ou même « émotion », en un mot, c'est le *Dasein* de l'homme. Celui-ci, parce qu'il laisse le néant se manifester à lui dans l'angoisse, est arraché à l'accaparement dans lequel l'étant est raide, obscur, aveugle, reclus dans sa persistance, emprisonné totalement hors du néant, et entre ainsi pour la première fois en rapport avec ce à partir de quoi l'être se détermine comme différence et peut ainsi libérer une infinité de particularités dans l'unité. C'est-à-dire qu'avec le *Dasein*, l'étant se liant pour la première fois expressément à son fondement *est* vraiment pour la première fois. C'est de cette façon qu'il faut comprendre l'affirmation de Heidegger dans *Qu'est-ce que la métaphysique?* selon laquelle « dans le néant du *Dasein*, l'étant dans son ensemble et selon sa possibilité la plus propre [...] vient pour la première fois à lui-même »⁹³.

Une fois qu'est gagnée cette liberté qu'est le *Dasein* de sortir de l'emprisonnement de l'étant en lui-même pour plonger dans l'abîme qui donne fondement à l'étant en général, toutefois, comme le dit la proposition de Heidegger citée à l'instant, ce qui est gagné n'est pas pour l'étant quelque chose d'autre que ce qu'il est en lui-même : le *Dasein* n'imprime pas sur lui un projet de compréhension ou un affect qui lui serait imposé pour le déterminer de l'extérieur par une subjectivité qui le méconnaîtrait en s'enfermant dans sa structure d'appréhension; il ne fait que le laisser être tel qu'il est en lui-même, avec toutes ses différenciations et ses particularités. Mais pour *être*, simplement, l'étant doit se montrer capable justement de sortir de soi, puisque son être est *sortie* et qu'il ne peut devenir ce qu'il est, en venir à lui-même, que si un des étants parvient au coup d'éclat qu'est l'entrée en rapport avec le néant, et ainsi *être* comme cohabitation fondative avec le néant.

Pour en arriver à cette détermination du besoin qu'a l'être de l'homme, nous avons fait un long détour par la liaison de la différenciation avec la non-indifférence qui

⁹³ WistM, GA 9, p.120. Cf. *supra*, Chapitre IV, p.221.

inclut au moins en partie le sens d'un attachement moral et qui s'exprime également par l'importance de la *Stimmung* pour l'articulation du savoir. Ce lien entre un tel attachement moral et le savoir doit, comme nous l'avons indiqué, se révéler ultimement comme le souci. Or, pour exprimer ce besoin qu'a l'être de l'homme pour en venir à lui-même, il est justement capital de saisir la différenciation comme un tel attachement moral ou une telle *Stimmung* de l'ordre de la non-indifférence. Il est capital que la différenciation ne soit pas conçue comme le simple constat détaché d'une différence de fait, mais comme ce qui importe au plus haut point à celui qui différencie. Il doit en aller ainsi, car ce qui est visé par « le simple constat détaché d'une différence de fait » ne saurait jamais, du moins d'après ce que Heidegger peut nous apprendre, donner lieu à l'être comme contraste entre l'étant et le néant, mais se maintiendrait au contraire dans l'accapement ou l'emprisonnement qui caractérise l'étant non encore libéré dans et pour son être. Cet emprisonnement, nous l'avons vu, consiste, lorsqu'on le pense comme radicalisation de l'accapement animal, dans le blocage sur soi qui s'annule lui-même et tout ce à quoi il peut être en rapport dans une indifférence aveugle. Or, le « simple constat détaché d'une différence de fait » ne se distingue pas, en réalité, de la simple réaction d'un phénomène à un autre comme relation de fait telle qu'il y en a une quantité innombrable dans l'étant. Une chose « A » réagit de manière déterminée à telle mise en rapport avec une chose « B » et d'une autre manière avec une chose « C ». Il en va de même pour un ordinateur qui traite des données en réagissant différemment à chaque impulsion différente. Pour cet ordinateur, il y a « simple constat détaché d'une différence de fait » tout comme d'une certaine façon, il y a une telle différenciation dans les rapports naturels entre différents phénomènes naturels. Si tout cela peut cependant se voir déterminé comme accapement dans ces rapports justement qui sont incapables de sortir d'eux-mêmes pour faire le saut dans le néant et se fonder eux-mêmes, alors la différenciation à laquelle le *Dasein* est appelé à donner lieu doit être tout autre. Elle l'est en effet, car pour qu'ait lieu la différenciation entre le néant et l'étant comme mise en rapport des deux dans leur contraste qu'est l'être, il faut que ce contraste puisse apparaître non comme le rapport entre deux étants qui se touchent de façon indifférente et aveugle, mais comme ce qui manifeste un enjeu. Seul un enjeu critique, au sens d'un péril qui s'éprouve, peut maintenir deux termes dans leur

différence et non les avaler immédiatement comme ce à quoi donne lieu l'accaparement qui comme nous l'avons vu à propos de l'emprisonnement de l'étant en lui-même, révèle en fait une indifférenciation générale. C'est seulement si le néant et l'étant peuvent apparaître à un étant comme une différence qui lui importe qu'il peut laisser cette différence être au lieu de l'abolir immédiatement⁹⁴. Cette « importance » de la différence est ce qui permet, dans le maintien de celle-ci, à l'être de se manifester comme vacillement du *sortir* du néant, comme transition de l'entrée en présence, et c'est celle-ci, dans la mesure où elle implique en partie ce que nous avons appelé un attachement moral, qui fait que ce sont des *Stimmungen* qui définissent notre manière d'accueillir l'être dans l'étrangeté et de nous élaner pour le savoir dans l'étonnement. Toutefois, nous en avons glissé un mot précédemment, cette « importance » que doit revêtir la différence pour celui qui l'ouvre, afin de se maintenir dans sa tension, ne peut pas être comprise si on la limite à un sentiment bien qu'elle implique quelque chose de tel, car elle donne lieu à une différenciation qui possède tout ce qu'il y a de plus « objectif » et de plus « connaissable » dans la mesure où c'est elle qui nous permet de libérer dans le souci en tant qu'« être en avant de soi » le temps et l'espace comme cet horizon auquel l'étant se conforme pour apparaître et se laisser cerner par la perception sensible.

Nous ne pouvons nous consacrer ici à une exposition précise de cette question, mais le temps et l'espace comme ce qui donne monde et être entretiennent un rapport très net avec le néant dans la mesure où c'est celui-ci, en ouvrant la vacuité, qui permet l'éclatement et à proprement parler l'extase qu'est l'éloignement de l'espace et l'ouverture du temps⁹⁵. Or, si nous pouvons ouvrir cet espace-temps comme éclaircie de l'être, ce n'est que parce que nous pouvons laisser persister la tension de la différence. Nous disions que cette importance que doit avoir la différence ne peut être réduite à un simple sentiment, car c'est elle qui donne toute connaissance. Or, il en va ainsi car seul

⁹⁴ C'est cette façon d'envisager le rapport entre l'être, le néant et le Dasein qui nous permet de comprendre les propositions suivantes de la conférence intitulée *Die Kehre*: « *Einblick in das was ist – dieser Titel nennt jetzt das Ereignis der Kehre im Seyn, die Kehre der Verweigerung seines Wesens in das Ereignis seiner Wahrnis. Einblick in das, was ist, ist das Ereignis selber, als welches die Wahrheit des Seyns zum wahrlosen Seyn sich verhält und steht. Einblick in das, was ist, – dies nennt die Konstellation im Wesen des Seyns. Diese Konstellation ist die dimension, in der das Seyn als die Gefahr west* » (GA 79, p.74-75).

ce qui importe peut également interpeller, c'est-à-dire engager, et parce que l'être pour se manifester par le temps et l'espace comme tension transitoire a besoin que cette différence *se fasse*. Il a besoin qu'un étant puisse se transporter dans l'avenir, éloigner l'espace et de la sorte, ouvrir lui-même l'éclaircie en brisant tout emprisonnement de l'étant en lui-même. Ce transport, cet éloignement, exigent une certaine spontanéité, et une telle spontanéité toute entière vouée à la libération de l'étant tel qu'il est en lui-même n'est possible que si en appelant à cette liberté spontanée, ce qui appelle engage en attachant comme ce qui importe. L'on constate de cette façon, bien que sans doute beaucoup trop superficiellement, que l'affection et la connaissance doivent être pensés en commun comme ce qui donne lieu au savoir de l'être et que cette communauté implique un rapprochement caractéristique entre spontanéité et réceptivité.

§7. La structure du tournant

Nous avons à présent gagné une certaine entente de la dépendance de l'être envers l'homme. Nous avançons plus tôt que le tournant ne pouvait être pleinement cerné comme tournant thématique que si ce que le projet ouvrait avait réellement besoin de lui, sans quoi il ne saurait maintenir sa nécessité et prendre sa place de droit dans une coappartenance tournante, mais commanderait éventuellement sa propre suppression. Disposons-nous à présent d'une possibilité de mieux entendre le tournant comme relation tournante dans une inversion fondative réciproque de l'homme à l'être?

Sommes-nous actuellement mieux en mesure de comprendre le tournant tel que présenté au paragraphe 255 comme déploiement « entre l'appel (à celui qui appartient) et l'appartenance (de l'appelé) »? Sommes-nous capables maintenant de mettre un terme à la méfiance qui nous hantait depuis le départ à propos des formules qui, au sein d'un effort généralement compris comme la révolte contre le repli sur soi du sujet et la

⁹⁵ Voir le paragraphe 242.

libération de l'être pour lui attacher l'homme, paraissait néanmoins réduire l'être et la vérité à la compréhension qu'en avait ce même « sujet »?

Le tournant se manifeste d'abord en 1928 en tant que relation tournante dans le déploiement de la métaphysique comme ontologie fondamentale et métontologie. Nous avons vu à quels problèmes ce retournement répondait. En 1936-1938, dans les *Beiträge*, le tournant apparaît avant tout et le plus souvent comme la relation fondative réciproquement tournante de l'être et du *Dasein*. Nous avons vu, grâce au paragraphe 21, que la problématique que décrivait le tournant était à maints égards analogue à celle de 1928. Le *Dasein*, comme l'affirme Heidegger au paragraphe 191, « est le point tournant dans le tournant de l'*Ereignis* »⁹⁶. De l'*Ereignis*, par ailleurs, il affirme ceci :

L'estre a besoin de l'homme afin de se déployer essentiellement; et l'homme appartient à l'estre pour lequel il accomplit sa plus profonde destination en tant que *Da-sein*. [...]

Ce contre-écho du besoin et de l'appartenance manifeste l'estre comme *Ereignis*.

Ce qu'il y a de nouveau dans les *Beiträge* par rapport au cours de 1928, c'est bien entendu l'*Ereignis*. Heidegger ne pense plus un tournant simplement comme la coappartenance de deux disciplines dans un programme plus général ou pour le dire plus justement, comme deux façons différentes, qui toutefois se répondent, de développer la question de l'être en la laissant rebondir, mais comme la structure du déploiement même de l'être comme relation de l'homme à l'être en tant qu'*Ereignis*. Toutefois, le pivot de ce tournant qu'est l'*Ereignis* demeure le *Dasein* tout comme il en allait en 1928 avec le tournant entre ontologie et métontologie déjà lié au revirement entre projet et être-jeté. Ce revirement impliquait alors toute la problématique déployée dans notre chapitre transitoire, reprise dans le présent chapitre, et qui fut retrouvée puis éclairée par les développements des *Beiträge*, cette problématique qui, à cause du sursaut de la question de l'être derrière le *Dasein* projetant et derrière ce que le projet détermine, contraint le *Dasein* à se déterminer à partir de ce qui fait ainsi doublement

⁹⁶ GA 65, p.311.

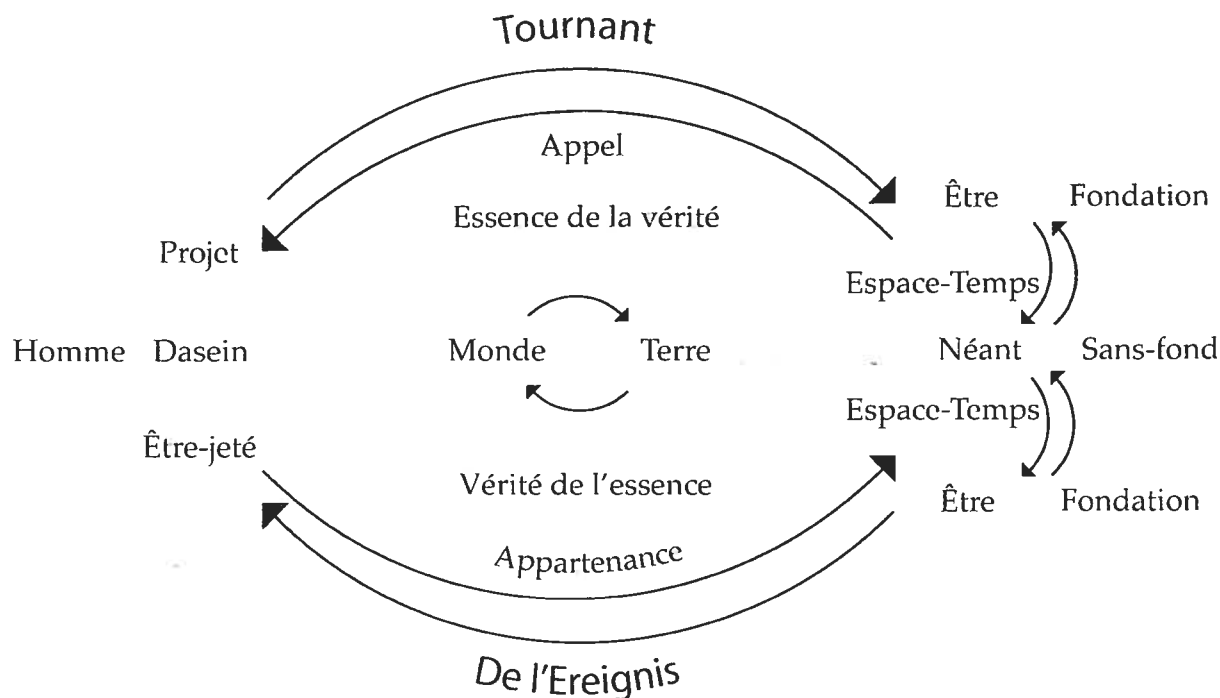
question⁹⁷. L'on peut donc avancer que le tournant qui est présenté dans les *Beiträge* renvoie presque point pour point à la problématique où un tournant se trouve effectivement nommé pour la première fois et qui s'exprime peut-être maladroitement, peut-être de façon encore très tâtonnante, en 1928.

Ce tournant de la relation de l'homme à l'être est la structure fondative d'une coappartenance qui se détermine d'abord comme tournante à partir de son pivot qu'est le *Dasein*. Du point de vue du *Dasein*, le tournant tourne entre projet et être-jeté. Toutefois, comme ce tournant contraint le *Dasein* à se déterminer à partir de ce qui fait doublement question comme son « être » et l'« être » de l'étant qui se conforme à son projet, ce retournement est le renversement qui transforme tout ce qui se déploie dans le projet en appartenance à la provenance de ce projet, donc en appartenance à l'être. L'être-jeté est l'appartenance à l'être. Ce retournement, une fois accompli, permet néanmoins, et inversement, d'apercevoir la dépendance de l'être envers l'homme et d'à présent se placer, pour ainsi dire, du point de vue de l'être en saisissant cette dépendance comme appel. Cet appel ne doit surtout pas être conçu à la mesure d'une « intention » quelconque, mais la venue à soi de l'être grâce au *Dasein* doit être résolument envisagée comme aussi gratuite que l'être même en tant que *sortir* du néant, car une intention perçue ici serait nécessairement la source d'un réconfort qui annihilerait le néant dans lequel l'être se présente comme différence, vacillement, transition, ce qui reviendrait encore une fois à retomber dans un emprisonnement dans l'étant replié sur soi en éliminant la tension libératrice qui seule rend possible l'être. Se plaçant cependant du point de vue de l'être, le tournant s'exprime alors comme l'*Ereignis* qui revendique l'homme et son *Dasein* afin d'avoir lieu. Le tournant devient ainsi tournant dans l'*Ereignis* comme besoin ou nécessité, à partir de l'étant, que se dessine un projet. L'être fonde comme *Ereignis* le projet qui le fonde à son tour et qui ne remplit sa fin en tant que projet que s'il se soumet lui-même au tournant et apprend, comme projet, à se transporter lui-même dans ce qu'il ouvre en tant qu'être-jeté. C'est parce que l'*Ereignis* nomme un tournant entre une dépendance qui ne peut gagner son indépendance comme « être » qu'en appelant un projet libre (donc indépendant) à

⁹⁷ Voir Chapitre transitoire, §1 et Chapitre V, §3.

s'abandonner à son appartenance à l'être (donc à sa dépendance) que Heidegger parle de contre-écho et de contre-tournant. Toutefois, comme le tournant en tant que coappartenance dans une structure de fondation tournante demande invariablement au *Dasein* qu'il revendique de se remettre toujours à nouveau entre les mains de l'être, cela signifie que tout ce par le biais de quoi le *Dasein* ouvre l'être se verra happé dans le tourbillon fondatif. Ainsi, être et temps, être et néant, être et vérité, tourneront également et auront à pivoter à la mesure de l'*Ereignis* et de son tournant.

Cette configuration complexe, bien que cela ne lui convienne peut-être pas parfaitement, nous ne pouvons résister à la tentation de la mettre en figure, en y intégrant les notions de monde et de terre que nous n'avons pas le loisir d'analyser en détail, mais desquelles on peut avoir une compréhension sommaire en envisageant la terre à la mesure du problème que nous avons vu en regard de ce qui dans la nature se recèle, et le monde comme la structure de l'ouverture globale qui permet d'abord aux choses de se présenter de façon signifiante.



Ce tournant dans l'*Ereignis*, néanmoins, comprenons le bien, n'est pas la description d'une formule qui pourrait ensuite se voir transposée à d'autres fins à la manière de ce qui se produit souvent avec l'*Ereignis* qui, en tant qu'événement, est mis un peu partout à contribution comme « catégorie » ou comme concept opératoire qui permet de caractériser différents phénomènes et se trouve ainsi employé à toutes les fins. Il n'y a qu'un *Ereignis* et qu'un tournant : celui qui donne à l'homme l'être et l'être à l'homme; c'est ce tournant qui paraît être au fondement de toutes les inversions superficielles qui expriment une coappartenance comme, à la manière de ce que nous avons vu plus tôt, la relation sujet/objet, et peut-être aussi de tout ce qui peut être conçu comme dialectique.

Mais ce qui s'exprime ici avant tout, c'est le fondement du cercle herméneutique identifié dans *Être et temps*⁹⁸ qui disait que la question de l'être devait commencer par déterminer l'être du *Dasein* avant de gagner l'être lui-même, donc présupposer un certain sens de « être » afin d'en arriver au sens de l'être comme tel, sens de l'être qui aura ultimement à déterminer à nouveau le *Dasein* dans la mesure où il « est ». Heidegger le soutient de façon allusive dans les *Beiträge*⁹⁹, mais en présente une explication beaucoup plus concluante dans son cours du semestre d'hiver 1935-1936 intitulé *Qu'est-ce qu'une chose?*.

L'expérience est un avènement en soi circulaire, par où s'ouvre ce qui se trouve au sein du cercle. Mais cet ouvert n'est rien d'autre que l'Entre-deux – entre nous et la chose.[...]

Mais ce qui est décisif, ce n'est ni de considérer un côté, ni de considérer l'autre, ni non plus de considérer les deux à la fois, mais bien de reconnaître et de savoir :

- 1) que nous devons nous mouvoir toujours dans l'entre-deux, entre homme et chose;
- 2) que cet entre-deux n'est que pour autant que nous nous mouvons en lui;
- 3) que cet entre-deux n'est pas tendu, comme une corde, de la chose à l'homme, mais que cet intervalle en tant que pré-saisie tend sa

⁹⁸ SZ, §32, p.152-153; §63.

⁹⁹ GA 65, § 262, p.451.

prise par-delà la chose en même temps que par un mouvement de retour il a prise derrière nous. La pré-saisie est rétro-jet (*Vorgriff ist Rück-wurf*). [...]

La question : Qu'est-ce qu'une chose? est la question : Qui est l'homme? Cela ne signifie pas que les choses se ramènent à un produit humain, mais cela veut dire au contraire : il faut comprendre l'homme comme celui qui depuis toujours saute par-dessus les choses, mais de telle sorte que ce saut n'est possible qu'en tant que les choses s'offrent et ainsi restent précisément elles-mêmes – en tant qu'elles nous renvoient nous-mêmes en arrière de nous-mêmes et de notre surface¹⁰⁰.

Le cours dont cet extrait est tiré a été donné à l'époque du commencement de la rédaction des *Beiträge* et il s'agit d'un cours sur Kant où le philosophe de Königsberg est précisément critiqué, entre autres, pour avoir assigné l'espace en tant qu'intuition pure à un sujet dont l'être est insuffisamment déterminé¹⁰¹. Dans les *Beiträge*, Heidegger affirme que Kant s'est montré incapable de fonder complètement « la relation tournante entre le *Dasein* et l'être », que la *Critique de la raison pure* est restée sans fondement, ce qui a mené à son dépassement dans la connaissance absolue¹⁰². C'est à cela que fait écho le paragraphe 262 où l'on trouve l'auto-critique citée au commencement de ce chapitre. Nous l'avons déjà remarqué, Heidegger affirme dans ce paragraphe que l'essence du projet est entre-aperçue par l'idéalisme, mais qu'il le dénature parce que le « je » n'est pas élevé au rang de question. Ainsi s'éclaire le fait que la crise en cause n'a pas su être gérée, non parce qu'il y avait projet ou parce que le point de départ dans *Être et temps* était trop transcendantal, mais parce que la crise, c'est le tournant, en tant que moment crucial de la mise en lumière de la vérité de l'être comme tension critique. Le problème, c'est que le tournant, dans toute sa richesse, n'était sans doute pas encore maîtrisé, qu'il ne se présentait pas suffisamment clairement à la mesure de l'*Ereignis*, et ce qui est sans doute un point capital d'achoppement, la nécessité du dépassement de la différence ontologique restait imparfaitement cernée, comme en fait foi entre autre l'expression contradictoire d'« ontique métaphysique », mais le point de départ reste le même, et l'avenue, bien qu'encore obscure, était toute tracée.

¹⁰⁰ GA 41, p.244-246. tr. fr., p.248-250.

¹⁰¹ GA 41, p.203.

¹⁰² Paragraphe 193, p.315.

Espérons, comme le dit Heidegger à propos de la *Critique de la raison pure* tout de suite après le second alinéa de la citation présentée ci-haut, que l'on puisse soutenir à propos d'*Être et temps*, eu égard à la projection et au rôle du *Dasein* dans la question de l'être, qu'à présent, grâce au tournant, « tout se porte depuis le début dans une autre lumière »¹⁰³.

¹⁰³ GA 41, p.245; tr.fr., p.249.

*Fléchir le vide en avant
en faisant une torsion à gauche
pour amener les frissons vers la mort
Revenir à la position de départ
Conserver les angoisses tendues
et rapprocher le plus possible
la vie de la mort [...]
Respirer profondément dans le vide
en rejetant vide et mort en arrière
En même temps
ouvrir la mort de chaque côté des idées
vie et angoisses en avant
Marquer un temps d'arrêt
aspirer par le vide [...]
Expirer en inspirant
Inspirer en expirant*

Ghèrasim Luca,
« Quart d'heure de culture métaphysique »

CHAPITRE VI

La vérité dans le tournant

§1. L'ambiguïté du réalisme et de l'idéalisme

Il n'a plus été explicitement question de la vérité depuis les deux premiers chapitres. Pourtant, l'on doit dire qu'implicitement, nous n'avons parlé que de la vérité. Par quelque côté que l'on prenne la question, la problématique de la vérité est toujours celle de la relation de l'homme à l'être. Il en est ainsi lorsque cette relation est envisagée

négativement comme prétention illusoire à accorder des irréconciliables, c'est-à-dire dans le cas du sceptique qui nie l'« être » et la « vérité », tout comme il en va ainsi lorsque la vérité est comprise positivement comme accord du jugement avec la chose. Interrogeant la question de l'être dans son rapport à l'homme, nous évoluons de la sorte nécessairement depuis le chapitre III dans l'horizon susceptible de permettre une détermination de ce que doit signifier « vérité ». Si la vérité doit être pensée d'abord comme relation (ou du moins comme relation problématique) de l'homme à l'être, nous avons vu que cette relation apparaissait finalement fort complexe, se déterminant comme fondation dans l'inversion réciproque de deux termes que Heidegger nomme « tournant ». Voici une nouvelle exposition de cette structure « renversante » qui nous permettra de faire le pont entre le tournant et la question de la vérité :

Le *Da-sein* est la fondation de l'abîme de l'estre par la revendication de l'homme comme cet étant qui se trouve affecté à la garde de la vérité de l'estre. Fondé dans le *Da-sein*, l'homme se transforme avant tout en cette essence qui est assignée par la relation à l'estre à la décision, ce qui indique du coup que tout discours sur la relation à l'estre exprime ce qui doit être pensé authentiquement comme son contraire. Car la relation à l'estre est en vérité l'estre qui, en tant qu'*Ereignis*, replace l'homme dans sa relation. Plusieurs types de mécompréhensions entourent de la sorte cette « relation » qui est indiquée par le titre « l'homme et l'être »¹.

Lors du premier chapitre, nous avons constaté que la conception de la vérité comme accord entre le jugement et la chose paraissait critiquée par Heidegger parce que, en raison de la détermination même qu'elle proposait des termes de l'accord, elle semblait devoir le saper de l'intérieur. Cette auto-destruction de la conception de la vérité-adéquation paraissait due au nivellement des termes de l'accord, confondant énoncé, chose et relation entre les deux dans une même compréhension implicite de l'être comme *Vorhandensein*. Il n'est pas étonnant, ainsi que nous l'avons vu dans le second chapitre à propos de la synthèse et de l'induction, que l'on ne puisse expliquer une relation sans sortir de la *Vorhandenheit* puisque pour « passer » d'un terme à un autre, ce que doit faire toute relation, il faut du temps, ce que nie précisément toute contraction *Vorhanden*. Toute relation d'accord, lorsqu'elle n'est pas rendue possible

¹ GA 65, p.490.

par le dessin d'une ouverture temporelle, est donc condamnée à se fractionner en crispant chaque terme sur lui-même. C'est à cause d'un tel fractionnement qu'est accomplie, entre autres, la révolution kantienne comme repli auto-référentiel dont les conséquences ultimes sont encore niées par le philosophe de Königsberg dans la mesure où il continue à revendiquer la conception traditionnelle de la vérité, mais qui est menée à son terme par le néo-kantisme qui, comme le rappelle Heidegger, voit dans cette revendication la survivance d'un réalisme naïf trahissant également son emprise dans la persévérance kantienne à référer à la « chose en soi ». Or, nous nous en sommes étonnés, c'est précisément l'« en soi » de l'étant que Heidegger lui-même, non content de le réduire en une référence désespérée à un corrélat inconnaissable de ce qui se donne à l'intuition, prétend carrément gagner².

Lors du troisième chapitre, notre analyse du §43 et du §44 c) d'*Être et temps* nous a montré Heidegger indigné par la naïveté de la réfutation ordinaire du scepticisme qui prétend simplement que dès lors que l'on juge, la vérité est présupposée. Nous l'avons vu paradoxalement vouloir remonter avec le sceptique, mais afin de le contrer, en amont de la présupposition, tout en soutenant qu'aucune « preuve » de l'être de la vérité ni aucune réfutation du scepticisme n'était possible. Nous avons vu Heidegger ainsi affirmer que « doxographiquement », sa position pouvait être identifiée à celle du réaliste, mais qu'en fait, seul l'idéalisme contenait la possibilité correcte d'une problématique philosophique.

Nous avons alors reconnu dans le paradoxe d'un combat contre le scepticisme consistant en l'effort d'établir la relation à l'étant tel qu'il est « en soi » et qui se résout ultimement dans un plébiscite de l'idéalisme, le paradoxe dégagé au premier paragraphe du second chapitre entre la démarche des deux premières parties du §44 où l'on était témoin d'une mobilisation générale pour faire éclater l'énoncé hors de lui-même et le plonger dans l'étant, et la démarche apparemment contradictoire qui consistait à dévoiler la vérité originaire dans la simple vérité du *Dasein*. Ce paradoxe, nous en avons finalement livré la clé dans le chapitre V en nous efforçant à présenter

² Voir *supra*, Chapitre III, p.123 et sv.

une interprétation des propositions affirmant la dépendance de l'être par rapport au *Dasein* tout en distinguant résolument le sens de ces propositions de toute forme de repli auto-référentiel. Or, nous soutenions précisément à la toute fin du chapitre III que ce paradoxe entre propositions idéalistes et certaines revendications qui semblaient ouvertement « réalistes » ne pourrait se résoudre que grâce à l'analyse du tournant. Le temps est donc venu de saisir en quoi précisément le tournant permet de réconcilier les attentes du réalisme avec la rigueur de l'idéalisme en les dépassant tous deux.

Décrire le tournant tel que l'entend Heidegger et son lien avec le problème de la vérité en termes d'idéalisme et de réalisme est sans doute un choix discutable, surtout que cette avenue est même explicitement déconseillée, pour ne pas dire barrée, par Heidegger lui-même³. Seulement, comme Heidegger croit tout de même nécessaire de définir lui-même par rapport à ces deux termes l'horizon auquel il souhaite ouvrir, et comme il les croise tout de même de quelque façon en mettant tantôt l'accent sur l'étant, tantôt sur le *Dasein*, cela n'est sans doute pas complètement inutile. Il faut dire d'abord que ces termes, étrangement, recèlent une ambiguïté essentielle et en l'occurrence parente de celles que nous avons rencontrées nous-mêmes et que nous venons tout juste de rappeler. En effet, le réalisme peut décrire à la fois l'entreprise qui, à la manière de Platon, cherche un savoir ferme et le trouve dans des essences idéales – il s'agit du réalisme médiéval dont le nom est forgé à partir de « *realitas* » qui signifiait alors justement la même chose qu'« essence » –, tout comme le geste contraire qui, renonçant à chercher une réalité formelle dans un monde supra-sensible, se rabat sur ce qui lui est accessible dans la vie courante et grâce à l'expérience sensible. Ces deux réalismes peuvent être cernés par la distinction kantienne entre réalisme empirique et transcendantal⁴. L'idéalisme, pour sa part, répondant à cette double possibilité du réalisme, ou bien vise ce que le nouveau réalisme nie, à savoir la connaissance non sensible (idéale) de l'essence des choses, ou, contre la naïveté de celui qui croit avoir un accès libre à un corrélat « objectif », se retranche de façon « critique » dans les termes

³ Voir GA 65, paragraphe 43 et GA 40, p.108-109.

⁴ *Kritik der reinen Vernunft*, AK III 56 (A 27-29; B43-45) et AK III 61 (AA35-37; B52-54).

d'une idéalité subjective⁵. L'idéalisme « objectif » se trouve de la sorte à correspondre au premier réalisme et l'idéalisme que l'on peut appeler « subjectif », sans y correspondre, rencontre toutefois le second réalisme dans la mesure où tous deux reculent face à la détermination essentielle d'une réalité indépendante. Cette dernière rencontre, assez difficile à décrire sans entrer dans d'apparentes contradictions, est exemplifiée par le double sens que peut revêtir le terme « transcendant », comme ce qui est extérieur à la sphère du « sujet » et comme ce qui dépasse l'expérience sensible. L'idéalisme subjectif et le réalisme anti-platonicien se rencontrent donc sous la forme d'un recul par rapport à une certaine extériorité. Cette parenté, nous en avons effectivement déjà rencontré la figure fondatrice comme double modalité du renoncement en tant que repli auto-référentiel et raidissement sur l'étant.

Ce croisement entre réalisme et idéalisme qui les fait tour à tour adopter la position adverse démontre l'insuffisance principielle de ces concepts. Néanmoins, ne faut-il pas que nous puissions d'une façon ou d'une autre comprendre quelque chose au réalisme qui s'oppose radicalement à l'idéalisme? Comment pourrions-nous les cerner chacun en eux-mêmes et les contraindre à ne plus se croiser de façon ambiguë? Le croisement que nous venons de caractériser ne recèle-t-il pas la possibilité d'une synthèse qui se traduirait en la détermination de deux termes non croisés? Heidegger, en fait, puisqu'il les distingue bel et bien pour s'en détacher sans y dénoncer ce croisement, ne nous indique-t-il pas le chemin?

Dans *Être et temps*, le réalisme est écarté malgré le constat de l'identité « du point de vue doxographique » entre les thèses heideggérienne et réaliste, car le réaliste est dit manifester une incompréhension ontologique puisqu'il tente « d'expliquer ontiquement la réalité par des connexions causales réelles entre différents étants réels »⁶. L'idéalisme, pour sa part, est considéré comme opposé à l'énoncé « ontologico-existential » de Heidegger rapporté ci-haut et les résultats auxquels il

⁵ Pour des études en connexion avec la question de l'idéalisme et du réalisme, voir Blanché, R., *Les attitudes idéalistes*; Bourgeois, B., *L'idéalisme de Fichte*; Alquié, F., *La nostalgie de l'être*; Moreau, J., *Réalisme et idéalisme chez Platon*; Veatch, H., *Realism and Nominalism Revisited*.

⁶ *Ibid.*

aboutit sont dits « peu tenables », mais Heidegger lui reconnaît une primauté dans la mesure où celui-ci trahirait une compréhension du fait que l'être ne peut se voir expliqué par de l'étant, à condition bien sûr que cet idéalisme ne se transforme pas en idéalisme psychologique, ce qui en ferait à nouveau, de ce point de vue, un certain réalisme. Ces caractérisations sont reprises presque mot pour mot dans les *Beiträge*, alors que Heidegger affirme tout simplement que le réalisme est non-philosophique. Il ajoute que l'idéalisme accomplit cependant la réduction philosophique de l'être à l'impuissance (*philosophische Entmachtung des Seins*), alors que le réalisme est cette réduction dans l'absence de philosophie⁷.

Pourquoi le réalisme serait-il donc non-philosophique? Et comment, à partir de ces caractérisations, découvrir le point d'opposition clair entre idéalisme et réalisme? Tous deux, en tant que « positions » doivent être considérés comme des réponses à une question. À quelle question répondent donc réalisme et idéalisme; quelle question fut donc posée pour qu'en choisissant réalisme ou idéalisme l'on puisse se réfugier enfin dans une réponse? La question à laquelle répondent ces deux positions ne peut manquer de correspondre, dans la mesure où elle consiste en un questionnement, aux caractères de la question tels que nous les avons fait ressortir au chapitre IV. Ces réponses réagissent toutes deux à certaines provocations qu'elles tentent de cerner. Le réaliste, que cherchait-il donc et qu'a-t-il proprement trouvé? Il cherchait, étourdi par la provocation qui, face à l'expérience se dessinant devant lui sous forme de couleurs, de sons, de choses et de lui-même, interdit devant ce « je ici devant tout » qui caractérise toute expérience, et de la sorte bousculé par une question, il cherchait, disions-nous, ce qui dans cette provocation est susceptible de le frapper avec le plus de force et avec l'impact le plus constant. Il cherche ce qui d'abord l'a bousculé et veut ainsi trouver dans l'expérience du « je ici devant tout » une solidité. Il veut découvrir, afin de *tenir* la réponse à la question, ce qui, dans tout ce qui lui apparaît de la sorte, dans tout ce qui se manifeste tel un « phénomène », une densité phénoménale qui ne saurait être saisie que dans le plus grand impact, que dans la plus grande solidité de ce qui provoque la question. La question du réaliste s'articule donc comme recherche de la densité

⁷ GA 65, p.428.

phénoménale dans la plus grande solidité. Cela, en tant que tel, n'est-il pas tout à fait digne de question? En quoi donc cette question peut-elle être dite naïve? Où se situe donc la supposée naïveté du réaliste? Comment ce qui d'abord peut se formuler comme une question authentique et à laquelle on serait malvenu de dénier une certaine prétention au savoir peut-il devenir ce qu'en tant que naïveté, l'on considère comme indigne de la philosophie? C'est qu'en fait, la solidité peut se traduire de deux façons essentiellement différentes, pour ne pas dire contradictoires : la solidité comme raidissement et la solidité comme tenue effective du solide, comme rencontre de la densité phénoménale. La première consiste dans le raidissement qui n'ayant pas encore découvert de solidité, refuse en réalité de poursuivre la question qui s'offre à lui et fait taire ce qui le provoque en lui déniait toute dignité de question. Si l'on reprend l'exemple de la chaise⁸, alors le réaliste voyant du noir, une chaise, une chambre, touchant la chaise de ses mains, sait ce que c'est et prétend n'avoir là rien à chercher. Nous avons vu toutefois que l'on ne sait rien ainsi de ce qu'est la chaise, ni du noir, ni de rien d'autre en fait, mais que ce « je sais ce que c'est » du réaliste n'est en fait que vaine prétention, que raidissement sur ce qui se présente en lui refusant toute puissance d'étonnement et n'est ainsi qu'abandon du savoir. De façon analogue, celui qui se rabat sur des « connexions réelles entre étants réels » pour expliquer la réalité n'explique pas, mais renonce plutôt à expliquer, car il ne fait que lier ce qu'il croit déjà connaître en refusant de le mettre en question. Ce réalisme tel qu'identifié par Heidegger se réduit donc au réalisme naïf qui répond à sa question initiale en se raidissant sur une solidité prétendue. Ce réalisme est une modalité du raidissement sur l'étant tel que nous l'avons approché à la fin du chapitre IV.

Toutefois, le réalisme qui correspond au second sens de la solidité, comme recherche authentique bien décidée à ne s'interrompre qu'une fois qu'elle a trouvé, ne peut être considéré naïf en ce sens. Ce réalisme, n'adoptant sa position qu'en trouvant une solidité réelle, ressemble plutôt au platonisme qui, derrière l'apparence de l'expérience quotidienne, découvre la solidité des essences. Cette position s'étant élevée jusqu'à la conscience du fait que ce qui se présente ne s'explique pas en lui-même, mais

⁸ Voir Chapitre IV, §6.

requérant une explication par une question qui l'interroge, demande à ce que l'on sorte de ce qui est à expliquer afin de le justifier, de le fonder. Ce mouvement d'écart, dans lequel seul l'étonnement peut rester vif, est à la source de la recherche des « conditions nécessaires et universelles », de l'*a priori*. Ce mouvement d'écart, toutefois, en tant qu'il commande une sortie de ce qui au premier abord se présente dans l'expérience, est idéalisme. C'est de cette façon que la réponse à la question du réaliste, passant par l'idéalisme, fait correspondre ces deux termes dans le platonisme. L'écart par lequel le réel pourrait se trouver fondé et donc asseoir sa solidité est toutefois manqué par Platon comme le dévoile l'argument du troisième homme⁹ : Platon ne fait que dédoubler le réel en ajoutant une nouvelle couche réelle tout aussi inexpliquée que la première. C'est alors que l'exigence de solidité se radicalise et, devenant exigence de certitude, par l'écart qu'elle prend dans l'étonnement face à l'expérience, se retourne sur elle-même et devient, comme nous l'avons découvert au chapitre IV, exigence qui s'auto-satisfait en renonçant finalement à la question que provoque l'expérience pour s'annuler dans une exigence qui ne rencontre rien.

L'on constate de la sorte qu'à partir d'une question qui cherche réponse et donc solidité dans ce qui, comme provocation de la question, a d'abord bousculé, le premier et complet renoncement se nomme réalisme naïf qui se raidit sur l'étant, et le second, ouvrant le passage vers l'idéalisme, car il accepte de se plonger dans l'écart seul susceptible de permettre le dessin d'un fondement, se montrant incapable de maintenir cet écart, ne fait que reproduire ce dont il s'écarte et manifeste ainsi une modalité écartelée de raidissement sur l'étant. En dernier lieu, l'idéalisme accompli, consacrant l'écart pour la recherche de la solidité, s'enferme dans le repli auto-référentiel, manifestant par là-même également une forme de raidissement sur l'étant comme soi inquestionné puisqu'il se montre même incapable d'interroger son propre être. L'on voit de la sorte pourquoi réalisme et idéalisme en viennent à se croiser puisque, malgré l'écart qu'assume l'idéalisme, cet écart¹⁰ est, d'une part, accompli en vue de poursuivre la question qui donne au réalisme l'impulsion qu'il finit par refuser en adoptant sa

⁹ Cf. *supra*, Chapitre V, p.245, note 12.

¹⁰ Il faut bien sûr penser cet écart à la mesure de ce qui a été approché à la fin du Chapitre IV comme étrangeté au sens de l'être comme différence « avec » le néant.

position, et d'autre part, parce que l'idéalisme se résout ultimement dans un renoncement similaire à celui du réalisme, mais qui manifeste simplement une structure plus complexe.

Ce que Heidegger reconnaît de « philosophique » à l'idéalisme, c'est l'écart qu'il se décide à accomplir, ce qui exprime ce que nous avons nommé plus tôt sa rigueur, et ce que l'on peut accorder au réalisme, dans la mesure où il s'oppose aux « résultats peu tenables » auxquels aboutit l'idéalisme, c'est d'assigner au départ à ce qui dans l'expérience bouscule et comme tel manifeste par sa provocation une certaine solidité, provocation dont l'idéalisme qui s'accomplit comme idéalisme subjectif, toute recherche de solidité se renfermant alors totalement en soi, n'a même plus souvenir, renonçant éventuellement à parler même d'« étant », et qu'au moins le réalisme, dans sa naïveté, continue d'évoquer.

L'opposition autour de laquelle tournent réalisme et idéalisme consiste donc dans l'opposition entre l'aspiration à une rencontre solide comme « réponse » à la question qui d'abord en bousculant provoque l'interrogation et le renoncement comme raidissement dans une solidité feinte. Cette solidité feinte trouvant son expression la plus rigoureuse dans la certitude de soi qu'affiche la philosophie moderne et le criticisme kantien auquel répond la philosophie transcendantale, c'est celle-ci qui doit constituer l'ennemi capital de toute résolution à lever le raidissement afin de libérer l'attention pour un accueil de la solidité de la provocation qui soit capable de s'abandonner radicalement à celle-ci en se laissant pénétrer tout entière par la densité phénoménale. Heidegger, en se consacrant, contre tout scepticisme, à provoquer toute forme de repli auto-référentiel afin de l'assigner à l'étant, sans pour autant se contenter de celui-ci, mais en le reconduisant plutôt à son être, remplit les attentes du réalisme tout en dépassant la rigueur de l'idéalisme. Heidegger, nous l'avons vu, résolu au savoir le plus radical, s'élève jusqu'au fondement de l'écart que dessine aveuglément l'idéalisme en laissant l'étant apparaître dans le néant qui constitue l'abîme d'où il sort. L'étant se montrant alors dans son être comme vacillement aux bords de l'abîme, vacillement qui, se définissant comme transition entre l'être et le ne pas être, se

détermine à partir de sa négation comme en son fondement. De la sorte, tout fondement éclate à partir de ce qui n'a pas de fond et l'étant se montre déterminable en soi dans tout son détail et dans toutes les différences qui se dessinent en lui grâce à l'écart fondamental qu'ouvre la tension entre être et néant. D'autre part, comme c'est le *Dasein* seul qui, se montrant capable de *faire* la différence et de permettre à l'étant de s'enraciner en son *être* et de venir à lui-même¹¹, Heidegger, en s'enfonçant d'abord dans la « perspective » qu'est l'horizon que l'homme est en mesure de projeter, « justifie » la route que traçait maladroitement l'idéalisme subjectif en réalisant un écart. Néanmoins, comme cette « justification » de l'idéalisme consiste à le reconduire au tournant, elle le tire du même coup de la nullité dans laquelle il se murait en se montrant incapable de donner un « sens » à cet écart autrement qu'en le confinant au repli auto-référentiel.

L'étant tel qu'il est en lui-même, c'est-à-dire dans sa façon d'être ce qu'il est et non pas rien, comment il est et non autrement, comme ce qui entre en présence et s'y tient au moins pour un temps dans sa différence avec d'autres étants, tous ensemble différents du néant, l'étant est ainsi découvert par le *Dasein* tel qu'il est « en soi ». Il est découvert tel qu'il *est* parce que l'être est ouvert, être qui ne peut se trouver diminué par la médiation qu'il doit subir à travers le *Dasein*, car c'est cette médiation seule qui le rend possible comme tel et qui se montre capable de réaliser son essence en le rapprochant du néant afin que le contraste ait lieu. Cette venue à soi-même de l'étant dans son être n'est possible, ainsi que nous l'avons vu, que si, en appelant à une liberté spontanée, ce qui appelle engage cette liberté en l'attachant comme ce qui lui importe et ainsi la voue tout entière à la libération de l'étant tel qu'il est en lui-même¹². L'étant n'est que si en lui un étant se montre capable de briser l'emprisonnement, de donner lieu à l'écart en manifestant angoisse, étonnement et souci, et le prenant en garde, le fait sortir de l'indifférence épouvantable dans laquelle il ne se distingue pas du néant avant qu'on l'en rapproche. Toutefois, aussi puissant le *Dasein* soit-il dans la mesure où l'être se trouve à dépendre de lui, comme son rapport à l'être est déterminé par le tournant, il

¹¹ Nous l'avons observé dans le chapitre V, le *Dasein* fait la différence à l'encontre du raidissement accaparant dans l'indifférence qu'est l'étant avant l'advenue d'un *Dasein*.

¹² Voir Chapitre V, §6.

lui est interdit, s'il reste ouvert à la question qu'il est, de se raidir sur lui-même mais doit, en laissant la question de l'être rebondir de la double manière que nous avons vue¹³, se laisser lui-même déterminer par l'être qu'il ouvre, ce qui l'attache nécessairement à la loi de l'être et le force à laisser tout l'étant être tel qu'il est et non autrement.

C'est à la mesure de l'entente du tournant gagnée au chapitre V que l'on doit lire l'avertissement de Heidegger au §44 qui, refusant que l'on interprète ses développements comme s'il s'agissait, en faisant dépendre la vérité du *Dasein*, d'affirmer que toute vérité est subjective, s'attaque directement à une « fondation de la vérité » contre le sceptique, remontant en amont de la présupposition, et affirme :

Car le découvrir, en son sens le plus propre, soustrait l'énoncer à l'arbitraire « subjectif » et place le *Dasein* découvrant devant l'étant lui-même [...]. À l'être et au pouvoir-être du *Dasein* comme être-au-monde appartient essentiellement l'ouverture et le découvrir. Pour le *Dasein*, il y va de son pouvoir-être-au-monde et, conjointement, de la préoccupation circon-specte découvriante de l'étant intramondain. Dans la constitution d'être du *Dasein* comme souci, dans l'être-en-avant-de-soi, est inclus le « présupposer » le plus originaire. *C'est parce qu'à l'être du Dasein appartient une telle auto-présupposition que « nous » devons nécessairement aussi « nous » présupposer, en tant que déterminés par l'ouverture*¹⁴.

Il est très périlleux, si l'on souhaite vraiment saisir en quoi le tournant chez Heidegger réalise véritablement une entente de l'être qui est incompatible avec le repli auto-référentiel, de minimiser sa prétention répétée, dans *Être et temps*, à libérer l'étant tel qu'il est en soi, ainsi que le fait de façon paradigmatique Mario Ruggenini qui, au

¹³ Voir Chapitre transitoire, §3, Chapitre V, §§3,4,5,6.

¹⁴ ET, p.167-168; SZ, p.227 et 228. Ce passage, surtout puisque Heidegger semble d'abord n'entendre « subjectif » que comme « livré au bon gré du sujet », pourrait être compris, si le tournant ne venait point la clarifier, que comme une proposition que pourrait endosser n'importe quel néo-kantien, se réclamant du caractère *a priori* des catégories contre tout psychologisme. C'est également le tournant et la façon dont nous avons présenté le sens de la question de l'être au Chapitre IV qui peuvent nous faire entendre la réelle portée de la phrase suivante et ce qu'y signifie « mode d'être » : « Et c'est seulement *parce que* la « vérité » comme découvrir *est un mode d'être du Dasein* qu'elle peut également être soustraite à son arbitraire » (ET, p.167; SZ, p.227).

nom de la finitude, voit dans le recours à l'étant « en soi » un recul en deçà de Kant¹⁵. Dans son cours du semestre d'hiver 1931-1932 intitulé *De l'essence de la vérité*, Heidegger répond en dessinant encore la ligne que nous nous efforçons de mettre en relief depuis le chapitre transitoire afin de comprendre le tournant :

C'était une erreur de la phénoménologie que de croire que les phénomènes pourraient être vus tels qu'ils sont en mettant simplement à l'écart tout préjugé. Mais c'est une erreur tout aussi grande que de croire que, parce que des perspectives sont chaque fois nécessaires, les phénomènes ne peuvent *jamais* être vus en eux-mêmes, et que tout serait donc affaire de points de vue arbitraires, subjectifs, anthropologiques. Ce qui résulte bien plutôt de ces deux impossibilités, c'est la nécessité de bien voir que conquérir la *bonne* perspective constitue justement la tâche centrale en même temps que le problème méthodologique central. Choisir une perspective en avançant le phénomène est nécessaire; mais pour cette raison, il est chaque fois d'une importance cruciale de savoir si la perspective directrice est elle-même adéquate au phénomène, si elle est d'avance puisée à la source de sa teneur réelle ou non (étant alors seulement factice). Ce qui fait écran, ce n'est pas, d'une façon générale, le fait que nous regardions le phénomène sous une certaine perspective, mais au contraire le fait que cette perspective, la plupart du temps, ne tire pas son origine authentique et intégrale du phénomène lui-même¹⁶.

Ces revendications apparemment contradictoires d'une perspective qui devrait devancer le phénomène tout en étant intégralement puisée à sa source peut-elle signifier autre chose que ce que nous avançons en expliquant le tournant dans l'*Ereignis*, à savoir que celui-ci est identifié comme contre-tournant et contre-écho parce qu'il exprime une dépendance qui ne peut gagner son indépendance comme « être » qu'en appelant un projet libre (donc indépendant) à s'abandonner à son appartenance à l'être (donc à sa dépendance)¹⁷? Nier le fait que l'étant puisse ainsi se révéler « en soi », c'est nécessairement condamner l'être à ne jamais gagner cette indépendance que le *Dasein*, comme nous le montre Heidegger, lui accorde. Ce serait alors, en empêchant Heidegger de combler les attentes du réalisme tout en passant par l'écart de l'idéalisme, renfermer

¹⁵ « J'oserais parler d'une régression de la phénoménologie en deçà de Kant à cause de la persistance d'une conception adéquate de la vérité, qui est fondée dans le réalisme de l'étant-en-soi ». Ruggenini, M., *Finitude de l'existence et question de la vérité*, p.172.

¹⁶ GA 34, p.286; tr. fr., p.316.

¹⁷ Voir Chapitre V, §6.

à nouveau le *Dasein* en lui-même – peu importe que cela soit pour lui apprendre la finitude en le limitant par rapport à une altérité qui le transcenderait toujours – en lui interdisant de se laisser déterminer entièrement par ce qui provoque la question, en ne permettant pas à cette provocation de s'imprégner en lui et d'ainsi manifester toute sa solidité comme ce qui façonne et transfigure l'accueil qui l'ouvre.

Heidegger, en exposant la relation de l'homme à l'être comme tournant, dépasse, tout en se les réappropriant l'idéalisme et le réalisme dans la mesure où il remplit les attentes de l'aspiration au savoir qui devrait être la leur, savoir auquel ils renoncent tous deux, le croyant chacun à leur manière inatteignable ou se grisant de fausses victoires. Le tournant dépasse et accomplit le réalisme et l'idéalisme, car il cristallise l'opposition dans laquelle tous deux s'empêtrent confusément entre exigence de solidité dans la réponse à la provocation et renoncement au savoir que vise cette exigence, se décidant résolument pour la première tout en traçant le chemin à parcourir pour s'y rendre, réalisant contre eux ce qu'ils cherchaient au départ et à quoi, en se constituant, ils ont désespérément renoncé. Toutefois, ce qu'est cette solidité, dans quelle mesure elle peut être liée à la conception de la vérité comme accord, et si elle doit néanmoins montrer quelque fragilité, cela n'est pas encore décidé¹⁸.

§2. Le problème de la finitude

Lors de notre première analyse du tournant dans les termes du problème métontologique au chapitre transitoire¹⁹, nous nous demandions si, en indiquant comment l'ontologie fondamentale devait se retourner dans ce qu'elle présuppose, cela ne signifiait pas, en tant qu'appropriation des « choses en soi », un retour au dogmatisme précritique et si cela, finalement, demeurerait compatible avec l'affirmation

¹⁸ Cf. *infra*, Chapitre VI, §4.

¹⁹ Cf. *supra*, p.150.

selon laquelle le tournant, afin de s'accomplir, commandait ainsi que l'avance Jean Grondin une radicalisation de la finitude. C'est à ce problème, auquel nous n'avions alors répondu que par une cascade de questions eu égard au statut de la *Stimmung*, de la compréhension et de la possibilité d'un retournement qui ne resterait pas empêtré dans les rêts de la philosophie transcendantale que nous sommes maintenant confrontés en toute rigueur.

La méfiance envers un certain transcendantalisme d'*Être et temps* devrait maintenant avoir été levée ou du moins avons-nous fourni les éléments nécessaires à sa sérieuse remise en cause. Par ailleurs, les développements du dernier chapitre sur les rapports entre la différenciation et ce que nous appelions provisoirement un attachement moral de l'ordre de la non-indifférence, liés aux réflexions sur l'étonnement et l'étrangeté nous ont permis de voir comment la relation à l'être, en tournant, avait lieu grâce à l'ouverture d'un souci qui ne saurait se déterminer ni comme spontanéité transcendantale ni comme la simple réaction à un contact ou une impulsion du type des relations que l'on peut identifier entre objets naturels et à la mesure desquels en général on a tendance à penser la réceptivité sensible, ni davantage comme une simple « sentimentalité » sans intérêt pour la connaissance puisque c'est avec ce souci que s'ouvrent temps et espace comme ce qui configure « objectivement » toute expérience sensible. Nous en sommes venus à penser le *Dasein*, dans le tournant, comme spontanéité résolument réceptive dans la mesure où l'être lui-même a besoin afin de déployer son essence, d'une spontanéité qui, se libérant, s'abandonne et s'attache à lui. Cependant, expliquant ainsi la dépendance de l'être envers l'homme tout en écartant du même geste tout résidu d'un soupçon à l'égard de la projection, nous sommes néanmoins devant l'obligation de réitérer notre question. Cette obligation est renforcée par nos plus récentes conclusions eu égard au rapport de la pensée initiée par Heidegger avec le réalisme et l'idéalisme.

En affirmant, inspiré par l'extrait du cours de 1931-1932 cité au paragraphe précédent, qu'il était périlleux de soutenir que Heidegger aurait de quelque façon à renoncer à revendiquer un libre accès à l'étant tel qu'il est « en soi » et parce qu'alors,

on lui refuserait la possibilité de combler les attentes du réalisme en ne permettant pas à ce qui provoque la question, comme nous le disions, de s'imprégner en celui qui questionne et d'ainsi manifester toute sa solidité comme ce qui façonne et transfigure l'accueil qu'il ouvre²⁰, ne sommes-nous pas en train de consacrer le dépassement de toute finitude? Notre interprétation du tournant n'est-elle pas de la sorte en opposition nette avec d'une part, celle de Jean Grondin qui y voit un tournant thématique, certes, mais auquel on ne peut répondre que par une pensée qui assume radicalement sa finitude, et d'autre part, avec les travaux de Pöggeler, von Herrmann, Marx et Sinn²¹, pour ne citer que ceux-là, qui voient en général dans la pensée heideggérienne d'après *Être et temps* une progressive radicalisation du rôle que joue la *λήθη* dans l'*ἀλήθεια*?

Il est indéniable, premièrement, que le tournant tel que nous l'avons présenté dans le chapitre V ne s'exprime pas avant tout tel que l'envisage Jean Grondin sous la forme d'un refus de l'être à nos projets de compréhension qui « tournerait » précisément en se « détournant » de nous. Ce que nous avons découvert comme tournant, c'est plutôt une coappartenance dans l'inversion mutuelle des rapports fondatifs de l'être et de l'homme. Cette coappartenance ne présente donc pas d'abord l'être comme ce qui se refuse à l'homme puisque s'il ne faisait que s'y refuser, l'être, pour ainsi dire, se couperait l'herbe sous le pied dans la mesure où sans l'homme, comme l'affirme Heidegger, « il ne déploie absolument pas son essence²² ». Toutefois, il est également indéniable que l'être est identifié par Heidegger comme ce qui fondamentalement se refuse. Il écrit, à la fin du paragraphe 7 du *Vorblick*, que « le refus

²⁰ Cf. *supra*, p.321.

²¹ Sinn, D., *Heideggers Spätphilosophie*, in *Philosophische Rundschau*, 14, 1967, p.81-182 et celle de Pöggeler O. et Hogemann F., *Martin Heidegger : Zeit und Sein*, in *Grundprobleme der grossen Philosophen*. Bd. 5 : *Philosophie der Gegenwart*, éd. par J. Speck, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, Uni-Taschenbücher II83, 1982, pp.48-86 (Pöggeler et Hogemann interprètent le sens positif que prend le néant ou le fait pour la vérité d'impliquer un "se retirer" comme signifiant "un mystère inaliénable dans une vérité limitée et située" (p.76): il s'agit exactement du type de propositions que nous ne pouvons accepter, à moins d'en préciser le sens de telle sorte que l'on s'éloigne finalement du tout au tout de ce qui est généralement envisagé avec pareille "finitude" et "limitation". Consulter également les travaux de von Herrmann, F.-W., *Technik, Politik und Kunst in den Beiträgen zur Philosophie et Das Ende der Metaphysik und der andere Anfang des Denkens*, l'étude de Marx, W., *Heidegger und die Tradition. Eine problemgeschichtliche Einführung in die Grundbestimmungen des Seins*, et celle de Schulz, W., *Der philosophiegeschichtliche Ort Martin Heideggers*.

²² GA 65, 135., p.254 (*das Seyn braucht das Da-sein, west gar nicht ohne diese Ereignung*).

est le déploiement essentiel de l'être » (*Verweigerung als der Wesung des Seyns*)²³ et il soutient, ainsi que nous l'avons aperçu dans plusieurs des citations qui ont rendu possible notre examen du tournant, que l'être consiste en un recèlement (*Verbergung*).

Prenons pour exemple cet extrait tiré du paragraphe 211, intitulé *ἀλήθεια*:

Le décèlement doit être établi en fondant l'ouverture de l'étant dans son ensemble et l'ouverture du recèlement comme tel (de l'être) et ceci en tant que *Da-sein*²⁴.

Ceci dessine un paradoxe : comment parler d'un refus de l'être et envisager ce refus comme l'essence même de l'être si l'être n'est que dans sa revendication de l'homme et que sans cette prise en charge par l'homme pour laquelle il doit bien au moins se donner un peu, il partirait en fumée? Si l'être se refuse tout simplement, alors en quoi la conception heideggérienne de la vérité peut-elle encore se voir envisagée comme un combat contre le scepticisme? Si le propre de l'être consiste à se refuser et si l'essence de la vérité se définit en bout de ligne comme recèlement définitif et seulement à partir de celui-ci, alors toutes les ambiguïtés dégagées dans les trois premiers chapitres, qui nous semblaient avoir été levées par la mise en évidence du tournant qui nous a permis de ne plus soupçonner le rôle joué par le *Dasein* dans la question de l'être, ne renaissent-elles pas? Quel serait donc l'apport de la conception heideggérienne de la vérité si elle se résolvait en dernière analyse à consacrer la finitude de l'homme dans son rapport à l'être? N'est-ce pas exactement ce à quoi le kantisme a mené grâce à sa distinction entre phénomène et « chose en soi » que Heidegger, précisément, ne semble pas vouloir respecter? La finitude n'est-elle pas ce à quoi se résout en définitive le sceptique tout comme le relativiste? La finitude qui ne peut que se borner dans son rapport à l'être à envisager celui-ci comme ce qui se refuse à sa prise n'est-elle pas la négation absolue de la décision pour le savoir radical telle que nous l'exposons depuis le chapitre IV contre le repli auto-référentiel et le raidissement sur l'étant?

²³ GA 65, p.27. Voir aussi, par exemple, GA 66, p.57 (*Die hohe Unauffälligkeit der Vorbereitung der Wahrheit des Seyns entspricht dem Wesen des Seyns: der Verweigerung*), GA 67, p.17 et GA 69, p.123.

²⁴ GA 65, p.335.

Rappelons-nous comment Jean Grondin caractérisait cette finitude à partir de laquelle il comprenait le tournant comme refus de l'être :

Dire de l'être qu'il se refuse, ou qu'il se détourne de la pensée qui prétend l'enchâsser dans une totalité métaphysique, c'est simplement reconnaître que l'homme, en tant qu'être fini et voué à des interprétations historiques, ne peut jamais prétendre avoir mis le doigt sur le dénominateur commun du réel ou disposer d'une fondation ou d'une vérité ultime sur son être-au-monde. Le refus ou le détour qu'est la *Kehre* ne désigne rien d'autre que cette impossibilité ou cette finitude, laquelle est condition de la recherche de la vérité et du dialogue²⁵.

Cette finitude, remarquons-le en toute justice, n'est pas envisagée ici de manière strictement négative, puisqu'elle est dite condition de la recherche de la vérité et du dialogue. Par ailleurs, dans son article, Jean Grondin rappelle comment le savoir de l'être comme « refus » auquel Heidegger nous invite dans les *Beiträge* se veut un dépassement du nihilisme et non son accomplissement²⁶. Pourtant, ce constat de finitude est interprété comme volonté d'« inculquer à la pensée un sens des limites assignées à toute entreprise de pensée »²⁷ et il est ensuite affirmé que « les *Beiträge* essaient de développer, en contrepoint à la métaphysique, une pensée de l'absence de l'être dans ce qu'elle pourrait avoir de libérateur »²⁸.

La question se trouve donc de savoir en quoi cette « limite » imposée à la pensée dans son rapport à un être qui ne se caractérise que par son absence demeure envisageable de façon positive, c'est-à-dire comme condition de la recherche de la vérité. Certes, il est possible de soutenir que l'on ne peut chercher que ce que l'on ne possède pas, et cette affirmation pourrait être solidaire des propositions de Heidegger citées au §8 du chapitre IV et tirées des *Beiträge* qui faisaient de l'homme le chercheur par excellence et qui réduisaient toute trouvaille à la recherche, mais alors ceci ne donnerait-il pas lieu précisément à l'interprétation inverse de celle que nous en avons

²⁵ *Prolégomènes à l'intelligence du tournant chez Heidegger*, p.340. Voir également l'article du même auteur, *La persistance des ressources éthiques de la finitude chez Heidegger*.

²⁶ *Ibid*, p.348.

²⁷ *Ibid*, p.349.

²⁸ *Ibid*.

donnée? N'est-il pas rigoureusement impossible, en outre, de concilier une telle conception de la finitude avec la prétention que nous trouvons chez Heidegger de répondre aux attentes du réalisme? Car dire que le tournant dans lequel l'homme peut se laisser emporter par le temps entre néant et être permet de connaître l'étant tel qu'il est en soi, ce n'est précisément pas la reconnaissance d'une limite de son pouvoir de connaître. En toute justice, il nous faut bien admettre que l'interprétation que nous présentons de la pensée de Heidegger comme celle qui libère du repli auto-référentiel et du raidissement sur l'étant afin de s'abandonner dans la question à la solidité de la réponse contre le renoncement au savoir pour le savoir radical n'est pas rigoureusement conciliable avec la conception de la finitude à laquelle on lie généralement cette pensée.

Il nous semble en fait qu'une distinction rigoureuse doit être introduite entre deux conceptions possibles de la finitude. La première, que nous avons approchée dans le contexte du §3 du second chapitre, se définit comme finitude par impuissance, alors que l'autre doit être comprise comme finitude créatrice. La finitude par impuissance désigne l'inaptitude à cerner de façon ultime ce qui se donne à notre faculté de connaître, c'est-à-dire qu'elle consacre l'impuissance de notre connaissance en lui imposant des limites définitives. Cette finitude est exprimée de façon paradigmatique par Kant qui montre comment l'on ne connaît des choses que ce que nous y mettons nous-mêmes, à la fois au sens de la spontanéité de l'entendement, mais également dans la mesure où notre intuition sensible ne nous permet de connaître des choses que la manière dont elles s'impriment en nous, ne nous laissant de la sorte connaître que notre façon de sentir. Cela signifie en un sens que par rapport à ce qui se donne à nous comme connaissance possible, nous sommes toujours et principiellement dans l'erreur. Si nous sommes dans l'erreur de façon principielle, c'est, d'après ce qu'en voit Kant, parce qu'un rapport authentique à une chose, un rapport qui soit apte à la pénétrer jusqu'en son être n'est possible qu'à celui qui crée la chose. L'on ne peut donc saisir pleinement que l'être que l'on crée. C'est pour cette raison qu'en fait, nous l'avons vu²⁹, Kant soutient que l'on ne connaît des choses que ce que l'on y met nous-mêmes, à savoir ce que notre spontanéité crée comme contexte de réception. Notre entendement,

²⁹ Cf. *supra*, p.187 et sv.

toutefois, est fini parce qu'il ne parvient pas avec sa spontanéité, toujours essentiellement discursive, à se donner son propre objet, mais doit avant tout le recevoir. La réceptivité est ainsi conçue négativement comme *impuissance* par rapport à une spontanéité originaire qui serait apte, en pensant, à créer immédiatement son propre objet.

Cette finitude, néanmoins, peut être radicalisée. Si Kant croit pouvoir ériger une philosophie transcendantale et certaine d'elle-même en retraduisant toute « ontologie » en une analytique de l'entendement pur, c'est-à-dire en reconduisant tout savoir au sujet, l'on peut montrer en revanche que la certitude de soi sur laquelle il croit pouvoir s'appuyer est illusoire et que le sujet transcendantal n'est pas plus en mesure de servir de point d'Archimède que ne le peut l'étant de l'ontologie classique. C'est de cette façon qu'il est possible de comprendre la mise en relief heideggérienne de l'être-jeté comme radicalisation ultime de la finitude. C'est de cette façon qu'il est possible de comprendre également l'exercice de la pensée comme éternel questionnement qui ne trouve qu'en questionnant toujours, c'est-à-dire comme un savoir qui n'existerait qu'en critiquant tout ce qui oserait se prétendre savoir définitif. Cette finitude par impuissance est la mise à bas de tout orgueil du sujet jusqu'à sa prétention à une prise définitive sur lui-même.

Nous avons déjà rappelé, cependant, que Heidegger critiquait les présupposés de cette conception de la finitude dans les *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*³⁰. Par ailleurs, est-il véritablement possible d'envisager la critique heideggérienne du sujet à l'aune d'une pareille conception de la finitude par impuissance? Nous avons soutenu déjà au chapitre III que la raison pour laquelle Heidegger critiquait le sujet n'était pas en vue de l'abandonner à la perpétuelle mise en abîme, mais d'une certaine façon, pour gagner une possession et une maîtrise de soi dans la résolution authentique à laquelle n'est pas du tout étrangère la venue à soi comme appropriation qu'ouvre la reconnaissance de l'appartenance à l'*Ereignis*. Le sujet n'est pas critiqué en vue d'empêcher toute détermination de celui-ci, mais afin

³⁰ GA 24, §§11 et 12.

qu'il se laisse déterminer par l'être. C'est de la sorte que l'on en revient à notre question de départ : si l'être ne se définit que comme refus, alors comment pourrait-il se montrer capable de déterminer quoi que ce soit? Si l'être n'est que refus, dans ce cas, ne se confond-il pas tout simplement avec le néant? Et s'il se confond tout bonnement avec le néant, alors, à l'encontre de tout ce que nous avons établi à la fin du chapitre IV, il faut donner raison à Jean-Luc Marion en soutenant que la question de l'être se montre incapable de revendiquer quoi que ce soit et se résigner à laisser le « je » se déterminer « hors d'être ». Or, cela risque précisément de nous faire sombrer dans le plus pur nihilisme³¹.

Ce qu'il est impératif d'apercevoir, c'est que le constat de la finitude par impuissance a bien un caractère libérateur, mais que cette libération peut, plutôt que de produire l'effet contraire, donner lieu au même résultat que le repli auto-référentiel et que le raidissement sur l'étant. Le constat d'une impuissance à connaître le réel qui, se complaisant dans l'éternel questionnement, ne rencontre aucune détermination définitive se résout dans le renoncement au savoir, mais comme il continue indéniablement d'avoir un certain rapport de manifesteté à ce qui l'entoure, comme il continue à être « je ici devant tout », par la question qu'il pose incessamment tout en ayant renoncé à trouver quoi que ce soit il se consolide sur un autre plan, en brillant par exemple pour son habileté ou en mesurant sa puissance de destruction questionnante, soit simplement en se rabattant de façon pragmatique sur l'influence qu'il peut exercer sur ce qui lui est disponible. C'est de la sorte que la finitude peut devenir l'alliée des autres formes de renoncement que nous avons vues.

³¹ L'on remarquera que l'analyse de l'ennui de Jean-Luc Marion pourrait tout aussi bien être présentée comme une analyse du nihilisme ou de la *Seinsvergessenheit*. En réalité, il semble bien que l'ennui soit en effet la tonalité du nihilisme, ce que laissent deviner le Chapitre V et la première partie de GA 29-30 où il est affirmé que l'ennui profond est la tonalité fondamentale de notre *Dasein* d'aujourd'hui. Jean-Luc Marion croit pouvoir « réduire » l'être parce qu'il découvre un état où il est proprement abandonné. Toutefois, Heidegger n'a jamais dit que cet abandon n'avait pas lieu, il ne fait au contraire que dénoncer celui-ci sous la forme d'abord de la déchéance, puis du *Wegsein*. Dans nos propres termes, il faudrait tout simplement dire que le « je » hors d'être a bien lieu, mais non comme radicalisation du savoir comme pénétration plus profonde de son objet, mais simplement comme modalité de renoncement au savoir, comme repli auto-référentiel dans le confort de l'indifférence. (Voir RD, Chapitre 5, §4 et sv.)

La manière dont l'éternel questionnement auquel serait condamné l'esprit fini peut être lié au repli auto-référentiel en même temps qu'au raidissement positiviste sur l'étant³² a été entrevue par Hermann Broch, dans *Les sonnambules* :

La cosmogonie ne repose plus sur Dieu mais sur la possibilité éternelle de poursuivre l'interrogation, dans la conscience qu'il n'existe nulle part un point d'aboutissement, que l'on peut toujours continuer à interroger, qu'on ne peut isoler ni une matière originelle ni une raison première, que derrière toute logique il y a une métalogue, que toute solution n'a de valeur que comme solution intermédiaire et qu'il ne subsiste plus rien que l'interrogation en soi. La cosmogonie est devenue radicalement scientifique et sa langue et sa syntaxe ont dépouillé leur « style », se sont transformées en expression mathématique³³.

Cette compréhension du mathématique est très proche de celle qu'esquisse Heidegger dans son cours « qu'est-ce qu'une chose? » et dont il affirme qu'elle mène à la fixation du premier principe dans le *cogito* cartésien, ce cours précisément où Heidegger paraît, à la toute fin, présenter une formulation du tournant afin de dépasser l'enfermement en soi du sujet et souligne qu'en s'offrant, les choses « restent précisément elles-mêmes »³⁴.

Au chapitre IV, nous avons montré contre Jean-Luc Marion que l'être ne devait pas se trouver reporté trop loin de l'étant au risque de le voir s'abîmer dans l'indifférence. Nous avons également fait valoir que le néant, à son tour, ne devait pas être confondu avec l'être, car alors on rendrait celui-ci incapable même de lancer un appel. En déterminant l'être comme refus et en saisissant ce refus à l'aune d'une

³² Heidegger expose lui-même ce lien en expliquant comment Kant et l'idéalisme allemand se résolvent ultimement dans le positivisme. GA 65, paragraphe 193, p.315 : « Kants Kritik der reinen Vernunft, in der seit den Griechen wieder ein wesentlicher Schritt vollzogen wird, muss diesen Zusammenhang voraussetzen, ohne ihn als solchen fassen und gar auf einen Grund (den kehrgen Bezug von Dasein un Sein) bringen zu können. Und weil dieser Grund nicht gegründet wurde, blieb die Kritik grundlos und musste dazu führen, dass alsbald über sie und z. T. mit ihren eigenen Mitteln (der transzendentalen Fragestellung) zum absoluten Wissen fortgegangen wurde (der deutsche Idealismus). Weil hier der Geist absolut wurde, musste er im Verborgenen die Zerstörung des Seienden und die völlige Abdrängung der Einzigkeit und Befremdung des Seyns enthalten und den Rückfall in den « Positivismus » und Biologismus (Nietzsche) beschleunigen und bis zur Stunde mehr und mehr verfestigen ».

³³ *Die Schlafwandler*, traduction française par Pierre Flachet et Albert Kohn, Paris, Gallimard, 1990 (1957), p.472.

³⁴ GA 41, p.244-246; tr. fr., p.248-250.

compréhension de la finitude par impuissance, l'on risque de rendre l'être lui-même définitivement impuissant et ainsi, de ne point du tout servir la cause des *Beiträge* qui visent à éveiller l'être afin de permettre la « restauration de l'étant »³⁵.

Ce qui se produit en réalité lorsque l'on détermine l'être unilatéralement comme ce qui se refuse et qu'on l'identifie de la sorte au pur néant, c'est l'impossibilité de dépasser la différence ontologique. Or, cette impossibilité nous condamnerait éternellement à nous maintenir dans le repli auto-référentiel ou dans le raidissement sur l'étant. Si tout accès à l'être nous est retiré, si l'être est déterminé comme ce qui fuit absolument sans jamais se montrer de quelque façon que ce soit, alors en tant que mystère auquel nous n'avons aucunement accès, il conserve la possibilité d'être un étant ou une sorte d'étant bien particulier tel que nous n'en avons jamais vu. L'être, s'il demeure éternellement fuyant, *peut*, principalement, caché derrière le néant de notre connaissance, être n'importe quoi. Seule une certaine détermination de l'être est susceptible de nous contraindre à saisir en quoi l'être n'est pas un étant tel qu'un dieu par exemple. La finitude par impuissance, partageant plusieurs traits avec l'agnosticisme, dans l'absence de décision à propos de l'être, n'appelle précisément aucun engagement, aucun *Ereignis*. Ainsi l'étant lui-même, distancé à jamais de son « être » toujours inaccessible, ne peut pas nous attacher en nous soumettant à sa loi et nous demeurons face à lui dans une liberté totalement négative. C'est pourquoi Heidegger, dans son autocritique du paragraphe 262 des *Beiträge*, identifie précisément la différence ontologique comme menace principale lors de la crise qu'il fallut traverser pour accomplir le tournant. Si l'étant n'est pas repris par l'être et que l'être ne se montre pas comme étrangeté de l'étant, laissant ainsi l'étant en général régner comme ce qui éveille avec éclat, tout saut au-delà de l'étant se traduira toujours à nouveau en un saut vers du nouvel étant, aussi mystérieux, inconnaissable et inaccessible soit-il. La seule façon de ne pas donner lieu à l'argument du troisième homme, c'est de laisser l'être, une fois gagné, transfigurer l'étant en général, ce qui est impossible si l'être tout simplement se refuse³⁶.

³⁵ GA 65, p.11.

³⁶ Nous l'avons vu lors de notre confrontation avec le paragraphe 262 des *Beiträge* et la formulation que nous y avons découverte du problème du savoir centré autour de la difficulté de la différence ontologique :

La finitude, cependant, peut être envisagée d'une tout autre manière que cette finitude par impuissance et c'est précisément ce que nous semble faire Heidegger. Soulignons tout d'abord que la question primordiale dans la différenciation de ces deux finitudes est celle de la création, puisque c'est à partir de celle-ci que se détermine la première. Ce qu'il convient conséquemment d'interroger, c'est si la création doit être entendue comme la fabrication de quelque chose et si l'être doit corrélativement être pensé comme une « venue à l'être » grâce à ce type de fabrication. Heidegger, nous l'avons rappelé à l'instant, remet en cause pareille intelligence de l'être en montrant comment elle ressortit à une ontologie inspirée de la production d'artéfact³⁷. Cette création, comme production technique, à partir de laquelle est pensée la création démiurgique, est en réalité propre à l'homme. Or, qu'en serait-il pour la question de la finitude si la création en général ne devait pas être pensée d'abord à partir de la production d'artéfact et si toute création n'était en fait et principalement possible que pour un être fini?

Dans son opuscule *La question de la technique*³⁸, Heidegger soutient que la création technique et l'art ont une certaine communauté d'essence dans la mesure où tous deux sont des modalités de dévoilement. La création est pensée comme dévoilement, c'est-à-dire comme façon d'accéder ou de donner lieu à de la vérité. Toutefois, qu'est-ce donc que la création si on la pense à la mesure de l'acte de façonner qu'est celui du producteur ou du démiurge? C'est un geste qui fait être quelque chose qui avant n'était pas, c'est un geste qui fait avoir lieu l'être de quelque chose. Créer, c'est donner lieu à l'être dans un geste libre et spontané. Mais quel lien cela peut-il entretenir avec la vérité? Car la vérité n'est pas une production, mais le rapport d'une connaissance avec ce qui est déjà là et que l'on tente de saisir. Ce lien se

pour entrer dans le tournant, l'on doit dépasser la différence ontologique, car sans ce dépassement, l'étant (au sens du raidissement) ne peut être transfiguré par l'être et demeure ce qui simplement se raidit, rendant impossible toute autre détermination de l'être qu'encore et toujours une détermination « étante », gommant ainsi la différence qu'introduit le néant. Pour que le tournant s'accomplisse il faut que l'être redétermine tout ce qui sert dans le tournant à le déterminer : il faut que l'étant devienne l'être.

³⁷ Cf. *supra*, note 30.

³⁸ GA 7, p. 29 et sv. Consulter également les développements sur la création et l'œuvre dans les deux dernières parties de *Der Ursprung des Kunstwerkes* (GA 5).

montre pourtant avec un peu plus de clarté si l'on se remémore les deux sens de la vérité comme accord tel que les dévoile Thomas d'Aquin : d'une part l'accord entre la chose et la pensée de son créateur et d'autre part l'accord possible entre notre pensée à nous et cette chose³⁹. Comme nous l'avons vu, il est évident que celui qui façonne la chose en connaît le secret, alors qu'à celui qui ne l'a pas créée, elle peut ne présenter que sa surface et receler en soi bien des mystères dont il ne peut avoir la clé. Néanmoins, si l'on pense à ce que signifie « donner lieu à l'être » autrement qu'à la mesure du façonner qui s'inspire de nos gestes techniques et que l'on se remet en mémoire le « donner lieu » à l'être qu'est le *Dasein* et ce que nous avons vu de la façon dont l'être a besoin de l'homme afin de déployer son essence⁴⁰, alors tout n'est-il pas entièrement renversé? Afin de parvenir à son être, l'étant doit se faire attentif à lui-même à travers le *Dasein*. Un souci conçu comme spontanéité tout entière consacrée à la réceptivité doit se dessiner, non seulement afin que l'homme puisse connaître ce qui est, mais afin que l'étant dans son ensemble, en son être, ait lieu et vienne à lui-même. Si l'être n'est pas sans cela, alors seul le *Dasein* peut créer l'être, seul le *Dasein* possède ainsi l'accès privilégié à sa vérité.

Cette création, cependant, n'a rien à voir au départ avec le façonnement qui ferait librement venir des choses à l'être, mais en tant qu'ouverture de l'espace-temps qui laisse l'être advenir comme ce qui lui importe, comme ce qui ne lui est pas indifférent, et qui permet ainsi à l'être de se déployer comme étrangeté, elle est d'emblée soumise à ce qui à travers elle vient à soi. C'est à sa réceptivité seule que se consacre ce mouvement spontané qui se définit dès le départ comme celle pour qui l'étant dans son ensemble et en son être, le « je ici devant tout », importe dans son péril possible. Ce créer, ce « donner lieu » à l'être, n'est libre pour se projeter dans le néant et découvrir le péril que pour s'abandonner immédiatement à ce qu'il découvre ainsi dans son importance et non pour le nier en exprimant par rapport à lui sa liberté de créer

³⁹ Thomas d'Aquin, *De Veritate, Quaestio, Articulus* II, deuxième partie.

⁴⁰ Voir Chapitre V, §6.

autre chose ou de le transformer en ce qu'il n'est pas⁴¹. Comment l'être pourrait-il n'arriver à son essence comme ce qui « importe » grâce au *Dasein*, qui peut dans l'ouverture de l'expérience saisir l'« important », si ce créer n'était pas, dans sa possibilité première du moins, accès à l'important⁴²? Ce créer ne peut être comme tel au départ que réceptivité, veille et garde dévouée à ce qui grâce à lui apparaît.

Le fait de « donner lieu » à l'être, la « création » de l'être a donc besoin, et cela nous l'avons vu en examinant le lien entre différence et souci au chapitre V, d'une réceptivité qui s'y consacre. Cela signifie toutefois que l'authentique vérité ne peut plus être pensée à la mesure d'un façonner qui connaîtrait ce qu'il crée uniquement parce qu'il l'a construit de part en part entièrement librement et ne se soumettrait qu'à sa spontanéité la plus autonome, mais qu'au contraire, la vérité qui est le plus accordée à l'être est celle de celui qui, n'ayant aucune liberté de façonner l'être à partir du néant, peut néanmoins le recevoir, le saisir, parce qu'il y a accès, parce qu'il lui est ouvert, mais aussi parce qu'il abandonne sa liberté en se soumettant à sa loi et en se laissant également déterminer par lui. Dans ce cas, c'est la réceptivité qui devient l'accès privilégié à la vérité et non plus la spontanéité, et même si cette réceptivité exige un effort, un pouvoir, une spontanéité afin que l'éclaircie soit déployée précisément par l'étant qui peut différencier, celle-ci ne peut pas dans ce cas être conçue à la mesure du démiurge, mais seulement comme soumise à l'accueil de ce à quoi elle ouvre et à quoi elle est assignée.

En contrepartie, cela ne signifie-t-il pas nécessairement que la « connaissance » humaine ne peut plus être définie comme ce à quoi l'être est par principe inaccessible, puisque justement et par principe, l'être n'est qu'en autant qu'il lui est accessible. La finitude, si elle reste la détermination fondamentale de cette ouverture du *Dasein*, ne peut donc plus se voir définie comme impuissance à connaître, mais doit au contraire être envisagée comme suprême et seule puissance de connaître qui, parce qu'elle a

⁴¹ Ambiguïté: cette liberté pourtant, permet la destruction de soi et de la vérité en général dans le *Wegsein*! Nous verrons plus en détail ce qui permet cette chute et le sens de cette liberté ambiguë au §5 du présent Chapitre (cf. *infra*, p.364 et sv.)

⁴² Voir Chapitre V, §6.

accès au néant, permet de libérer l'étant de son emprisonnement dans l'indifférence et de le fonder ainsi dans son être; elle permet de « donner lieu » à l'être, de le faire *arriver*. Cette finitude, plutôt que de se définir comme absence d'accès, comme pauvreté ou imperfection nécessaire de la connaissance pensée indirectement à l'aune d'un créateur divin, est l'accès, l'ouverture au néant et à l'être, et non le contraire.

La citation suivante, tirée du cours de 1931 *De l'essence de la liberté humaine*, devrait finir de nous convaincre entièrement de la pertinence de la distinction que nous souhaitons introduire entre finitude par impuissance et finitude créatrice :

L'homme, se fondant dans la liberté de son *Dasein*, a la possibilité de sonder ce fond pour ainsi se *perdre* dans la véritable grandeur métaphysique intérieure de son essence, et d'autant mieux se *gagner* dans sa singularité existentielle. Depuis longtemps, la grandeur de la finitude a été amoindrie et faussée à la lumière d'une infinité mensongère, au point que nous sommes devenus incapables de penser ensemble finitude et grandeur. L'homme n'est pas l'image de dieu comme petit-bourgeois absolu – c'est bien plutôt ce dieu-là qui est la fabrication inauthentique de l'homme⁴³.

Liberté humaine, désormais, ne signifie plus : la liberté comme propriété de l'homme, mais, à l'inverse : *l'homme comme une possibilité de la liberté*. La liberté humaine est la liberté pour autant qu'elle perce dans l'homme et le prend sur soi, le rendant ainsi possible. Si la liberté est le fondement de la possibilité du *Dasein*, la racine de l'être et du temps et ainsi le fondement de la possibilisation de la compréhension d'être en toute son ampleur et plénitude, alors l'homme, *se fondant* en son existence sur et *dans* cette liberté, est le site en lequel et l'occasion (*Gelegenheit*) par laquelle l'étant devient manifeste en son tout, il est l'étant *à travers lequel* l'étant en son tout et comme tel *parle*, et ainsi où il *s'énonce*. Au commencement de ce cours, lorsque nous nous approchions de la question énoncée dans notre thème comme d'une chose sous-la-main parmi d'autres, nous considérions l'homme comme un étant parmi d'autres, minuscule, fragile, impuissant, fugace, comme un petit recoin dans le tout de l'étant. Mais maintenant que nous l'envisageons à partir du fondement de son essence, de la liberté, cette énormité et cette merveille nous apparaît : l'homme existe comme l'étant où l'être de l'étant, donc l'étant en son tout, est manifeste. Il est l'étant dans l'être et le fondement essentiel le plus propre de qui *la compréhension d'être se*

⁴³ GA 31, p.136; tr. fr. par Emmanuel Martineau, p. 135.

produit. L'homme est plus énorme qu'un dieu ne saurait jamais l'être, parce qu'il lui faudrait pour cela être tout autrement. Cette énormité que nous connaissons et que nous sommes effectivement ne peut être telle qu'au comble de la finitude – tout en étant, en cette finitude même, le lieu de rencontre existant du conflictuel au sein de l'étant, et, pour cela, l'occasion et la possibilité de l'éclatement et de l'éclosion de l'étant *en sa diversité et son altérité*. Ici se situe en même temps le *problème central de la vérité comme décloison*⁴⁴.

Cet extrait nous montre de façon éclairante ce que serait un dieu au sens de celui qui, parce qu'il est tout puissant, infini, immortel et suffisant, est pensé pouvoir créer l'étant en général et le saisir jusqu'en ses replis les plus secrets. Ce dieu, justement, comme il est suffisant et parfaitement étranger à tout néant, dans cette plénitude d'être, aurait les mêmes caractères que l'être de Parménide, ce qui signifie qu'en tant qu'indifférencié, ne laissant donc aucun néant le briser et ainsi le *finir*, il se trouverait emprisonné en lui-même dans l'aveuglement que nous avons vu régner dans l'étant avant l'avènement d'un *Dasein*. Aristote ne croyait pas si bien dire lorsqu'il faisait de son premier moteur une pensée de la pensée qui, au prix de se voir détruite par l'introduction de quelque puissance, ne se pensait qu'elle-même. Alors toutefois, devons-nous ajouter, Aristote est trop optimiste, car sans la différence du néant qui permet à l'étant de se découper et de se différencier, même une pensée de soi, comme « soi » authentiquement gagné, est impossible et ne persiste que l'indifférence et la plus complète obscurité. Un tel dieu non seulement ne pourrait jamais « créer » au sens de la spontanéité réceptrice du *Dasein*, mais il n'aurait pas davantage l'impulsion de fabriquer des objets puisque cette impulsion elle-même doit être conçue à la mesure d'une modalité découvriante du *Dasein* fini, car créer n'est possible qu'à celui à qui quelque chose manque et qui, se tenant dans le néant, peut laisser se découper une telle chose qu'un manque à combler. C'est déjà cette conclusion eu égard à dieu que provoquait Heidegger dans *Qu'est-ce que la métaphysique?* quand il proposait, contre la conception grecque classique indiquant que rien ne sort du néant et contre la dogmatique chrétienne qui soutient que l'être créé par Dieu sort précisément du néant, que c'est plutôt du néant de l'homme que l'étant vient à soi en son être. Remarquons comment il moquait alors cette conception d'une fabrication divine de l'être à partir du

⁴⁴ GA 31, p.135; tr. fr. Par Emmanuel Martineau, p.134

néant en indiquant que ni la question de l'être ni celle du néant n'étaient par là posées et en concluant :

C'est aussi pourquoi l'on ne s'embarrasse nullement de cette difficulté que Dieu, s'il crée à partir du néant, doit d'une manière ou d'une autre pouvoir se rapporter au néant. Toutefois, si Dieu est Dieu, il ne peut connaître le néant s'il est vrai que l'absolu exclut de soi toute négativité⁴⁵.

Or justement, la finitude du *Dasein* fait qu'il « connaît », lui, le néant et c'est cela qui rend possible sa compréhension d'être qui, en ce sens, doit résolument être envisagée comme finitude créatrice et non comme finitude impuissante, finitude créatrice qui, en permettant de repenser ce que signifie réellement « création », montre la finitude au sens d'un rapport au néant comme condition d'un accès à l'être, comme condition d'une connaissance de l'étant et ainsi comme le contraire radical de toute impuissance à connaître et de toute limitation des possibilités de révélation.

Dans son livre sur Kant, Heidegger soutient pourtant que la compréhension d'être « est elle-même l'essence la plus intime de la finitude »⁴⁶. Cela, certes, peut être compris comme si Heidegger avalisait le kantisme et son recul face à une détermination de l'être en affirmant que la compréhension que l'homme peut avoir de l'être est essentiellement « finie » au sens où elle est limitée, incomplète, imparfaite et ne peut prétendre à une prise définitive sur l'être. Toutefois, la façon dont il définit cette finitude à la page précédente serait alors bien paradoxale puisqu'il indiquait que l'existence était en soi finitude et que cette existence signifiait « être ordonné à l'étant comme tel en sorte que l'homme comme étant soit livré à l'étant auquel il est ainsi ordonné ». Nous savons par ailleurs, grâce à notre examen des *Beiträge* et du cours sur la chose de 1936, que la limite imposée à la connaissance par Kant est justement ce qui est dépassé par Heidegger grâce au tournant. Cette compréhension d'être comme finitude doit ainsi être entendue comme le fait d'être ordonné à l'étant, de s'y accorder, s'abandonnant à sa vérité : « la finitude est compréhension d'être » ne signifie donc pas « la compréhension d'être est finie » (finitude impuissante), mais « la finitude donne la

⁴⁵ WistM, GA9, p.119.

compréhension d'être » (finitude créatrice). N'oublions pas que c'est l'assignation à la *réceptivité* qui incite Heidegger à insister sur la détermination de la connaissance finie par Kant et non le recul face à l'être déterminé comme « chose en soi ». Si Heidegger ne se révoltait pas contre la finitude impuissante en dégagant la finitude créatrice, il n'y aurait aucun sens à vouloir soumettre la spontanéité de l'entendement à la réceptivité en trouvant leur origine commune dans l'imagination, imagination que Heidegger dans un passage des *Beiträge* qui renvoie précisément au *Kantbuch* dit constituer l'*Ereignis* lui-même⁴⁷, et surtout, il n'y aurait aucun sens à affirmer dans *Être et temps* que « « derrière » les phénomènes de la phénoménologie, il n'y a essentiellement rien d'autre »⁴⁸.

L'absence de distinction entre ces deux types de finitude introduit depuis longtemps beaucoup de confusion dans cette question et empêche de concevoir pleinement le caractère résolument positif de la finitude telle qu'envisagée par Heidegger. D'une part, c'est cette absence de distinction et de clarification qui est la raison principale du dialogue de sourds qu'aura été le débat à Davos entre Heidegger et Cassirer⁴⁹. Cassirer opposait à Heidegger une conception « créatrice » du kantisme et voyait dans l'*Aufklärung* la possibilité de donner libre cours à toutes les aspirations investigatrices et culturelles de l'homme. Un dialogue n'aurait pu s'instaurer que si Heidegger s'était montré capable d'exposer à Cassirer comment toute création n'est possible que grâce à ce que nous avons nommé finitude créatrice et qu'ainsi la finitude ne doit pas être envisagée comme un obstacle décourageant, mais tout au contraire comme ce qui libère l'étant de son obscurité initiale et permet justement à l'homme de réaliser le savoir sous toutes ses formes, plutôt que de l'écraser dans le mutisme d'une impuissance désespérée et morbide. Alors seulement, cela aurait pu mener Cassirer à entendre adéquatement ce qui, dans l'idée d'entendement créateur qui l'enthousiasmait,

⁴⁶ GA 3, p.229; tr. fr. par A. de Waelhens et W. Biemel, p. 285.

⁴⁷ GA 65, paragraphe 192, p.312.

⁴⁸ ET, p.47; SZ, p.36.

⁴⁹ Voir le dossier rassemblé autour de la *Davoser Disputation* à la fin de GA 3 (p.255-317) et la recension du *Kantbuch* par Cassirer, *Kant und das Problem der Metaphysik. Bemerkungen zu Martin Heideggers Kantinterpretation* (Kantstudien XXXVI, Heft ½, 1931, p.1-26). L'on peut également consulter à ce sujet l'article de P. A., Schmid, *Angoisse et finitude : Heidegger et Cassirer à Davos en 1929*, et F. Schalow, *Thinking at Cross Purposes with Kant : Reason, Finitude and Truth in the Cassirer-Heidegger's Debate*.

provoquait chez Heidegger une inquiétude, et l'inciter à repenser l'engagement à l'être auquel ne peut que s'assigner cette création si elle ne souhaite point s'annuler, et ainsi, à revoir intégralement le sens qu'il conférerait à la connaissance et à la culture afin de continuer d'honorer en eux l'homme et sa grandeur.

Tant que l'être est repoussé au loin comme ce qui est principalement inaccessible, même si l'on affirme que cela ne dépend pas d'une négligence de l'homme, même si ce refus est pensé positivement comme « essence de l'être même », c'est toujours d'une finitude de la connaissance et d'une finitude impuissante que l'on parle, car ce qui se retire, qui sommes-nous pour savoir ce que cela cache par devers soi? De cette façon, l'on reste nécessairement englué dans un agnosticisme désengageant. La seule façon de se laisser attacher par l'être, de devenir « fini » au sens d'une assignation à ce qui se manifeste, assignation à une réceptivité qui livre à l'étant pour le laisser être comme inclusion dans le tournant, c'est de laisser l'être nous présenter une réelle solidité, et non une simple fuite. Ce qui nous ramène à l'opposition caractérisée plus tôt entre une réelle solidité qui ne pourrait s'offrir qu'à celui qui est résolument décidé à questionner jusqu'au bout et coûte que coûte et une solidité feinte qui n'existe que comme raidissement et prétendu savoir dont l'unique but est d'interrompre la question afin de gagner la paix.

Dans ce cas, l'on est contraint de voir que c'est la finitude par impuissance qui se doit d'être envisagée comme un nouveau dogmatisme, car en décourageant toute réceptivité d'éventuellement rencontrer ce qu'elle cherche dans la plus bouleversante des solidités, elle donne lieu à un nouvel emprisonnement qui comme nous l'avons déjà dit, même s'il se complaît dans la perpétuelle mise en abîme, n'en est pas moins une certaine consolidation de la position de départ de cette mise en abîme, exactement à la manière du repli sur l'étant et du repli auto-référentiel. Cela, nous le verrons toutefois, ne signifie pas que ce que l'on peut *trouver* comme solidité, et ce à quoi la recherche doit pouvoir tendre comme « prise », est à la mesure d'une trouvaille que l'on pourrait mettre tranquillement dans sa poche afin de partir, sécurisé par sa pleine possession, s'occuper d'autres tracas.

§3. Tout ou rien

Notre second chapitre était consacré à la mise en évidence d'une structure de la vérité à deux étages qui impliquait deux voiles, deux contre-concepts de la vérité, c'est-à-dire deux sens différents que pourrait revêtir l'expression privative de la vérité inspirée du grec *ἀλήθεια*. Nous avons alors montré contre l'hypothèse de Jean-François Courtine⁵⁰, que le contre-concept de la vérité dans *Être et temps* ne pouvait se réduire à la déchéance du *Dasein*. Nous en avons pris pour preuve préliminaire la présence manifeste de deux sens différents de «découvrant» déjà relevés par Ernst Tugendhat⁵¹, mais puisque dans le §44 comme tel, étonnamment, lorsqu'il s'agissait d'identifier explicitement un contre-concept de la vérité, Heidegger renvoyait clairement et uniquement à la déchéance, nous avons ensuite été contraints de recourir à l'interprétation pour montrer que sans un second voile qui ne ressortirait pas à la déchéance ou à l'erreur, c'est-à-dire à un recouvrement entendu comme production d'une fausseté, l'articulation générale, l'argumentation et la rhétorique du §44 seraient inintelligibles⁵². Cette interprétation ne pouvait toutefois suffire puisqu'alors pourrait ne se faire jour qu'une inconséquence de l'auteur d'*Être et temps* et le lecteur se verrait offrir la possibilité de choisir l'une ou l'autre des possibilités pour ainsi dire arbitrairement ou même de les rejeter toutes deux. Ainsi que nous l'avons montré, cependant, le second voile qui semble nécessaire à l'intelligence du paragraphe, bien qu'il ne soit pas nommé dans celui-ci même, est clairement identifié non seulement dans un cours de 1928 et dans un cours de 1930, mais également dans l'introduction même d'*Être et temps*, au §7⁵³. En 1928, ce second voile est nommé retrait ou, conformément à la traduction que nous adopteront, recèlement (*Verborgenheit*), et désigne le retrait initial des étants lorsqu'aucune «entrée-au-monde n'est encore

⁵⁰ Voir Chapitre II, p.62 et sv.

⁵¹ Voir Chapitre II, p.69-70 et le §6 du présent Chapitre.

⁵² Voir Chapitre II, §§2 et 3.

⁵³ Voir Chapitre II, §3.

survenue, c'est-à-dire dans l'absence de *Dasein*. Le second voile comme contre-concept de la vérité irréductible à la déchéance, nous l'avons vu nommé au §7 le non-accueil (*Unvernehmen*) qui est rigoureusement distingué du recouvrement, puis lors du cours de 1930 sur l'essence de la liberté humaine, la simple non-déclosion, le retrait pur et simple (*Verborgenheit*), qui est alors dite incompatible avec la dissimulation (*Verstelltheit*)⁵⁴. Notre discussion de la différence entre ces deux contre-concepts de la vérité nous avait menés à concevoir tout ce qui était de l'ordre du premier voile, à savoir ce qui pouvait être rattaché dans *Être et temps* à la déchéance et en général à l'erreur (qu'elle soit comprise au sens de l'impuissance de l'attention comme erreur nécessaire ou simple négligence), comme un rapport confus entre ce voile et la vérité qu'il gêne dans la mesure où les deux seraient contraints de cohabiter relativement dans un rapport qui s'articule selon le plus et le moins. Cela nous semblait s'opposer radicalement au rapport entre la vérité et le second contre-concept découvert, celui du simple non-accueil, de la simple non-déclosion, qui s'articule davantage selon une opposition de l'ordre du « tout ou rien », le tout ou rien de la déclosion du simple ou de la simple non-déclosion, de l'accès pur et simple ou du non-accueil, du *Dasein* ou de la pure et simple absence de *Dasein*⁵⁵, affirmions-nous alors.

Jean-François Courtine soutient, ainsi que nous l'avons observé, que le phénomène de l'être serait manqué dans *Être et temps* justement parce qu'il y aurait un « ratage » du phénomène de la vérité, réduisant l'*a* privatif au travail recouvrant de la déchéance. Ce qui constituerait dans ce cas la « faute » par rapport à une juste compréhension de la vérité telle qu'elle devrait se réaliser chez le Heidegger plus tardif, c'est en réalité la minimisation de la *λήθη* dans l'*ἀλήθεια* qu'implique le fait de réduire celle-ci à la simple fuite du *Dasein* dans le « on », fuite qui serait aisément levée une fois l'authenticité gagnée, la vérité se trouvant alors déterminée de façon unilatéralement positive, le contre-concept ne jouant que le rôle d'obstacle provisoire. Cette analyse rencontre en tous points celle qui fait autorité pour la plupart des commentateurs selon laquelle la pensée de Heidegger s'orienterait après *Être et temps*

⁵⁴ *ibid.*

⁵⁵ Cf. *supra*, Chapitre II, p.92.

vers une radicalisation du rôle de la *λήθη* dans l'*ἀλήθεια* et que nous avons vue interprétée plus précisément comme radicalisation de la finitude par Jean Grondin. Ce qui doit être reconnu néanmoins, c'est qu'une telle conception de la radicalisation de la *λήθη* est toujours soumise en quelque façon à ce que nous avons tenté de cerner sous la figure de la finitude impuissante. Ce que l'on attend dans ce cas d'une radicalisation de la *λήθη*, ce n'est pas un renversement de l'idée du voile comme d'un obstacle à l'entente de l'être ou toute autre forme de pensée de ce voile qui serait foncièrement étrangère à un obstacle à la compréhension ou à une erreur dont le *Dasein* pourrait être dit responsable et qu'il peut envisager de corriger, c'est simplement la rigidification définitive de cet obstacle en le rendant principal, non plus seulement au *Dasein* comme esprit limité, mais à l'être même. Nous avons vu Jean Grondin affirmer que la radicalisation de la finitude signifiait la prise en compte du refus qu'est l'être. Jean-François Courtine identifie pour sa part le concept privatif que le *Verfallen* se montre insuffisant à développer avec l'oubli de l'être⁵⁶ (*Seinsvergessenheit*) qui est éventuellement conçu dans les *Beiträge* en tant que *Seinsverlassenheit*⁵⁷, en tant qu'abandon de l'être (génitif subjectif). Cela à son tour, Heidegger nous invite effectivement à l'interpréter à partir de la *Verweigerung*, du refus essentiel à l'être⁵⁸. Mais avant d'identifier toutes ces « négativités » comme s'il s'agissait d'une seule, il faut faire preuve d'une extrême prudence, et s'il est vrai que pour Heidegger, l'oubli de l'être se fonde dans son refus, ce qui n'était en effet pas clairement exposé dans *Être et temps*, il faut néanmoins bien prendre garde de ne pas implicitement comprendre ce « refus » à partir de l'oubli, c'est-à-dire de ne pas inverser l'ordre de fondation.

Le péril que nous envisageons ici est celui d'entendre d'abord et avant tout le contre-concept de la vérité, le voile de l'*ἀλήθεια*, comme la marque d'une limite dans la relation de l'homme à l'être, comme si le fait de privilégier une expression privative pour la vérité devait à peu près signifier que la vérité est toujours empreinte d'une certaine erreur, comme si la vérité se déterminait d'abord par son caractère nébuleux,

⁵⁶ Voir p. 82, 102 et sv. de son article, *Le préconcept de la phénoménologie et la problématique de la vérité dans Sein und Zeit*.

⁵⁷ Voir par exemple le paragraphe 55.

⁵⁸ Cf. *supra*, p.324.

par le fait qu'elle nous échappe tout bonnement. Comme nous l'avons avancé, le propre de la conception qui veut voir chez Heidegger une radicalisation de la *λήθη*, c'est d'envisager un accroissement toujours plus grand du voile. Mais ce voile en tant que tel reste toujours pensé comme un obstacle à la découverte du « vrai » et de la sorte, est toujours pensé comme une radicalisation du *Verfallen* ou de l'erreur et reste entièrement sous la domination de la structure de la vérité envisagée comme cohabitation relative qui vire du plus au moins, ne faisant que radicaliser jusqu'à sa plus ultime conséquence la puissance du « moins ». Comment pourrait-il en aller autrement si l'on se montre incapable de distinguer d'abord deux différents types de voiles? N'est-il pas alors inévitable que toute radicalisation, peu importe sa radicalité, doive se limiter à un accroissement du seule voile que l'on connaît? Le fait d'en arracher la responsabilité à l'homme et d'en faire une négativité « objective » en imputant celle-ci à l'être ne change strictement rien au fait que l'on demeure ainsi toujours enchaîné à la pensée du même voile comme impuissance à saisir ce qui toujours s'échappe, nous condamnant ainsi à une erreur perpétuelle ou à une vérité toujours relative. On comprend d'emblée que si telle était la thèse de Heidegger sur la vérité, alors cela, par quelque côté qu'on le prenne, ferait de lui une forme de sceptique. On peut s'imaginer néanmoins qu'en radicalisant la *λήθη* dans l'*ἀλήθεια* au point d'en faire le cœur de celle-ci jusqu'à déterminer l'être lui-même comme le responsable de toute méprise par rapport à lui, n'étant lui-même que dans le refus, alors le scepticisme serait dépassé puisqu'il ne serait plus possible de déterminer ce scepticisme par rapport à un idéal contraire qui se révélerait ainsi purement chimérique. Cela toutefois, ne nous semble pas tout à fait juste, car même si l'on pense ne plus rien avoir à opposer au scepticisme, même si tout idéal de savoir véritable est anéanti, le rapport de l'homme à ce qu'il cherche reste alors déterminé négativement. Il ne peut en fait que rester déterminé négativement, car il est déterminé et caractérisé comme tel par un étant justement qui, comme l'affirme Heidegger au §44 c) lors de sa « récusation » du scepticisme, *a* accès et qui se trouve en train de nier cet accès, ou pour le dire autrement, par un étant qui justement cherche et qui se dit, lors même qu'il cherche, paradoxalement incapable de trouver.

Le risque que l'on court, disions-nous, en insistant sur la radicalisation de la *λήθη* dans l'*ἀλήθεια* sans préalablement en arriver à une entente claire de ce que signifie le contre-concept de la vérité, c'est-à-dire sans comprendre clairement les rapports de ces deux structures du « plus ou moins » et du « tout ou rien » telles que dégagées dans notre second chapitre, c'est de ne toujours penser ce contre-concept qu'à la mesure d'une certaine erreur, même si le *Dasein* ne peut plus du tout en être dit responsable, en se montrant incapable de penser l'articulation du voile/dévoilement autrement que comme un jeu imparfait et errant de clair-obscur. À ce jeu, l'on est condamné à perdre toute possibilité de déterminer la finitude comme autre chose qu'une impuissance à connaître et à se montrer totalement incapable de rendre compte de la finitude créatrice telle que décrite plus tôt tout comme des possibilités évidemment corrélatives de « fonder » la vérité comme accord, de « combattre » le scepticisme et de permettre le dénouement des paradoxes dégagés dans nos trois premiers chapitres autrement qu'en affirmant que Heidegger, dans *Être et temps*, aurait laissé cohabiter encore certains relents d'une poursuite authentique du savoir pour ensuite se raviser, condamnant l'homme à n'errer qu'aveuglément dans l'absence de savoir. C'est là d'ailleurs une conception régnante de l'apport heideggérien à la philosophie à laquelle résistent évidemment les commentateurs les plus nuancés, mais qu'adoptent allègrement tous ceux qui oeuvrent dans des écoles philosophiques d'autres allégeances, ne faisant en fait que tirer les conséquences de ce qu'on leur enseigne. Cette conception ne cesse par ailleurs de donner raison à Ernst Tugendhat qui affirme que le problème central auquel s'exposent les développements heideggérien du concept de vérité, c'est de ne plus permettre aucun critère capable de différencier la vérité de son contraire. Ne faudrait-il pas cependant enfin s'étonner un peu du fait que le seul philosophe qui ait osé après Kant revendiquer le terme d'être le fasse pour laisser l'être se refuser définitivement et que celui qui contre Nietzsche a su proclamer à nouveau la poursuite résolue de la vérité ne l'ait fait que pour l'anéantir de l'intérieur en laissant s'enfler sa négation jusqu'à ce qu'on n'y puisse plus voir clair?

Une avenue, toutefois, ne s'offre-t-elle pas à nous pour cerner la vérité autrement qu'à l'aune d'une conception de la finitude impuissante? Nos considérations

sur la finitude créatrice, aidées des développements qui l'ont rendue possible, ne nous permettent-elles pas une interprétation conséquente de la structure prétendument la plus originaire de la vérité comme affrontement radical de l'ordre du « tout ou rien »? Le voile dont nous avons décelé la présence dans *Être et temps* s'articulait avec le dévoilement dans une opposition non pas confuse comme c'était le cas de l'erreur ou de la déchéance où la vérité et son contraire se substituaient l'un à l'autre dans une cohabitation relative, mais où la vérité se définissait par rapport à quelque chose de tout autre que l'erreur et était même dite ne pouvoir jamais être fausse, ne jamais pouvoir recouvrir. Or, ce rapport du tout ou rien, ne devons-nous pas précisément le penser à l'aide de la conception que nous nous sommes faite du rapport entre l'être et le néant?

Nous l'avons examiné d'abord grâce à un rappel sommaire de la teneur de la conférence *Qu'est-ce que la métaphysique?* et lors de notre discussion des thèses de Jean-Luc Marion. Nous l'avons vu surtout grâce à notre exemple de la chaise qui nous a permis de déterminer le savoir comme recherche questionnante et le sens de la question comme recherche de l'être; c'est confronté au néant que l'étant se brise et laisse éclater l'étrangeté en laquelle, dans le contraste, l'être se donne. Le « tout ou rien » de la vérité originaire devrait ainsi consister dans le rapport de tension entre être et néant qui permet à l'étrangeté, à l'apparaître, à la transition, au vacillement de répondre à la question qui provoquait l'étant par ses interrogations et d'ainsi donner lieu au dévoilement le plus originaire, à la vérité comme rapport de l'homme à l'être dans l'éclat de l'étrangeté et de l'étonnement à partir desquels, comme ouverture initiale de toute question, la question s'est d'abord posée en bousculant celui qui pouvait ne pas s'y montrer indifférent. De la sorte, la vérité originaire, la vérité en son sens le plus radical est vérité de l'être, et celle-ci doit être cernée comme dévoilement; elle doit être cernée grâce à une expression privative parce que c'est contre le néant, parce que c'est comme *sortir* du néant en appelant à celui-là seul qui soit en mesure de prendre garde à cette *sortie*, que cette vérité a lieu. C'est de cette façon qu'il conviendrait d'interpréter la proposition de la toute fin de la postface à *Qu'est-ce que la métaphysique?* selon laquelle le néant est le voile (*Schleier*) de l'être⁵⁹.

⁵⁹ *Nachwort zu : « Was ist Metaphysik? », GA 9, p.312.*

Ce que signifie alors vérité, c'est la venue à soi de l'être grâce au *Dasein* de l'homme qui, dans le tournant de l'*Ereignis*, et parce qu'il peut se libérer de l'enfermement en soi qu'est l'étant avant sa venue et s'abîmer dans le néant, se montre capable de rapprocher l'étant de son fondement dans l'absence de fondement et d'ainsi libérer l'être qui n'est de la sorte que dans son rapport à l'homme, que dans le contre-écho du tournant comme vérité. Cette vérité est dé-voilement parce que c'est dans le saut hors de soi que l'étant en général gagne son être et que l'être advient. Elle est dévoilement parce qu'elle est *sortie* du voile, brisure du voile dans la différenciation. Cet être, toutefois, comme sortie du voile est vérité parce que sans le *Dasein* pour recevoir cette vérité, pour y prendre garde, l'être n'est tout simplement pas. Mais cette vérité n'est à son tour que vérité de l'être car, ainsi que nous en avons fait la démonstration au chapitre V, cette veille de l'être par celui qui y est appelé, par celui dont l'être a besoin, ne peut se produire qu'au bénéfice de ce qui se donne ainsi dans l'appel puisque c'est dans le souci au sens où nous l'avons entendu et seulement en lui qu'il se donne⁶⁰, contraignant celui qu'il appelle à s'abandonner à lui et, dans le tournant, à lui appartenir.

Si le dévoilement est la venue à soi de l'être dans sa confrontation avec le néant qui n'est possible que par l'ouverture qu'est le *Dasein* de l'homme, alors cela signifie, comme nous l'avons vu à propos de la finitude créatrice, que le propre de l'homme et de sa compréhension d'être ne peut absolument pas être d'abord compris comme « fini » au sens où il n'aurait pas accès à l'être, au sens où sa finitude marquerait une limite le condamnant à ne pouvoir se lier pleinement à l'être. Au contraire, ce qui détermine cette vérité, c'est précisément l'ouverture comme accès radical non seulement à l'être, mais au néant également. Ce n'est pas un accès mitigé et amputé ou impuissant à cerner ce à quoi il accède qui est décrit ici, mais un accès pur et simple qui se détermine justement, en dehors de toute erreur et de tout accès partiel, imparfait ou trompeur, contre le nonaccès pur et simple et dans la radicale opposition à celui-ci, dans la levée du voile que constitue ce nonaccès pur et simple, levée du voile qui n'est

⁶⁰ Voir Chapitre V, §6.

elle-même possible encore une fois que dans un *accès* à ce voile lui-même. L'homme, dans la mesure où il se laisse revendiquer par l'être, n'est justement pas fini comme celui à qui tout se refuse, mais comme celui à qui même l'absence et le refus le plus radical, le « rien », contre lequel l'être comme « tout » dévoile sa vérité, sont ouverts; il est celui qui a accès au néant, qui se *tient* dans le néant. Plutôt que d'être celui à qui tout échappe dans la finitude impuissante, il est celui à qui même la fuite et la déroute la plus totale n'échappent pas. Ainsi, sa finitude est elle-même non pas fermeture, mais accès à la fermeture, accès au néant comme finitude créatrice qui lui permet de *créer* l'être au sens où nous l'avons vu au paragraphe précédent.

Il s'agit évidemment par là d'insister beaucoup moins sur l'idée d'une radicalisation de la *λήθη* dans l'*ἀλήθεια* que sur celle d'une radicalisation de l'*ἀλήθεια* dans la *λήθη*. Cela pourrait certes susciter de vives controverses, mais il faut comprendre que ce qui pourrait justifier des résistances en regard de notre interprétation consiste surtout dans une méfiance devant l'apparence que l'idée « d'un accès pur et simple » participerait nécessairement d'un certain raidissement du type du raidissement sur l'étant tel que dégagé au chapitre IV. Cette apparence est néanmoins trompeuse et ce que nous voulons faire valoir, c'est précisément qu'il ne convient pas, s'il convient de critiquer avec virulence tout raidissement comme étouffement de la question et comme renoncement au savoir précisément parce qu'il est mépris pour le savoir véritable, de faire l'inverse et de renoncer tout simplement au savoir en prenant à tort celui-ci pour un raidissement et d'ainsi servir celui que l'on voulait renverser.

La question à laquelle on en revient à nouveau est celle du statut du néant ou si l'on préfère, du rien dans son rapport à l'être. C'est cette question qui constitue à proprement parler le point central en litige. Ce qui pourrait paraître invalider notre interprétation, c'est que nous semblons contrevenir aux règles élémentaires de la différence ontologique en faisant de l'être autre chose que « rien ». Cette discussion, nous l'avons commencée avec Jean-Luc Marion pour nous rendre éventuellement compte que la différence ontologique était moins rigide qu'il n'y paraissait d'abord, mais l'on ne saurait pour autant minimiser le péril du raidissement sur l'étant et à tout

prix mettre en garde contre celui-ci. Cette discussion, nous l'avons poursuivie en esquissant la distinction entre finitude impuissante et finitude créatrice, mais c'est seulement à présent, maintenant qu'est clair l'enjeu qu'elle soulève en regard du problème de la vérité, que nous sommes enfin préparés pour la mener à terme. La question est telle : que signifie et que peut donc signifier le fait que le néant soit le « voile » de l'être ?

L'on peut d'abord comprendre cette expression comme si elle ne faisait que consacrer la différence ontologique en marquant que l'être, puisqu'il n'est pas un étant, n'est pas « quelque chose » et se trouve de la sorte être « rien ». Cette interprétation s'autorise de la quantité de textes où Heidegger affirme que l'être n'est rien d'étant. Toutefois, est-ce bien en ce sens que le néant peut être dit voile de l'être ? Est-ce seulement parce que depuis notre perspective sur l'étant que nous sommes aptes à cerner de façon quotidienne, l'être n'est « rien » et qu'ainsi il se voile et se refuse à toute prise ? Dans ce cas, cela signifie que l'être et le rien ou le néant sont le même, que la seule différence est celle qui se dessine entre l'être comme rien et l'étant et qu'aucune différence n'est envisageable entre l'être et le néant sans faire automatiquement de l'être un étant. Tel est au fond l'argument que l'on présenterait pour rejeter les thèses avancées plus haut à propos de la structure de la vérité comme « tout ou rien » en tant que dévoilement de l'être comme *sortir* du néant.

Il nous est néanmoins possible de répondre à cela en renvoyant à nos analyses du chapitre IV où il a été démontré que l'être pouvait se voir pensé autrement que comme étant, c'est-à-dire tout autrement qu'à l'aune du raidissement sur l'étant tel que défini alors et qu'il devait cependant être envisagé, en tant que *sortir* du néant, apparaître (et non apparaissant), étrangeté, dans sa différence par rapport au néant, ou plutôt lui-même comme *la* différence par rapport au néant.

Le fait est que si la menace existe effectivement du côté d'un refus d'identifier l'être comme rien en en faisant « quelque chose », ce que pour notre part nous croyons pouvoir affirmer résolument n'avoir jamais fait, on court un péril aussi grand en

identifiant simplement l'être et le néant. Nous avons découvert certaines modalités de ce péril au chapitre V et à nouveau au paragraphe précédent, mais tentons d'aller un peu plus avant.

Qu'est-ce donc en réalité que le rien? Que signifie le néant? Le néant est le « non » le plus radical, la négativité, la négation, non pas conçue d'abord comme une opération libre de l'entendement, mais comme ce qui confronte cet entendement en lui imposant une fin de non recevoir. Lorsque Heidegger soutient que le néant est néantissant, ce que cela signifie, c'est que le rien, le néant, nie. Or, cette négation qu'est le néant, que nie-t-elle donc et que signifie ce nier? Telle est la question, car ce nier peut signifier que, en nous disant « non », en nous refusant, en nous repoussant, le néant nous enferme quelque part, à savoir dans le lieu où nous sommes déjà lorsqu'il nous ferme la porte. S'il nous dit « non » de la sorte, s'il s'agit de ce type de refus qui enferme là où nous sommes déjà, alors on comprend bien que nous affirmions que cette conception du néant nous mène à l'emprisonnement du raidissement sur l'étant ou du repli auto-référentiel. Devant ce néant qui dit non, l'on ne peut que se rabattre sur ce que l'on a déjà. Alors, ce néant qui nous limite et nous ferme la porte frappe notre finitude d'impuissance. Cette finitude impuissante, devant le refus qui lui est imposé, ne peut qu'être paralysée et renvoyée à elle-même, libérée de toute recherche, de toute question, ne pouvant espérer de réponse. Cette finitude, toutefois, frappée par un « non », par le refus qui lui est imposé, si ce refus en tant qu'il vient de l'« extérieur » est déterminé négativement, peut encore espérer. Elle peut espérer que cette puissance qui refuse en lui disant « rien », « néant », non, puisse un jour s'ouvrir et se montrer autrement. Si ce « non » ne se détermine qu'unilatéralement comme refus, absence, indicible, indéterminable, inaccessible, et par surcroît entièrement hors de notre contrôle, alors en lui, plus rien n'est impossible. C'est pourquoi nous disions plus tôt qu'un tel rien peut toujours cacher par devers soi un étant⁶¹. Ainsi, d'une part, si ce « non » n'est que refus, porte fermée, qui frappe la finitude d'impuissance en la renvoyant à sa limite, en ce rien, tout reste possible comme dans un autre monde, inaccessible certes depuis celui où nous sommes enfermés, mais auquel on peut

⁶¹ Cf. *supra*, p.330.

toujours espérer. Par ailleurs, si ce « rien » se trouve de surcroît identifié à l'être en tout et pour tout, alors ce « rien » devient l'inconnaissable et impénétrable « source » de l'étant, et comme on ne peut rien dire de cette « source » puisque ne pouvant statuer sur ce qu'elle « est », on ne peut davantage statuer sur ce qu'elle n'« est pas », alors tout en elle demeure encore possible.

Nous pouvons conclure de ceci que 1) si le « non » du néant n'est envisagé que comme refus pur et simple et par surcroît, que ce néant est compris comme identique à l'être lui-même, alors d'une part il frappe toute question d'impuissance en lui interdisant de se maintenir comme question, satisfaisant de la sorte aux impératifs du renoncement tout comme le faisait le repli auto-référentiel et le raidissement sur l'étant, et que d'autre part 2) en nous empêchant de statuer sur ce néant lui-même et de l'ouvrir dans le questionnement, il laisse ouvert derrière lui une quantité de possibilités à propos desquelles, dans l'absence de questionnement, nous pouvons continuer d'espérer⁶².

Une alternative, toutefois, persiste : celle d'affirmer que le « non » du néant n'est véritablement qu'une négation qui ne s'enfonce toujours qu'en elle-même et que, derrière le néant, plus aucune possibilité ne résiste. Premièrement, l'on doit reconnaître que pour affirmer pareille chose du néant, il faut qu'il soit autre chose pour nous que pur refus et qu'il nous laisse d'une certaine façon accéder à lui, et d'autre part, il nous faut demander alors comment il est possible d'identifier ce néant à l'être. Comment un tel néant comme pure absence de tout peut-il constituer absolument et à lui seul l'être de l'étant sans laisser tout s'engouffrer en lui pour que, précisément, plus rien ne soit? Si le néant est la totale et absolue négation de tout ce qui est et peut être et que c'est ce néant qui tout simplement constitue l'être, alors rien n'est et rien ne peut être. Si l'étant en son *être* n'est rien au sens d'une totale négation de soi, alors l'étant n'est pas.

Pour ne pas éteindre la question de l'être en la laissant se dissoudre devant ces écueils, il ne nous semble y avoir qu'une solution, qui s'articule en deux temps : d'une part, faire du néant le néant le plus total afin que rien ne puisse se dissimuler derrière lui

⁶² Heidegger a envisagé cet écueil ainsi que nous l'indique le paragraphe 164 des *Beiträge*.

en ne laissant pas le plus mince espoir d'une réification mystique, ce qui n'est possible qu'en montrant comment le néant ne fait pas que se refuser, mais se donne à l'ouverture du *Dasein*, et d'autre part, en distinguant rigoureusement l'être du néant, afin que tout ne se trouve pas *effectivement* réduit à rien.

Or, en ce qui concerne ce second point, n'est-ce pas précisément ce que nous avons vu au chapitre V lors de notre analyse de la différenciation que le *Dasein*, dans le tournant, devait rendre possible afin que l'être déploie son essence? Ne l'avons-nous pas compris en nous référant également au problème de Platon dans le *Sophiste*⁶³? Le problème apparaît justement lorsque le néant et l'être, se trouvant trop éloignés l'un de l'autre, il n'est plus permis à l'être de faire contraste et qu'ils se trouvent ainsi noyés tous deux dans l'indifférence. Il ne faut pas qu'ils demeurent indifférents; pourtant, lorsqu'on les différencie, s'ils sont trop résolument écartés, l'étant est alors déraciné de son fondement et en conséquence, n'est plus vraiment. La raison pour laquelle il ne faut pas trop les écarter, c'est paradoxalement pour éviter qu'ils se confondent, il serait alors complètement inapproprié d'en venir au contraire, pour ne pas trop les séparer, en les confondant tout à fait. Le problème de l'étant aussi longtemps qu'il n'y a pas de *Dasein*, c'est que l'être à travers lui se lance sans qu'il puisse pour autant se faire jour comme être. Néanmoins, l'être dans cet étant est déjà lui-même d'une certaine façon, puisque son accomplissement dans la vérité qu'ouvre le *Dasein* est une venue à soi de l'être comme *Ereignis* qui accomplit son essence et remplit donc les promesses de son essor initial. Toutefois, en se montrant, ainsi que nous l'avons vu, incapable d'ouvrir l'espace-temps, le contraste, la transition, il est sans le *Dasein* emprisonné en deçà de lui-même. Nous pourrions dire qu'il est raide à la manière du raidissement sur l'étant auquel l'homme s'abandonne, raison pour laquelle sans doute il est alors interpellé également comme « étant » puisqu'il ne parvient pas lui-même à se différencier et à devenir l'étrangeté qu'il est. L'être comme essor d'avant le *Dasein*, c'est-à-dire l'étant pris en lui-même, comme il ne peut accéder à la différence qu'il est, se montrant incapable d'un rapport à son fondement dans l'absence de fondement, et n'étant de la sorte pas encore arrivé à lui-même, ne se différencie pas encore du néant, ce qui fait que

⁶³ Voir *supra*, Chapitre V, p.297 et sv.

d'une certaine façon, dans l'indifférence de la différence non encore accomplie, l'être équivaut au néant précisément parce qu'ils ne sont pas encore différenciés. Toutefois, lorsque le *Dasein* apparaît, puisqu'il dessine, lui, la différence, il permet à l'être de parvenir à lui-même, et lorsqu'il s'y décide, de briser tout enfermement, tout raidissement de l'étant en permettant à la tension entre être et néant de faire éclater la différence de telle sorte que tout étant est emporté par le verbe et devient ainsi, dans la différenciation, le déploiement essentiel de l'être lui-même.

N'est-ce pas ainsi la seule façon de rendre justice à cette phrase de Heidegger rapportée plus tôt :

Cette énormité que nous connaissons et que nous sommes effectivement ne peut être telle qu'au comble de la finitude – tout en étant, en cette finitude même, le lieu de rencontre existant du conflictuel au sein de l'étant, et, pour cela, l'*occasion* et la *possibilité* de l'*éclatement* et de l'*éclosion* de l'étant en sa diversité et son altérité. Ici se situe en même temps le *problème central de la vérité comme décloison*⁶⁴.

Il ne saurait en fait y avoir de doute quant à la différenciation qui doit être faite entre l'être et le néant. Quelques passages des *Beiträge* sont assez clairs à ce sujet, s'il est possible d'être parfaitement clair en pareilles matières. Prenons cet extrait du paragraphe 128 :

Ou plutôt l'appréhension de l'estre par l'homme ne se fait-elle pas à partir de l'étant, mais de ce qui seul est de rang égal avec l'estre, parce qu'il continue de lui appartenir, à savoir le néant. Mais comment comprenons-nous le néant? Comme la surabondance du refus. Plus riche le « néant », le plus simple l'estre⁶⁵.

Ce qui est de rang égal, même en continuant de s'appartenir, ne se confond pas purement et simplement, et ce qui est riche ne s'articule pas au simple comme une pure

⁶⁴ GA 31, p.135, tr.fr. par Emmanuel Martineau, p.134. Cf. *supra*, p.334-335.

⁶⁵ GA65, p.245. Consulter également la fin du paragraphe 202 où Heidegger soutient que plus l'être est expérimenté dans sa vérité, plus profond est l'abîme aux bords du fondement. Il convient de mettre ceci en relation avec le paragraphe 242 où sont mis en relief les rapports de la vérité comme fondement (*Grund*), de l'être comme fondation origininaire (*Urgrund*) et l'*Abgrund* qui, n'étant pas simple fuite, permet néanmoins d'ouvrir le vide qui laisse se déployer l'espace-temps.

identité, mais précisément, comme nous l'avons fait valoir à la fin du chapitre IV, comme une tension révélatrice.

Si la vérité, cependant, doit bien être comprise comme tension révélatrice qui fait éclore l'être dans le « tout ou rien » de sa tension avec le néant, ce néant doit également se refuser, certes, en tant que négation, mais de façon telle qu'il ne lui soit absolument plus possible de cacher d'étant derrière lui. Le néant doit ainsi se donner, pour ainsi dire, dans la totalité de son refus comme négation absolue et abîme, non seulement insondable, mais *en soi* sans fond. C'est uniquement de cette façon qu'en brisant l'indifférence dans laquelle l'être est pris en tant qu'étant d'avant l'advenue du *Dasein*, il peut permettre à l'être de se déployer « en vérité » et ne point se réduire, comme « rien », à un voile derrière lequel quelque chose pourrait toujours encore se cacher. C'est uniquement si le néant est la plus radicale des négations de l'être, tout en étant inextricablement lié à lui comme le sans-fond du fondement, que la finitude peut devenir créatrice et non plus seulement impuissante. C'est uniquement de la sorte que la finitude peut devenir souci et s'abandonner à son appartenance à l'être plutôt que de se réfugier désespérément dans ce qui est à sa mesure, à savoir ses petits tracés. Or, cette radicalité du néant, cette radicalité du refus, n'est suffisamment « riche » que dans l'« anéantissement de l'être »⁶⁶ qu'est la mort, à laquelle précisément l'homme est ouvert dans l'être-pour-la-mort, ouverture qui comme nous l'avons vu, en tant qu'angoisse, coïncide avec l'ouverture au néant.

Dans les *Beiträge*, lors même que Heidegger présente la formule qui nous avait été au chapitre IV d'un si grand secours pour une compréhension de ce que pouvait signifier « être », il avance cette conclusion eu égard à l'être pour la mort :

Ici, dans l'inévitable familiarité de l'étant, l'estre est la plus grande étrangeté. Cette étrangeté de l'être, toutefois, n'est pas une sorte d'apparence qu'il afficherait, mais c'est l'estre lui-même. Dans le domaine de la fondation de la vérité de l'estre, c'est-à-dire le *Dasein*, cette étrangeté de l'estre correspond à l'unicité de la mort⁶⁷.

⁶⁶ Cf. *supra*, Chapitre IV, p.226 et ET, p.176; SZ, p.236.

⁶⁷ GA 65, p.230.

Plus loin, au paragraphe 163, il ajoute :

[Le *Da-sein* lui-même] renferme en soi l'être-pour-la-mort et c'est cette inclusion avant tout qui le fait pleinement être *Da-sein* sans fond, c'est-à-dire cet entre-deux qui offre le site et l'instant pour l'*Ereignis* et lui permet d'appartenir à l'être⁶⁸.

Il nous semble que c'est uniquement en renvoyant à cette mort comme anéantissement de son être comme de toute possibilité d'être et à une ouverture à cette mort que l'on peut faire intervenir un néant suffisamment radical pour ne plus permettre que subrepticement se loge derrière son voile quelque secrète consolation susceptible d'éteindre l'étrangeté de l'être. C'est d'ailleurs, ne l'oublions pas, précisément dans les développements de son cours de 1929-1930 où Heidegger caractérisait l'organisme comme « accaparement » qu'il soutenait que la mobilité révélatrice propre à la vie, qui faisait que l'animal pouvait se montrer accaparé par l'étant plutôt que simplement, ainsi que nous l'avons exposé pour notre part, emprisonné comme la pierre, devait être comprise à la mesure de la mort, et cela malgré le fait qu'il était impératif de distinguer la mort à laquelle s'articule la vie organique du mourir de l'homme⁶⁹. Dans les *Beiträge*, entre certains développements sur le néant et d'autres à propos de l'être pour la mort, Heidegger revient sur l'animalité et, la disant alors simplement « sans monde », affirme que la pierre ne peut même pas être dite sans monde, car il lui manque ce qu'il nomme l'assombrissement (*Erdunkelung*), assombrissement qu'il lie à l'instinct et à ce qui lui est propre comme conservation de soi et de l'espèce et que l'on semble devoir envisager comme l'être pour la mort à la mesure de l'animal⁷⁰.

⁶⁸ GA 65, p.285. voir également GA39, p.173, où Heidegger affirme : « C'est pourquoi aucun concept de l'Être ne suffit, qui n'a pas satisfait à la tâche de penser la mort », tr. fr., par François Fédier et Julien Hervier, *Les hymnes de Hölderlin : La Germanie et Le Rhin*, p.163.

⁶⁹ « la question de la mobilité propre au vivant [...] se cramponne de la façon la plus profonde à la question de l'essence de la vie. C'est ce que peut montrer la référence à un moment qui fait partie de l'essence la plus intime de la vie, et que nous appelons la mort. Ce moment est la pierre de touche de la justesse et du caractère originel de toute question portant sur l'essence de la vie » (GA 29-30, p.387; tr. fr. par Daniel Panis, p.386); « L'accaparement fait partie de l'essence de l'animal. C'est pourquoi celui-ci ne peut mourir mais seulement arriver à la fin, pour autant que nous attribuions à l'homme le fait de mourir » (GA 29-30, p.388; tr.fr., p.387).

C'est de la sorte précisément parce que l'homme se libère de l'emprisonnement dans l'étant en rencontrant le néant dans la forme d'ouverture à celui-ci qu'est l'angoisse, que l'être peut se déployer et devenir vérité. C'est ainsi parce que sa finitude et le néant qu'il rencontre ne signifient pas la fermeture d'un refus qui permet de se replier sur soi ou sur ses acquis, mais ouvrent au contraire en libérant pour l'accès à ce qui diffère le plus radicalement de l'être, que peut être ouvert également le souci pour cette différence qu'est l'être.

Certes, l'on a raison de craindre, en différenciant l'être du néant, de transformer à nouveau l'être en « quelque chose » et ainsi en « étant » bien rigide et bien assuré sur lequel on pourrait tabler, et ce serait en effet catastrophique car alors on éteindrait l'étrangeté, laissant l'être ainsi s'évaporer. Certes, il y a lieu de craindre, en parlant d'un accès au néant et à l'être, que cet accès soit à nouveau transformé soit en raidissement sur l'étant, soit en repli auto-référentiel à la mesure de la « représentation ». Et certes également, Jean Grondin a, par exemple, on ne peut plus raison de se méfier de toute exagération de l'accès que l'on pourrait avoir à notre mort⁷¹, car cela aussi pourrait justement participer d'un raidissement : on peut très bien prétendre connaître sa mortalité justement pour ne pas avoir à y faire face. De la sorte, le contraire absolu d'une ouverture attentive à l'étrangeté serait accompli par une prétendue accessibilité à la mort dans la revendication d'un rapport entendu et facile à son néant que l'on maîtriserait parfaitement. Alors bien sûr, l'angoisse ne se ferait plus jour et ce serait encore la victoire de l'indifférence. Mais il ne faut pas perdre de vue que ces craintes, aussi fondées soit-elles, peuvent nous conduire exactement au point duquel elles veulent nous détourner, car, comme nous l'avons vu, en ne permettant aucun accès au néant et en ne laissant pas ce néant se déployer comme anéantissement radical de tout être, en ne laissant donc pas l'être et le néant se différencier, l'on joue le jeu d'un renoncement au savoir et peut-être le plus périlleux des renoncements qu'est le secret espoir théologique.

⁷⁰ Voir paragraphe 154.

⁷¹ Voir *Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger*, p. 116. Cette méfiance légitime est également sensible au Chapitre V du même ouvrage, p. 85 et sv. et dans l'article du même auteur intitulé *Prolégomènes à l'intelligence du tournant chez Heidegger*, p.341 et sv.

Notre question doit donc devenir, afin d'éviter tous les écueils qui semblent surgir sans arrêt devant nous en ces matières : quel est le sens véritable de cette tension entre être et néant qui doivent se différencier sans trop s'écarter l'un de l'autre au prix, paradoxalement, de donner dans un écart trop grand le même résultat indifférencié que le ferait une identification, et comment déterminer un accès qui, comme ouverture, soit vérité, sans en faire un raidissement dans le confort d'une possession?

§4. Recèlement et fragilité

La question qui doit nous mener vers une réponse à celle (ou celles) qui terminent le dernier paragraphe est la suivante : dans nos efforts pour contrer la détermination de la finitude comme finitude impuissante et afin d'insister ainsi plus sur l'*ἀλήθεια* dans la *λήθη* que sur la *λήθη* dans l'*ἀλήθεια*, ne sommes-nous pas en train de biffer tout simplement la *Verweigerung* de l'être et de nier que l'essence de la vérité de l'être soit déterminée dans les *Beiträge* tout comme dans la majorité des oeuvres subséquentes de Heidegger comme le *Sichverbergen des Seins*, comme le recèlement de l'être?

Nous l'avons rappelé au commencement du §2 du présent chapitre, Heidegger soutient que « le refus est le déploiement essentiel de l'estre » et que la vérité, comme recèlement (*Unverborgenheit*) « doit être établie en fondant l'ouverture de l'étant dans son ensemble et l'ouverture du recèlement comme tel (de l'être) »⁷². Nous avons vu cependant à quelles apories pouvait nous mener une conception de ce refus comme pure et simple absence ou pur refus qui rendrait l'être identique au néant et de la sorte, ne nous permettrait plus de comprendre la vérité la plus originaire comme éclatement de la différence radicale, allant du tout au rien, entre, pour employer par exemple la

⁷² GA 65, p.335; Cf. *supra*, p.324.

formulation du cours de 1928⁷³, l'ouverture d'un monde qu'est le *Dasein* et la pure et simple absence de *Dasein*. Si l'être et le néant sont absolument identiques, alors il n'y a pas de différence entre le *Dasein* et la pure et simple absence de *Dasein*; il n'y a donc pas de différence entre l' *ἀ-λήθεια* et la *λήθη* et l'on se retrouverait confronté aux mêmes problèmes que Platon par rapport aux sophistes, problèmes auxquels, d'après ce que nous avons vu au chapitre V, Heidegger semblait pourtant offrir une solution⁷⁴. Mais comment comprendre autrement que comme un refus pur et simple le *Sichverbergen* de l'être?

Nous l'avions rappelé en débutant le chapitre IV, la section la plus importante des *Beiträge* intitulée *Die Gründung* comporte une section (la section c)), également la plus importante en termes quantitatifs, intitulée *Das Wesen der Wahrheit*. Nous trouvons dans cette section, au paragraphe 207, un extrait susceptible de nous servir de fil conducteur pour une entente claire du sens de ce recèlement.

Toutefois le déploiement essentiel de la vérité originare ne peut être éprouvé que si cet « au milieu » éclairé [le lieu de l'ouverture de l'étant comme « au milieu » de l'étant éclairé] qui se fonde lui-même et détermine l'espace-temps est renvoyé par un saut à ce à *partir d'où* et vers où il est éclairé, à savoir le *recèlement*. [...] Le recèlement est un caractère essentiel de l'*est*re précisément dans la mesure où l'*est*re a besoin de la vérité et revendique le *Da-sein* et est ainsi en soi originairement : *Ereignis*⁷⁵.

Ajoutons à cela cette courte proposition du paragraphe 219 :

L'essence de la vérité est le recèlement éclairant de l'*Ereignis*⁷⁶.

Le déploiement essentiel de la vérité doit être pensé comme éclaircie ou clairière (*Lichtung*), mais il convient, afin d'éprouver et de donner lieu à ce déploiement essentiel, de sauter dans ce d'où vient et où va l'éclairé, à savoir le recèlement. L'éclairé doit être pensé à partir du recèlement. Cela ressemble fort à une

⁷³ GA 26, p.281; Cf. Chapitre II, p.73-74 et sv.

⁷⁴ Voir Chapitre V, §6.

⁷⁵ GA 65, p.330.

⁷⁶ GA 65, p.344.

radicalisation de la *λήθη* dans l' *ἀλήθεια* du type de ce que nous tentions précisément de critiquer lors des deux derniers paragraphes. Néanmoins, ce qui est dit précisément par Heidegger, c'est que pour éprouver l'éclairement, il faut sauter dans le « *wovon* et *wofür* » de cet éclairement. C'est ce « *wovon* et *wofür* » qui est recèlement. Mais cela ne nous fait-il pas penser à la compréhension de l'être comme transition que nous avons dégagée grâce au cours du semestre d'été 1941⁷⁷ où celui-ci était compris comme la transition entre surgissement et évanouissement, transition qui n'est ce qu'elle est que déterminée par la mêmeté de ce à quoi elle renvoie d'un côté comme de l'autre de la transition? Cette intelligence de l'être comme transition, celui-ci pensé alors également comme apparaître et étrangeté, n'était-elle pas précisément ce sur quoi reposait en partie la distinction que nous faisons entre être et néant? Le recèlement ne doit-il pas alors précisément être pensé comme le renvoi au néant, l'abîme d'où l'être est proprement le *sortir* ainsi que nous l'avions effectivement présenté? Dire que l'être se recèle serait dire de la sorte qu'en tant qu'il est le sortir du néant, en tant que pour ainsi dire, c'est de lui qu'il vient et vers lui qu'il va ou plutôt, il est ce d'où l'être est *venir* et *aller* comme transition, comme il vient de nulle part, il est, aux confins de la transition, ce qui se brise dans le néant. Toutefois, ce fait de se briser dans le néant est pour l'être, dans la mesure où il porte l'étant, du même coup un *éclater hors* du néant. L'être, en se brisant dans l'abîme de son fondement qu'est sa gratuité, éclate comme le contraste qu'il est entre néant et étant plutôt que de simplement s'abîmer avec le néant. Le *recèlement* décrit comment le néant est au fondement de l'être comme absence de fond d'où l'être est le sortir gratuit. Mais cette expression de *Verbergung* est providentiellement ambiguë. Tout comme l'est aussi providentiellement celle de « recèlement » en français – dans la mesure du moins où elle est tirée du verbe « receler » –, pouvant exprimer comme en allemand par ce qui se « re-cèle » (*das was sich verbirgt*) le fait de se cacher, de se fermer, mais signifiant aussi d'autres fois, et même le plus souvent, ce qui se recèle au sens d'une possibilité prête à éclore, sens auquel correspond d'une certaine façon le *Verbergen* en allemand qui insiste sur le *Bergen*, comme ce qui abrite et protège contre une menace. En ce qui regarde le recèlement de l'être, cela signifie qu'en même temps que cette expression permet de

⁷⁷ Voir Chapitre IV, §7.

décrire l'absence la plus radicale d'où vient l'être qui, en tant qu'il en vient s'y recèle, refermant dans son origine vide et gratuite l'ouverture qu'il est pourtant, elle rend aussi possible l'entente de cette préservation qu'est l'être comme ce qui se protège et se garde contre le néant. Contre le néant, l'être trouve son origine et ainsi se recèle, se referme dans l'absence qu'est sa gratuité, mais contre ce néant, il est aussi ce qui recèle dans le sens où la plus vive opposition s'y concentre et que contre son absence possible, il recèle (au sens cette fois de l'ouverture d'une possibilité) l'éclosion de la différence qu'il est et de l'ouverture du temps comme déploiement de la transition et de la plus contraignante et engageante des présences.

Le recèlement est donc en ce double sens le nom du rapport entre l'être et le néant. Mais ce que nous ne pouvons omettre, c'est que ce recèlement ne peut être éclairant et donc que l'*ἀλήθεια* ne peut à partir de sa *λήθη* devenir *ἀλήθεια* que si ce recèlement n'est pas une dissimulation qui pourrait cacher quelque chose et qu'il n'est pas purement et simplement le cèlement de l'être, mais au contraire, son ouverture. Or, cela n'est possible à son tour que si le recèlement a le double sens que nous lui avons découvert, c'est-à-dire qu'il ne se limite pas à s'enfoncer dans le néant, mais qu'il constitue précisément par rapport (et bien sûr aussi grâce) à celui-ci, le catalyseur de la différence. Ce qui également ne se peut comme nous le disions que si le néant ne consitue pas quelque recoin dans lequel l'être peut se cacher, mais est bel et bien le pur et radical anéantissement de tout *être* au sens où nous l'avons envisagé au dernier paragraphe.

Ce qui est intéressant dans les deux citations mises à contribution plus haut et ce qui nous fera progresser davantage dans ce qui demeure d'une relative obscurité, c'est le lien qui est fait avec l'*Ereignis*. L'essence de la vérité est présentée comme « le recèlement éclairant de l'*Ereignis* », mais plus tôt, Heidegger affirme que c'est parce que l'être a besoin de la vérité et parce qu'il revendique le *Dasein*, parce qu'il est donc *Ereignis*, que « le recèlement est un caractère essentiel de l'être ». l'*Ereignis*, nous l'avons vu⁷⁸, doit être envisagé comme le tournant qui se dessine entre appel et

⁷⁸ Voir Chapitre V, §6..

appartenance, entre le besoin que l'être a de l'homme et l'appartenance que l'homme comme *Dasein* et souci se reconnaît dans le dévouement à « créer » (au sens où nous l'avons compris au §2 de ce chapitre) l'être en ouvrant l'éclaircie qu'il revendique. Comment comprendre ce lien? Pourquoi Heidegger affirme-t-il que le recèlement n'est un caractère essentiel de l'être que dans la mesure où l'être a besoin de l'homme? Ne voit-on pas clairement ici que si le recèlement devait être envisagé comme la simple fuite de l'être qui se cache et se refuse à notre finitude impuissante, il serait bien plus authentiquement recèlement dans la mesure où il manifesterait son mépris de l'homme? Si le recèlement n'appartient à l'être que dans la mesure où l'être a besoin de l'homme, cela n'est-il pas le signe que ce sont nos analyses et nos conclusions qui mènent sur le droit chemin, en montrant justement que l'être ne devient lui-même qu'en rencontrant authentiquement la menace qui le fonde grâce au *Dasein* à qui le néant est manifeste, que l'être ne devient lui-même en tant que *sortir* du néant que parce que le *Dasein* lui permet enfin de se lier comme à son *Abgrund* au recèlement (au sens de son fondement dans lequel il se différencie) et ainsi lui permet de se receler (au second sens) comme ce qui se protège du néant en laissant éclater son étrangeté et en ne se renfermant pas dans la pure nuit.

Considérons cet extrait, qui est très difficile, mais dont nous pourrions néanmoins tirer quelque confirmation :

Le sans fond est le refus temporisant du fondement. Dans ce refus s'ouvre le vide originaire, advient l'éclaircie originaire, mais l'éclaircie est telle toutefois que le refus temporisant s'y montre.

Le sans-fond est l'initial et essentiel recèlement éclairant, le déploiement essentiel de la vérité.

Mais puisque la vérité est le recèlement éclairant de l'estre, elle se trouve d'avance, en tant que sans-fond, fondement, qui ne fonde qu'en portant et laissant émerger l'*Ereignis*. Ainsi le refus temporisant est le signe par lequel le *Da-sein*, celui qui peut persister en encaissant le recèlement éclairant, est appelé, et c'est là le va-et-vient du tournant entre appel et appartenance, l'*Er-eignung*, de l'estre même⁷⁹.

⁷⁹ GA 65, p.380. Voir aussi p. 350 : « Die Lichtung für die Verbergung als ursprünglich-einiges Wesen ist der Abgrund des Grundes, als welcher das Da west ».

Tout le problème vient du fait que le fondement se détermine comme absence de fondement, c'est-à-dire qu'il n'y a d'être que dans la confrontation la plus serrée avec le néant, ce qui fait d'une certaine façon du néant le fondement de l'être et ainsi, ce qu'*est* l'être se trouvant dépendant du néant, cela fait entrer le néant dans l'essence de l'être et donne comme résultat que le néant *est* l'être. C'est cette difficulté de leur coappartenance qui crée les paradoxes et les incompréhensions que nous nous efforçons de débrouiller. La difficulté consiste à savoir comment il est possible de rapprocher suffisamment le néant de l'être afin de permettre à celui-ci d'éclater au jour ou plutôt de pouvoir faire éclater le jour en tant qu'étrangeté sans pour autant les confondre, car cette dernière option reviendrait non pas comme le dit Heidegger dans *Qu'est-ce que la métaphysique?* à la nuit claire du néant, mais plutôt à la nuit où toutes les vaches sont noires.

Ce qui nous semble le plus propre à permettre une telle compréhension du rapport fondatif paradoxal entre l'être et le néant, c'est d'envisager l'être comme fragilité. Si l'être est l'étrangeté de l'étant, son vacillement hors du néant, sa gratuité, sa transition entre surgissement et évanouissement, cela signifie que l'être consiste en la fragilité de l'étant. Cette fragilité ne désigne pas toutefois le fait que ce qui *est* comme matière ou force ou atome soit constamment soumis à des destructions éventuelles et, qu'en tant qu'il est en lui-même potentiellement destructible, cela doive être considéré comme fragile. Au sens où nous entendons « fragilité », même un dieu absolu est fragile, si du moins il est. Fragilité signifie sortir de rien, arriver de nulle part, éclater comme pure gratuité derrière laquelle il n'y a rien et il ne peut rien y avoir, ni « chose » ni même quelque puissance non réifiable. Un étant pourrait être assuré de perdurer dans le temps éternellement sans aucune altération qu'il serait néanmoins fragile en ce sens puisque son apparition comme telle en tant que cet étant qui perdure inaltérablement serait quand même gratuite. Le fait est cependant que cet étant lui-même ne connaîtrait pas cette fragilité, mais que celle-ci ne peut être connue que par celui à qui est donné l'accès au néant grâce à la manifesteté d'une menace. Mais une fois que ceci est advenu et que le néant est ouvert par lui, ce néant va au-delà même de l'étant qui perdure sans altération et le cerne lui-même dans son incroyable gratuité, comme ce qui *est*. Cette

fragilité signifie donc *être* entouré par la menace du néant, menace qui peut ne pas menacer directement tel ou tel étant pour telle ou telle raison, mais qui, à celui qui sait la voir, menace l'étant dans son ensemble comme ce contre quoi il se montre et peut ainsi se voir dit *être*.

Or, pourtant, être en ce sens comme fragilité implique la plus grande proximité de la menace. Si l'on s'interroge sur ce que signifie « fragilité », l'on s'aperçoit immédiatement que ce sens est anéanti si la menace est écartée. Ce qui est à l'abri de la menace, même seulement pour un court temps, ne peut plus être dit fragile. Pour que quelque chose de fragile soit fragile, il faut qu'il se tienne constamment menacé par sa destruction. La fragilité implique la co-présence de la « tenue en soi » de ce qui n'est pas détruit et de la destruction. S'il n'y a que « tenue en soi » déterminable en elle-même comme ce qui n'est pas détruit ou pas encore détruit, alors la fragilité est également écartée. S'il n'y a que la menace comme entièrement victorieuse et comme destruction accomplie, alors il n'y a pas non plus fragilité. La fragilité, c'est la confrontation la plus proche de ce qui n'est pas détruit avec la destruction, c'est la rencontre de l'actuelle « non destruction » avec l'éventuelle « destruction » en un seul et même temps. La fragilité est le rassemblement de l'effectif et du possible sous la forme de deux contraires absolus qui pourtant s'auto-déterminent inséparablement sous le titre « fragilité ».

Si l'on peut dire, après cet examen, que l'être est, non pas fragile, mais fragilité, au sens où l'être caractériserait proprement la fragilité de ce qui peut être dit fragile, l'on comprend de la sorte qu'il y ait dans son essence rassemblement avec son contraire le plus absolu. La fragilité est le trait de ce qui, contre la menace de la destruction, se détermine en sa solidité, mais la fragilité est ce trait qui fait être ensemble solidité et destruction, c'est elle qui permet la différenciation entre les deux, c'est elle qui est cette différence en tant qu'entre-deux du solide et de sa destruction. En ce sens, la fragilité, puisqu'elle fait cohabiter destruction et solidité, *est* à la fois destruction et solidité : elle est ce qui menace la solidité en tant qu'elle la fragilise et elle est ce qui s'institue contre la destruction en tant qu'elle se solidifie. Elle est la différence. La fragilité est ainsi

impensable sans la destruction qui l'habite, et si l'être est fragilité, alors il peut se voir dit être le même que le néant dans la mesure où il est impensable et n'est à proprement parler pas lui-même sans la *présence* en lui du néant qui le travaille. Toutefois, en tant que lieu où la différence entre solidité et destruction se réalise, l'être peut être dit en même temps la plus radicale opposition au néant comme ce qui, en tant que *sortir* de lui, fragile, institue l'essor de la plus radicale révolte contre le néant.

C'est ainsi qu'en envisageant l'être comme fragilité, il nous est possible de comprendre pourquoi Heidegger va jusqu'à critiquer finalement dans les *Beiträge* le terme grec d'*ἀλήθεια* parce qu'il signifie, avec son *a* privatif, le fait d'écarter définitivement toute *λήθη*⁸⁰, sans que cela doive le moins du monde nous faire retomber dans les apories de la finitude impuissante parce qu'au contraire, en ne rejetant pas la *λήθη*, on ne la laisse pas pour autant tout avaler en se confondant avec l'être et la vérité, mais on lui permet seulement, en se *manifestant* comme *λήθη*, comme la menace du néant et grâce au *Dasein*, de laisser l'être se différencier d'elle et se fonder en elle dans la plus grande différence comme fragilité. Car ce qui survient lorsque l'être ne peut se libérer comme fragilité en rencontrant son *Abgrund*, nous l'avons vu, ce n'est justement pas la différence avec le néant, mais l'indifférence, puisque la solidité s'enflant et occupant progressivement toute la place ne peut plus s'enraciner dans ce à partir d'où elle se détermine comme solidité s'il est vrai que toute solidité doit être ramenée à la fragilité comme *être*, et devient, sans le *Dasein*, seul capable de libérer la menace la plus totale pour l'ensemble de l'étant, nuit solide où toutes les vaches sont noires, tout aussi brutalement insignifiante et indifférenciée que le néant.

Cela nous amène cependant à la seconde partie de la question qui terminait le dernier paragraphe : s'il s'agit, avec la vérité la plus originaire, d'un accès qui ne se limite pas à un pur refus mais au contraire, qui se manifeste comme la « possession »

⁸⁰ GA 65, p.351 : « Die *ἀλήθεια* meint die Unverborgenheit und das Unverborgene selbst. Schon darin zeigt sich an, dass die Verbergung selbst nur erfahren ist als das zu *Beseitigende*, was weg gebracht (α -) werden muss. [...] Wahrheit als die Lichtung für die Verbergung ist deshalb ein wesentlich anderer Entwurf als die *alēthēia*, obzwar er gerade in die Erinnerung an diese gehört und diese zu ihm ».

même du néant, peut-on encore distinguer cet accès à l'être de la satisfaction définitive de toute aspiration et, dans la possession de la plus solide des solidités, du confort de l'assurance de soi contre laquelle pourtant s'articulent indéniablement les efforts de Heidegger?

Nous avons distingué au §1 de ce chapitre deux sens différents à la solidité, celui d'une solidité résolument cherchée et à laquelle on est décidé à ne jamais renoncer sans l'avoir trouvée et une solidité prétendue qui, au contraire, consiste dans le renoncement de celui qui ne trouvant pas, se raidit sur une fausse victoire. Cela nous a permis de montrer non seulement les raisons pour lesquelles idéalisme et réalisme se croisaient confusément, mais également comment Heidegger les dépassait en se les appropriant tous deux tout en réalisant leur ambition la plus intime. Comment peut-on néanmoins comprendre plus avant cette distinction entre solidité accomplie dans la réponse authentique à la question et la solidité prétendue?

Nous avons vu comment devait être envisagée la question de l'être, soit comme le sens même du questionnement qui, répondant à une provocation initiale, celle de l'expérience du « je ici devant tout », cherche à pénétrer cette expérience et à l'approfondir. Cette expérience en tant qu'elle bouscule par une provocation à ce qui fait naître la question, est le « quelque » interrogatif du « quelque chose qui *se passe* » que nous évoquions déjà au second chapitre⁸¹ afin de justifier le caractère « fondé » de l'énoncé. « Quelque chose se passe », cela est l'expression de l'éveil de l'attention au « je ici devant tout », éveil interrogatif. Or, celui-ci, en interrogeant, cherche une réponse. Cet élan de l'interrogation qui, en tant que questionnement, cherche une réponse est la forme la plus fondamentale de toute recherche de solidité. C'est cet élan que décrit la recherche de la vérité et conséquemment, la recherche de certitude. Néanmoins, ce que nous avons vu également⁸², c'est qu'en cherchant réponse à la question que provoque le « je ici devant tout » qui en bousculant éveille, se présente sous la forme interrogative du « quelque » et s'ouvrant ainsi *se passe*, ce que la question

⁸¹ Cf. *supra*, p.91 et sv. Consulter également pour cette question les §§1,6 et 8 du Chapitre IV.

⁸² Voir Chap IV, §§1,6 et 8.

demande, c'est que ce « je ici devant tout » et son expérience se fasse plus vive, plus sensible, plus frappante, c'est-à-dire qu'elle *se passe* avec un éclat plus clair, ce qui signifie à son tour qu'elle se fasse plus « expérience ». Cependant, cette expérience elle-même, dans le « quelque », le « quoi », le « comment » de la question, comme ce qui éveille cette question, n'est comme expérience qu'en tant que provocation de l'éveil de l'attention qu'est elle-même la question. Si la question en retour veut pénétrer l'expérience, elle ne le peut faire de la sorte qu'en se laissant pénétrer elle-même par l'expérience qui n'est à son tour que la provocation initiale qui d'abord éveilla l'attention. Nous disions plus tôt qu'il fallait que celui qui questionne se laisse entièrement déterminer par ce qui provoque la question, en permettant « à cette provocation de s'imprégner en lui et de manifester ainsi toute sa solidité comme ce qui façonne et transfigure l'accueil qui l'ouvre »⁸³.

Remarquons qu'il y a tout d'abord, eu égard à cette « expérience », un lien à faire avec ce que nous avons vu d'une réfutation possible du scepticisme lors du troisième chapitre⁸⁴ alors qu'il a été montré, en empruntant certains concepts kantien, que l'être au sens de la réalité du monde extérieur justement ne se « prouvait » pas, mais s' « éprouvait », c'est-à-dire que dans la mesure où toute preuve est la mise en relief de ce qui est déjà inclus dans une ou plusieurs prémisses, l'être ne se prouve pas, ne pouvant jamais être déjà inclus dans une prémisse, mais commandant au contraire à toute prémisse de sortir d'elle-même pour se fonder en lui. Le savoir, nous l'avions dit alors, consiste à apprendre quelque chose de « nouveau » et non ce que l'on sait déjà, ce sur quoi au contraire, repose toute preuve. Nous avons vu également comment la certitude qu'apportait le repli auto-référentiel tel qu'examiné chez Descartes et Kant reposait toujours sur le fait d'une auto-confirmation par simple présupposition. Cette auto-confirmation s'assure en renonçant à trouver quoi que ce soit, c'est-à-dire qu'elle se raidit sur un acquis prétendu en s'interdisant d'ouvrir du nouveau qui, en tant que tel et par principe, serait incertain. Qu'est-ce donc cependant que ce nouveau et qu'a-t-il à voir avec l'être?

⁸³ Cf. *supra*, p.321.

⁸⁴ Voir Chapitre III, §§2 et 5.

Toute preuve, en tant que certitude et auto-confirmation à partir du point d'où l'on part est auto-référentielle. Le repli auto-référentiel est la fixation qui s'interrompt dans un seul versant du tournant tel que dévoilé au chapitre V. S'interrompant de la sorte, et puisque la fondation authentique semble effectivement ne devoir se faire que dans le tournant, le repli auto-référentiel se fixe dans l'absence de fondement de sa prétention vide et n'est alors que présupposition. C'est seulement en brisant cette présupposition, en s'abandonnant à ce qui la fonde au-delà d'elle-même et se reconnaissant ainsi comme présupposée par ce qui fait doublement question devant et derrière elle comme « être » de ce qu'elle prétend connaître et être de sa propre connaissance, que celle-ci s'établit dans sa vérité. Cet acte qui saute au-delà de la présupposition est le sens authentique du savoir comme savoir de la nouveauté, ou si l'on souhaite parler comme Kant, du savoir comme synthèse. Car la nouveauté dont on parle n'est autre que celle de l'être comme sortir du néant, absolue nouveauté de l'étonnant, de l'étrangeté qui éveille l'attention derrière comme devant soi. Cet acte qui saute derrière sa présupposition vers l'être est celui qui s'ouvre, dans et par la question, à la nouveauté. Mais cette nouveauté, en tant que telle, pour se montrer comme nouveauté, a besoin de celui qui sait s'étonner, de celui qui peut être attentif, de celui qui sait attendre et ainsi ouvrir le temps, elle a besoin que celui-ci accepte de se laisser surprendre. Cette nouveauté a besoin pour se faire « prendre » ou accueillir comme être de celui qui, ouvrant le néant, fait lui-même apparaître le neuf. Mais elle a besoin que celui qui est capable de cela ne se replie justement pas en soi au sein de l'élan qu'il est en abolissant le sens de l'élan qu'il peut être, mais que cet élan sorte de soi et s'expose pour se jeter dans le tout autre du néant et fasse apparaître l'être en général comme tout autre par rapport à lui. C'est parce que l'être ne se montre que dans le néant d'où il est *sortir* qu'il doit se montrer dans une « expérience » du nouveau, et c'est pour cette raison également que ce « nouveau », parce qu'il n'est que dans sa confrontation avec le péril, ne peut jamais être « certain », car alors il n'y aurait précisément plus de péril, ni d'étrangeté, ni d'étonnement. Mais c'est également pour cette raison que l'« expérience » en tant que tournant est brisée lorsqu'elle se fixe dans le repli auto-référentiel qui, s'asseyant sur soi, n'a plus d'yeux alors pour le néant qui offre la

nouveauté de l'être, ne pouvant plus de la sorte remplir sa possibilité comme attention en se consacrant en retour à ce qui comme « être », autant le sien que celui de l'étant qu'il n'est pas lui-même, s'offre dans l'étonnement.

L'expérience du « je ici devant tout » en tant qu'expérience du nouveau ne peut jamais se donner à une certitude, mais la certitude, par définition, en tant qu'elle est repli sur soi de ce qui refuse la nouveauté, ferme toute expérience. Cette certitude est, sous la forme du renoncement au savoir telle qu'examinée au chapitre IV, l'étouffement de la question et de l'attention dont la question est l'éveil. Mais qu'est-ce que cela signifie en ce qui a trait à notre distinction entre deux différents types de solidité? La seule solidité envisageable du point de vue de la vérité n'est-elle pas la certitude? Si la certitude est impossible eu égard à l'être, tout savoir de l'être n'est-il pas alors immédiatement dissout dans l'arbitraire? N'est-il pas, par ailleurs, complètement absurde de parler ainsi de nouveauté et de rejeter à ce titre la certitude, alors que nous affirmons justement que la question ne fait précisément, en questionnant, rien de nouveau, ne se consacrant qu'à maintenir son éveil en répondant elle-même à ce qui l'a d'abord éveillée. Cela ne signifie-t-il pas à son tour que la question reste toujours emprisonnée dans ce qui la bouscule et la crée et de la sorte, s'enferme à la manière de la certitude?

Précisément, et c'est là ce qu'il y a de plus significatif, la présupposition qu'implique toute certitude est analogue au tournant de la question-réponse; c'est pourquoi tout porte tant à confusion et qu'il se produit tant de paradoxes. La certitude est circulaire dans la mesure où elle est auto-confirmation et présente ainsi une solidité pour le savoir. Toutefois, elle est auto-confirmation qui refuse de sortir d'elle-même afin de se confirmer et se trouve ainsi solidité prétendue derrière laquelle suinte une infinité de questions bâillonnées. Le tournant de l'*Ereignis* par contre, est l'établissement de l'être dans sa vérité qui a besoin, pour se montrer comme étrangeté, de la différence qu'est seul capable d'ouvrir le *Dasein*. L'être a ainsi besoin de se faire expérience du « je ici devant tout ». L'expérience, toutefois, n'a lieu que dans la mesure où elle est sans cesse relancée par la question que l'être revendique pour se montrer

dans sa différence. En contrepartie, celui qui donne lieu à l'expérience n'accède à celle-ci qu'en maintenant son éveil pour elle, qu'en renouvelant constamment la nouveauté qu'elle est dans une confrontation avec la différence qu'il doit toujours ouvrir à nouveau. Nous avons formulé le tournant de façon anticipatrice comme suit :

La question est ce qui provoque en retour ce qui l'a d'abord provoquée et demande réponse à ce à quoi d'abord elle répondait, précisément par une question⁸⁵.

Ce tournant entre question et réponse est le mouvement au sein duquel seul peut se maintenir l'attention en laquelle à son tour seule la nouveauté peut se montrer comme ce qu'elle est. L'expérience comme éveil de l'attention se confirme elle-même en provoquant toujours à nouveau la provocation qui l'a d'abord éveillée afin de se maintenir comme éveil, mais éveil consacré à l'expérience dans le renouvellement constant de la tension différenciatrice entre être et néant.

La différence entre la circularité auto-référentielle de la certitude et le tournant consiste dans le fait que le tournant est, pour l'être, la structure de la différenciation qui doit avoir lieu, ainsi que nous l'avons vu, comme « indépendance dépendante », alors que la certitude, dans l'indifférenciation de sa tautologie, est l'indépendance pure, la pure autonomie qui se répond à soi-même et n'a donc pas de véritable réponse à chercher. Le tournant, par contre, donne à la question son sens dans la réponse à cette question, mais une réponse qui ne peut jamais être envisagée comme ce que l'on peut ranger dans sa poche à la manière d'un acquis, puisqu'elle n'a lieu que dans la poursuite de la question, dans le maintien de l'éveil, dans la confirmation toujours renouvelée de l'expérience qui n'est comme expérience que dans le renouvellement de la même nouveauté. Sans ce renouvellement, sans la poursuite constante de l'éveil de la question, l'attention ne ferait plus face au péril, ne serait donc plus capable de dessiner une attente appréhensive pour la surprise de la nouveauté et ne pourrait plus laisser l'être se montrer comme étrangeté. Cette expérience attentive, toutefois, ce n'est pas parce qu'elle n'est pas certitude qu'elle ne peut revendiquer aucune solidité. Au contraire, c'est parce qu'elle n'est pas certitude, c'est parce qu'en tant qu'elle se

consacre sans relâche et toujours à nouveau à *prendre garde*, qu'elle est la plus grande solidité, cette solidité qui dans l'expérience, se saisit de la différence, différence qui cependant s'échappe dès qu'on croit ne plus avoir à s'y consacrer. Le tournant consiste ainsi dans la plus haute réalisation du savoir et dans son accomplissement le plus solide. Cet *accomplissement* a lieu contre tout renoncement au savoir qu'implique la prétention d'avoir *terminé* cet accomplissement, car alors le péril différenciateur et condition de l'attention serait éteint; il a lieu en ce sens contre tout renoncement au savoir qu'est un savoir prétendu, mais il ne consiste pas pour autant dans l'absence de savoir et la futilité d'un questionnement qui n'espère aucune réponse, mais dans l'écoute qui se saisit de la réponse en renouvelant toujours l'exigence qu'est son attention et se manifeste ainsi comme solidité dans la garde dévouée et attentive⁸⁵. Celle-ci, pourtant, n'est telle qu'en connaissant cette solidité comme la plus menacée des fragilités et ainsi néanmoins, comme la plus puissante et la plus contraignante des différences.

⁸⁵ Cf. *supra*, Chapitre IV, §1, p.170 et sv.

⁸⁶ C'est ainsi qu'il faut comprendre les remarques répétées de Heidegger à propos de la rigidification des questions de philosophes traditionnels en réponses toutes faites. (Voir par exemple, GA 33, p.31 et sv.) Il ne s'agit pas de dire, par exemple, que pour Aristote la table des catégories restait ouverte et que la question des différents sens de l'être devrait toujours et par principe demeurer une question sans réponse comme si le Stagirite pouvait se présenter comme une sorte de relativiste, mais de constater simplement que le travail d'Aristote est pénétré des questions qui l'occupent et que ses réponses, de par leur contact immédiat avec les questions qui leur ont donné lieu, laissent encore transparaître celles-ci, avec la légitimité que leur confère ce qui les a provoquées, même au coeur des réponses erronnées. Pourquoi en est-il donc ainsi? Parce que le travail d'Aristote est encore vif de l'attention provocatrice qu'il manifeste, alors que ceux qui après lui répètent simplement ses résultats, ont beau les répéter, ils sont devenus aveugles à la réponse avec laquelle ils n'ont plus aucun contact, puisqu'ils s'assoupissent, suffisants, dans la confiance de la possession de la réponse, qui n'est plus que confiance vide, puisque l'objet en tant que réponse s'est échappé face à la clôture de l'attention qui a cessé de maintenir l'éveil et la surprise du questionnement étonné. Ceci sera néanmoins clarifié davantage lorsque nous aborderons sommairement la question du caractère formel-indicatif des propositions philosophiques lors de la seconde partie de l'épilogue.

§5. L'articulation des deux contre-concepts de la vérité : erreur et mystère, différence et indifférence

Nous avons accompli à présent des avancées importantes dans la compréhension du rapport entre la vérité et le second voile que nous avons décelé lors du chapitre II. La structure de la vérité dans son rapport à son contre-concept s'articulant dans l'ordre du « tout ou rien » nous est à présent plus claire. Cette structure qui caractérise visiblement la vérité elle-même de façon unitaire comme éclosion de la différence, dans la mesure où elle exprime l'être comme recèlement dans son rapport au néant, manifeste la négation comme partie prenante de la fondation. Nous l'avons exposé lors du dernier chapitre dans notre présentation du double sens du recèlement comme ce qui est défini par le fait qu'il se cèle dans le néant d'où il est *sortir* gratuit et comme ce qui, se définissant par rapport à sa négation, se recèle et ainsi se « garde » contre le néant. Cette « garde », toutefois, nous l'avons vu également, n'est possible en tant que telle que dans la plus intime confrontation avec ce qui la nie. Cette nécessité d'une intime confrontation pour donner lieu à la différenciation explique le double sens du recèlement tout comme l'appartenance de la négativité du néant à l'essence même de l'être. Cette structure du dévoilement comme « tout ou rien » n'est donc pas la possession du tout qui s'éloignerait ainsi, confiant de sa pleine possession, en s'écartant définitivement du rien, elle est plutôt le cœur de la différenciation, de l'éclosion du « tout » dans sa cohabitation avec le rien, du fondement qui se fonde dans l'absence de fondement et qui, s'il s'en éloigne et s'emprisonne en soi hors de cette confrontation, nous l'avons vu grâce à l'exemple du problème platonicien⁸⁷, s'annule dans l'indifférence. Cette coappartenance du « tout ou rien » comme ce qui donne lieu à l'éclosion de la différence n'a toutefois rien à voir avec une confusion entre le tout et le rien, mais consiste au contraire dans la plus grande différence, rassemblée, toutefois, en son point pivot, en son lieu, précisément, d'éclosion. Cela, nous l'avons compris grâce au concept de fragilité. Ce qui nous mène en dernier ressort au fait que ce « tout

⁸⁷ Voir le présent chapitre, §3, p.350 et le Chapitre V, §6.

ou rien » n'étant pas la perte du tout dans le rien qui le laisserait s'engouffrer en lui dans la confusion, consiste au contraire en l'ouverture, en la rencontre de ce rien lui-même dans l'éclat de la différence qu'il rend possible.

Ce rapport qu'entretiennent le dévoilement avec son voile et l'être avec le recèlement, nous ne pouvons plus en conséquence l'entendre maintenant comme la radicalisation d'une non-vérité qui ne serait comprise qu'à l'aune de l'erreur, mais nous nous rendons bien compte que le « non » du refus comme recèlement et comme fondement dans l'absence de fondement du néant n'a absolument rien à voir avec l'erreur et la finitude impuissante, mais consiste au contraire dans le contraire absolu de l'erreur, contraire au sens de ce qui n'a plus aucun rapport avec l'erreur tel que le revendiquait précisément Heidegger pour la vérité la plus originale, car il s'agit bien avec cela de l'ouverture la plus complète qui se caractérise, ainsi que nous l'avons vu, par le fait que la négativité elle-même est manifeste et ainsi, la finitude ne barrant pas l'accès, mais l'accordant au contraire comme accès au « non » lui même, doit être pensée comme finitude créatrice. Celle-ci manifeste la finitude non comme ce qui condamne l'homme à se replier constamment sur lui-même dans les limites de ses possibilités de compréhension de l'être qui, en tant qu'être en soi inaccessible se différencierait pour sa part constamment en se repliant sur lui-même, mais au contraire comme ce qui les lie l'un à l'autre en tant qu'ils s'entre-appartiennent, l'être se donnant dans l'étrangeté, la gratuité et la fragilité qu'il est contre le néant, et l'homme se montrant capable de le recevoir et pour ainsi dire, de l'accomplir, parce que le néant lui étant manifeste, il est celui qui seul parmi l'étant peut donner lieu à l'éclosion qui est la venue à soi de l'être même.

Cela implique que l'être ne se refuse pas au savoir de l'homme, mais au contraire s'y lie et s'y réalise, même si c'est dans le refus comme néant qu'il se donne en tant que différence. Cela explique que Heidegger puisse dire à bon droit que l'étant se manifeste à l'homme tel qu'il est « en soi » et que « derrière les phénomènes de la phénoménologie, il n'y a essentiellement rien d'autre »⁸⁸. Cela explique aussi qu'il

⁸⁸ ET, p.47; SZ, p.36.

puisse se solidariser avec Héraclite, soutenant que « toute pensée est en grâce de l'être » en rappelant le fragment de l'Obscur d'Éphèse qui dit que « si l'étant se montrait partout comme fumée, les nez seraient alors experts au diagnostic »⁸⁹. Si le propre de l'homme est bien, en tant que *Dasein*, d'être celui qui amène l'être à lui-même et de la sorte l'étant en général en lui permettant d'être comme ce qui se montre tel qu'il est en lui-même contre le néant, il est donc tout entier défini, dans sa façon d'actualiser cette « création » de l'être, par l'être lui-même, et alors, ses facultés et ses pouvoirs de connaître sont nécessairement façonnés à la mesure de ce que l'être revendique. C'est ainsi, nous l'avons montré⁹⁰, que Heidegger comble les attentes ambiguës de solidité à la fois du réalisme et de l'idéalisme, sans que cela pour autant puisse être interprété, c'était l'objet du §4 de ce chapitre d'en faire la démonstration, comme une possession pleine, sûre d'elle-même, et définitivement acquise, ce dont il est toujours impératif de se méfier puisque c'est justement la solidité illusoire du renoncement au savoir qui s'exprime par là.

Ne voit-on pas enfin se profiler le sceau d'un accord comme fondement de l'adéquation que revendique la conception traditionnelle de la vérité, d'un accord toutefois, comme nous le supputons à la fin du chapitre I, qui ne s'établit pas grâce à la similitude de ses termes, mais sur le fond d'une différence? Avant d'approfondir ce point, il convient néanmoins de poser une question capitale : qu'en est-il alors de l'erreur? En sommes-nous donc venus, à force de tenter une détermination du rapport de l'homme à l'être comme savoir contre tout renoncement, raidissement et repli, comme finitude créatrice contre la finitude impuissante, comme apérité du tout ou rien contre la noirceur de l'indifférence, comme réalisation des aspirations les plus secrètes mêmes du réalisme, à soutenir qu'avec le concept heideggérien de la vérité, l'on est arrivé à évacuer l'erreur en tout et pour tout? C'est ce qu'il semble en effet, puisque si la vérité la plus originaire est identifiée depuis *Être et temps* comme cette vérité où l'erreur n'est plus possible, comme cette vérité qui ne s'oppose plus à la fausseté, mais à l'absence pure et simple de vérité au sens d'un accueil ouvert à l'être, comme absence

⁸⁹ Héraclite, fragment 7; Questions III et IV(Tel), p.365.

⁹⁰ Voir §1 du présent chapitre.

pure et simple de *Dasein*, et que cette vérité s'articule même comme différence et éclosion dans l'apérité de cette absence même qui permet ainsi de faire contraste, alors dans la vérité originaire, l'erreur n'a plus sa place.

Avant de sauter à des conclusions hâtives, rappelons-nous néanmoins un peu plus en détail la définition de l'erreur que nous avons présentée au chapitre II⁹¹. Nous prétendons alors fournir une définition de l'erreur susceptible d'inclure toute définition possible de l'erreur, aussi bien les plus classiques au sens tout simplement d'un désaccord avec l'objet d'un jugement ou d'un énoncé que la déchéance au sens heideggérien comme curiosité, équivoque et bavardage. Nous avons soutenu qu'il existe deux grandes formes d'erreur : l'oubli et la distorsion. Dans le cas de l'oubli, il s'agit de laisser s'échapper ce qui d'abord avait été pris et qui ainsi retombe dans l'obscurité de l'ignorance alors que la distorsion signifie une certaine « prise », mais qui se trouve imparfaite, boiteuse, trompeuse. Nous avons dans les deux cas déterminé l'erreur telle une impuissance de l'attention soit à se saisir de son objet en entrant convenablement en relation avec lui, soit simplement à maintenir tendue cette relation même. Cette impuissance avait même été caractérisée alors de façon anticipée comme relevant d'une finitude impuissante, ce qui avait mené à une définition de l'erreur, en tant qu'oubli ou distorsion, comme l'impuissance de l'attention causée par l'inaptitude d'une réceptivité nommée finitude par impuissance, inaptitude qui peut être soit principielle, soit imputable à la négligence⁹².

Si l'erreur se détermine comme l'inaptitude d'une réceptivité, l'on conçoit immédiatement qu'au site de la vérité originaire comme éclosion du « tout ou rien », une telle inaptitude soit impensable. C'est au contraire l'aptitude même de la réceptivité qui y est revendiquée et pour ainsi dire réalisée. Toutefois, cette aptitude, comme attention au sens où nous avons défini ce terme⁹³, ne peut plus être pensée uniquement en tant que réceptivité, comme s'il ne s'agissait que de se trouver par hasard à la bonne

⁹¹ Cf. *supra*, p.76 et sv.

⁹² Cf. *supra*, p.78.

⁹³ Voir Chapitre IV, §§1,6,8 Chapitre V, §6, Chapitre VI, §§3 et 4.

place au bon moment pour recevoir le contre-coup d'une impression adéquate à son « intuition ». Elle doit plutôt être pensée, comme nous l'avons montré⁹⁴, comme la différence qui doit être *faite*, au sens de la « création » que nous avons découverte au §3, comme ce qui importe à celui qui la fait, mais de la sorte, en tant qu'elle attache à ce qui n'est pas indifférent, cette création est néanmoins toute entière réceptive. Si la vérité la plus originaire se conçoit comme l'ouverture de cette attention, celle-ci se déterminant elle-même unilatéralement par ce qui la revendique comme « être », alors en elle, il n'y a effectivement de place ni pour la distorsion, dans la mesure où celle-ci relève d'une attention incapable, ni pour l'oubli dans la mesure où l'oubli est la fermeture de l'attention.

L'homme cependant, d'après ce que nous montre Heidegger, est néanmoins déchéant, et ainsi, il succombe à l'erreur. Dans les *Beiträge*, Heidegger affirme même qu'il ne peut être dit véritablement et unilatéralement *Dasein*, mais qu'il oscille plutôt entre *Dasein* et *Wegsein*⁹⁵, répondant au développement de l'opuscule *De l'essence de la vérité* à propos de l'« errance » de l'homme⁹⁶. S'il est vrai que l'homme est *Dasein* et qu'en cela il est, comme il était dit dans *Être et temps*, dans la vérité, et si cette vérité peut être comprise comme l'éclosion du « tout ou rien » de la vérité de l'être, comment cette errance est-elle alors possible et comment, pour répéter la question avec laquelle nous terminâmes le chapitre II, la vérité s'articule-t-elle par rapport à ces deux contre-concepts?

Si tout ce que l'on nomme généralement « conscience », « connaissance », « sentiment », dans la mesure où ces pouvoirs peuvent donner lieu à une manifestation, peut être compris comme nous le faisons grâce au concept plus général d'« attention » et que l'erreur peut également être entendue comme impuissance de l'attention de la façon dont nous l'avons soutenu au chapitre II, alors comment se fait-il, si le *Dasein* est, dans le tournant, l'attention qui amène l'être à lui-même, s'il est par cette attention

⁹⁴ D'abord au chapitre V, §6, puis au §2 du présent chapitre.

⁹⁵ GA 65, paragraphe 201. La détermination de l'homme comme *Weg-sein* fait déjà son apparition dans GA 29-30, §16 c).

⁹⁶ *Vom Wesen der Wahrheit*, section 7.

finitude créatrice, qu'il puisse également déchoir de cette essence et se travestir en son contraire, c'est à dire en inattention d'une finitude impuissante?

Nous l'avons vu lors du succinct examen de l'accaparement de l'organisme dont nous avons tiré une conception de l'emprisonnement de l'étant avant l'advenue d'un *Dasein*, l'être est pour ainsi dire un essor qui n'arrive à lui-même comme sortir du néant que dans le tournant d'une « indépendance dépendante »⁹⁷. Avant l'ouverture de cette indépendance, l'étant s'enferme pour ainsi dire en lui-même⁹⁸, et contre son absence de fond, s'emmure dans une obscurité voisine du néant. Cela signifie que tant que le *Dasein* n'est pas advenu, l'essor de l'être, tout en étant néanmoins cet essor, n'est pas encore « venue à soi », ce qui fait que l'être n'est pas encore gagné comme *sortir* du néant. Si l'être en son essence est la différence qui doit être faite contre le néant, alors cela signifie que tant que le *Dasein* n'advient pas, l'essor de l'être, enfermé dans le mutisme de l'étant indifférencié, n'a pas encore eu lieu comme différence, ce qui nous force à conclure que dans cet état d'indifférence, c'est le néant qui règne comme vainqueur. L'indifférence, l'obscurité et la confusion de l'étant avant la venue du *Dasein* empêchent l'être de venir à soi et ainsi d'avoir lieu. N'étant pas venu à soi, l'être n'est pas encore. C'est pour cette raison que nous avons constaté plus tôt à propos de Parménide et de Platon que l'indifférence de la plénitude de l'étant indifférencié donnait le même résultat que le néant pur et simple. L'indifférence pure et simple de l'étant, puisqu'elle empêche l'être de venir à soi malgré l'essor qu'implique cet étant, comme elle retarde pour ainsi dire la venue à soi de l'être, consiste à laisser, pendant ce retard, le néant victorieux. Au contraire, l'advenue du *Dasein*, en rapprochant l'être du néant pour les différencier au cœur du fondement qu'est la tension révélatrice comme fragilité donne lieu à la victoire de l'être. L'indifférence laisse le néant pour seul maître alors que la différence qui paradoxalement donne toute sa place

⁹⁷ Voir Chapitre V, p.292 et sv.

⁹⁸ Cette façon de s'exprimer est bien sûr problématique car, nous l'avons déjà noté, elle pense l'étant comme emprisonnement à la mesure d'une radicalisation de l'accaparement et de la déchéance, errance ou *Wegsein* du *Dasein* conçus comme renoncement au savoir. Il est bien sûr impropre de penser un étant qui s'emprisonne en lui-même comme s'il se protégeait contre quoi que ce soit, mais il est si malaisé de *parler* et de *décrire* l'état de l'étant lorsqu'il n'y a aucune ouverture sur lui, car il est en soi contradictoire d'ouvrir, en parlant, sur ce qui se définit par l'absence d'ouverture, que l'on nous pardonnera, nous l'espérons, les paradoxes que cette difficulté rend nécessaires afin d'en approcher quelque peu la teneur.

au néant au lieu de la lui refuser, précisément en le dévoilant lui-même comme menace, permet au contraire à l'être d'éclorre dans sa toute puissance.

Cela signifie cependant, si l'étant en tant qu'emprisonnement peut être envisagé comme confusion et indifférence, qu'à son tour l'accaparement de l'organisme est indifférence dans l'abolition immédiate de « soi » dans la pulsion tout comme de ce qui est rencontré ne se limitant alors qu'au prétexte à une désinhibition de la pulsion, et qu'ainsi, l'inattention que serait l'erreur devrait se voir également comprise en ce sens, c'est-à-dire comme indifférence et confusion qui laisse régner la noirceur du néant. N'est-ce pas précisément une telle interprétation que commande l'oubli et la distorsion? L'oubli n'est-il pas ce qui, en tant que fermeture d'une prise jadis réalisée, confond la prise avec l'absence de prise; et la distorsion n'est-elle pas également, ce qui, en travestissant telle chose, la confond avec ce qu'elle n'est pas, laissant s'établir un règne plus ou moins puissant d'indifférence dans ce qui peut se trouver tour à tour ainsi distordu? L'inattention, comme impuissance de l'attention et comme source de l'erreur telle que nous l'avons décrite semble bien correspondre sur un certain plan à l'emprisonnement et à l'accaparement comme règne de l'indifférence confuse où tout est du pareil au même. N'est-ce pas d'ailleurs précisément le sens que devrait revêtir le rapport de la vérité au premier contre-concept qui s'était dévoilé à nous comme un virage relatif de l'ordre du plus au moins? N'avions-nous pas vu alors que l'erreur se caractérisait comme traînant toujours avec elle une part de vérité et corrélativement, la vérité, comme se mêlant toujours à la possibilité d'erreurs?

Toutefois, devrait-on protester, même s'il était justifié de lier l'erreur à l'indifférence et à la confusion que celle-ci implique, en quoi cela nous montre-t-il comment l'erreur est possible pour un *Dasein* qui se caractérise justement par l'ouverture de la différence grâce à la différenciation qu'il peut faire? Or, cela, il faut justement le comprendre d'abord grâce à la comparaison que nous avons faite ici, en saisissant ce que l'on pourrait appeler la tendance de l'étant à l'emprisonnement et celle de l'organisme à l'accaparement auxquelles correspond celle de l'homme à la déchéance. La correspondance est imparfaite, car ni l'organisme, ni surtout la pierre, ne

peuvent être dits au sens heideggérien « déchoir », mais ce qu'il importe de saisir grâce à cette comparaison, c'est comment le dessin d'une attention ouverte est en soi, dans l'étant, une exception, au sens où elle arrive, comme nous l'avons déjà remarqué, aussi gratuitement que l'être lui-même d'une part, et d'autre part, précisément contre l'enfermement en soi loin de son fondement sans fond auquel tend d'une certaine façon l'étant. Cette attention est éclosion brutale qui, en tant que telle, amène l'être à lui-même, mais pourtant contre l'état dans lequel il prend son essor comme l'étant d'avant l'avènement du *Dasein* qui, différant sa venue à soi, laisse le néant maître des lieux. Il n'est donc pas étonnant que cette brisure, en tant qu'éclosion de la fragilité, soit elle-même fragile et tende à se refermer dans la mesure où elle est elle-même portée par ce qui, en l'homme, se laisse caractériser à la fois comme étant et comme organisme.

Cette remarque, toutefois, est encore très insuffisante. Il convient en fait de caractériser la possibilité de l'inattention à partir de l'attention elle-même, car la genèse que nous tentons de faire du *Dasein* et de sa chute possible à partir de l'étant en passant par l'organisme, bien qu'elle soit absolument nécessaire du point de vue de l'appartenance à l'*Ereignis* à laquelle le *Dasein* doit s'abandonner dans le tournant, nous contraint toujours à formuler des énoncés qui frôlent l'irrecevabilité, pensant constamment et nécessairement l'enfermement et l'accaparement à partir des modalités d'ouverture et de fermeture qui nous sont propres. Une description de l'inattention à partir de l'attention nous permettra toutefois de revenir ensuite sur cette genèse et d'en tirer meilleur profit. L'attention, en fait, se caractérise, ainsi que nous l'avons établi, comme la prise en garde, devant la menace manifeste, d'une fragilité. Nous avons montré également de différentes façons que cette fragilité n'était prise en garde que grâce au maintien de l'attention qui, comme en outre la fragilité est l'expression même de l'unité fondative de l'être et du néant comme différence⁹⁹, n'a lieu que dans la garde toujours renouvelée qui encaisse le néant et s'exprime comme questionnement. Ce questionnement qui provoque et maintient vif ce qui a d'abord provoqué la question dans l'attention, nous l'avons examiné¹⁰⁰, doit se maintenir toujours disposé à la

⁹⁹ Voir *supra*, p. 360 et sv.

¹⁰⁰ Voir §3 du présent chapitre.

surprise de la provocation qu'il attend comme « réponse » et qu'il ne peut recevoir que dans l'éveil attentif qui commande d'être toujours éveillé à neuf. Or, l'attention dans la mesure où elle est prise en garde, peut aussi succomber à la tentation de garder ce qu'elle veut prendre en l'éloignant définitivement de la menace. C'est là d'une certaine façon sa visée qui, à sa manière, correspond au motif de l'accaparement, l'organisme s'accaparant avec virulence ce qu'il consomme et se préservant ainsi soi-même avec la même virulence. Cela correspond aussi à l'étant qui se referme en lui-même, siégeant comme étant, se rassemblant sur soi loin de sa gratuité dans son fondement sans fond. L'attention, en prenant garde, veut garder pour de bon et éloigner définitivement le péril. Toutefois, de cette façon, et conformément à la définition de la fragilité que nous avons présentée, l'attention s'abolit et abolit son « objet » s'il est vrai que celui-ci se détermine comme fragilité. En le tirant loin de la menace, elle le tire hors de l'être comme fragilité et lui permet de se raidir; de façon correspondante, cela lui permet à elle-même, en tant qu'attention, de se reposer, et n'étant plus attentive à la menace écartée, de se refermer, de se raidir elle-même dans son assurance d'une possession ayant définitivement rejeté toute menace. Cette possession néanmoins est toujours illusoire, car l'être en lui-même est fragilité et ne demeure être qu'en cette fragilité : il est sortir gratuit du néant, étrangeté radicale, vacillement, transition. Tout manquement à l'attention, qui ne peut correspondre à cette fragilité qu'en demeurant attentive à la menace, ne « garde » rien qu'une fausse prise lorsqu'elle se raidit et croit pouvoir emporter quelque assurance loin de toute menace. Cela, nous en avons découvert les raisons claires au chapitre IV¹⁰¹ en examinant la nature du questionnement. Cette possession illusoire est le renoncement à la question attentive qui peut s'articuler pour l'homme en tant que repli auto-référentiel et raidissement sur l'étant. C'est également, pour finir, parce que cette prise en garde de l'attention comme mise à l'écart de toute menace et étouffement de la fragilité est illusoire que l'accaparement de l'animal et l'emprisonnement de l'étant peuvent être dits ne pas accomplir la venue à soi de l'être, car ils ne laissent pas la menace (pour l'étant de façon principiellement impossible, et pour l'animal de façon pour le dire de la sorte, non transparente) se faire jour et ainsi, ne

¹⁰¹ Voir surtout le §8 du Chapitre IV (p.230 et sv.), le §2 du présent Chapitre (p.329 et sv.) sans oublier le §4 du présent chapitre.

permettent pas à l'être d'éclorre en sa vérité. L'étant d'avant le *Dasein* ainsi que l'organisme animal sont pour ainsi dire la figure du renoncement au savoir qui ne peut même pas être dit avoir renoncé, s'il est vrai que l'être est seulement dans l'ouverture à la menace qui peut, s'étonnant, poser une question, et poursuivre le savoir comme dévouement à la vérité en laquelle seule l'être se réalise.

L'attention, dans sa garde, chute lorsqu'elle se raidit en souhaitant définitivement garder ce qu'elle ne veut plus voir menacé. Dans ce cas, l'on dit que l'attention se raidit précisément parce qu'elle se fixe. L'attention se fixe alors sur ce qu'elle croit pouvoir prendre au lieu de le plonger, comme nous l'avons vu¹⁰², dans le questionnement au cœur du néant qui seul pourra manifester en son étrangeté ce qu'elle tente d'approcher et ainsi, lui dévoiler son être. C'est seulement si l'attention renonce à se fixer sur ce qui lui est d'abord accessible qu'elle peut parcourir en questionnant ce qui se présente et le reconduire au néant afin de le laisser l'étonner. Si elle renonce à cette poursuite provocatrice et questionnante, alors elle ne fait que se complaire dans un accaparement similaire à celui de l'animal. Alors ce qu'elle fait, c'est se conserver soi-même comme auto-assurance dans ce qui, d'elle-même au premier abord, lui est manifeste comme ce qui la pousse à se maintenir comme « soi », mais puisque cela demeure en tant que tel inquestionné, rien n'est su de façon authentique de ce soi. En outre, comme de ce qu'elle poursuit des choses pour les consommer ou les connaître, tout ce qui lui importe est ce qui se manifeste au premier abord et qu'elle peut ainsi ranger dans ce qu'elle possède déjà, son rapport à ce qui est autre qu'elle-même est également ravalé comme auto-assurance dans ce qui se montre au premier abord, ne laissant pas ces choses l'intéresser comme telles, leur interdisant par principe d'éveiller l'attention. En quoi cela est-il si différent de la pulsion d'une part et du prétexte à la désinhibition d'autre part? La fixation de l'attention dans et pour ce qu'elle souhaite protéger est le renoncement au savoir, le renoncement à la question qui, dans la mesure où elle se complaît dans l'immédiatement accessible, se referme sur une auto-possession aveugle qui ressemble à s'y méprendre à l'accaparement.

¹⁰² Voir Chapitre IV, §§6 et 8.

Cela signifie cependant, conformément à ce que nous avons avancé plus tôt eu égard à l'indifférence de l'accapement et de l'emprisonnement, que cette fermeture de la fixation de l'attention implique à son tour une chute dans l'indifférence. Or, si l'indifférence est la nullité du pareil au même, n'avons-nous pas ainsi découvert le principe de l'erreur? Si l'erreur consiste en la distorsion et l'oubli qui introduisent la confusion entre ce qui est tel qu'il est et ce qui n'est pas, alors n'est-ce pas cette fixation de l'attention qui, cessant de reconduire ce à quoi elle est ouverte au péril d'où il vient et cessant de se fonder elle-même dans ce qui la rend possible comme attention, se fige, oublie, devient inattentive, confond ce qu'elle ne connaît pas avec ce qu'elle connaît déjà, intervertit ainsi l'ordre de ce qui est et donne alors lieu à toutes les formes d'erreurs et de méprises que l'on connaît? Peut-il en être autrement si l'être n'est accessible que dans l'attention la plus éveillée au péril? Si la fixation de cette attention en muselant nécessairement la différence qui n'est sensible que dans la cohabitation la plus intime avec la menace est bel et bien abandon dans l'indifférence, comment ne serait-elle pas la source de toutes les méprises entre ce qui est et n'est pas, et ainsi la cause de l'erreur?

De cette manière, ne doit-on pas voir également, dira-t-on, que la vérité dans son rapport avec l'erreur entretient un lien très étroit avec le rapport entre l'être et le néant? Cela ne signifierait-il pas en conséquence que la distinction que nous avons tenté d'introduire entre deux contre-concepts de vérité est inadéquate, l'erreur correspondant précisément à la confusion dans l'indifférence et donc, conformément à ce qui fut avancé plus tôt, au règne du néant?

Nous devons répondre à cela qu'au contraire, c'est justement par là que se montre avec la plus grande clarté la nécessité de la distinction que nous avons introduite, car c'est précisément le rapport qu'entretient la vérité avec son contre-concept tel que nous l'avons dégagé qui permet une distinction rigoureuse entre la vérité et l'erreur et qui justifie l'ensemble de notre démarche qui souhaite démontrer comment la pensée heideggérienne de la vérité de l'être est toute entière tendue vers l'éveil d'une résolution au savoir le plus radical en tant que savoir de l'être dans le

questionnement résolu à voir en chaque manifestation la dignité de question (ce qui signifie, comme nous l'avons vu, l'être), contre tout subjectivisme, positivisme, pragmatisme (repli auto-référentiel et raidissement sur l'étant) et surtout, contre les formes les plus radicales du renoncement au savoir que nourrissent en fait les deux modalités mentionnées : le relativisme, la finitude par impuissance et le scepticisme. C'est ici, disions-nous, que se montre avec la plus grande clarté la distinction que nous avons introduite, car lorsque la vérité est pensée dans son rapport à un contre-concept compris, implicitement ou non, à l'aune de l'erreur, alors le rapport du positif au négatif est envisagé comme cohabitation relative qui peut virer du plus au moins, mais qui lie toujours les deux l'un à l'autre dans ce que nous devons considérer comme une confusion, nous laissant toujours incapables de déterminer avec sûreté ce qui est vrai dans le faux et faux dans le vrai. Par ailleurs, le rapport de la vérité comme « être » envisagé dans sa liaison avec son contre-concept comme néant est une cohabitation exclusive qui marque au contraire, tout en les liant de façon fondamentale, la plus rigoureuse et intransigeante des différences. Les deux contre-concepts se distinguent du tout au tout dans la mesure où l'un exprime la confusion et l'autre la différence. Certes, la confusion de l'erreur se fonde là où prend source toute distinction, c'est-à-dire dans le rapport entre être et néant, mais elle transforme la différence de ce rapport en confusion. Ainsi, là où la vérité s'oppose à son contre-concept en y trouvant le fondement de son éclosion comme vérité de l'être, c'est-à-dire là où le contre-concept est lui-même manifeste comme le sans-fond d'où éclot la gratuité et qui menace la fragilité, l'être est manifeste comme différence et règne dans sa vérité, alors que là où l'attention renonce à sa vigilance et se fixe, la confusion s'introduit partout et donne lieu à une indifférence qui consomme la victoire aveugle du néant.

Cela nous permet de conclure que l'attention, de par son essence même en tant qu'effort de prise en garde est conduite à mimer l'accaparement animal et l'emprisonnement de l'étant. Elle est conduite par la tension de son effort lui-même à porter cet effort trop loin, ou devrait-on plutôt dire trop court, dans le raidissement qui mène à son auto-destruction. Ceci est, nous l'avons vu, exactement conforme à l'essor initial de l'être qui, en tant qu'étant d'avant l'advenue d'un *Dasein*, se raidit sur soi en

s'éloignant aveuglément de son fondement et ne permet pas ainsi à l'être de venir à lui-même. Ceci est conforme également au rapport complexe entre être et néant qui fait qu'un rapprochement est nécessaire afin qu'ils se distinguent dans une tension révélatrice et qu'une distanciation trop grande se réduit à une confusion des deux, l'être ne pouvant se réaliser que dans la plus extrême tension de la différence. Voilà pourquoi, si l'on commence à penser le contre-concept de la vérité à partir de l'erreur au lieu de le penser à partir du néant radical, l'on est à jamais condamné à laisser s'établir la vérité comme confusion au lieu de la cerner comme différenciation et à abandonner la victoire au contraire du savoir comme règne secret du néant dans l'indifférence.

Résumons donc la structure de la vérité avec ses deux contre-concepts, c'est-à-dire le voile de l'erreur et le voile du néant. Soulignons premièrement qu'il y a, pour chacun des deux contre-concepts, interdétermination du concept et du contre-concept, de l'*ἀλήθεια* et de la *λήθη*, c'est-à-dire, comme le soutient Heidegger dans son opuscule *De l'essence de la vérité*, que la non-vérité doit être pensée non comme ce qui tombe en dehors de l'essence de la vérité, mais comme ce qui d'une certaine façon appartient à cette essence :

[...] la non-essence de la vérité ne saurait naître subsidiairement de la simple incapacité et de la négligence de l'homme. La non-vérité doit, tout au contraire dériver de l'essence de la vérité. Ce n'est que parce que la vérité et la non-vérité ne sont *point* indifférentes l'une à l'égard de l'autre dans leur *essence*, mais s'appartiennent mutuellement que, au fond, une proposition vraie peut se trouver en opposition aiguë avec la proposition non-vraie corrélatrice. La question de l'essence de la vérité n'atteint donc son domaine originel qu'au moment où la vue préalable de la pleine essence de la vérité permet d'englober dans le dévoilement de celle-ci la réflexion sur la non-vérité¹⁰³.

Ce passage toutefois, dans le contexte où il apparaît, pourrait justement donner lieu à une méprise, car ce dont Heidegger parlait à l'alinéa précédent cet extrait, c'est l'apparence causée par la liberté de travestir l'étant. L'on pourrait croire alors que c'est à cette apparence que se limite la non-essence de la vérité. Cette identification risque cependant par la suite de nous faire confondre l'errance et le mystère alors qu'ils

¹⁰³ *Vom Wesen der Wahrheit*, GA 9, p.191; tr. fr. Questions I et II (Tel), p.179.

doivent précisément être d'abord rigoureusement distingués l'un de l'autre si l'on souhaite les comprendre convenablement, ainsi que leur relation de dépendance. Mais nous verrons cela à l'instant.

Nous affirmions que les deux contre-concepts appartiennent d'une certaine façon au concept, raison pour laquelle Heidegger privilégie pour nommer la vérité une expression qui inclut en elle-même la négativité. Cette inclusion est justifiée, remarquons le bien, pour les deux contre-concepts, pour les deux voiles, cependant, la structure de leur coappartenance avec le concept n'est pas la même. Comme nous l'avons vu dans un cas, celui du contre-concept comme erreur, cette coappartenance est de l'ordre de la confusion, dont le degré se détermine selon le plus ou moins de vérité et de fausseté dans une cohabitation relative alors que dans l'autre, celui du voile comme néant, la coappartenance est de l'ordre d'une exclusion, non comme ce qui tombe en dehors de l'essence, mais comme ce qui dans la tension différenciatrice permet l'éclosion révélatrice, comme le fond qui éclate dans l'absence de fondement, absence de fondement qui détermine le fond comme ce qu'il est et ainsi participe à son essence. Les deux contre-concepts sont liés l'un à l'autre dans l'articulation de la vérité par le lien entre être et néant qui de la différence à l'indifférence peut toujours les mettre en jeu tous deux, mais en faisant du néant le maître dans l'indifférence et laissant l'être pour vainqueur dans la différence.

Cette double structure est également décelable dans l'opuscule *De l'essence de la vérité*. Il est vrai, nous en glissons un mot à l'instant en guise d'avertissement, que les développements qui nous sont soumis ne se trouvent pas à cet égard de la plus grande clarté et qu'il y a maintes formulations difficiles à saisir. L'on pourra sans doute en accuser la brièveté des développements qu'imposent le contexte d'une conférence, dont ce texte est tiré. L'on doit néanmoins remarquer que ce texte est plus clair que le §44 où l'on voyait proprement les deux voiles se succéder de façon impromptue d'un alinéa à l'autre¹⁰⁴ sans aucun éclaircissement. Néanmoins, pourrions-nous dire, si tout

¹⁰⁴ Voir SZ, p.222 où Heidegger affirme d'abord que le *Dasein* ne peut être fermé que parce qu'il est d'abord ouvert, pour se comporter aux deux alinéas suivant comme s'il n'y avait d'abord que la fermeture

était déjà parfaitement clair chez Heidegger, nous n'aurions rien d'autre à faire qu'à en conseiller la lecture. Or, disions-nous, les deux voiles semblent assez clairement identifiés dans cet opuscule, puisque Heidegger se donne la peine d'examiner successivement dans la VIe et la VIIe partie du texte la non-essence de la vérité en tant que recèlement (*Verbergen*) et la non-essence de la vérité en tant qu'errance (*Irren*).

Le recèlement dont il est question n'est alors pas expliqué avec la plus grande netteté, mais nous ne trouvons aucun raison d'hésiter à croire qu'il se conforme à notre interprétation du recèlement de l'être présentée plus tôt¹⁰⁵. La différence se trouvant seulement ici dans le fait que l'être est approché dans le contexte de la conférence sous les auspices de « l'étant en totalité », expression qui devrait porter beaucoup moins à conséquence qu'on ne le croit généralement¹⁰⁶, et que le recèlement de l'être est

de la déchéance et de l'apparence contre laquelle précisément s'instituait la vérité. (Cf. Chapitre II, p.60 et sv. confrontés aux p.72 et sv.).

¹⁰⁵ Voir le §4 du présent chapitre.

¹⁰⁶ L'on pourrait être tenté de croire que Heidegger a changé d'avis pendant les années trente puisqu'il employait souvent dans les années vingt cette expression d'« étant en totalité » pour mener progressivement au problème de l'être alors qu'il l'emploie plus tard pour nommer plutôt ce que la métaphysique cerne de manière ontothéologique et qui lui fait au contraire manquer l'être. Cette impression pourrait être d'ailleurs renforcée par la dernière partie de l'opuscule dont nous traitons qui remplace explicitement l'expression d'« étant en totalité » en lui jetant presque l'opprobre par la celle de « question de l'être » (*Vom Wesen der Wahrheit*, p.95-96, GA 9, p.200). Mais il ne faut point trop se formaliser de ces transferts d'emphases lexicales dans l'évolution du parcours de Heidegger et voir tout simplement qu'il visait bien à dégager l'être en 1930, par exemple, lorsqu'il faisait presque équivaloir, dans son cours de 1931 « être » avec « étant en totalité » (« Der Mensch als das Seiende existiert, in dem das Sein des Seienden und damit dieses im Ganzen »), équivalence qu'il faut penser à la mesure de la caractérisation que Heidegger propose de la radicalisation de la question directrice en question fondamentale de la philosophie lorsqu'elle permet un « accès au tout » et un « accès à la racine » (GA 31, 27; tr. fr., p.127; voir également le §2), ce qui précisément garantit l'éclatement de la simple question de l'étant en tant que tel (*ti to on*), et en considérant également l'idée d'une « ampleur embrassante de l'être » (§13). Ceci est confirmé à la fin de *Was ist Metaphysik?*, lorsque Heidegger fait jouer un rôle prépondérant au « saut » dans l'« étant en totalité » : « la philosophie ne se met en mouvement que par un saut authentique de l'existence propre dans les possibilités fondamentales du *Dasein* dans son ensemble. Ce qui est décisif pour ce saut, c'est de donner d'abord le champ libre à l'étant en totalité, puis de se laisser gagner par le néant ». Peut-être alors devons-nous entrevoir que l'idée d'un accès au tout et à la racine entretient un rapport ambigu avec la bipolarité ontothéologique de la métaphysique et que ce « tout » et cette « racine », tout en entretenant avec eux un rapport positif, ne se confond pas tout simplement avec le *ὄν καθόλου, κοινόν* et le *ὄν καθόλου, ἀκρότατον, θεῖον* (*Einleitung zu « Was ist Metaphysik »*, GA 9, p.378). Peut-être doit-on ainsi penser que Heidegger s'est éventuellement aperçu par la suite, sans pour autant changer véritablement d'objet d'interrogation, et probablement sans même changer sa position eu égard à cet objet, que l'expression d'« étant en totalité » servait moins sa cause en la revendiquant qu'en l'employant pour caractériser les échecs de ses adversaires. C'est alors l'expression qui change de sens et non Heidegger qui change d'idée. C'est à notre avis par ailleurs exactement ce qui se passe avec l'expression de « métaphysique », mais ceci est une question qui ne peut nous occuper ici.

envisagé sans nommer le néant en tant que tel, mais comme ce à quoi l'on se ferme en s'abandonnant à l'étant immédiatement accessible.

La non-essence de la vérité en tant que recèlement est nommée dans cette conférence *Le mystère (das Geheimnis)*. Heidegger, après avoir défini dans les parties précédentes du texte la vérité en tant que liberté qui, comme apérité du comportement, permet à celui-ci de laisser être l'étant lui-même afin de s'y accorder en acceptant sa mesure, écrit alors :

Le recèlement de l'étant en totalité, l'authentique non-vérité, est plus ancienne que toute révélation de tel ou tel étant. Elle est plus ancienne aussi que le laisser être lui-même qui, en dévoilant, recèle déjà et s'oriente par rapport au recèlement. Qu'est-ce que le laisser-être préserve par cette relation au recèlement? Rien d'autre que le recèlement du recelé dans son ensemble, l'étant en tant que tel, c'est-à-dire le mystère¹⁰⁷.

Le recèlement du recelé dans son ensemble est identifié à l'étant *en tant que tel*, ce qui dans ce contexte doit être compris comme l'être de l'étant¹⁰⁸. Cet être, en tant que recèlement, est le mystère. Or, c'est ce mystère, nous dit Heidegger, qui se trouve, en tant que non-vérité, au fondement du dévoilement qu'est le laisser-être de l'étant. C'est ce mystère qui, en tant que non-essence de la vérité constitue, en lui appartenant, « l'essence oubliée de la vérité »¹⁰⁹ et dont la négativité, le « non », comme le souligne Heidegger, « indique le domaine encore inexploré de la vérité de l'Être (et non seulement de l'étant) »¹¹⁰.

Dans les *Beiträge*, la proposition « l'essence de la vérité est la non-vérité » est explicitée de la façon suivante :

¹⁰⁷ *Vom Wesen der Wahrheit*, GA 9, p.193; tr.fr., *Questions I et II (Tel)*, p.182 (traduction modifiée).

¹⁰⁸ Voir par exemple la phrase de GA 29-30 que nous avons déjà rapportée où les deux sont identifiés pour ainsi dire comme s'ils étaient sur un pied d'égalité dans la mesure où ils peuvent mener au problème du monde : « l'élucidation de l'essence de l' « en tant que » s'accorde avec la question qui s'enquiert de l'essence du « est », de l'être. Les deux questions servent à développer le problème du monde » (GA 29-30 p.484; tr.fr par Daniel Panis, p. 480).

¹⁰⁹ *Vom Wesen der Wahrheit*, GA 9, p.196; tr.fr., p.185.

¹¹⁰ *Vom Wesen der Wahrheit*, GA 9, p.19194; tr.fr., p.184.

Ce qui doit s'exprimer par cette proposition délibérément contradictoire, c'est le fait que la *négativité* appartient à la vérité, mais non tel un manque, mais comme l'endurance de ce recèlement qui advient au sein de l'éclaircie en tant que telle.

C'est de la sorte qu'est appréhendée la relation originaire entre la vérité et l'être comme *Ereignis*.

Cependant cette proposition est risquée dans la mesure où elle vise, par cette formulation déconcertante, à permettre d'approcher l'étrangeté qui caractérise l'essence de la vérité.

Comprise de façon absolument originaire, cette proposition évoque l'entente tout comme l'indication de la ferveur intime et de la tension dans l'estre même en tant qu'*Ereignis*¹¹¹.

À cela nous pouvons ajouter les propositions suivantes du paragraphe 220 intitulé *La question de la vérité* :

Vérité : l'éclaircie pour le recèlement (vérité comme non-vérité), en soi conflictuel et néantissant et originairement ferveur intime (*Innigkeit*) et ce, parce que

Vérité : Vérité de l'estre en tant qu'*Ereignis*¹¹².

Nous avons déjà vu comment devait être interprété le recours à l'*Ereignis* pour expliquer la tension de la négativité révélatrice du recèlement de l'être¹¹³. Cela s'expliquait, rappelons-nous, par la nécessité pour l'être de se soumettre à la liberté d'une « indépendance dépendante » afin de permettre à l'étant de sortir de son enfermement en retrouvant son fondement dans le sans-fond du néant. C'est ainsi que le recours à l'*Ereignis* nous avait éclairé en nous permettant de saisir avec une acuité plus grande la légitimité de l'entente que nous proposons du recèlement compte tenu du rapport que nous avons mis en lumière entre être et néant tout comme de notre présentation du sens de la finitude créatrice.

¹¹¹ GA 65, p.356, paragraphe 228.

¹¹² GA 65, p.345.

¹¹³ Voir Chapitre V, §6.

Ceci ne nous indique-t-il pas en retour que le mystère comme non-essence de la vérité doit lui-même être entendu, à la lumière de l'étrangeté et de la fragilité de l'être tels qu'envisagés plus tôt, comme l'éclosion de la différence qui a lieu, non en tant qu'obscurité confuse, mais précisément comme l'éclairement le plus tranchant dans la confrontation la plus intime et donc dans l'enracinement essentiel avec ce à partir de quoi l'éclosion tranche, c'est-à-dire le néant? C'est là, nous semble-t-il, la seule façon de concevoir comment la non-vérité, à savoir la négativité qui semble devoir caractériser la vérité, peut être comprise comme la « vérité de l'être » sans que cela signifie simplement la confusion entre vérité et non-vérité dans une clarté relative, toujours nimbée d'obscurité.

Le fait que le mystère ne doive pas être interprété comme une fuite de l'être en soi impénétrable qui frapperait nos possibilités d'appréhension d'impuissance tel que nous l'avons vu avec la figure de la finitude impuissante, c'est-à-dire le fait que ce mystère doive être rigoureusement distingué de l'errance, est sanctionné par Heidegger dans son opuscule sur l'essence de la vérité lorsqu'il distingue l'errance du mystère en désignant l'errance non plus comme la non-essence (*Un-wesen*) de la vérité, mais en tant que sa contre-essence (*Gegen-wesen*)¹¹⁴. À cette distinction semble devoir correspondre par ailleurs dans les *Beiträge* celle de l'*Abgrund* et de l'*Ungrund*¹¹⁵. Comment par surcroît, si le mystère pouvait se confondre de quelque façon avec l'errance, pourrait-il être affirmé que l'errance constitue la fuite du mystère? Heidegger le soutient pourtant on ne peut plus clairement :

L'agitation qui fuit le mystère pour se réfugier dans la réalité courante, et pousse l'homme d'un objet quotidien vers l'autre, en lui faisant manquer le mystère, est l'*errer*¹¹⁶.

Du reste, Heidegger ne prononce-t-il pas une affirmation fort révélatrice dans l'introduction à son opuscule lorsqu'il avance que le « savoir » approximatif et

¹¹⁴ *Vom Wesen der Wahrheit*, p.92 (GA 9, p.197); tr.fr. p.187. Dans la version originale de cette conférence, qui n'est pas encore publiée, la distinction était faite entre "*eigentliche Unwahrheit*" et "*uneigentliche Unwahrheit*".

¹¹⁵ Voir paragraphe 188 et 242 (p.380: « Der Abgrund jedoch wird völlig verstellt durch den Un-grund »).

¹¹⁶ *Vom Wesen der Wahrheit*, p.92 (GA 9, p.196); tr.fr. p.186.

l'indifférence sont « plus pitoyables que l'ignorance pure et simple »¹¹⁷. Cette phrase, aussi innocente puisse-t-elle paraître, ne nous invite-t-elle pas en fait à distinguer résolument, comme nous le faisons, l'ignorance pure et simple de l'indifférence confuse, le non-accueil de la fausseté, l'absence pure et simple du *Dasein* de la déchéance, le mystère de l'errance, la finitude créatrice de la finitude impuissante, et enfin le contre-concept de la vérité comme néant du contre-concept de la vérité comme erreur?

Ne voit-on pas enfin que le recèlement authentique en tant que mystère ne peut être rencontré que s'il est résolument distingué de l'erreur et de la finitude par impuissance, car sans cela, comme nous avons déjà tenté de le faire valoir à maintes reprises, il est condamné à n'être qu'une radicalisation de la confusion et de l'apparence ainsi érigées en principe, et conséquemment à ne jamais pouvoir fonder quelque vérité que ce soit? Le meilleur exemple de cet échec est celui de Nietzsche qui croit pouvoir dire que lorsqu'il n'y a plus de vérité, il n'y a plus davantage d'apparence¹¹⁸. La « vérité », dans cette phrase de Nietzsche, doit certes être comprise de façon généreuse comme raidissement sur l'étant ou plus généralement comme renoncement au savoir, mais comme Nietzsche n'offre aucune alternative sérieuse à l'apparence en la distinguant d'une vérité authentique, sa proposition ne peut que rester creuse. Pour qu'elle prenne sens, il faudrait montrer que la vérité n'est pas ce que l'on croyait et parvenir à démontrer que l'évidence que l'on pensait pouvoir accorder à notre savoir n'est en fait qu'absence de questionnement (*Fraglosigkeit*), que simulacre de savoir. Or, c'est exactement ce qu'à notre sens, réalise Heidegger, car il offre une alternative au raidissement sur l'étant comme prétention vide à la conformité. Cette alternative, c'est la vérité de l'être comme recèlement éclairant, comme mystère, comme étrangeté, mais qui n'est pas fuite et fermeture de tout accès, mais comme il le dit, l'entrée dans l'éclaircie du recèlement lui-même, c'est-à-dire l'accès au néant qui permet à l'être d'éclater dans sa différence, ce qui ne caractérise pas la déroute dans un obscur tâtonnement condamné à l'arbitraire de la confusion, mais bien l'ouverture de la plus

¹¹⁷ *Vom Wesen der Wahrheit*, p.74 (GA 9, p.178); tr.fr. p.163.

¹¹⁸ *Götzen-Dämmerung, Werke VI 3*, p.75, cf. *supra*, Chapitre III, p.96, note 5.

grande contrainte dans la solidité renversante d'une différence qui, si l'étonnement sait seulement rester vif et ainsi disposé à l'accueil et à la préservation de cette différence, peut tout éclairer.

Si nous n'avons pas tort, toutefois, de distinguer deux contre-concepts de la vérité et d'arracher ainsi la conception heideggerienne de la vérité à toute forme d'obscurantisme en la définissant comme combat contre toutes les figures du renoncement au savoir, cela signifie-t-il pour autant, comme nous le demandions au début de ce paragraphe, qu'une fois gagnée la vérité de l'être, s'il est permis de parler ainsi, l'on se trouve définitivement prémuni contre toute forme d'erreur? L'on pourrait presque le croire, dans la mesure où dans les *Beiträge*, Heidegger va jusqu'à définir l'apparence comme l'abandon de l'étant par l'être¹¹⁹. Cela signifie-t-il, si notre définition générale de l'erreur désignait celle-ci comme ressortissant à l'oubli et à la distorsion, que dans l'attention à la vérité de l'être comme étrangeté et fragilité, dans la tension différenciatrice qu'apporte la confrontation avec le néant, plus aucun oubli n'est possible et que plus aucune distorsion ne saurait avoir lieu?

Soyons prudents et rappelons avant tout les différentes définitions de la modalité fondatrice de toute erreur telle qu'elle est présentée par Heidegger comme déchéance dans *Être et temps*, comme errance dans *De l'essence de la vérité*, puis comme *Wegsein* dans les *Beiträge*. La déchéance caractérise dans le chef-d'œuvre de 1927 la chute du *Dasein* hors de son authenticité dans l'inauthenticité, chute qui du point de vue factuel est première par rapport à l'authenticité dans la mesure où le *Dasein*, comme étant pour lequel il y va en son être de cet être, est toujours à *gagner*. Cette chute est déterminée comme le fait pour le *Dasein* d'être « déjà tombé de lui-même »¹²⁰, de se donner dans le bavardage, l'équivoque et la curiosité, la possibilité de se perdre dans le On et de « succomber à l'absence de sol »¹²¹, et cette perte de soi est paradoxalement définie comme le fait pour le *Dasein* de « se prendre à lui-même », de se précipiter « de lui-même dans lui-même, dans l'absence de sol et la nullité de la quotidienneté

¹¹⁹ GA 65, p.323, paragraphe 199.

¹²⁰ ET, p.138; SZ, p.176.

¹²¹ ET, p.138; SZ, p.177.

inauthentique »¹²². La définition de la déchéance qui doit le plus nous intéresser est la suivante :

Le mode de mouvement caractérisant la précipitation dans l'absence de sol (*Bodenlosigkeit*) – et au sein de l'absence de sol – de l'être inauthentique dans le On ne cesse d'arracher le comprendre au projeter de possibilités authentiques et de le jeter dans la prétention rassurée de tout posséder ou atteindre. Cette éjection constante hors de l'authenticité, qui ne va cependant jamais sans l'illusion de celle-ci, jointe à la projection dans le On, caractérise la mobilité de la déchéance comme *tourbillon*¹²³.

Rappelons rapidement, ce qui ne doit pas échapper dans ce contexte à qui s'intéresse à la question de la vérité, qu'au §7, Heidegger définissant les différentes modalités du recouvrement soutenait :

Tout concept ou proposition phénoménologique puisée originairement est soumise, en tant qu'énoncé communiqué, à la possibilité de la dénaturation. Elle est simplement propagée dans une compréhension vide, elle perd sa solidité et devient une thèse flottant en l'air. La possibilité que se durcisse ou qu'échappe ce qui avait été à l'origine « capturé » fait partie du travail concret de la phénoménologie elle-même. Et la difficulté de cette recherche consiste précisément à la rendre, en un sens positif, critique à l'égard d'elle-même¹²⁴.

La solidité de la thèse « puisée originairement » se dit en allemand sa « *Bodenständigkeit* », c'est-à-dire que c'est à partir du recouvrement comme dérive et dénaturation de la vérité dans son arrachement progressif à l'expérience d'où elle a été tirée que se détermine la chute de la déchéance. Il faut voir en conséquence, contre toutes les habitudes malheureuses qui sévissent dans la manie de comprendre la chute du *Dasein* comme si elle ne consistait qu'à tomber en dehors de « soi » et comme s'il s'agissait pour Heidegger de critiquer une certaine forme de « publicité » au profit d'un « solipsisme existentiel » privé¹²⁵, que l'enjeu de la déchéance est celui de la chute

¹²² ET, p.139; SZ, p.178.

¹²³ ET, p.139; SZ, p.178, traduction modifiée.

¹²⁴ ET, p.47; SZ, p.36.

¹²⁵ Voir par exemple les études citées de J. Taminaux et Robert Brisart (cf. *supra*, p.243, note 5). C'est une compréhension de ce type qu'affiche également J. Habermas dans le chapitre VI de *Der philosophische Diskurs der Moderne : 12 Vorlesungen*.

dans l'absence de sol, et que précisément, cette absence de sol consiste pour le *Dasein* à se prendre à lui-même, c'est-à-dire, pour le retraduire en nos propres termes, à laisser dans le renoncement au savoir comme raidissement sur l'étant ou repli auto-référentiel l'attention se refermer en se fixant dans le tourbillon d'auto-congratulation d'une « prise » prétendue.

L'errance, quant à elle, définie avant tout comme « oubli du recèlement » dans « l'agitation qui fuit le mystère pour se réfugier dans la réalité courante, [poussant] l'homme d'un objet quotidien vers l'autre »¹²⁶, est dite constituer de la sorte le « théâtre et le fondement de l' *erreur* », Heidegger affirmant :

Non pas une faute occasionnelle, mais l'empire de cette histoire où s'entremêlent, confondues, toutes les modalités de l'errance, telle est l'erreur.

Tout comportement possède sa manière d'errer, correspondant à son apérité et à son rapport à l'étant en totalité. L'erreur s'étend depuis les méprises, les bévues et les mécomptes les plus ordinaires, jusqu'aux égarements et aux outrances de nos attitudes et de nos décisions essentielles. Ce que l'habitude et les doctrines philosophiques appellent l'erreur, c'est-à-dire la non-conformité du jugement et la fausseté de la connaissance, n'est qu'une manière, et encore la plus superficielle, d'errer¹²⁷.

En ce qui à trait au *Wegsein*, en voici une définition grâce à une comparaison avec ce dont il est la Némésis, le *Dasein*, tirée du paragraphe 177 des *Beiträge* :

Le *Da-sein* : l'endurance de l'ouverture du recèlement.

Le *Weg-sein* : se livrer à la fermeture du mystère et de l'être. Et cela advient dans le *Weg-sein* au sens d'une *toquade* ou d'une *obsession aveugle pour une chose et qui se perd en celle-ci*¹²⁸.

Plus loin, Heidegger présente une explication supplémentaire, au paragraphe 183, en soutenant que « *Wegsein* signifie le reniement de l'exposition à la vérité de l'estre »¹²⁹

¹²⁶ *Vom Wesen der Wahrheit*, GA 9, p.196-197; tr.fr. p.186.

¹²⁷ *Vom Wesen der Wahrheit*, GA 9, p.197; tr.fr. p.187.

¹²⁸ GA 65, p.301.

Fuite devant le mystère, égarement dans l'absence de sol, fermeture de l'être en reniant l'exposition à sa vérité, voilà ce qui détermine le théâtre de l'erreur. En conséquence, comme nous le disions, si le sol est l'enracinement dans le sans-fond, si l'ouverture de l'être est celle de l'étrangeté, si le mystère constitue la gratuité de l'étant dans sa fragilité, si c'est cette étrangeté étonnante et fragile qui constitue la manifestation de l'être dans sa vérité comme provocation qui soulève la question et éveille l'attention qui, dans le maintien de la question comme prise en charge de la garde vigilante et angoissée, est seule capable de faire que cette vérité demeure, alors, ces conditions respectées, toute erreur est-elle abolie? D'une certaine façon peut-être faut-il dire que oui.

L'étant se montre à l'homme tel qu'il est en soi parce qu'il lui apparaît dans le tournant de la vérité de l'être comme *Ereignis*. Cette vérité de l'être, dans la mesure où elle implique une négativité, ne s'oppose ni ne se mêle à l'erreur, mais au néant radical de l'absence de *Dasein* qui confine l'étant dans l'indifférence avec le néant, duquel son essence pourtant commande la plus haute différenciation. De la sorte, si l'être ne vient à *lui-même* et ne permet à l'étant d'être en soi que dans la veille attentive de la vérité de l'être qu'est la mystérieuse étrangeté de son *sortir* du néant, dans cette garde éveillée à son plus haut degré de vigilance, il ne peut y avoir d'erreur à propos de l'étant. Alors, ni oubli ni distorsion ne sont possibles puisque la plus extrême attention dans le plus grand étonnement toujours vif ne permet pas à ce qui est « vu » de sombrer dans l'oubli ni à ce qui se montre d'être travesti par une incapacité à le « prendre » dans une attention réceptrice qui sache lui rendre justice. Sa propre mesure, sa propre loi, à cet étant, dans la mesure où il *est*, dépend de cette « prise » comme *création* du *Dasein* dont la finitude révélée est initiatrice de différenciation. L'attention, la garde, la veille dévouée dans l'investigation questionnante, attentive à la vérité de l'être comme fragilité, c'est-à-dire comme fondement sans fond dans la tension différenciatrice, ne peut plus laisser régner la confusion de l'indifférence, mais en tant que soumise dans son principe à la plus haute instance différenciatrice, elle se saisit des différences les plus subtiles, et comme

¹²⁹ GA 65, p.304

le philosophe accompli du *Sophiste* de Platon¹³⁰ qui sait distinguer l'être de l'autre et ainsi les différentes modalités de liaison entre les idées, elle suit attentivement tout le déploiement de l'étant pour lequel elle prend garde, de différences en différences, et sait laisser chaque chose à sa place sans les intervertir ni les méprendre confusément.

L'erreur, nous l'avons dit beaucoup plus tôt¹³¹, est toujours une faute d'inattention, qu'elle soit principielle ou accidentelle : elle consiste en une méprise qui confond ce qui se montre avec autre chose, les intervertissant ou les mêlant dans l'oubli et la distorsion. Cet oubli et cette distorsion, Heidegger en trouve le fondement dans la fuite dans l'absence de sol qu'implique la déchéance du *Dasein* qui se prend à son jeu dans la fascination de ce qu'il découvre au premier abord et referme ainsi son attention, ce qui le fait s'égarer, déraciné de l'expérience attentive en laquelle seule ce qu'il découvre reste vrai. Il erre alors, reniant la vérité de l'être dans une fausse victoire. Cette errance est principielle dans la mesure où comme nous l'avons vu, l'attention, en son principe, tend à se fixer sur ce qu'elle trouve plutôt que de maintenir éveillée la garde qu'elle assure dans la menace pour la fragilité. Cela, toutefois, ne signifie pas que la vérité soit principiellement fausse, mais, puisqu'elle s'articule dans son rapport au néant, en tant que différence, elle est principiellement menacée par l'indifférence, la vérité se définissant positivement dans la différence par son rapport à sa non-essence, mais négativement comme péril de la confusion dans son rapport à sa contre-essence. Aussi, dans l'éveil toujours renouvelé de sa non-essence, dans la tension de la plus haute différence, dans le combat s'évertuant contre l'indifférence, l'erreur – tant qu'est maintenue du moins la tension de ce combat – n'a pas lieu.

L'on se fera fort de protester, toutefois, qu'il est aberrant de ne pas reconnaître une finitude absolument non créatrice et totalement impuissante de notre connaissance. Est-il possible de nier que nous oublions et qu'il nous est rigoureusement impossible de ne pas oublier une quantité des expériences et des révélations de tous ordres qui nous ont frappés d'une façon ou d'une autre tout au long de notre vie? Est-il possible même

¹³⁰ *Sophiste*, 253 b.

¹³¹ Voir Chapitre II, p.76 et sv.

de nier que, tentant de comprendre l'être avec Heidegger dans son rapport avec le néant, le temps, l'espace, le monde, l'étrangeté, l'étant en tant que tel, la synthèse, etc., nous puissions même ne pas nous égarer en oubliant quelques-unes des liaisons entre ces différents concepts? Est-il possible par ailleurs de ne pas admettre que nos sens, du moins, peuvent transformer les choses avec lesquelles ils nous permettent d'entrer en contact en nous les faisant mal entendre parce que leur son s'origine d'une distance trop éloignée, ou mal voir parce que leur apparition survient dans la pénombre? Non, certes, il est impossible de nier cette impuissance. Toutefois, ce qu'il faut concevoir, c'est d'abord que celle-ci, lorsqu'elle est reconduite au néant radical auquel l'angoisse est liée comme radical anéantissement de toute puissance et de toute possibilité, peut devenir la mort quotidienne qui nous habite au cœur de l'existence et nous rendre sensible de façon constante le péril de la fragilité de l'être. Non pas un péril conçu comme une impuissance personnelle à s'appropriier et à maîtriser tout ce que l'on souhaite et qui renverrait au péril de la disparition d'une précieuse « psyché » avec l'ensemble de ses expériences privées, mais le péril de la vérité de l'être, constamment menacée par l'absence possible du *Dasein* et avec le *Dasein*, constamment menacée par l'indifférence à laquelle l'inattention sous ses différentes formes peut donner lieu, inattention dont la confusion comme nous l'avons vu est, dans le rapport entre être et néant, la victoire du néant.

Ainsi, l'errance et l'impuissance de l'oubli et de nos possibilités de distorsion ne sont jamais réellement et définitivement écartées. Mais en tant que telles, elles doivent, si seulement elles sont reconduites à l'ouverture du néant radical et non prises comme prétexte à un renoncement au savoir, nous manifester la finitude et nous *presser* pour ainsi dire dans le temps en nous faisant sentir la mort constante de l'oubli et la limite toujours présente de nos aperçus. Cette possibilité d'un certain enracinement de l'expérience de l'impuissance dans le péril du néant qui creuse et ouvre toute possibilité et toute puissance, explique que le texte de l'opuscule *De l'essence de la vérité*, à la toute fin de l'analyse de l'errance, puisse prêter à confusion lorsque Heidegger semble confondre errance et mystère en affirmant à peu de choses près qu'éprouver l'errance

comme telle, c'est ne pas méconnaître le mystère¹³². Or, ce qu'il affirme exactement, c'est ceci :

L'errance domine l'homme en tant qu'elle le pousse à s'égarer. Mais par l'égarement, l'errance contribue aussi à faire naître cette possibilité que l'homme a le moyen de tirer de son existence et qui consiste à ne pas succomber à l'égarement. Il n'y succombe pas s'il est susceptible d'éprouver l'errance comme telle et de ne pas méconnaître le mystère du *Da-sein*.

Comme l'existence insistante de l'homme se meut dans l'errance et que l'errance en tant qu'égarement menace toujours l'homme de quelque manière, l'existence, par cette menace, est lourde de mystère, encore que d'un mystère oublié; voilà pourquoi l'homme est dans l'existence de son *Dasein* assujéti *du même coup* au règne du mystère et à la menace issue de l'errance¹³³.

Alors, ce n'est pas ce contre quoi l'on mettait en garde constamment qui se produit, c'est-à-dire une compréhension du mystère calquée sur l'errance ou de la finitude créatrice enfermée dans la finitude par impuissance, mais au contraire, une compréhension de toute impuissance comme une impulsion créatrice, une entente de l'errance à partir du mystère, non pas la limitation de l'*Un-Wesen* au *Gegen-Wesen*, mais une récupération fertile de la contre-essence par la non-essence. Mais alors il faut dire aussi que la contre-essence et l'erreur ne restent jamais dans ces circonstances définitivement victorieuses mais, plutôt que de nous condamner à nous refermer sur les petites certitudes auxquelles nous croyons pouvoir nous limiter, reconduites à l'angoisse qui fait ressortir clairement l'enjeu de la différence et du souci, afin que la préservation de la vérité, comme le dit Heidegger, « reçoive fondement et aiguillon¹³⁴ », elles appellent, depuis la vérité dont elles ne sont que la vaine parodie, leur renversement. Aussi longtemps que l'avenir se fait encore pressant avant que de se refermer, la menace de l'oubli provoque la vigilance de la mémoire; toute limite appelle son dépassement interrogatif, toute chute son redressement, tout comme la vision d'une ombre dans la forêt commande à ce que l'on vérifie si ce qui de loin pourrait être pris pour un ours ne se révélerait pas de plus près être en soi un buisson, et comme aussi l'entente confuse de quelques sons indéfinis nous invite à nous en approcher pour en

¹³² *Vom Wesen der Wahrheit*, p.93 (GA 9, p.197); tr.fr. p.187.

¹³³ *Vom Wesen der Wahrheit*, p.92-93 (GA 9, p.197); tr.fr. p.187-188.

mieux cerner l'harmonie ou encore, comme l'horizon qui limite le champ de notre vision au sommet d'une montagne nous pousse à la gravir afin de voir au-delà.

§6. Ernst Tugendhat et la responsabilité critique.

a) *La critique formulée par Tugendhat à l'endroit de la conception heideggérienne de la vérité*

L'ouvrage d'Ernst Tugendhat *Der Wahrheits begriff bei Husserl und Heidegger* constitue l'une des études les plus importantes et influentes de l'apport heideggérien au problème de la vérité. Cette étude, qui fut défendue comme thèse d'habilitation à l'Université de Tübingen au semestre d'hiver 1965-1966, n'a sans doute pas encore été dépassée à la fois pour la clarté avec laquelle est mise en relief la fertilité de la conception heideggérienne de la vérité et pour la rigueur de la critique de ses insuffisances. C'est grâce à un débat avec la compréhension ainsi avancée par Tugendhat du problème de la vérité que nous renouerons avec la question du lien entre vérité et accord.

L'ouvrage de Tugendhat, comme son titre le laisse deviner, est scindé en deux parties respectivement consacrées aux problématiques ouvertes d'abord par Husserl, puis par Heidegger, eu égard à la question de la vérité. La seconde partie, qui s'intitule *Wahrheit und Erschlossenheit*, est également divisée en deux grandes sections, la première portant sur le concept de vérité tel qu'exposé dans *Être et temps* et la seconde sur certains développements plus tardifs de la pensée heideggérienne, cette dernière section s'amorçant par une analyse de l'opuscule *De l'essence du fondement*, mais se consacrant principalement aux thèses centrales du texte *De l'essence de la vérité*. Les

¹³⁴ GA 65, p.56. Cf. *supra*, Chapitre V, p.275.

conclusions critiques qui nous intéressent s'appuyant d'abord sur une analyse serrée du concept d'ouverture dans l'ensemble d'*Être et temps* et exposées principalement à la fin de la première section consacrée à Heidegger (§15 et §16) ont été reprises sous une forme plus concise, mais tout aussi percutante, publiée dans un ouvrage collectif en 1969¹³⁵ sous le titre *Heideggers Idee von Wahrheit*.

Le centre névralgique de l'analyse de Tugendhat, ce qui fondera sa critique, ce sont les deux sens du découvrir tels que nous les avons remarqués lors de notre second chapitre¹³⁶. Heidegger, en effet, au §44 b) affirme que sous l'empire de la déchéance, donc de la non-vérité, l'étant est « découvert, mais en même temps dissimulé; il se montre – mais sur le mode de l'apparence »¹³⁷. Cet énoncé apparemment contradictoire constitue pour Tugendhat la preuve d'une inconséquence de Heidegger dans la détermination de la vérité comme découverte, dévoilement ou décèlement, ou plutôt, ce serait la conséquence d'une confusion entre un sens large de découvrant et un sens étroit qui ne sauraient être confondus sous peine de perdre le concept même de vérité dans cette confusion en abandonnant toute prétention à un discernement entre l'erreur et la vérité et ainsi, toute responsabilité critique.

Tugendhat rappelle d'abord comment Heidegger au §44 a) caractérise la vérité de l'énoncé en reprenant la détermination husserlienne de la vérité comme identification tout en introduisant dans celle-ci le thème du découverte, Heidegger traduisant les différentes modalités de donation de l'« état de chose » en les interprétant comme l'être découvert de l'étant lui-même, s'identifiant et se légitimant dans le « comment de son être découvert ». Toutefois, là où Husserl insistait sur l'évidence de la donation « en chair et en os », de la « *Selbstgegebenheit* », Heidegger se permettrait une liberté fort coûteuse. Tugendhat reconnaît qu'en traduisant l'intentionnalité de l'énoncé dans ce que nous avons nommé le vocabulaire de la découverte, Heidegger réalise une véritable avancée puisqu'il permet de tirer toutes les conséquences de l'intentionnalité en l'enracinant dans une ouverture à l'étant, non comme un rapport statique qui s'établirait

¹³⁵ PÖGGELER, O. (Éd.), *Heidegger, Perspektiven zur Deutung seines Werkes*, p.286-297.

¹³⁶ Cf. *supra*, Chapitre II, p.69 et sv.

¹³⁷ ET, p.164; SZ, p.222.

on ne sait comment, mais comme le geste dynamique d'une mise à nu de la chose qui n'est donnée comme révélation que dans un contact ouvert avec celle-ci. Toutefois, lors même que l'énoncé se trouve légitimement caractérisé comme « découvrant », comme ce qui montre la chose, comme ce qui pointe vers un état de chose et non seulement vers des « représentations », il faut néanmoins distinguer le découvrant de la vérité plutôt que de l'y réduire. Surtout s'il s'agit d'affirmer, conformément aux analyses heideggérienne de l'*apophansis* au §33, que tout énoncé est essentiellement découvrant, ce qui signifie que même l'énoncé faux est découvrant dans la mesure où il pointe et évoque quelque chose de façon intentionnelle. Dans ce cas, la vérité ne devrait pas signifier uniquement le découvrant, mais le découvrant qui s'oppose au recouvrement, c'est-à-dire le découvrant de la chose telle qu'elle est en elle-même. C'est ainsi pourtant que Heidegger avait commencé par caractériser la vérité en soutenant que « l'énoncé est *vrai*, cela signifie : il découvre l'étant en lui-même »¹³⁸. Mais, croyant pouvoir se dispenser du « en-lui-même », car « dé-couvrant » s'oppose manifestement à « re-couvrant », Heidegger avance ensuite simplement que l'être-vrai (vérité) de l'énoncé doit nécessairement être entendu comme *être-découvrant*, négligeant d'ajouter le « en lui-même ». C'est à cet instant précis que Tugendhat identifie le glissement périlleux qui trahirait une confusion entre un sens large et un sens restreint du découvrant. Car si l'énoncé est en lui-même transitif dans la mesure où il montre et désigne toujours quelque chose et qu'en ce sens, il est toujours « découvrant », ce sens de découvrant doit être rigoureusement distingué de celui qui s'oppose au recouvrir puisque l'énoncé peut soit montrer une chose telle qu'elle est ou au contraire, la montrer comme ce qu'elle n'est pas en lui accolant dans sa prétention à la décrire des caractères qu'elle ne possède pas en elle-même ou encore, en montrant tout simplement à sa place quelque chose d'autre. Si tout énoncé peut être dit découvrant au sens large, même lorsqu'il recouvre la chose dont il prétend parler, alors l'énoncé vrai ne peut absolument pas être simplement caractérisé comme « découvrant », mais il doit être identifié dans sa « vérité » comme l'énoncé qui découvre la chose telle qu'elle est *en elle-même*, comme l'énoncé qui en l'occurrence, et précisément, ne la recouvre *pas*.

¹³⁸ ET, p.163; SZ, p.218.

Une fois la découverte au sens large simplement confondue avec la vérité qui devrait plutôt caractériser la différence critique entre ce qui est découvrent et ce qui est recouvrant, Heidegger a, selon Tugendhat, beau jeu de généraliser le concept de vérité en l'appliquant à tout comportement pouvant être caractérisé de « découvrent »; ainsi la préoccupation et plus généralement l'ouverture du *Dasein* comme ouverture d'un monde seront nommés « vrais » sans que l'on puisse d'aucune façon distinguer une ouverture adéquate d'une ouverture impropre. C'est ainsi dans la confusion que s'établirait la conception heideggérienne de la vérité, ce qui décidera éventuellement aussi des développements ultérieurs de cette conception, à commencer par l'identification du mystère comme non-vérité à la vérité de l'être.

Tugendhat oriente son interrogation sur la conception heideggérienne de la vérité en interprétant l'investigation générale à laquelle se consacre la pensée de Heidegger comme la visée de la donation la plus originaire (*das urprünglich Gegebene*) et ainsi, l'insère dans la tradition transcendantale, mais en ajoutant que, comme le donné le plus originaire ne peut plus être considéré comme l'évidence d'une subjectivité absolue, l'on doit considérer cette pensée comme méta-transcendantale. Il affirme alors que cette position ne doit pas l'intéresser en tant que telle, mais qu'il souhaite « interroger la signification du fait que Heidegger comprenne comme vérité originaire cette transformation de la rétrocession transcendantale malgré l'abandon du critère de la certitude et de l'évidence »¹³⁹. C'est une distinction entre la rétrocession vers un donné primordial ou un *a priori* et le concept de vérité que Tugendhat veut marquer, s'étonnant du fait que l'on puisse simplement identifier un donné premier avec la vérité sans autre forme de procès. En effet, un donné peut être premier tout en étant faux : pour que ce donné premier soit considéré comme vrai, il faut un critère permettant de le distinguer du faux, ce critère se trouvant dans la certitude ou l'évidence qui caractérise le donné le plus originaire. Qui saurait contester qu'un *a priori*, même catégorial, puisse précisément nous fourvoyer dans notre approche des choses telles qu'elles sont en elles-mêmes? Voilà pourquoi, d'après Tugendhat, la confusion entre le

¹³⁹ Heideggers *Idee von Wahrheit*, p.287.

sens large et le sens restreint de découvrant est si pernicieuse : c'est qu'elle permet à Heidegger d'identifier toute forme d'ouverture ou de manifestation, en tant qu'elle découvre et manifeste quelque chose, à la vérité. Or, comme une manifestation peut présenter la chose telle qu'elle est ou non, être ou non adéquate à la chose, et que cette distinction se trouve abandonnée dans la confusion entre « découvrant » comme ouverture en général et la découverte qui se distingue spécifiquement du recouvrement, il nous devient impossible de trancher entre la vérité et la fausseté d'un *a priori*.

L'on ne peut se prémunir contre l'arbitraire d'une révélation et d'une modalité de découvrant, c'est-à-dire contre l'apparence, aussi originaire soit-elle, qu'en soumettant le découvrant à l'accord avec la chose découverte *telle qu'elle est en soi*¹⁴⁰. Or, c'est précisément cette revendication d'un « en soi » auquel devrait se référer le découvrant au sens restreint que Tugendhat, comme nous l'avons noté, voit Heidegger abandonner. Toutefois, c'est seulement cet abandon, affirme Tugendhat, qui permet à Heidegger de généraliser la vérité à tout comportement découvrant, en l'occurrence à la préoccupation (SZ, p.220). Ce qui devrait caractériser la vérité, c'est la distinction rigoureuse entre celle-ci et le faux établie grâce à un critère. Pour Tugendhat, le problème avec la généralisation heideggérienne, bien qu'il soit intéressant de montrer que notre rapport au réel ne s'articule pas d'abord grâce à des propositions énonciatives toutes faites, mais à partir d'un rapport aux choses pratique et compréhensif, c'est qu'il devient impossible de distinguer alors entre une compréhension juste et fautive puisque tout critère a été abandonné et que toute forme de manifestation aussi apparente et injustifiée soit-elle est dorénavant nommée vraie. Comme l'affirme Tugendhat :

La question n'est plus de savoir s'il est possible de trouver dans l'ordre de la préoccupation circonspecte une différence correspondante à celle qui sépare le vrai du faux énoncé, mais la préoccupation en tant que telle et en général, simplement parce qu'elle est découvrante, est caractérisée comme mode de la vérité¹⁴¹.

¹⁴⁰ Article cité, p.292-293.

¹⁴¹ Article cité, p.294.

Cela permet ensuite à Heidegger d'affirmer, puisque toute découverte d'étants intra-mondains est fondée dans l'ouverture du monde, que la vérité la plus originaire est cette ouverture du monde comme vérité du *Dasein*¹⁴².

L'on saisit bien la problématique que souhaite faire ressortir Tugendhat : la vérité doit être pensée comme la distinction entre une manifestation juste et une manifestation trompeuse. La vérité doit impliquer, comme on le voit dans la citation rapportée à l'instant une différenciation qui permette de séparer la manifestation qui donne une chose telle qu'elle est de celle qui la manque. Affirmer que la connaissance ou que le rapport à la vérité est d'abord possible non seulement grâce à une intentionalité statique, mais sur la base d'une compréhension préoccupée et circonspecte, faire dépendre celle-ci de l'ouverture d'un monde, cela est bel et bon dans la mesure où sont mises en lumière les conditions de toute vérité et dans la mesure où cela nous permet sans doute également d'identifier des modalités d'application du concept de vérité au delà de la stricte énonciation, mais cela ne doit pas nous faire perdre de vue que la vérité consiste en une distinction critique. La rétrocession dans ce qui conditionne le savoir n'a rien à changer au concept de vérité, car ces conditions sont tout aussi soumises que ce qu'elles conditionnent au devoir d'une distinction entre leur vérité ou leur fausseté, entre l'adéquation avec ce qui est à révéler et son travestissement, entre la certitude de cette adéquation et l'incertitude, entre l'évidence et le doute. Ce à quoi s'oppose finalement Tugendhat, c'est à la confusion entre le fondement transcendantal ou meta-transcendantal de toute manifestation et la définition de la vérité. Ce à quoi il s'oppose, c'est, au fond, à cette proposition de Heidegger :

L'être-vrai comme être-découvrant est une guise d'être du *Dasein*. Ce qui rend soi-même possible ce découvrir doit nécessairement être nommé « vrai » en un sens encore plus originaire¹⁴³.

Cette proposition est reprise dans l'opuscule *De l'essence de la vérité* :

Mais si c'est seulement par l'apérité du comportement que la conformité (vérité) de l'énoncé devient possible, alors ce qui rend

¹⁴² Article cité, p.294.

¹⁴³ ET, p.164; SZ, p.220.

possible la conformité possède un droit plus originel d'être considéré comme l'essence de la vérité¹⁴⁴.

Cette thèse selon laquelle ce qui conditionne la vérité mérite davantage le titre de vrai que ce qu'elle conditionne en tant que telle semble en effet plutôt gratuite. Ce qui conditionne n'a pas nécessairement droit au titre de ce qu'il conditionne. Que l'on pense seulement au fondement métaphysique le plus connu, le premier moteur d'Aristote : c'est la condition du mouvement, mais il ne peut pour autant prétendre mériter davantage le titre de « mobile » que ce qu'il meut, bien au contraire puisqu'il ne peut précisément jouer son rôle de fondement que parce qu'il est immobile. Le marbre d'une statue est condition de celle-ci sans pouvoir être dit en lui-même être la statue. La terre, l'eau et les minéraux où plongent les racines d'un arbre sont condition de sa croissance et de sa survie sans pouvoir être conçus en eux-mêmes comme ayant plus droit au titre d'arbre que l'arbre lui-même.

Ce que Tugendhat conteste, finalement, c'est que la découverte d'une vérité antéprédicative ou même d'un fondement antéprédicatif de toute vérité ait à changer quoi que ce soit à la conception que l'on doit se faire de la vérité comme ce qui doit être « critiquement » différencié de la fausseté. L'erreur de Heidegger ressortirait à la confusion entre fondement le plus originaire de la vérité comme *a priori* et la définition de la vérité elle-même qui, en tant que critique, ne doit point changer, peu importe à quel niveau de fondation elle s'applique. En croyant pouvoir définir la vérité exclusivement par ce qui en fonde la possibilité parce qu'il confond le sens large et le sens restreint de « découvrant », Heidegger perdrait donc le sens de la « responsabilité » critique qui incombe au concept de vérité, puis écartant les idées régulatrices de certitude et d'évidence qui permettent justement le discernement entre vrai et faux, il abandonnerait les fondements qu'il découvre à l'arbitraire, ne requérant plus d'eux qu'ils s'accordent à ce qu'ils peuvent permettre de découvrir.

¹⁴⁴ *Vom Wesen der Wahrheit*, GA 9, p.185; tr.fr. p.171.

b) Réponse à Tugendhat, dissipation des malentendus

Ces objections qui paraissent au premier abord dirimantes, force n'est-il pas de reconnaître que tous les résultats de notre recherche sont en fait dirigés contre elles et qu'ils en constituent la récusation? Nos résultats ne prouvent-ils pas avant tout que l'idée d'une confusion chez Heidegger entre un sens large du découvrir et un sens restreint relève du malentendu? Ne doit-on pas en outre considérer que l'identification de l'effort philosophique de Heidegger comme constituant, quant à l'essentiel, dans une confusion injustifiée entre les conditions de possibilité d'une manifestation en tant qu'*a priori* et la définition critique de la vérité rate l'enjeu de la rétrocession antéprédicative¹⁴⁵? Celle-ci ne vise pas d'abord à découvrir la condition *a priori* de la manifestation indépendamment de toute évidence ou certitude, mais au contraire à provoquer, comme nous l'avons vu, contre les différentes modalités de renoncement au savoir dont font partie la certitude et l'absence de questionnement de l'évidence, l'éveil à la solidité la plus contraignante dans l'attention à la vérité de l'être, non pas comme la recherche des conditions d'une ouverture qui resterait indéterminée, faute de critères, eu égard à l'échec ou à la réalisation de l'accord avec ce à quoi elle ouvre, mais au contraire, comme question de ce qu'est cet accord lorsqu'il se réalise effectivement et qui se trouve en fait déterminé de la façon la plus critique comme coappartenance – dans le tournant – de l'homme et de l'être.

Les malentendus qui sous-tendent la critique du concept heideggérien de vérité par Tugendhat ont trait à la question du contre-concept de la vérité et à celle du lien entre la rétrocession à une vérité antéprédicative et une définition « critique » de la vérité. Ces malentendus sont causés par une incompréhension de la double structure du contre-concept de la vérité et par une incompréhension tout aussi grande des raisons et de la nature de la rétrocession antéprédicative. Soulignons cependant que ces méprises sont fort excusables, d'une part parce que le texte d'*Être et temps*, surtout celui du §44, porte à confusion, et qu'en outre, une entente correcte de l'opuscule *De l'essence de la*

¹⁴⁵ Cf. *supra*, Chapitre II, p.85, note 53.

vérité est impossible sans une étude sérieuse des *Beiträge*, ce qui était impossible pour Tugendhat, ce second chef-d'œuvre n'étant paru qu'en 1989.

Commençons par le second responsable des malentendus : la méprise qui a trait aux raisons et à la nature de la rétrocession antéprédicative. Pourquoi Heidegger entreprend-il donc de découvrir le sens de la vérité derrière l'énoncé? Pourquoi serait-il nécessaire de « relocaliser » la vérité? Cette relocalisation n'aurait de sens, conformément à ce que nous montre Tugendhat, que si le nouveau « lieu » de la vérité, que si la vérité « la plus originaire » entraînait avec elle un critère de différenciation qui ne se montrerait pas avec la même netteté dans la vérité de l'énoncé. L'on pourrait par exemple affirmer que le lieu de la vérité n'est pas l'énoncé parce qu'un énoncé est incapable de donner lieu à une certitude ou une évidence, mais que seule la perception apporte cette évidence. La perception revendiquerait ainsi le titre de « lieu » de la vérité, de la vérité la plus originaire, parce que c'est en elle qu'un accord évident et certain se fait avec la chose visée telle qu'elle est en elle-même. L'on pourrait également dire que la vérité la plus originaire, que le sens le plus propre de la vérité se manifeste dans l'identité logique parce que c'est en cette identité seule que se manifeste la distinction la plus claire entre le vrai et le faux grâce à l'évidence de cette identité. Or, Tugendhat nie précisément qu'un tel sens puisse être accordé à la rétrocession antéprédicative entreprise par Heidegger, car il renonce précisément au critère de l'évidence, laissant ainsi la vérité en son sens critique derrière lui pour ne plus rétrocéder qu'en différentes modalités ou strates de conditions de manifestations qui se rendent possibles l'une l'autre sans pour autant devoir manifester plus de vérité à un niveau qu'à un autre puisqu'aucun de ces niveaux ne peut être dit apporter plus d'évidence qu'un autre.

Il est clair que Heidegger laisse croire, surtout parce qu'il reprend la détermination husserlienne de la vérité comme identification sans pour autant permettre clairement à la conception qu'il tente de mettre en avant de se démarquer de celle de Husserl, que la rétrocession entreprise en est une qui se joue entre différentes modalités de manifestations ou de découverte. La dernière partie de la section a) du §44 qui semble accorder une certaine primauté à la perception sur l'énoncé est ainsi trompeuse,

tout comme l'est par ailleurs à certains égards la fondation du « comme apophantique » dans le « comme herméneutique » qui laisse croire également à une primauté de la manifestation « pratique » propre à la préoccupation circonspecte sur la monstration énonciative « théorique ». Le problème consiste alors en ceci que Heidegger semble établir une échelle entre différentes « catégories » de manifestation comme si son propos consistait à montrer que celles qui sont plus « originaires » manifestent plus authentiquement que les autres, mais sans toutefois soumettre à quelque critère que ce soit ce surcroît d'authenticité dans la manifestation, ce qui est apparemment contradictoire. Le fait est, toutefois, que l'objectif de Heidegger avec la rétrocession antéprédicative ne consiste pas, malgré les apparences, à dégager différentes strates et différentes modalités de manifestations qui seraient comparables les unes aux autres et pourraient prétendre respectivement à la vérité, que cette rétrocession, en d'autres termes, n'en est pas une comme le pense Tugendhat dans l'ordre des différentes modalités de « découverte » qui laisserait de côté, par inadvertance, la question de la vérité, mais qu'il s'agit au contraire d'une rétrocession essentielle à la détermination de ce qu'est en elle-même la vérité en son sens proprement critique.

Cela signifie avant tout que c'est bien davantage l'introduction du vocabulaire de la découverte dans le champ de la perception comme de l'énoncé que la remontée progressive vers de nouvelles façons de manifester qui importe dans l'exposé du §44 qui reprend la conception husserlienne de l'identification. En effet, l'identification comme telle dans l'auto-confirmation de différentes modalités de découverte de l'étant qui est confirmé « dans le comment de son être-découvert » est radicalement insuffisante à une définition de la vérité comme « accord », car l'auto-confirmation par différentes modalités de découverte pourrait, principiellement, n'accorder la connaissance qu'avec elle-même en accordant entre elles ses différentes facultés. Ce qui est déterminant dans ce passage du §44, c'est la caractérisation de toutes les modalités de manifestation, peu importe dans quel ordre elles se présentent et comment elles se confirment entre elles, comme « découvrautes », c'est-à-dire comme *se liant à l'étant*. Nous l'avons vu lors du chapitre I, toute la première partie du §44 doit être interprétée comme un effort de renforcer la normativité de l'étant. C'est là que se dévoile l'enjeu

du texte à la fois dans sa provocation constante des habitudes de pensée néo-kantiennes et c'est en cela que s'explique la « force » du vocabulaire de la découverte dont nous avons fait ressortir les différentes ressources rhétoriques. Cela, toutefois, ne signifie-t-il pas, s'il s'agit bien de faire éclater l'énoncé hors de lui pour l'ancrer dans l'étant, que l'écart pris par rapport à l'énoncé dans une rétrocession antéprédicative ne peut en être un qui trouve sa finalité dans la simple fondation d'une modalité de découverte par une autre, mais dont la réalisation ultime consiste au contraire simplement dans la soumission de l'énoncé à l'étant. La rétrocession antéprédicative ne serait pas de la sorte une fondation progressive des manières de découvrir dans une manière plus originaire de découvrir, mais la fondation de la découverte dans *ce* qu'elle découvre. La rétrocession antéprédicative ne consisterait pas à passer de l'énoncé à la perception ou même à la circonspection ni même à l'ouverture du monde, du moins si ce passage est conçu à la manière de Tugendhat comme la succession, en soi indifférente à la définition de la vérité, de différentes modalités de manifestation, mais plutôt à passer de l'énoncé à l'étant et ainsi à montrer où précisément se situe l'accord ou plutôt comment il se réalise en tant qu'accord.

Que voulons-nous signifier par là, cependant? Nous voulons souligner que la rétrocession antéprédicative doit être comprise avant tout comme l'éclatement hors du repli auto-référentiel et conséquemment, comme la mise en évidence d'un accord défini par l'écart réalisé par celui qui s'accorde. La vérité la plus originaire serait alors la définition authentique de ce que signifie « accord », de ce que signifie « découvrir » en nous montrant précisément où et comment le découvrir s'oppose à son contraire.

Afin de saisir ce que nous voulons indiquer ici, il convient tout d'abord de se remémorer la problématique de la vérité comme accord telle que dégagée au chapitre I. Nous demandions alors comment Heidegger pouvait à la fois prétendre fonder la conception de la vérité comme accord tout en critiquant parfois avec une virulence certaine cette notion d'accord? Nous nous interrogeons dans ce contexte également sur le sens de sa confrontation avec le néo-kantisme qui, quant à lui, abandonne résolument cette notion. Nous constatons ainsi que la critique qui était faite de l'accord comme

s'établissant grâce à une similitude de ses termes semblait surtout devoir le rejeter parce qu'il rendait en lui-même l'accord impossible, conséquence qui s'accomplit justement dans le néo-kantisme. Or, si celui-ci est alors pris pour adversaire, cela ne peut que signifier que la conception de la vérité comme accord, menant en elle-même au désaccord, est attaquée avec à l'esprit l'idée directrice d'un accord plus authentique. C'est ainsi, avons-nous affirmé en terminant, que l'on pourrait expliquer à quel titre Heidegger souhaite fonder l'accord tout en discréditant une conception fautive de l'accord.

Néanmoins, le problème que nous permet d'apercevoir Tugendhat dans ce contexte est celui du sens qu'il faut accorder à l'idée d'une fondation de l'accord. Comme il l'affirme, l'on peut très bien avancer que l'ouverture qui permet ultimement de s'accorder ou non à une chose telle qu'elle est repose sur telle ou telle modalité avant toute autre sans que cela n'ait à changer quoi que ce soit à la notion de vérité qui, peu importe la modalité de révélation grâce à laquelle elle s'articule fondamentalement, doit continuer de s'orienter vers l'accord avec la chose telle qu'elle est. Ainsi, l'on peut très bien dire que c'est l'ouverture d'un monde qui fonde la possibilité de l'encontre de quelque chose que ce soit sans que cette ouverture mérite de définir en tant que telle ce que l'on doit signifier par « vérité ». Il n'y aurait de sens, nous l'avons vu, à définir ce qui rend l'accord possible comme la « vérité » originaire que s'il s'agit avec cela également d'une vérité et non seulement de ce qui rend possible une ouverture à la vérité comme éventuellement à son contraire, que si cela, en d'autres termes, est également un « accord ». Tugendhat a incontestablement raison à cet égard : pour que la vérité originaire mérite le titre de vérité plus que toute autre, il faut non seulement qu'elle rende la vérité possible, mais il faut qu'elle soit en elle-même une « vérité » qui se distingue de son contraire et il faut également que ce qui se trouve ne pas être la vérité originaire soit moins vérité que celle-ci, pour ne pas dire contre-vérité, sans quoi la rétrocession antéprédicative est condamnée à n'avoir aucune portée sur le concept de vérité lui-même tout en le laissant s'échapper.

Si nous nous accordons avec Tugendhat en toutes ces questions, nous l'avons signifié, c'est que nous ne pensons pas que ses revendications soient injustifiées, bien qu'il nous semble mal comprendre le sens de la démarche heideggérienne. Que lui échapperait-il, alors, dans la rétrocession antéprédicative? Ce qui lui échappe, c'est que Heidegger constate précisément que lorsque la vérité est définie comme accord entre l'énoncé et la chose, comme accord avec la chose telle qu'elle est en soi, la vérité *n'a pas lieu*. Ce que Heidegger constate, ce n'est pas qu'il y a d'autres manières de s'accorder, ni que la manière de s'accorder de l'énoncé dépend d'un autre accord, c'est que la définition de la vérité en tant qu'accord, lorsqu'elle situe sa réalisation dans l'énoncé, ne décrit pas un accord, ne décrit précisément pas une vérité, mais son contraire. La conception traditionnelle de la vérité est de la sorte incriminée parce qu'elle ne s'élève pas au rang d'une conception de la vérité, mais se montre confuse et entièrement inappropriée à ce qu'elle tente de décrire, la preuve catégorique en étant qu'elle détruit l'accord même qu'elle souhaite décrire. Le problème de la conception de la vérité comme accord qui situe le lieu de cet accord dans l'énoncé, c'est qu'elle ne désigne pas un accord, mais au contraire, enferme l'énoncé en lui-même de façon auto-référentielle et lui interdit ainsi tout accès à la chose telle qu'elle est en soi¹⁴⁶. Ce que

¹⁴⁶ L'idée selon laquelle la nécessité de la mise en évidence d'une vérité antéprédicative n'implique absolument pas une hiérarchie dans l'ordre des « outils » de connaissance, mais le problème général du repli auto-référentiel et du renoncement au savoir est assez clairement exposée dans le protocole des séminaires du Thor : « Et ici, il importe de faire une radicale distinction à propos de parler, en séparant la pure nomination (*Nennen, ὀνομάζειν*) de l'énonciation (*Aussagen, λέγειν τι κατά τινοσ*). Dans la pure nomination, je laisse ce qui est présent être ce qu'il est. Assurément la nomination implique celui qui nomme – mais le propre de la nomination est justement que celui qui nomme n'intervient que *pour s'effacer devant* l'étant. Alors l'étant est pur phénomène. Au contraire, dans l'énonciation, celui qui énonce intervient en s'intercalant – et il s'intercale comme celui qui surplombe l'étant pour parler *sur* lui. Dès lors, l'étant ne peut plus être compris que comme *ὑποκείμενον*, et le nom comme un résidu de l'*ἀπόφανσις* » (*Questions III et IV, p.417*), et il est ajouté plus loin, alors que Heidegger affirme que chez les Grecs, même le nommer signifie toujours déjà d'avance l'énoncer : « pour Hölderlin, nommer, c'est lancer un appel » (*Questions III et IV, p.425*). Or, l'appel, c'est précisément ce qui ne peut être auto-référentiel. Il faut cependant prendre garde à une entente étroite de ces propositions et ne pas penser qu'il soit ici question de « noms » au sens d'un substantif (cela serait un peu absurde de la part du philosophe qui nous a précisément montré à privilégier le verbe) : ce plaidoyer pour la nomination propose une compréhension générale de la langue, compréhension qui pour se faire valoir ne demande peut-être même pas qu'elle soit transformée dans ses structures fondamentales, mais seulement qu'elle soit parlée avec une autre attitude, c'est-à-dire qu'elle soit parlée et écoutée avec *attention* (voir à ce propos les développements sur le formel-indicatif dans la seconde partie de l'Épilogue). C'est également à la lumière de cette phrase des *Beiträge* (p.201) qu'il faut penser avant tout la critique heideggérienne de la vérité « propositionnelle » : « Die Wahrheit als Richtigkeit vermag nicht ihren eigenen Spielraum als solchen zu erkennen und d.h. zu begründen. Sie hilft sich, indem sie selbst in das Unbedingte aufsteigert und alles unter sich bringt, um so selbst des Grundes (so scheint es) unbedürftig zu werden ». La rectitude de la

nous avons vu au premier chapitre des conséquences du déséquilibre qui se crée dans la relation de vérité, conséquences qui se manifestent avec le néo-kantisme, est très clairement exprimé dans *De l'essence de la vérité* lorsque Heidegger montre comment le résultat de cette conception de la vérité consiste précisément en cela qu'il n'est alors « plus nécessaire de justifier spécialement que l'essence de la vérité du jugement réside dans la conformité de l'énoncé »¹⁴⁷. Le problème de Heidegger consiste au contraire à montrer ce qu'est cette conformité et comment elle doit être envisagée pour se distinguer clairement de son contraire. La seule façon d'y parvenir, cependant, c'est de faire voir comment et en quel « lieu » il y a accord, c'est-à-dire où, quand et comment l'homme entre en relation avec l'être afin qu'il puisse décrire par ses énoncés l'étant tel qu'il est « en soi ».

Si l'énoncé n'est pas le lieu originaire de la vérité, c'est qu'en tant qu'énoncé, si l'on se montre incapable de le concevoir autrement que comme un énoncé simplement pris en lui-même, il n'est précisément pas en relation à l'être, il n'est précisément pas « vrai ». Toutefois, ce n'est pas là le problème de l'énoncé seul, mais c'est également celui, ainsi que nous l'avons vu au chapitre I, de toutes les figures de la « connaissance », aussi bien du jugement que de la perception, dans la mesure où ceux-ci, dans leur prétention à la vérité, sont l'expression d'un cantonnement auto-référentiel. Ce qu'il convient d'abord de faire, afin d'exposer la vérité telle qu'elle a lieu, c'est de briser cette auto-référentialité en affirmant d'abord que tout énoncé, toute perception et tout jugement sont avant tout « découvrants », c'est à dire qu'ils tirent leur essence de ce à quoi ils ouvrent tout en se laissant déterminer par lui. Le terme « découvrant » sert donc d'abord, contre la conception classique de la vérité qui mène, en la situant dans l'énoncé, à un repli qui résulte dans le sacrifice de l'accord avec l'étant au profit d'un accord avec soi, à briser l'auto-référentialité. Toutefois, rien n'est encore gagné par là. Ce qu'il faut alors montrer, c'est comment l'homme et les différentes figures de

proposition est ainsi rejetée simplement parce qu'elle consiste en un renoncement au savoir. Il est intéressant de noter par ailleurs que dans *De l'essence de la vérité* par exemple, l'expression « *Übereinstimmung* » (accord) est employée de façon bien moins péjorative que *Richtigkeit* (rectitude). La rectitude est repli, raidissement, renoncement dans le confort de l'abandon, alors que l'accord demande simplement que soit exposé son fondement. Pour la critique de la *Richtigkeit*, voir également GA 65, paragraphes 230 et 231, et GA 45, 4-16, 39 et GA 54, §§2 et 3.

révélation qu'il a en son pouvoir peuvent effectivement découvrir l'étant, comment ils peuvent le découvrir tel qu'il est en soi. Or, cela n'est possible que s'il peut s'accorder avec cet « en soi », c'est à dire avec son être. La vérité se détermine donc comme l'accord de l'homme à l'être, ce qui n'est accessible comme tel qu'en faisant éclater également le raidissement sur l'étant. Voilà le sens de l'effort antéprédicatif : l'éclatement hors du repli auto-référentiel et hors du raidissement sur l'étant. La rétrocession antéprédicative ne concerne pas les différentes modalités de manifestation, mais le retrait hors du renoncement au savoir tel que défini à la fin du chapitre IV et qui concerne toutes les modalités envisageables de découverte. L'échec de la conception traditionnelle de la vérité ne réside pas dans le fait qu'elle choisisse la mauvaise modalité de manifestation, mais provient de ce qu'en croyant pouvoir déterminer l'accord de façon auto-référentielle, elle détermine au contraire un non-accord, une non-vérité.

La rétrocession vers une vérité antéprédicative qui dans *Être et temps* appelle la vérité originaire du *Dasein* est déterminée dans les cours qui suivent la parution d'*Être et temps* ainsi que dans l'opuscule bien connu *De l'essence du fondement* comme la différence entre la vérité ontique et la vérité ontologique¹⁴⁸. Ce que nous aimerions faire voir ici, c'est le lien qu'entretiennent la revendication d'une vérité antéprédicative, c'est-à-dire pour *Être et temps* de la vérité du *Dasein* contre la vérité de l'énoncé ou du jugement, la différence entre la vérité ontologique (qui peut sans grand problème être conçue à la mesure de la vérité de l'être telle qu'exposée dans les *Beiträge*) et la vérité ontique, et la différence entre ce que Tugendhat envisage tel un sens large et un sens restreint du « découvrant ».

Dans *Être et temps*, nous l'avons déjà remarqué au chapitre IV, tout l'effort est consacré à la destruction du repli auto-référentiel dont est responsable la fondation

¹⁴⁷ *Vom Wesen der Wahrheit*, GA 9, p.181; tr.fr. p.166.

¹⁴⁸ Voir *Vom Wesen des Grundes*, GA 9, p.130 et sv.; dans ce même passage, toutefois, la manifestation antéprédicative n'est conçue que comme un stade préliminaire à la vérité ontique qui est elle-même fondée dans la vérité ontologique. La distinction terminologique entre vérité ontique et vérité ontologique apparaît à notre connaissance pour la première fois en 1928, dans GA 26 (voir par exemple, p.281); consulter également à cet égard GA 27.

moderne du savoir dans la certitude de soi qui, nous l'avons vu, consiste en réalité en un renoncement au savoir dans l'abandon face à une question légitime pour se cantonner dans une prise illusoire qui ne se détermine comme « prise » qu'en tant qu'elle y prétend, sans pour autant être en droit de revendiquer autre chose qu'une présupposition aveugle. Cette destruction du repli auto-référentiel est consommée par la caractérisation de l'homme comme *Dasein*¹⁴⁹, c'est-à-dire comme cet étant dont l'être est en question. L'attestation de soi comme « vérité » du *Dasein* se trouve être une attestation du « je ici devant tout » comme question, c'est-à-dire comme révélation de son étrangeté. Cette caractérisation appelle ensuite un dépassement tel que nous l'avons envisagé grâce au concept de tournant qui permet de déterminer la vérité non plus seulement comme vérité du *Dasein*, mais comme rapport de fondation réciproque du *Dasein* et de l'être dans l'*Ereignis*. Le fait que Heidegger détermine la vérité originaire comme vérité du *Dasein* et non comme vérité de l'être ne doit donc pas nous inquiéter outre mesure, car conformément à la structure de l'ouvrage, le tournant n'est pas encore accompli. Heidegger se trouvant contraint de procéder par étapes, et puisqu'il ne s'est pas encore consacré à la différence ontologique, il ne peut exposer la vérité de l'être, mais doit se contenter de la vérité du *Dasein*. Est-ce une erreur pour autant de la nommer la vérité la plus originaire? Il faut croire que non, car conformément à ce que nous avons vu, la vérité du *Dasein* comme telle, bien comprise, ouvre elle-même l'accès à la dimension du tournant. Nous refusons donc de nous formaliser de cette distinction entre vérité du *Dasein* et vérité de l'être ou vérité ontologique et nous prétendons que c'est à la lumière de la différence entre vérité ontique et vérité ontologique comme différence entre renoncement au savoir et résolution au savoir en tant qu'éveil de l'attention, c'est-à-dire en tant que vérité de l'être comme étrangeté, fragilité, différence, que doit être conçu le rapport entre le sens large et le sens restreint du terme découvrant dans le §44 d'*Être et temps*.

Quelles sont les conséquences de cette identification? Cela implique que c'est à la mesure de ce que nous avons révélé des deux contre-concepts de la vérité et de la structure de leur liaison avec le concept de vérité que doit être comprise la rétrocession

¹⁴⁹ Voir Chapitre IV, §4.

antéprédicative. Cela signifie que ce que Tugendhat identifie comme le sens restreint du découvrant dans le texte du §44 s'applique à la cohabitation de l'erreur et de la vérité dans la confusion et l'indifférence (au sens où nous avons montré que le découvrant qui s'oppose simplement à l'erreur entretient avec elle non une relation absolument exclusive, mais une cohabitation relative qui vire du plus au moins), et ce qu'il conçoit comme le sens large est en fait la différence critique de la tension entre l'être et le néant qui manifeste l'être comme étrangeté et qui fait éclore toutes les différences particulières qui se dessinent dans l'étant (au sens cette fois d'une exclusion radicale de l'ordre du tout ou rien). Cette formulation est certes paradoxale, mais elle est capitale, car elle expose de la façon la plus criante le malentendu qui gouverne l'analyse de Tugendhat. Ce qu'il conçoit comme devant constituer le sens restreint du découvrant, c'est ce qui s'oppose de façon critique au recouvrement, alors que le sens large signifie simplement toute manifestation, qu'elle soit justifiée dans l'étant tel qu'il est en soi ou qu'elle donne lieu à une apparence. Or, d'après ce que nous indiquons, le sens restreint (celui identifié chez Heidegger comme le « découvrant » qui s'oppose à l'erreur comme recouvrant) est au contraire celui où règne la confusion et le sens large (soit le sens de découvrant qui se maintient malgré l'erreur et trahit ainsi le fait qu'il ne s'oppose plus à elle, mais d'une certaine façon la conditionne néanmoins dans son déracinement), celui où se découvre précisément la tension critique essentiellement différenciatrice.

C'est de la sorte que l'on en vient au second malentendu que nous souhaitons examiner, second malentendu qui achèvera de clarifier la portée du premier, celui dont est responsable l'aveuglement à l'égard du second contre-concept de la vérité. La raison pour laquelle Tugendhat peut affirmer que lors de la rétrocession antéprédicative plus rien ne nous permet de maintenir la structure différenciatrice propre au concept de vérité que l'on découvrait dans la différence entre un énoncé vrai et un énoncé faux, c'est qu'il omet de constater que ce qu'il nomme le sens large de « découvrant » ne se différencie pas de l'erreur, mais en tant que recèlement de l'être, son contre-concept est le néant. C'est aussi pourquoi Tugendhat trahit une incompréhension du sens du mystère, moquant l'affirmation de Heidegger selon laquelle le mystère n'est pas une erreur, mais qu'au contraire l'erreur est l'oubli du mystère, comme s'il s'agissait d'une

contradiction¹⁵⁰. Le contre-concept de la vérité qui fait d'elle la manifestation du mystère n'est précisément pas l'erreur, mais ce qui permet la différence, différence qui se trouve elle-même non seulement condition de la vérité, mais vérité comme telle en tant que vérité de l'être, vérité qui non seulement est la plus critique qui soit, mais qui ainsi que nous l'avons vu, dans son éclat, écarte toute erreur, ce qui remplit d'une certaine façon les attentes tugendhathiennes d'évidence et de certitude comme nous avons montré Heidegger remplir les attentes du réalisme et de l'idéalisme tout en les dépassant.

En montrant qu'avec la déchéance, toute erreur cohabite avec la vérité, en affirmant qu'alors « l'étant est découvert, mais en même temps dissimulé », affirmation qui trouble tant Tugendhat et lui fait croire à une confusion entre sens large et sens restreint de découvrant, ce que Heidegger dévoile, ce n'est pas sa propre confusion, mais la confusion qui caractérise le régime de l'erreur. Si la vérité en son sens authentique n'est que dans le dévouement attentif à la fragilité de la différence, si elle n'est que dans la différence qui, comme nous l'avons vu, ne se fait qu'en s'y attachant par le souci, alors l'erreur, la contre-vérité, est bien l'indifférence d'une cohabitation relative du vrai et du faux. Néanmoins, il importe au plus haut point de montrer que dans toute erreur persiste une part de vérité, un lien, même dénaturé et raidi, avec l'étant, sans quoi le repli auto-référentiel aurait beau jeu de prétexter de l'erreur pour se cantonner dans ses certitudes vides. L'erreur se trouvant définie non pas comme ignorance pure et simple, non comme absence pure et simple d'être et de *Dasein*, mais comme confusion, elle ne condamne précisément pas au renoncement au savoir, mais invite au retour à la clarté de la différenciation.

Ce qui doit être remarqué grâce à cet examen toutefois, c'est que la rétrocession antéprédicative, si elle a bien pour but de dégager la vérité comme vérité de l'être en tant que différence, alors ce dont elle s'éloigne, à savoir la prétention de vérité de l'énoncé du jugement comme renoncement auto-référentiel et la vérité ontique en tant que raidissement sur l'étant, elle s'en éloigne comme nous l'avancions plus tôt parce

¹⁵⁰ Article cité, p.293 et 296; et *Der Wahrheits Begriff bei Husserl und Heidegger*, p.394-395.

qu'avec eux, il n'y a pas de vérité différenciée, mais justement confusion, refus de savoir, refus de poursuivre la question dans l'éveil de l'attention où se révèle la vérité comme différence. Ainsi dans l'éveil attentif à la vérité de l'être, tous les « pouvoirs de révélation » sont également révélateurs et s'accordent à l'étant tel qu'il est en soi, l'énoncé ne se raidissant pas sur la présupposition d'une possession, mais puisant sa vérité à la source différenciatrice, l'ouverture du monde, tout comme la perception et la préoccupation, se trouve alors portée par la chose comme Heidegger le montre dans son texte tardif (*Das Ding*)¹⁵¹. Ainsi que nous l'avons découvert avec les *Beiträge*, dans l'ouverture à la vérité de l'être, la différence ontologique est dépassée et « les étants portent l'éclaircie »¹⁵², l'étant ne signifiant en lui-même que le raidissement qui ferme l'être et consacre son indifférence. Cela confirme, malgré le fait qu'il soit malaisé d'y avoir un accès parfaitement limpide avant les *Beiträge*, puisqu'alors n'est pas encore claire la nécessité du dépassement de la différence ontologique, que la rétrocession antéprédicative ne consiste pas en la mise en lumière d'un *a priori* qui pourrait être considéré indépendamment de sa réussite ou de son échec à manifester les choses telles qu'elles sont en elles-mêmes; cela confirme qu'il n'est pas légitime de considérer l'énoncé, le jugement et tout ce qui peut être entendu telle une vérité « ontique » comme pouvant revendiquer en elle-même le titre de « vérité », car en tant que tels, dans la mesure où ces pouvoirs prétendent à l'« intelligibilité immédiate »¹⁵³, c'est-à-dire renoncent au questionnement et à l'attention qu'il requiert, ils s'articulent au cœur de la confusion qui fait l'erreur même. À l'inverse, toutefois, cela nous montre comment l'enjeu capital d'une entente correcte du problème de l'être implique l'impossibilité de maintenir en son droit la dimension « ontique » lorsqu'est ouverte l'« ontologique » sans donner lieu aux pires des confusions.

Que pouvons-nous conclure à présent à propos de l'accord? La conception heideggérienne de la vérité, avons-nous affirmé, non seulement ne se contente pas de fonder l'accord, mais vise à montrer comment l'accord peut se réaliser contre ce qui prétend illégitimement s'accorder en donnant lieu alors à la méprise et à la confusion

¹⁵¹ *Vorträge und Aufsätze*, GA 7.

¹⁵² Cf. *supra*, Chapitre IV, p.238.

¹⁵³ *Vom Wesen der Wahrheit*, GA 9, p.181; tr.fr., p.166.

plutôt qu'à la vérité. Nous avons vu que la relation entre l'homme et l'être dont Heidegger disait qu'elle est l'être même¹⁵⁴, affirmant également que la vérité de l'être en tant que cette relation constituait l'être même, se réalisait dans le tournant de l'*Ereignis* entendu comme éclosion de la différence dans la fondation réciproque de l'être et de l'homme grâce à l'« indépendance dépendante » de celui-ci. Nous avons rappelé, sans en présenter d'examen spécifique, que le tournant était parfois désigné comme l'inversion du rapport fondatif entre être et vérité dans la proposition : l'essence de la vérité est la vérité de l'essence. Dans la remarque qui achève *De l'essence de la vérité*, Heidegger écrit :

La question de l'essence de la vérité jaillit de la question de la vérité de l'essence. L'on comprend d'abord l'essence au sens de l'être-quoi (quidditas) ou de la réalité (realitas), et la vérité comme un caractère de la connaissance. L'autre, la question de la vérité de l'essence, comprend l'essence verbalement et pense dans ce mot, en demeurant encore à l'intérieur du représenter de la métaphysique, l'être comme règne de la différence de l'être et de l'étant. La vérité veut dire : le recèlement éclairant comme trait fondamental de l'être. La question de l'essence de la vérité trouve sa réponse dans la proposition : *l'essence de la vérité est la vérité de l'essence*. On voit aussitôt, par son explication, que cette proposition ne se contente pas de renverser un complexe verbal, ni ne veut créer l'apparence d'un paradoxe. Le sujet de la phrase – si tant est que cette fatale catégorie grammaticale puisse en général être encore utilisée – est la vérité de l'essence. Le recèlement éclairant est, c'est-à-dire laisse se déployer, l'accord entre connaissance et étant. La proposition n'est pas dialectique. Elle n'est même pas du tout une proposition au sens d'un énoncé. La réponse à la question de l'essence de la vérité est le dit d'un virage à l'intérieur de l'histoire de l'être. Parce que le recèlement éclairant lui appartient, l'être apparaît initialement dans la lumière du recèlement. Le nom de cette éclaircie est *ἀλήθεια*¹⁵⁵.

L'essence de la vérité est la vérité de l'essence : cela signifie que l'accord entre l'étant et la connaissance, en tant qu'accord, est la vérité de l'essence, celle-ci comprise en tant que vérité comme recèlement éclairant. Nous avons vu le sens de cette expression¹⁵⁶. Ce renversement qui décrit le tournant en termes de vérité signifie que

¹⁵⁴ Cf. *supra*, p.310.

¹⁵⁵ *Vom Wesen der Wahrheit*, GA 9, p.201; tr. fr. par E.Martineau (Authentica/1988), p.94 (traduction modifiée).

¹⁵⁶ Voir le §4 du présent chapitre.

l'effort de connaissance compris comme projet du *Dasein* de l'homme dans sa tentative de s'éveiller à ce qui se manifeste d'abord à lui comme étant qu'il n'est pas et comme l'étant qu'il est sous la forme de la question du « je ici devant tout » trouve sa réponse dans la vérité de l'être comme question qui le provoque. La vérité de l'essence désigne le recèlement éclairant comme étrangeté et fragilité, recèlement d'où provient le *Dasein* lui-même en tant qu'il *est* et auquel il donne lieu en lui permettant d'*être* dans sa vérité. Ce tournant est l'expression d'un accord. Heidegger affirme qu'il est l'accord entre la connaissance et l'étant. Cela signifie qu'il est accord dans la mesure où il exprime la coappartenance de l'être et de l'homme puisque ainsi que nous l'avons vu¹⁵⁷, l'être n'est que si l'homme le « crée » en tant que la différence à laquelle lui seul peut donner lieu comme *Dasein*, et parce que l'homme n'est lui-même, ou plutôt ne se découvre authentiquement lui-même qu'en s'abandonnant résolument au questionnement, c'est-à-dire en se consacrant au maintien de l'ouverture de l'attention qu'il peut être et qui ne revendique pas un pouvoir de connaissance particulier, mais tous ces pouvoirs ensemble orientés convenablement. Cela est un accord entre l'homme et l'être. Cela est l'accord comme vérité, non seulement comme vérité la plus originaire qui pourrait coexister avec d'autres vérités, mais comme seule vérité vraiment différenciée à laquelle s'oppose la confusion et l'indifférence de l'erreur. Cette vérité en tant que ce qui permet, grâce au *Dasein* et à son souci, à l'être d'*être* accorde nécessairement l'homme à l'étant tel qu'il est « en soi ». Toutefois, cette expression peut être abandonnée – malgré les services qu'elle rend dans la mesure où elle clarifie la façon dont la vérité et l'être tels qu'envisagés par Heidegger constituent une résolution au savoir qui remplit les attentes du réalisme contre le scepticisme et contre tout renoncement au savoir pour la finitude créatrice –, car l'être n'est précisément pas « en soi » puisqu'il se déploie dans une différence qui doit être créée par une extase dans le néant¹⁵⁸. Par ailleurs, l'accord dont il est question n'est justement pas un accord *vorhanden* de deux étants *vorhanden*, ce n'est pas un accord qui repose sur une similitude, mais comme nous l'avancions sous forme interrogative à la fin du chapitre I, il s'agit d'un accord comme

¹⁵⁷ Voir Chapitre V, §6 et Chapitre VI, §2.

¹⁵⁸ L'expression de « chose en soi » dans la présentation de la vérité comme adéquation est bien sûr impropre, car on pense alors que la chose est en soi suffisante à elle-même et que l'appréhension ne peut

coappartenance réalisé par un accueil s'accomplissant grâce à une différence. Cette différence doit d'abord être envisagée comme l'indépendance nécessaire de l'homme, qui en tant qu'il ouvre le néant, brise l'enfermement indifférent de l'étant en lui-même pour manifester ensuite la différence comme fragilité et étrangeté de l'être, différence qui permet à l'être de remplir les promesses de son essor dans la vérité de la tension différenciatrice avec ce dont il est le sortir gratuit, à savoir le néant.

§ 7. La résolution des paradoxes

Nous avons rencontré depuis le début de cette recherche quantité de paradoxes qui l'un après l'autre ont été levés. Il est légitime toutefois de demander pourquoi, en définitive, la pensée à laquelle Heidegger souhaite ouvrir a le malheur de tant porter à confusion? Est-ce purement accidentel? Doit-on l'accuser d'un manque de clarté dans l'exposition de ses problématiques et de ses résultats? Ou y a-t-il plutôt une raison commune à tous ces paradoxes qui les rendrait pour ainsi dire presque inévitables?

Nous avons d'abord été confrontés au geste heideggérien qui, en critiquant la conception traditionnelle de la vérité comme accord entre la chose et la représentation, n'en semblait pas moins vouloir dégager quelque accord ou du moins ce qui devait d'une certaine manière être pensé comme tel. Nous avons vu Heidegger mobiliser tous ses efforts contre le scepticisme tout en affirmant néanmoins que celui-ci était irréfutable et que le scandale de la philosophie se situait bien plus en cela que l'on tente encore des réfutations contre lui qu'en l'absence de telles réfutations. Le paradoxe qui nous a sans doute le plus inquiété fut celui du rôle imparti au *Dasein* dans la question de l'être qui semblait en vive contradiction avec l'effort heideggérien de briser la subjectivité pour la convertir à sa soumission à l'étant tel qu'il est en lui-même. Ces

de la sorte que lui ajouter quelque chose en la déformant (voir §3 du présent chapitre): le tournant montre précisément qu'il n'en est pas ainsi parce que l'être a besoin de l'homme.

trois grandes ambiguïtés ont ensuite trouvé leur développement dans les trois paradoxes qui furent exposés dans la première moitié du présent chapitre : celui de l'accord « du point de vue doxographique » avec le réalisme lié à la thèse indiquant que seul l'idéalisme exprimait la formulation correcte d'un problème philosophique, celui de l'apparence d'une impuissance de la finitude là où elle devait être pensée plutôt comme finitude créatrice, et finalement celui que nous avons levé en distinguant la solidité de la réponse à la question dans l'éveil de l'attention d'une solidité feinte comme renoncement devant ce qui mérite d'être questionné.

Ces paradoxes, nous les avons résolus grâce à trois grandes clés : le tournant, la différenciation des deux contre-concepts de la vérité qui nous a permis de distinguer dans le rapport entre être et néant la différence de la confusion, différence comme règne de l'être, confusion en tant que victoire du néant, et la définition du savoir résolu comme éveil attentif dans la vigilance de la question.

Nous avons découvert, comme nous en avons d'abord formulé l'hypothèse, que la conception traditionnelle de la vérité était critiquée parce qu'elle s'auto-détruisait dans le désaccord et nous l'avons vue remplacée par la vérité comme accord en tant que coappartenance pensée à la mesure du tournant. Ceci nous a montré comment il devenait impensable d'interpréter les développements même d'*Être et temps* comme ressortissant fondamentalement à une « philosophie transcendantale », du moins s'il s'agit par là de désigner une position qui se limite à la description des conditions subjectives de toute manifestation, et ainsi, à lever toute suspicion d'un rôle exagéré du *Dasein*. La distinction des deux contre-concepts de la vérité, en nous permettant de distinguer le mystère de l'erreur, l'un comme ouverture de la différence et l'autre comme confusion et indifférence, nous a également permis de renforcer l'idée d'un accomplissement de la vérité comme accord dans et par la critique même de la conception traditionnelle de la vérité. Cette distinction nous autorisa par surcroît à saisir le sens du tournant comme nécessité d'une « indépendance dépendante » et ainsi, comme coappartenance nécessaire de ce qui en tant qu'être se détermine comme différence et d'un souci capable de n'être point indifférent (nous avons vu le sens de ce

souci comme liaison de la différenciation et de ce que nous appelions alors un attachement moral, et comme interdétermination, dans la « création », de la réceptivité et de la spontanéité). C'est ultimement, toutefois, la troisième clé qui a renforcé pour nous l'impact des deux autres puisque c'est grâce à l'interprétation de la question de l'être comme sens du questionnement en lui-même contre le renoncement au savoir que nous a dévoilé la coappartenance du repli auto-référentiel et du raidissement sur l'étant que le tournant a pu se montrer résolument telle la découverte d'une vérité au sens critique, récusant tout scepticisme, toute finitude impuissante, toute solidité feinte en justifiant néanmoins la revendication de solidité et en lui ouvrant, plutôt que le réconfort de l'abandon dans la vertigineuse mise en abîme du questionnement, l'accès à la réponse.

Qu'y a-t-il donc alors de commun à tous ces paradoxes et en quoi peut-on leur accorder quelque nécessité? Le fil conducteur des paradoxes est celui de leur solution. Le savoir authentique comme résolution attentive qui ne renonce jamais à la dignité de question qui seule permet à la réponse de rester vive en tant qu'étrangeté est constamment soumis à la structure que nous avons découverte dans l'attention, c'est-à-dire sa tendance à la fixation contre le néant qui pourtant seul peut maintenir l'éveil, tendance qui correspond à sa manière à l'enfermement de l'étant et à l'accaparement animal, c'est-à-dire au déracinement de l'étant qui, s'arrachant à son fondement, laisse l'indifférence victorieuse. Toutefois, comme le renoncement au savoir ressortit au mouvement même de l'attention, il se caractérise avant tout par le fait qu'il est prétention au savoir, prétention de possession d'une réponse, prétention de tenir une solidité. Le renoncement au savoir est toujours en tant que tel un simulacre de savoir; même le plus radical des relativismes ou des scepticismes prétend avoir cerné quelque chose. C'est pour cette raison qu'il porte toujours flanc au paradoxe du menteur, et c'est pour cette raison aussi qu'il est de très courte vue de croire qu'on peut le réfuter en brandissant ce paradoxe: l'abandon du savoir est toujours effectivement la « possession » d'une « vérité » au sens d'un acquis, d'une position ferme et réconfortante, car elle possède exactement le même caractère que la certitude autoréférentielle en cela qu'elle renonce à l'étrangeté qui étonne dans le maintien de la

question comme éveil de l'attention et consiste ainsi en une possession illusoire, en un renoncement à savoir véritablement de quoi elle parle parce que son unique fin consiste à cesser d'entretenir le lien avec la solidité authentique qui seule présente une réponse véritable.

Le renoncement au savoir, comme savoir illusoire, est toujours pourtant simulacre de savoir. À cause de la nature même de l'attention et de la structure de liaison fondative entre *Dasein* et être qui s'articule également à la liaison entre être et néant, le savoir incite au paradoxe. L'être et le néant se trouvant liés dans la confusion comme dans la différence, la confusion peut prétendre avoir l'être en main lors même qu'elle s'abandonne à l'indifférence et laisse le néant souverain. Mais comme cette structure de l'attention lui offre sans relâche la tentation de se fixer, tout effort d'éveil au savoir en tant qu'éclatement du renoncement dans l'indifférence qui se félicite de ses possessions illusoires est récupéré par le renoncement : ainsi la destruction du faux accord pour l'accord véritable est comprise comme rejet de toute solidité, la récusation du scepticisme est entendue telle la destruction de la vérité au sens critique et l'exposition à la finitude radicale est enfermée dans la finitude impuissante; le rejet de toute solidité, l'abandon de la vérité et la finitude impuissante s'établissent ensuite comme souverain renoncement au savoir dans le dogmatisme qu'est la prétention de ne pas avoir à chercher de réponse et se dévoile ainsi l'allié substantiel de la fatuité du « savoir absolu » auquel il croit pourtant s'opposer.

C'est parce que la prétention au savoir radical est toujours ainsi paradoxale que Hegel peut dire que la philosophie est le monde à l'envers : elle est le monde à l'envers, car son devoir est d'éveiller à l'étrangeté contre tout renoncement au savoir. Pourtant, ce savoir radical, nous l'avons vu, n'est qu'en tant que l'on s'y consacre et nous abandonne dès qu'on croit pouvoir l'enfermer hors du geste qui en révèle la réponse critique dans la tension révélatrice. C'est de cette façon qu'avec Heidegger, se rejoignent Hegel et Socrate, car le fait de « savoir que nous ne savons pas » n'indique pas que toute possibilité de savoir nous est retirée et que toute visée d'un savoir radical n'est que prétention vide, mais que pour savoir, il faut s'enraciner de façon sans cesse

renouvelée dans ce qui provoque la question et ainsi, enraciner toutes ses découvertes dans la radicalité de l'attention.

J'exige de l'intelligence et pas autre chose. Qui rêve d'être intelligent n'a pas le temps de faire des bêtises; les bêtises doivent disparaître d'elles-mêmes.

Nicolas Gogol, *Les âmes mortes*.

ÉPILOGUE

Éthique et savoir

a) Qu'est-ce qu'une question éthique?

La détermination que nous avons tentée de l'effort heideggérien vers la vérité de l'être comme résolution au savoir est périlleuse. Elle l'est d'abord parce qu'elle est assurée de soulever des résistances un peu superficielles tout autant du côté des émules que de celui des dénigreur de Heidegger puisque le philosophe de Messkirch, c'est connu, constitue l'un des plus virulents critiques de la « raison », de la « connaissance », et de la « logique ». Cette objection, toutefois, nous renonçons à tenter même de nous prémunir contre le péril qu'elle voudrait nous faire courir, car c'est comme « polémique » contre le repli auto-référentiel que doit être entendue la critique heideggérienne de ces différentes instances « épistémiques », et comme le savoir a été déterminé par nous précisément contre tous les renoncements qui le simulent, il ne saurait être question de le réduire à l'un de ceux-ci et de le comprendre à leur mesure.

L'autre péril, plus sérieux, consisterait cependant à jouer le jeu de certains critiques de Heidegger en présentant les fruits de sa pensée comme d'intéressants efforts, certes, pour mener à bien les aspirations théoriques les plus radicales de la philosophie, mais trahissant néanmoins un mépris des préoccupations les plus centrales de l'homme, à savoir ses préoccupations pratiques ou politiques¹, c'est-à-dire du moins en ce qui a trait à ce que sont susceptibles de lui offrir à cet égard les efforts de la réflexion philosophique, ses préoccupations éthiques.

À ce propos, l'on pourrait dire qu'un peu à la manière dont sévit le désaccord complet que constatait George Steiner en 1978 quant au statut philosophique de Heidegger², séparant ses évaluateurs en deux camps radicalement antagonistes, ceux qui le considèrent comme l'un des plus grands penseurs de l'Occident, l'égal d'Aristote, Platon, Kant et Hegel, et ceux qui jugent ses incompréhensibles discours indignes de faire l'objet même d'une polémique, eu égard au rapport entre savoir et éthique autour de la pensée de Heidegger on constate en général deux manières assez incompatibles de caractériser l'entreprise heideggérienne. Les uns³ insistent sur la critique d'abord, dans *Être et temps*, du paradigme théorique dans la compréhension du mode de manifestation de l'étant dominé par le présupposé d'une connaissance « intuitive » du *vorhanden*, puis plus tard de la raison calculante au profit d'une « autre pensée » qui se caractérise par le « laisser-être », découvrent chez Heidegger à la fois un déplacement de la question du rapport à l'étant du plan théorique au plan pragmatique puis, avec la

¹ Voir la critique d'Hannah Arendt, dans son ouvrage *The Life of the Mind* (Vol II, p.172-194; consulter également les chapitres 7 et 8 l'excellente étude de D. R. Villa, *Arendt and Heidegger, The Fate of the Political*), dont les travaux déjà cités de Taminiaux et Brisart (Cf. *Supra*, Chapitre V, p.213, note 5) sont tributaires et bien sûr *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen* de Karl Löwith qui a inauguré ce type de critique dès 1928. La critique de Habermas dans *Der Philosophische Diskurs der Moderne* participe également de cette idée qui en fin de compte voit chez Heidegger, d'abord dans sa fixation sur l'authenticité et son mépris de la *doxa* et de la médiocrité quotidienne un rejet du pluralisme que devrait impliquer l'espace public, mais aussi dans sa philosophie de l'« être » la persistance d'un monologisme théorique incapable d'ouvrir, dans la différenciation irréductible, à la pluralité que dessine le rapport à l'autre. Pour cette seconde façon d'aborder la question, voir surtout E. Lévinas, *Totalité et infini, Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* et *L'ontologie est-elle fondamentale?*. Une telle critique du monologisme théorique n'est par ailleurs pas étrangère à la démarche de *De l'esprit* de Jacques Derrida.

² STEINER, G., *Heidegger*, 11 et sv.

³ Voir à cet égard des travaux aussi différents que l'ouvrage de C.F. Gethmann, *Dasein : Erkennen und Handeln* et *L'« éthique originaire » de Heidegger* dans *La pensée dérobée* de J.-L. Nancy. Consulter également le recueil *Hermeneutics and Praxis*, rassemblé par R. Hollinger où figurent d'excellents articles de Kisiel et de Dreyfuss.

Gelassenheit, une transformation de l'enjeu théorique du problème de la vérité en un enjeu éthique. Les autres⁴ voient au contraire son entreprise philosophique, malgré tout ce que peut représenter d'essentiel la critique heideggérienne de la métaphysique, comme la poursuite d'un geste propre à cette tradition, à savoir le fait de s'abstraire du « monde » et de ses préoccupations pratiques les plus prégnantes pour s'abandonner à des considérations sur l'« être » et la « vérité », accordant ainsi, dans le meilleur des cas, un primat injustifié aux questions « ontologiques », et trahissant au pire une incapacité à formuler des principes éthiques susceptibles de guider l'action et d'orienter les débats publics. Ainsi, les uns voient d'une certaine façon chez Heidegger la dissolution du savoir dans le pratique, les autres, la dissolution de toute pratique, dans le savoir. Nous ne pouvons en conséquence faire l'économie de la question suivante : comment doit être envisagé le rapport entre le savoir comme question de l'être et la pratique ?

Nous renonçons toutefois, dans la mesure où il s'agit bien d'un épilogue, à nous consacrer ici à une discussion détaillée des différentes positions adoptées à cet égard et de toutes les nuances qu'elles impliquent mais, à la lumière de l'antagonisme constaté, encore une fois paradoxal, nous aimerions proposer une contribution marginale à ce débat. Présupposant que le nerf du débat se situe plus précisément dans la possibilité d'une détermination éthique de la problématique heideggérienne qu'uniquement dans sa formulation en termes de « praxis », le simple constat de la nature initialement pratique de la révélation de l'étant ne suffisant pas à faire pénétrer jusqu'à la question du devoir, c'est-à-dire à la question qui ultimement se pose à toute préoccupation « pratique », nous nous consacrerons plus précisément à nous demander si le problème du savoir rencontré dans cette recherche n'implique pas quelque lien avec un problème éthique.

⁴ Cf. *Supra*, note 1. Pour des études sur Heidegger et la question de l'éthique, voir également « *Heidegger e l'etica* », Con-tratto n.1-2 (anno II, Padova, Il Poligrafo, 1993); Olafson, F.A., *Heidegger and the Ground of Ethics, A Study of Mitsein*, Reinhard Margreiter, Karl Leidlmair (Hrsg.) *Heidegger : Technik – Ethik – Politik*; A. Gethmann – Siefert und Otto Pöggeler (Hrsg.) *Heidegger und die praktische Philosophie*; François Raffoul et David Pettigrew (Éd.) *Heidegger and Practical Philosophy*; A. B. Dallery, Charles E. Scott and P. Holley Roberts (Éd.) *Ethics and Danger : essays on Heidegger and Continental Thought*, l'article de Luc Ferry et Alain Renaut, *La dimension éthique dans la pensée de Heidegger*, et l'étude de F. Dallmayr, *Ontology of Freedom : Heidegger and Political Philosophy*.

Pour répondre à cette question, ce qui est d'abord impératif c'est de se faire une idée claire de ce que l'on doit entendre par une question éthique. Le terme éthique, comme on le sait, vient du Grec *ἠθος* et désigne d'abord tout simplement la coutume, les habitudes humaines. Dans la mesure, toutefois, où ces coutumes deviennent l'objet d'une réflexion philosophique, l'éthique doit alors être considérée comme l'effort d'une justification de ces coutumes, d'une justification des mœurs et attitudes adoptées par les hommes. Cette justification a ceci de particulier qu'elle ne vise pas à expliquer les comportements humains pour ainsi dire de façon descriptive, mais à les orienter de façon normative. Elle peut être normative soit en désignant les bonnes habitudes à prendre ou la bonne façon d'orienter son caractère en le conformant à certaines vertus, ou elle peut être normative simplement en imposant de l'extérieur un devoir à respecter impérativement même s'il est impossible d'envisager que ce devoir se moule jamais à notre caractère.

Dans la mesure où la réflexion éthique devient ainsi affaire de justification normative des mœurs humaines, elle doit présupposer la possibilité d'une orientation de ces coutumes, c'est-à-dire d'une réorientation, qui laisse se profiler un dilemme. Ceci nous révèle d'une certaine façon que l'on doit d'emblée envisager par « coutumes humaines » quelque chose d'autre que ce qui se décrit simplement comme un état de fait, comme par exemple les différentes façons de se mouvoir et de s'assembler des particules atomiques. Les particules atomiques sont soumises à des règles universelles et nécessaires, ou du moins sont-ce de telles règles que l'on vise à découvrir lorsque l'on tente d'en décrire le comportement. L'on peut très bien décrire les coutumes des hommes de cette façon, mais alors dira-t-on, l'on ne fait pas d'éthique, mais de l'anthropologie ou de l'ethnologie. L'éthique ne vise pas à révéler de l'homme ce qu'il est, mais ce qu'il doit être. Elle présuppose donc, en entreprenant à sa manière l'examen de sa conduite, qu'il pourrait se conduire autrement et qu'en l'occurrence, il y aurait une façon de se conduire qui serait plus souhaitable qu'une autre. Ce qui caractérise donc la réflexion éthique, c'est qu'elle présuppose et implique un dilemme. Si la conduite implique un dilemme, toutefois, c'est nécessairement parce qu'elle a un impact, qu'elle ne laisse pas inchangé ce qu'elle touche tout comme ce qu'elle est elle-même. Si l'on

observe de loin une personne qui marche dans la rue, on ne bouleverse rien de cette personne ni de soi-même. Mais si l'on s'approche de cette personne et commettons un geste, que ce soit le fait de lui adresser la parole ou de la bousculer, l'on court le risque de donner lieu à des transformations néfastes ou bénéfiques chez elle tout comme de subir soi-même les contre-coups de ses gestes. Voilà ce qui achève la détermination de la conduite, des mœurs considérées comme « actions », l'action étant, à l'encontre d'une certaine idée de la simple contemplation, ce qui ne laisse pas le réel et soi-même inchangés en se contentant de l'observer pour lui-même, mais y mettant les mains, le transforme et en subit les contre-coups.

La conduite humaine, dans la mesure où elle peut faire l'objet d'une réflexion éthique à visée normative, consiste en une action qui implique des transformations qui sans cette action n'auraient pas lieu, offrant ainsi le dilemme entre une action qui donne lieu à des transformations souhaitables et une action qui donne lieu à des transformations qui le sont moins. La réflexion éthique porte ainsi sur la conduite humaine entendue comme action qui implique un dilemme. Toutefois, il existe plusieurs types d'actions impliquant des dilemmes. L'on peut penser ici à toutes les différentes formes de productions qui posent la question de savoir comment bien produire tel ou tel objet ou à tout ce qui relève d'un exercice technique en général comme pouvant être bien ou mal exécuté et dont la bonne exécution commande la soumission à certaines règles. Ces actions donnent lieu à ce qui n'était pas auparavant et d'une certaine manière, elles transforment également leur exécutant, lui permettant de devenir, par exemple, plus habile qu'il ne l'était, mais il semble qu'il serait impropre de qualifier en lui-même le dilemme méthodique d'un exercice technique de question éthique. Pourquoi donc, toutefois? En quoi la question éthique se distingue-t-elle de toute question simplement méthodique?

Afin de répondre à cette question, appelons d'abord à notre secours l'usage courant: qu'est-ce donc que l'on demande lorsque dans nos actions et nos dilemmes, l'on requiert un conseil éthique? Que se passe-t-il lorsque s'adonnant à notre conduite, à nos actions de la vie courante, nous ressentons le besoin de faire appel à une autorité

éthique, lorsque nous demandons que l'on nous guide d'un point de vue éthique? N'est-ce pas alors à chaque fois parce que nous avons le sentiment que les transformations auxquelles nos actions vont donner lieu, que leur impact en tant qu'action risque de faire encourir quelque péril à ce qui est ainsi transformé? N'avons-nous pas, en ces moments précis, le sentiment que le péril que l'on fait courir à ce que l'on transforme par nos actions n'est pas souhaitable, non seulement pour l'action elle-même, mais pour ce qu'elle transforme, pour ce sur quoi elle a un impact? La question éthique, la nécessité d'une justification de l'action du point de vue éthique n'est-elle pas requise précisément que lorsque l'on a l'impression que l'action entreprise donne lieu à un dilemme qui n'exprime pas simplement l'écart entre ce qui est souhaitable ou non pour cette action, mais lorsque se dessine la possibilité que l'action puisse ne pas être souhaitable pour autre chose qu'elle-même? Le dilemme ne s'exprimant pas ainsi quant à savoir si l'action est bonne ou non en elle-même et pour elle-même, mais si elle est bonne pour ce sur quoi elle a un impact, en tant qu'elle ne laisse pas ce qu'elle touche inchangé. Ce caractère de la question éthique, nous le nommons la « générosité du dilemme », le dilemme se transportant, lorsque la question peut être dite proprement « éthique », au-delà de l'action dans ce sur quoi elle a un impact en général.

Avant de poursuivre, il convient de déterminer ce que signifie exactement le fait qu'une action soit ou non souhaitable? Pour qu'une chose soit souhaitable il faut d'abord qu'elle puisse être envisagée comme pouvant ne pas être : elle est alors dite souhaitable, si l'on considère que face au péril de son absence, elle doit être. Elle est souhaitable pour celui qui n'est pas indifférent à son être ou non être et lui est ainsi d'une certaine manière attaché. Ce qui est souhaitable, c'est ce qui, n'étant pas indifférent, importe. Ce qui doit être parce que son être est important, c'est ce qu'en vertu de son importance, on tient en respect. Le respect consiste à ne pas tenir quelque chose pour négligeable, à le laisser prendre sa place dans la mesure où il éveille notre admiration. Ce qui inspire le respect, c'est ce que l'on considère en lui-même comme méritant de n'être point aboli dans sa façon d'être et de se manifester, c'est ce qu'on laisse se manifester à sa manière, car il nous paraît plus important qu'il en aille à sa manière qu'autrement. Ce que l'on respecte, c'est, dans l'admiration devant son importance, ce qui nous semble devoir être

en lui-même et pour lui-même. Ce qui est souhaitable, ce qui est important, désigne de la sorte ce qui inspire le respect. Remarquons qu'ici, rien n'est encore décidé eu égard à ce que nous nommions plus tôt la générosité du dilemme : l'action peut très bien trouver important et respecter ce qu'elle juge ultimement souhaitable pour elle sans se soucier de ce qui est souhaitable pour ce sur quoi elle a un impact.

Un paradoxe ne s'est-il pas cependant profilé ici malgré nous? Ne disions-nous pas que la question proprement éthique se posait lorsque l'on avait l'impression que le dilemme de l'action devait se transporter au-delà de l'action dans ce sur quoi elle a un impact, le fait de se demander si l'action est bonne ou souhaitable en elle-même et pour elle-même ne suffisant pas à en faire une question éthique? Or, nous affirmons maintenant que ce qui est respectable, c'est ce que l'on considère comme important, comme *devant* être en et pour lui-même. La générosité du dilemme ne fait-elle pas qu'il est par principe impossible pour l'action d'être respectable? Ce paradoxe répond à la nature même de l'action qui, en tant qu'elle transforme, n'est jamais uniquement qu'en elle-même, car elle implique tout ce qu'elle touche en commençant par soi. La question éthique interrogeant l'action demande ce qui est souhaitable, en l'occurrence, ce qui doit être en et pour lui-même parce que cela est important; mais elle ne se contente pas de demander ce qui est souhaitable pour l'action, mais ce qui est aussi souhaitable pour tout ce sur quoi l'action a un impact. Cela n'implique-t-il pas que l'action souhaitable doive être respectable en elle-même parce qu'elle est respectueuse? Alors, cela signifie qu'elle n'est précisément pas respectable en elle-même et pour elle-même seulement, mais parce qu'elle se soumet elle-même à ce qu'elle respecte.

Pour reprendre cet exposé dans les termes du dilemme de l'action qui s'exprime comme dilemme éthique, l'action n'est souhaitable, elle ne répond positivement au dilemme éthique, que si elle ne se contente pas de s'accorder à elle-même de l'importance, mais si au contraire elle accorde de l'importance à ce qui n'est pas elle-même et qu'en tant qu'action, elle touche néanmoins.

L'action pose un dilemme dans la mesure où elle peut ne pas avoir lieu tout comme peut ne pas avoir lieu ce qu'en tant qu'action elle transforme. Ce dilemme peut s'exprimer comme le dilemme de l'action en et pour elle-même : l'action est-elle ou non souhaitable ou importante en et pour elle-même? Et il peut s'exprimer comme générosité du dilemme : l'action est-elle importante pour ce qu'elle transforme en dehors d'elle-même? La question à propos de cette action est éthique lorsqu'elle s'interroge sur la nécessité d'étendre généreusement le dilemme et, en se demandant si cette action est importante pour ce qu'elle touche, si en se détournant d'elle-même, elle accorde de l'importance en soi à ce qu'elle touche.

Ne sommes-nous pas toutefois en train de défendre d'emblée une certaine conception de l'éthique plutôt que de définir ce qu'est l'éthique en général en laissant indéterminée la question de savoir quelles règles éthiques il conviendrait d'adopter? En affirmant que ce qui est souhaitable d'une action comme ce qui, par son importance, inspire le respect, ne soulève un dilemme éthique que lorsque la question visant l'action fait du dilemme un dilemme généreux et qu'ainsi elle s'interroge quand au respect qu'elle doit à ce qu'elle transforme, ne sommes-nous pas en train de faire gratuitement de l'éthique une question d'altruisme, alors que si l'éthique est d'abord la question sur le dilemme que pose la conduite de la vie, il faudrait laisser ouverte la question de savoir si cette vie doit être altruiste ou non? La réponse à la question éthique pourrait alors indiquer le chemin d'une existence égoïste en considérant, pour chacun, cette existence et les mœurs qu'elle implique plus souhaitable. S'il s'agit éventuellement de défendre une conduite altruiste, cela devrait être la conclusion d'une réflexion éthique et non son présupposé.

Cette objection est on ne peut plus juste, et elle condamne d'emblée au mutisme toute réflexion éthique qui pourrait croire s'orienter d'emblée sur la question de la justice comprise comme la répartition optimale des réponses aux souhaits de chacun⁵. Ce qu'il faut néanmoins constater de la définition du problème éthique telle que nous

⁵ À condition bien sûr que la nécessité de cette répartition optimale ait son principe dans un certain altruisme, car si elle ne repose que sur l'égalité des rapports de force, alors il ne s'agit plus d'une question éthique, mais d'une question technique.

l'avons présenté, c'est que rien à l'égard d'un choix entre égoïsme ou altruisme n'a été décidé. C'est volontairement que nous n'avons jamais parlé d'un sujet de l'action, mais uniquement de l'action elle-même, et que nous avons employé cette formule sans doute quelque peu singulière visant « ce qui est souhaitable pour l'action ». Le dilemme que l'action pose peut très bien être résolu au bénéfice de l'action sans faire intervenir adéquatement ce qui est souhaitable pour le sujet ou l'auteur de l'action. C'est uniquement à cette condition d'ailleurs que l'on peut se leurrer sur ce qui est bon pour nous⁶ et que peut, en nous, se faire jour un combat entre l'inclination et ce que nous devrions faire pour notre propre bien. Notre proposition est étonnante, certes, mais il faut la penser à la mesure de ce que nous avons vu du renoncement au savoir et de l'élan vers le savoir dans lequel s'enfermait ce renoncement, lui interdisant tout autant de connaître son sujet que son objet. Nous l'avons expliqué, la certitude auto-référentielle ne sait rien du « je » dans la mesure où dans le repli et le raidissement de l'élan en lui-même, elle clôt la question qui, pour demeurer attentive au « je » et ainsi permettre une connaissance de celui-ci, doit questionner son être et doit laisser avec cet être s'éveiller l'étrangeté. L'action possède la même possibilité de raidissement que l'élan vers le savoir qui relève de la même tendance à l'enfermement que celle que nous avons découverte dans l'attention. L'action a lieu et vise le souhaitable, mais en tant qu'elle souhaite l'important, en tant qu'elle n'est initialement pas indifférente à ce qui est important, cette non-indifférence qui lui donne sa mobilité, elle a néanmoins tendance à se raidir sur ce qu'elle trouve d'emblée, à savoir elle-même comme pure action qui veut se maintenir et se poursuivre elle-même comme action. L'action devient alors à elle-même son propre impératif et peut très bien en conséquence mépriser autant le bien de son auteur que celui de tout ce vers quoi et en contact avec quoi son auteur l'a menée.

La question éthique n'a pas décidé d'entrée de jeu si le devoir consistait en un altruisme de l'auteur de l'action; elle demande seulement dans quelle mesure et pourquoi faut-il que l'action sorte d'elle-même afin de témoigner du respect.

⁶ Ce n'est pas ce qui explique que nous nous trompions par pure ignorance au sens d'une erreur alimentaire facilement identifiable comme celle d'avoir ingurgité un champignon empoisonné, en tant que telle immédiatement admise et corrigée, mais c'est cependant ce qui explique les erreurs d'*εθος* profondes

De cette façon, il faut voir que la question éthique peut tout à fait s'exprimer au premier abord comme une question individuelle qui demande, étonnée d'exister et ne sachant que faire de son existence : « mais qu'est-ce donc que je fais ici? ». Il n'est pas évident toutefois que, conformément à son sens, cette question *puisse* rester individuelle ni qu'elle puisse de façon plus générale rester égoïste ou solipsiste. Mais cela, nous ne pouvons le comprendre qu'en saisissant en quoi la question « qu'est-ce donc que je fais ici » implique la question éthique comme celle du devoir de respect.

Lorsque l'on demande *ce que l'on fait ici*, c'est que l'étonnement devant notre existence a d'une certaine façon été provoqué. Cet étonnement demande, devant le déploiement pour lui de différentes possibilités d'action, ce qu'il doit faire de sa vie ou, comme nous le disions plus tôt, quelle conduite il doit adopter. Il demande ce qu'il doit faire plutôt qu'autre chose et plus généralement, ce qu'il doit faire plutôt que de ne rien faire. Celui qui pose cette question, dans l'étonnement qui l'a fait surgir, se trouve pour ainsi dire étonné de pouvoir ne rien faire devant des choix, devant la possibilité de faire ou de ne pas faire quantité de choses. Il se demande alors au cœur de ce qu'il peut faire, pour réemployer cette expression, ce qui est proprement souhaitable. Cette question d'ailleurs, comme elle se pose de façon générale et non par rapport à un cas particulier qui pourrait être réglé pour passer à autre chose, comme elle se pose ainsi que nous l'avons dit eu égard à l'existence elle-même, demande ce qui, dans cette existence-là à qui sont offertes des possibilités d'action, est souhaitable : elle demande ce qui, pour cette existence, est important. Elle demande ce à quoi cette existence doit témoigner du respect en s'y consacrant. Si elle décide de se consacrer à perdurer dans l'existence en se prémunissant contre toute menace, alors elle témoigne du respect pour elle-même en tant qu'elle doit perdurer. Toutefois, ce qui est intéressant ici, c'est que se dessine alors la même contradiction qui se révélait dans l'effort de l'attention à prendre garde. L'attention, souvenons-nous en, a été découverte dans sa tendance à se fixer. S'efforçant d'assurer la garde de ce qui se manifeste à elle comme fragilité dans la menace, elle le

et tenaces qui nous laissent croire que nous menons la bonne vie lors même que nous courons à la ruine. La cause du pharisaïsme rejoint ainsi la thématique du renoncement au savoir.

porte trop loin de la menace jusqu'à l'oubli de ce qui le fonde dans sa fragilité et éteint de la sorte dans l'indifférence la tension différenciatrice à laquelle elle était vouée en tant qu'attention. Nous avons vu ainsi comment en tendant d'une certaine façon à ce qui semblait constituer sa finalité la plus naturelle, elle se lançait vers son auto-destruction tout comme vers la destruction de ce à quoi elle se vouait. Le rapport fondatif entre être et néant s'articulant de telle sorte que leur confusion donne lieu à l'indifférence victorieuse du néant et leur différenciation à la tension révélatrice de l'être, et leur écart loin l'un de l'autre comme déracinement de l'être, les plongeant à nouveau dans l'indifférence, la tendance au raidissement et à l'enfermement de l'attention se trouve ainsi à consommer la domination du néant.

De la même façon, l'existence qui, dans l'action, se raidit sur sa propre importance et ne vise qu'à écarter d'elle-même toute menace se montre incapable de témoigner finalement du respect pour l'important. L'important, nous l'avons vu, le souhaitable, c'est ce qui n'est pas indifférent, ce que l'on considère comme méritant en lui-même de prendre sa place, ce qui n'est pas négligeable, c'est ce qui en lui-même ne mérite point d'être aboli. Ce qui est souhaitable, c'est ce qui importe, ce qui doit être parce que son être n'est pas indifférent et que ce qui le considère important y est d'une certaine façon attaché. Dans ce cas, ne doit-on pas dire que l'action dans l'existence qui se souhaite elle-même et se témoigne du respect en se considérant importante doive de la sorte pouvoir ne pas être indifférente à elle-même? Ne pas être indifférent, toutefois, nous savons à présent ce que cela signifie et nous savons que cela nécessite la manifestation du péril et, plus précisément, ce que nous avons compris comme la révélation du néant dans l'angoisse. Nous avons saisi également en quoi cette manifestation signifiait un écart par rapport à tout ce qui peut être envisagé comme raidissement ou repli sur soi au sens d'un enfermement aveugle. Ne devons-nous pas dire ainsi que l'existence dans l'action qui s'évertue à se prémunir contre toute menace et qui ne trouve comme tout sens à son action que cette auto-assurance constitue une forme d'emprisonnement analogue à ce que nous avons examiné pour l'homme comme renoncement au savoir qui correspondait d'une certaine façon à l'accaparement de l'animal et à l'emprisonnement de l'étant d'avant l'avènement d'un *Dasein*? Ne

sommes-nous pas contraints de voir que ce qui se raidit sur soi dans l'auto-assurance de l'auto-conservation, s'enfermant contre tout péril et y consacrant tout son élan ne peut même plus se saisir soi-même comme important et ne peut plus de la sorte même avoir du respect pour soi? Comment pourrait-il en être autrement si c'est uniquement dans l'attention au péril du néant que l'on peut ne pas être indifférent et ainsi témoigner du respect? Comment la simple et pure auto-conservation pourrait-elle, dans son effort pour perdurer dans la pure action se satisfaisant en et pour elle-même, maintenir l'écart par rapport à soi qui lui permettrait de se saisir dans sa différence et de s'accorder à soi-même de l'importance? Peut-on conclure autrement qu'en affirmant que l'effort de l'auto-conservation consiste dans l'aveugle confusion de l'indifférence?

Ne donnons-nous cependant pas dans une contradiction en affirmant que l'action de l'existence s'auto-assurant dans la poursuite de l'auto-conservation devrait maintenir l'écart par rapport à soi afin de s'accorder de l'importance alors que nous avons précisément défini cette auto-conservation comme la décision de l'existence de se consacrer à elle-même? Comment pourrait-elle se consacrer à elle-même sans d'abord s'accorder de l'importance? Ceci est paradoxal en effet, et c'est pourquoi nous avons prévenu plus tôt que l'action pouvait s'enfermer en elle-même sans témoigner de respect à son auteur. Il s'agit du même paradoxe que celui de l'animal qui dans l'accaparement de l'instinct pour la désinhibition abolit à la fois l'étant qu'il n'est pas et lui-même comme soi et c'est le même paradoxe qui fait que l'étant n'est en soi que lorsque l'être est libéré dans la tension différenciatrice. L'action de l'existence qui se consacre purement à l'auto-conservation s'enferme en soi dans l'action comme auto-assurance, toutefois, au même titre où le repli auto-référentiel n'est pas la découverte d'un soi effectivement rencontré en lui-même mais l'abandon du savoir au profit de l'automatisme de sa prétention qui se mure en elle-même et ainsi se vide de toute visée, cette action en s'enfermant ainsi en elle-même ne s'élève pas au soi qui la porte et ne lui reconnaît pas son importance, mais annule toute importance dans l'indifférence de la plénitude.

Ce que l'on découvre de la sorte, c'est que la question éthique en tant que question visant à savoir ce à quoi l'on doit accorder de l'importance entretient des liens structurels très intimes avec la question comme savoir de l'être. Ce dont on s'aperçoit également, c'est que ce qui se présente tel un certain type de réponse à cette question éthique, exactement comme ce qui se présentait telle une réponse à la question du savoir, se trouve subvertir et annuler cela même qu'il prétend réaliser, non pas de façon purement arbitraire, mais selon la structure même de l'élan qui définit le respect et l'attention.

Cela signifie, pour ce qui est du respect, que l'action qui souhaite simplement perdurer contre toute menace de destruction se montre incapable de s'accorder à elle-même du respect. La question éthique « qu'est-ce donc que je fais ici » comme question qui demande ce à quoi l'existence de l'action doit se consacrer en tant que cela inspire du respect ne peut trouver ce qu'elle respecte, ne peut trouver ce qui est important et ce qui doit être pour elle que si la conduite qu'elle choisit permet à son importance de se maintenir et qu'elle ne la travestit pas en destruction de toute importance. C'est ce que signifiait au fond notre conclusion provisoire de tout à l'heure, qui trouve à présent sa confirmation, et qui indiquait que l'action souhaitable est au fond respectable en elle-même parce qu'elle est respectueuse. Cela signifiait, disions-nous, qu'elle n'est précisément pas respectable en elle-même et pour elle-même seulement, mais parce qu'elle se soumet elle-même à ce qu'elle respecte.

C'est ainsi également que l'ennemi du savoir comme renoncement au savoir et dont nous avons vu qu'une des figures était le scepticisme rencontre l'ennemi de l'éthique, à savoir le nihilisme.

Toute question quant à savoir si une éthique altruiste plutôt qu'égoïste doit être privilégiée est encore en suspens. Néanmoins, la question éthique est à présent déterminée comme question qui, dans le contexte d'un dilemme pour l'action et cherchant l'action qu'elle respecte comme celle qui lui indique son devoir-être, sait que cette action n'est respectable qu'en étant respectueuse.

b) Le respect et l'attention

En quoi donc peut-on dire en ce sens que la philosophie de Heidegger pose la question de l'éthique? Plusieurs thèmes viennent très rapidement à l'esprit : si la question du respect de « soi » se pose dans la mesure où ce soi ne peut être respecté dans la simple auto-conservation de l'action, alors la thématique de l'authenticité dans *Être et temps* devient une question éthique bien que la réponse à cette question ne soit sans doute pas alors tout à fait évidente. D'une manière analogue, la description du péril de l'arrondissement technique⁷ manifeste par l'action un manque de respect pour la nature et pour l'étant en général qui trouve son antagonisme dans le laisser être. Là encore, toutefois, l'on a souvent du mal à voir en quoi ce laisser être est susceptible d'indiquer une conduite claire. D'autres thèmes semblent également propices à alimenter ce débat, que ce soient les implications de la conscience morale⁸, du *Mitsein*⁹, du souci comme sollicitude¹⁰ tels que décrits dans *Être et temps*, mais nous renoncerons à toute analyse détaillée de ceux-ci, conscients néanmoins que les déterminations gagnées ici devraient leur être applicables. Nous y renonçons, car la conduite de notre questionnement eu égard à l'éthique chez Heidegger fut déjà tracée lors du chapitre transitoire. N'avions-nous pas vu alors que Heidegger affirmait que c'est avec le revirement métontologique que pouvait se poser la question de l'éthique? N'avions-nous pas en outre souligné à la fin du dit chapitre, que dans la pensée de Heidegger, éthique et savoir semblent entretenir des rapports très étroits en prenant l'exemple de sa conception de la philosophie comme savoir formel-indicatif? Poursuivons donc dans cette direction, en nous attaquant d'abord

⁷ Voir le *Gestell* dans *Die Frage nach der Technik* (GA 7) et la *Machenschaft* dans les *Beiträge et Besinnung* par exemple (respectivement GA 65 et 66)

⁸ *Sein und Zeit*, §§54-60

⁹ *Sein und Zeit*, §26. Voir aussi Brancalori, S., *L'altro e l'essence; il problema del Mitsein nel pensiero di Heidegger*.

¹⁰ Voir *Sein und Zeit*, §26.

à ce qui semble le plus éloigné d'une préoccupation éthique, en l'occurrence, la définition de la nature du savoir le plus fondamental.

Dans son cours du semestre d'hiver 1929-1930 à Freiburg, plus exactement au cœur du dernier chapitre du cours où sont exposées progressivement les implications centrales du problème du monde, Heidegger s'interrompt soudainement pour clarifier la nature des problèmes métaphysiques (ou philosophiques)¹¹. Il détermine alors les concepts philosophiques en tant qu'indications formelles¹². Afin d'examiner ce que cette détermination peut avoir de révélateur pour notre problème actuel, on citera tout au long les propositions centrales du §70 a) :

[...] quand le philosophe est prononcé, il est alors à la merci [...] de cette fausse interprétation essentiellement *concrète* (*sachlichen*) dans laquelle l'entendement courant tombe forcément. Pourquoi? Parce que tout ce qui vient à sa rencontre en tant qu'il est philosophiquement prononcé, l'entendement courant l'explique *comme quelque chose qui se trouve être là* (*wie etwas Vorhandenes*), et le prend *a priori*, surtout là où il semble être essentiel, sur le même plan que les choses qu'il poursuit quotidiennement. L'entendement courant ne tient pas compte du fait et ne peut même pas entendre que *ce dont traite la philosophie ne s'ouvre en définitive que dans et à partir d'une transformation du Dasein humain*. Mais cette transformation de l'être humain, requise à chaque pas philosophique, s'oppose à l'entendement courant par suite d'une tendance naturelle à toujours prendre ses aises, qui se fonde sur ce que Kant a appelé un jour l'« endroit pourri » dans la nature humaine¹³.

[...] Tous les concepts philosophiques sont des indications formelles (*formal anzeigend*), et ce n'est que s'ils sont pris de la sorte qu'ils donnent la véritable possibilité de concevoir¹⁴. [...]

Il faut [ces concepts] qu'ils soient pris comme des *assigations* (*Anzeigen*) à ce que l'entente s'arrache d'abord à l'emprise des conceptions courantes de l'étant et se transforme expressément en *Dasein* pour devenir lui. Dans chacun de ces concepts – mort, résolution, histoire, existence –, il y a l'exigence (*Anspruch*) de cette transformation, et cela non pas au sens de ce que l'on appelle l'application éthique, faite après coup, des choses qui

¹¹ Les deux termes sont alors interchangeable comme l'indiquent plusieurs développements du §70. L'on peut consulter également à cet égard, par exemple, le §1.

¹² Notons au passage l'intéressant article de H.L. Dreyfuss qui examine, entre autres, les rapports entre le formel-indicatif et la théorie adéquate de la vérité, *How Heidegger Defends the Possibility of a Correspondence Theory of Truth with Respect to the Entities of Natural Science*.

¹³ GA29-30, p.422-423; tr. fr. par Daniel Panis, p.422-423 (traduction modifiée; c'est le cas pour tous les passages cités du §70.

¹⁴ GA29-30, p.425; tr. fr. par Daniel Panis, p.425.

ont été conçues, mais au sens d'une ouverture préalable de la dimension du concevable. Les concepts, pour autant qu'ils soient obtenus de manière authentique, ne font jamais que laisser s'élever cette exigence de transformation, mais ils ne peuvent jamais être eux-mêmes la cause de la transformation. C'est pourquoi ils sont indicatifs. Ils font signe en pointant au cœur du *Dasein*. Mais le *Dasein* – tel que je l'entends – est toujours le *mien*. En assignant, ils font chaque fois signe, de par leur essence, en pointant au cœur d'une concrétion du *Dasein* individuel de l'homme; mais ils ne fournissent jamais cette concrétion dans son contenu. C'est pourquoi ils sont des *indications formelles*¹⁵. [...]

[Les concepts philosophiques] sont indicatifs : le contenu signifiant de ces concepts ne désigne et ne dit pas directement ce à quoi il se rapporte; il donne seulement une indication, un signal concernant le fait que celui qui comprend est mis en demeure, par ce contexte conceptuel, d'accomplir dans le *Dasein* une transformation de soi-même. Mais tant qu'on prend ces concepts sans référence à ce caractère assignant – comme on prend un concept scientifique, dans la conception courante de l'entendement –, la façon de questionner en philosophie est induite en erreur sur chaque problème particulier¹⁶.

Quels caractères de l'indication formelle doit-on retenir de ces extraits? D'abord, il semble que le propre de ce que Heidegger nomme ici les concepts philosophiques « ne s'ouvre que dans et à partir d'une transformation du *Dasein* ». Ensuite, cette transformation est définie en tant qu'elle s'oppose à l'entendement courant qui lui-même tend naturellement « à prendre ses aises », ce qui semble signifier également le fait de tout expliquer comme « quelque chose qui se trouve être là » (*vorhanden*). Dans la mesure où cette transformation s'articule contre une tendance naturelle, elle s'exprime comme une exigence. Pour entendre convenablement ce que Heidegger souhaite indiquer ici, il faut donc saisir ce que signifie dans ce contexte « transformation », « prendre ses aises » « quelque chose qui se trouve être là » et « exigence ».

Remarquons tout d'abord que la tendance contre laquelle doit s'articuler l'effort philosophique dans son exigence d'une concrétion comme transformation du *Dasein*

¹⁵ GA 29-30, p.428-429; tr.fr. par Daniel Panis, p.428..

¹⁶GA 29-30, p.429-430.

entretient un lien évident avec le déracinement que nous avons examiné plus tôt¹⁷ et que Heidegger dénonce au §7 d'*Être et temps* lorsqu'il soutient que :

Tout concept ou proposition phénoménologique puisée originairement est soumise, en tant qu'énoncé communiqué, à la possibilité de la dénaturation. Elle est simplement propagée dans une compréhension vide, elle perd sa solidité et devient une thèse flottant en l'air. La possibilité que se durcisse ou qu'échappe ce qui avait été à l'origine « capturé » fait partie du travail concret de la phénoménologie elle-même¹⁸.

Soulignons immédiatement que le problème identifié ici par Heidegger ne peut être réduit à celui de la « communication » comme s'il s'agissait au fond de défendre quelque solipsisme philosophique ou phénoménologique. La difficulté réside en ceci qu'une proposition ou qu'un concept philosophique commande un enracinement qu'il ne porte pas avec lui-même, mais auquel il ne ferait qu'inviter, contraignant celui qui le reçoit à retourner à la source où il a été puisé pour découvrir effectivement ce qu'il indique. Il n'est absolument pas exclu que l'on puisse se communiquer à soi-même des énoncés déracinés. Il serait donc ici de mauvais aloi de décider à l'avance que ces considérations impliquent quelque présupposition rétive au caractère dialogique du langage où même à ce que l'on peut caractériser comme la question de l'intersubjectivité. Ce que Heidegger avance, c'est qu'en rapport avec un concept ou une proposition, peu importe qu'on les reçoive d'un autre ou, par exemple, qu'ils surgissent de notre mémoire, une tendance naturelle fait que ceux-ci sont pris en tant que tels comme s'ils portaient avec eux ce qu'ils indiquent, comme si d'emblée, avec la simple formulation du concept ou de la proposition, l'on se trouvait en possession de ce vers quoi au contraire, tel que l'affirme Heidegger, ils ne font qu'indiquer le chemin, exigeant de celui qui rencontre le concept ou la proposition qu'il s'engage lui-même à se rendre à la source où le concept et la proposition ont d'abord été formés. Pourquoi, toutefois, en serait-il nécessairement ainsi? Pourquoi une proposition ne pourrait tout simplement pas signifier par elle-même ce qu'elle indique et le rendre de la sorte immédiatement accessible? La réponse à cette question doit être pour nous dorénavant assez claire : la cause s'en trouve dans la structure de la vérité comme tournant, c'est-à-dire comme inversion réciproque des

¹⁷ Voir Chapitre V, §6; Chapitre VI, §3, p.311, §5, p.349, §6, p.367, §7, p.373.

¹⁸ ET, p.47; SZ, p.36.

rappports fondatifs de l'être et du *Dasein*, comme inversion réciproque des rapports fondatifs du projet et de l'être jeté, et plus généralement, nous l'avons exposé, comme structure du savoir dans l'articulation question-réponse qui caractérise l'attention. Toute énonciation, toute proposition et, en général, tout projet d'intelligibilité s'enracinent dans une question. Nous avons caractérisé le questionnement en général comme provocation par l'attention de ce qui a d'abord provoqué son éveil. Le projet de compréhension ne se produit pas lui-même *sui generis*, mais s'élançe pour se saisir de ce qui a d'abord invité à cette saisie. La réponse à la question, cependant, ainsi que nous l'avons exposé, n'a lieu que dans le maintien de l'éveil comme retour constant à ce qui a d'abord provoqué l'attention¹⁹. C'est ce qui caractérisait la question de l'être comme question la plus radicale vers le savoir le plus radical et qui exprimait la nature même de tout questionnement qui ne renonce pas à lui-même. C'est ainsi également que s'est révélé le tournant dans l'*Ereignis* comme coappartenance de l'être et de l'homme, tournant qui caractérise la contrainte à laquelle toute projection, conformément à son sens même, se doit de se laisser déterminer elle-même par ce qu'elle permet d'ouvrir. Conformément à la formulation de ce tournant en termes de « vérité de l'être », si l'essence de la vérité est la vérité de l'essence, c'est que tout effort de connaître qui s'exprime comme proposition ou concept ne s'accomplit réellement, ne trouve de contenu, ne remplit en fait sa propre finalité qu'en se confrontant sans relâche à ce qui en a provoqué la formulation, en l'occurrence, l'être comme tension différenciatrice ou fragilité qui appelle l'attention.

Toutefois, en quoi cette exigence de se rendre là où la proposition a été puisée, en quoi cette exigence d'enracinement doit-elle être comprise comme une « transformation du *Dasein* », et que signifie le contraire de cette transformation, à savoir la tendance à « prendre ses aises » et à tout comprendre comme s'il s'agissait de « quelque chose qui se trouve être là »? En premier lieu, il nous paraît indiscutable que le fait de prendre ses aises qui s'oppose à la nécessité de s'enraciner comme attention dans l'éveil à la

¹⁹ Il faudrait enfin comprendre, à propos des *Wege nicht Werke* que ce n'est pas parce que chacun est libre de prendre à sa fantaisie n'importe quel chemin qui de toute façon ne peut mener qu'à des apories, que Heidegger parle de chemins, mais parce qu'il faut tout simplement les emprunter pour s'appropriier la vérité qu'ils indiquent. Les *Holzwege* n'étant par ailleurs de toute façon pas des chemins qui ne mènent nulle part mais des chemins qui mènent au coeur de la forêt (un cul de sac bouche la route, certes, mais cela peut aussi être envisagé comme un point d'arrivée).

provocation comme tension révélatrice, correspond à ce que nous avons caractérisé en tant que renoncement au savoir. Le fait de tout se représenter comme quelque chose qui se trouve déjà là, au-delà de toute compréhension superficielle de l'objectivation, indique le raidissement sur l'étant qui est lui-même critiqué non parce qu'il s'arrêterait effectivement à quelque chose de bien solide et de circonscrit, mais parce qu'il construit une fausse solidité sur une simple prétention. Ceci a été montré précédemment : l'« étant » n'est pas en tant que tel délimitable en lui-même et n'a à proprement parler aucune solidité, mais se trouve au contraire totalement dissolu au profit de l'être lorsque celui-ci se déploie dans sa vérité, le terme « étant » se réduisant alors au simple nom d'un renoncement. Ce renoncement consiste à prendre ses aises au sens de ce que nous avons exprimé comme la tendance de l'attention à se fixer au lieu de se réassigner sans relâche à la provocation d'où elle tire son origine et son sens, pour ne pas dire sa vocation. Mais qu'en est-il de la transformation? Pourquoi parler d'une transformation, et en quoi, si cette transformation doit être envisagée comme l'exigence d'une transformation, cela doit-il nous intéresser pour la question du rapport entre éthique et savoir?

Le fait de caractériser l'exigence d'un enracinement de toute proposition philosophique comme la mise en demeure pour le *Dasein* de se transformer indique que cette exigence est celle d'un agir. Cela signifie que le savoir comme vérité de l'être à laquelle assignent les propositions et les concepts philosophiques appelle un agir; il demande à ce que celui qui les prononce ou qui les conçoit se transforme en se redéfinissant lui-même pour se rendre à la source où ils ont été puisés et se laisse lui-même, en tant que celui qui conçoit et formule des propositions, redéterminer à et par cette source. Qu'il s'agisse, avec le savoir, d'un agir, cela ne saurait trop nous étonner dans la mesure où nous avons déterminé l'attention comme ce qui n'est tel en tant qu'éveil attentif que dans la garde toujours renouvelée de ce qui la provoque. Cela ne peut en aucun cas être envisagé comme la contemplation détachée d'un état de fait qui, observant celui-ci, n'aurait aucun impact sur cet état de fait en lui-même et laisserait également inchangé pour l'essentiel celui qui l'observe. L'attention comme savoir a été déterminée dans le tournant comme ce qui n'avait lieu qu'en s'abandonnant et en se

laissant entièrement déterminer par ce qui la provoque (ce qui par définition ne peut la laisser inchangée et neutre), et l'être lui-même, comme réponse à la question qui ne se montre que dans la poursuite de la question, s'est révélé comme ne venant à lui-même, comme n'ayant lieu, qu'avec l'ouverture de cette attention (ce qui signifie que l'attention a un impact capital sur lui sans que cela signifie pour le moins du monde, ainsi que nous l'avons vu, qu'elle doive pour autant le travestir).

Affirmer que le savoir est un agir, néanmoins, cela ne signifie pas nécessairement que celui-ci appelle ni implique quelque questionnement éthique²⁰. Or, notre question actuelle vise à voir ce que ce savoir pourrait révéler du point de vue de la question éthique. La détermination de la transformation du *Dasein* que commandent les concepts et les propositions philosophiques comme une « exigence » n'indique-t-elle pas, toutefois, qu'au-delà de la simple description d'une action comme pouvoir-être, qu'il s'agit cependant d'un devoir-être? Dans la mesure où cette assignation à définir ses concepts à la source où ils ont été puisés comme assignation à la vérité de l'être dans le tournant s'oppose au renoncement au savoir comme à l'attention qui se fixe en « prenant ses aises », cette exigence n'est telle qu'en impliquant un dilemme. L'action qui implique un dilemme, nous l'avons vu, est celle qui peut poser une question éthique. Mais cela n'est pas suffisant pour en faire une question éthique : nous l'avons souligné, d'autres actions, techniques, par exemple, impliquent des dilemmes. Il n'est pas suffisant de dire que le savoir comme attention et vérité de l'être est un agir qui implique un dilemme pour en faire une question à portée éthique. Par ailleurs, est-il si nécessaire, après tout, de tenter à tout prix de confondre savoir et éthique plutôt que de les laisser à eux-mêmes quant à leurs déterminations propres?

Non, certes, il n'est pas nécessaire de les confondre, mais il est nécessaire de comprendre ce qu'est le savoir et de décider ce que l'homme doit faire. Or, Heidegger soutient dans la *Lettre sur l'humanisme* que la pensée qui pense la vérité de l'être comme l'élément de l'homme, si l'éthique est comprise comme la discipline qui pense le séjour

²⁰ C'est le problème avec l'étude de Jean-Luc Nancy (*L'« éthique originaire » de Heidegger dans La pensée dérobée*), qui se contente, pour identifier un questionnement éthique chez Heidegger, de suivre unilatéralement le fil conducteur de l'agir.

de l'homme, doit être envisagée comme l'éthique originelle (*ursprüngliche Ethik*)²¹. Cependant, tel que nous l'avons indiqué, cela ne peut consister en une éthique originelle simplement parce qu'elle décrit un séjour ou une conduite qui se trouve être, de fait, celle de l'homme, mais seulement parce qu'elle implique un dilemme. Mais en outre, pour être éthique originelle, il faut, conformément à la définition que nous avons présentée d'une question éthique, non seulement qu'elle implique un dilemme, mais qu'en tant qu'elle demande quelle est l'action respectable, elle cherche l'action respectueuse.

En quoi les propositions heideggériennes eu égard au caractère formel indicatif des propositions et concepts philosophiques sont-elles susceptibles de nous montrer comment la question de la vérité de l'être et de son ouverture peut être envisagée comme une question éthique afin de pouvoir revendiquer d'être l'éthique originaire? La façon dont nous avons défini l'éthique ne nous indique-t-elle pas clairement le rapport étroit qu'entretiennent respect et attention? N'avions-nous pas alors déjà constaté une grande parenté, pour ne pas dire une symbiose, entre la question éthique en tant que question visant à savoir ce à quoi l'on doit accorder de l'importance et la question comme savoir de l'être? En se montrant attentive et en s'arrachant au raidissement sur l'étant et au repli auto-référentiel, la question qui s'ouvre à la vérité de l'être dans le tournant et ainsi se résout au savoir tel que nous l'avons défini est précisément respectueuse. Elle est respectueuse dans la mesure où elle accorde de l'importance à l'être, lui accordant même toute l'importance, ne le rencontrant de toute manière comme « réponse » à sa question qu'en y prenant garde comme « fragilité » dans l'attention. Toutefois, cela serait-il autre chose qu'une éthique du savoir, qu'une méthode épistémologique²²? C'est tout au plus reconnaître que le savoir est une forme d'action qui commande des impératifs et que ces impératifs impliquent une dimension respectueuse, mais la même chose ne pourrait-elle pas être affirmée de toute technique (ne se doit-on pas de respecter les règles de ce que l'on peut ou non fabriquer si l'on souhaite le fabriquer correctement?). Ne sommes-nous pas en train de décrire l'éthique d'une façon si générale qu'elle serait applicable à toute

²¹ *Brief über den « Humanismus »*, GA 9, p.356.

²² Comme nous incitent à le penser les préceptes éthiques que découvrent Nancy dans une lettre envoyée par Jean Beaufret un peu avant la *Lettre sur l'humanisme* (l'article cité, dans *La pensée dérobée*, p.110). Voir *Questions III et IV* (Tel), p.129 pour une traduction de cette lettre.

activité et d'ainsi croire produire d'étonnants liens entre disciplines opposées simplement parce que nous introduisons la confusion partout? Par ailleurs, faire de l'exigence « éthique » d'une reconduction des propositions et concepts philosophiques à la source où ils ont été puisés plus qu'une simple méthode propre à la philosophie et en faire l'« éthique originare », ce ne peut être, dans le meilleur des cas, qu'encourager généralement à la philosophie et donc faire de cette activité la plus respectable entre toutes parce qu'elle est respectueuse d'un point de vue « épistémique »; mais cela semble quelque peu arbitraire, et surtout naïf, car l'homme ne fait pas que connaître; il ne peut se limiter à observer les choses de façon détachée : il doit se salir les mains en intervenant pour ainsi dire « matériellement » dans le réel et c'est là que se posent principalement les questions éthiques et pas simplement dans le domaine du savoir.

C'est grâce à ces observations que peut se clarifier la nécessité du questionnement que nous poursuivons dans cet épilogue, car la question qui se pose ici est celle du rapport entre la question du savoir comme celle du « je ici devant tout » qui provoque l'étonnement et la question éthique « qu'est-ce que je fais ici ». Si ces deux questions peuvent être entièrement séparées au départ, alors il pourrait être dit que le dévouement à la première consiste en un choix de réponse parmi d'autres à la seconde et on pourra considérer que la question éthique, se montrant d'abord indépendante de celle du savoir, le respect dont fait preuve le savoir envers son objet n'est qu'un type de respect parmi d'autres, en l'occurrence un respect « épistémique » qui laisse ainsi dans l'indétermination le respect dû à des objets qui ne sont pas des objets de connaissance.

Le fait est cependant que, conformément à la présentation que nous avons faite de l'être et de son accomplissement dans le tournant qui le révèle comme n'ayant lieu en se différenciant du néant qu'en faisant appel à l'indépendance dépendante de l'attention qu'est le *Dasein*, le savoir tel que défini ne peut absolument pas être envisagé comme un type de respect parmi d'autres. Le respect, comme ce qui inspire l'admiration, comme ce qui est important, peut se présenter comme une valeur, valeur qui n'engage que celui qui évalue et le laisse libre de choisir à son gré ce qu'il valorise. Toutefois, si l'être n'est, au sens où il ne vient à lui-même et ne s'accomplit conformément à son essor, qu'en se

montrant dans la tension différenciatrice, si cette différence n'a lieu que si un étant peut ne pas être indifférent parce qu'elle est en elle-même fragilité, alors l'« important » est le nom de l'être lui-même et non de son évaluation. Nous l'avons vu, l'être n'a lieu, dans le tournant, que s'il est important. Le respect voué à l'être dans l'attention est de la sorte non seulement la condition de tout rapport respectueux à tout ce qui est, mais la condition nécessaire pour que ce qui est ne s'abîme point, par la destruction de son être, dans l'indifférence du néant. C'est pour cette raison que le nihilisme n'est pas qu'une question de valeur et d'absence de valeur, mais un abandon qui concerne l'être lui-même, dans la victoire du néant. En renonçant à se consacrer à la différence de l'être dans l'attention, nous l'avons vu, l'on se condamne au règne de l'erreur. Toutefois, comment cela pourrait-il ne pas impliquer l'errance, non seulement du point de vue épistémique, mais également du point de vue éthique? Si l'être même n'a lieu qu'en tant qu'il est important pour celui qui s'y consacre contre l'indifférence, comment, dans la confusion qu'implique le renoncement au savoir, l'homme pourrait-il accorder de l'importance à quoi que ce soit et se montrer respectueux de quelque manière? Nous ne jouons pas ici sur les mots : de la même façon que la différenciation s'est vue étroitement liée à ce que nous avons appelé un attachement moral, l'importance et le respect qu'elle appelle implique un savoir attentif comme un agir éthique.

Cela signifie-t-il qu'avec ce que Heidegger nous invite à penser comme tournant au sens d'une assignation pour chaque projet à se redéfinir dans ce qu'il ouvre, ceci pensé comme l'agir qui se décide au respect dans la générosité du dilemme qui le fait porter jusqu'à celui où se confrontent être et néant, le rapport entre la question éthique et la question du savoir s'articule dans une fondation réciproque du type, par exemple, de ce que l'on trouve dans l'articulation platonicienne du problème? Pour le dire rapidement, dans la *République* comme dans la *Lettre aux amis*, Platon se pose d'abord la question de la justice comme question de l'organisation générale de l'agir dans la cité. Cette question veut savoir comment l'homme doit vivre, ce qu'il doit respecter et comment il doit se montrer respectueux. Mais pour découvrir la réponse à cette question, il lui est essentiel de savoir comment se trouve ordonné ce qui est et comment, conformément à ce qu'il est, il peut ou doit être ordonné. Il doit comprendre l'ordre général de l'être afin de savoir lui-

même comment ordonner la cité. Si l'on ne sait ce que l'on est et ce dont on parle, comment pourrait-on ordonner quoi que ce soit? Ainsi, dans ce cas, la question éthique fonde la recherche du savoir de ce qui est parce que c'est elle qui détermine la nécessité de cette question et ainsi se la subordonne. Par ailleurs, le savoir ontologique fonde l'éthique dans la mesure où c'est lui qui dit ce qu'*est* la justice et qui définit de la sorte les possibilités d'ordre et l'ordre à choisir.

Ce que Heidegger nous permet d'envisager est en fait un peu plus complexe. Pour se conformer à la structure de fondation que l'on peut voir avec l'exemple platonicien, il faudrait dire qu'avec Heidegger, l'« ontologique » fonde l'éthique dans la mesure où aucun comportement respectueux n'est possible sans un savoir de l'être sans lequel on ne pourrait que tomber dans la confusion. Mais par ailleurs, l'être fonde l'éthique en tant qu'il en est l'objet, comme ce qui est important et inspire le respect. Inversement, l'éthique fonde l'ontologique comme chez Platon dans la mesure où l'on peut certes dire également que la question « que faire? » oriente l'interrogation, que ce soit comme question du séjour de l'homme ou de l'authenticité. Mais elle le fonde aussi parce que l'être ne s'approche qu'éthiquement, c'est-à-dire dans un agir qui le respecte. La réponse à la question que faire, que puis-je respecter comme agir devient ainsi : je dois me dévouer à la vérité de l'être dans le savoir attentif parce que 1) aucun rapport avec quelque étant que ce soit ne peut avoir lieu correctement si je ne peux différencier clairement ce qu'est cet étant de ce qu'il n'est pas et si je ne peux accorder à cet étant l'importance qu'il mérite (ce qui ne se fait pas dans la confusion qu'introduit le renoncement au savoir), et 2) en tant que question de l'agir qui peut accorder de l'importance et du respect, ce que je cherche dès le départ, c'est au fond le savoir dans la mesure où il est l'attention qui prend garde à l'être dans le péril du néant. Par ailleurs, à la question du « je ici devant tout », l'on répond : 1) le « je ici devant tout » est l'important et en cela, le respectable; n'ayant lieu en tant que tel que si on lui témoigne le respect, il commande un renouveau constant du geste éthique à son égard, il s'approche éthiquement, et 2) le « je ici devant tout » en tant qu'éveil devant l'étonnant demande ce qu'il doit faire en réponse à cette provocation, sa réponse consistant à se dévouer, à

provoquer à son tour afin de maintenir dans le respect attentif la révélation de ce qu'il admire.

L'intérêt de l'homme, ce qui le pousse à courir, puisqu'il est indéniable dans son agitation quotidienne qu'il court après quelque chose, ne peut plus alors se déterminer comme auto-conservation au sens du simple maintien dans l'existence parce que toute auto-conservation se raidissant simplement sur soi est la destruction, ou ce que Heidegger appelait à l'époque la ruine (*Ruinanz*)²³ de ce qui dès l'abord l'intéresse. En s'abandonnant à cet apparent « soi » de l'action pour elle-même, il ne montre pas de respect pour son véritable « soi » qui s'exprime comme un « je ici devant tout » en tant qu'ouverture d'une attention qui n'est d'emblée intéressée qu'à la différence qui se révèle à elle et pour elle, attention qui se définit comme le respect de cette différence à laquelle, toutefois, elle ne peut cesser de se consacrer comme à son devoir. Dans la mesure où elle est intéressée par la différence parce qu'elle en saisit l'importance, alors tout ce qui se révèle par elle devient l'objet de son respect et l'invite à s'y consacrer.

D'après l'enseignement de Heidegger, cependant, du moins à la lumière de ce qu'il soutient du caractère formel-indicatif des propositions philosophiques, ce n'est que la philosophie qui jouit de ce privilège d'exiger la transformation du *Dasein*, toute science et tout autre comportement courant se limitant à tout tenir pour acquis dans une paresse qui « prend ses aises ». Cela signifie-t-il en définitive, tout comme la vérité de l'être semblait écarter de soi toute possibilité d'erreur, que la philosophie bien comprise est seule garante de l'action juste et qu'en cela non plus, elle ne saurait dorénavant se tromper? Cela signifie-t-il que tout individu qui n'est pas spécialiste en philosophie se voit interdit toute possibilité de légitimation éthique de ses actions? Certes non, puisqu'il en va du rapport de la philosophie avec les autres activités de l'homme comme de la différence ontologique. Lorsque le combat contre le renoncement au savoir est initié de façon résolue et qu'il s'ouvre à la vérité de l'être, tout comme l'étant est entièrement repris dans le déploiement essentiel de l'être plutôt que de se tenir séparé de lui comme une couche superficielle, toutes les activités de l'homme se voient offrir la possibilité de

²³ Voir le chapitre 2 de la troisième section du cours du semestre d'hiver 1921-1922 (GA 61).

devenir aussi attentives, aussi révélatrices et aussi radicales en s'enracinant quant à leur possibilité d'ouverture dans le savoir le plus radical qui ne peut plus alors être envisagé comme une spécialité, mais comme l'essence s'accomplissant du respect de l'homme pour lui-même. Cet enracinement ne devient pas alors la soumission à un ordre séparé et régulateur, mais comme l'étant porte lui-même l'ouvert dans ce que Heidegger nomme le nouveau commencement, alors toutes les activités de l'homme peuvent porter la vérité de l'être et réaliser celle-ci dans l'amour du savoir qu'elles dessinent à leur manière²⁴. Cela n'est possible toutefois que parce que l'homme n'est jamais seul et que ses travaux personnels s'insèrent et prennent sens dans ce qui est réalisé en commun. À son tour, cependant, cela trace les limites et la mesure dans laquelle l'attention et le respect peuvent, en s'engageant explicitement dans le tournant de la vérité de l'être, écarter l'erreur et l'irrespect, car les modalités selon lesquelles cette attention et ce respect dessinent leur ouverture ne sont pas à la mesure d'un individu, mais tout comme Heidegger soutient dans *Être et temps* que l'être même du *Dasein* est *Mitsein*, chaque homme reçoit, en plus de la sienne, les tendances au renoncement qui lui viennent de l'histoire. L'histoire, la grande absente de cette recherche, n'est pas pour autant la pure limite qui condamne à la finitude impuissante, mais au contraire, en tant que déploiement collectif du temps, elle est avant tout l'ouverture la plus grande, qui impose toutefois ses errances de telle sorte que tout comme son ouverture se donne en partage, le renversement de ses errances dominantes appelle un effort commun. C'est de la sorte parce que, comme l'affirme Heidegger, le nihilisme ne dépend pas des individus²⁵ que l'éthique du savoir appelle une attention politique, et c'est ainsi que l'on s'aperçoit, en accord avec le sens de toutes nos conclusions, que les réponses avancées ici indiquent que la recherche n'est pas terminée, non pas pour la raison qu'elle ne saurait par principe rencontrer aucune réponse définitive, mais tout simplement parce qu'elle est encore à faire.

²⁴ Comme le montre cette citation des *Beiträge* (GA 65, p.256) où le « faire », l'action ou peut-être même le bienfait est dit réaliser la vérité : « Vollends kann nun aber das Ereignis nicht wie eine « Begebenheit » und « Neuigkeit » vor-gestellt werden. Seine Wahrheit, d.h. die Wahrheit selbst, west nur in der *Bergung* als Kunst, Denken, Dichten, Tat und fordert deshalb die Inständigkeit des *Da-seins* [...] (Voir également le paragraphe 142).

²⁵ GA 65, paragraphe 72, p.139-140.

BIBLIOGRAPHIE

Œuvres citées de Martin Heidegger

Was ist das – die Philosophie?, Pfullingen, Neske, 1966 (1956).

Identität und Differenz, Pfullingen, Neske, 1957.

Zur Sache des Denkens, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1969.

Was heisst Denken, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1971

Sein und Zeit, Siebzehnte Auflage, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1993.

Frühe Schriften, Gesamtausgabe, Band 1, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1978.

Sein und Zeit, GA, Band 2, 1977.

Kant und das Problem der Metaphysik, GA, Band 3, 1991.

Holzwege, GA, Band 5, 1977.

Nietzsche I, GA, Band 6.1, 1996.

Nietzsche II, GA, Band 6.2, 1997.

Vorträge und aufsätze, GA, Band 7, 2000.

Wegmarken, GA, Band 9, 1976.

Unterwegs zur Sprache, GA, Band 12, 1985.

Einführung in die phänomenologische Forschung, GA, Band 17, 1994.

Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie, GA, Band 18, 2002.

Platon : Sophistes, GA, Band 19, 1992.

- Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, GA, Band 20, 1979.
- Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, GA, Band 21, 1976.
- Die Grundbegriffe der antiken Philosophie*, GA, Band 22, 1993.
- Die Grundprobleme der Phänomenologie*, GA, Band 24, 1975.
- Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, GA, Band 26, 1978.
- Einleitung in die Philosophie*, GA, Band 27, 1996.
- Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt — Endlichkeit — Einsamkeit*, GA, Band 29-30, 1983.
- Über das Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie*, GA, Band 31, 1982.
- Aristoteles : Metaphysik IX 1-3. Vom Wesen und Wirklichkeit der Kraft*, GA, Band 33, 1982.
- Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet*, GA, Band 34, 1997 (1988).
- Sein und Wahrheit. 1. Die Grundfrage der Philosophie. 2. Vom Wesen der Wahrheit*, GA, Band 36/37, 2001.
- Hölderlins Hymnen "Germanien" und "Der Rhein"*, GA, Band 39, 1980.
- Einführung in die Metaphysik*, GA, Band 40, 1983.
- Die Frage nach dem Ding*, GA, Band 41, 1984.
- Schelling: über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, GA, Band 42, 1988.
- Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte "Probleme" der "Logik"*, GA, Band 45, 1992 (1984).
- Grundbegriffe*, GA, Band 51, 1981.
- Parmenides*, GA, Band 54, 1992 (1982).
- Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die Phänomenologische Forschung*, GA, Band 61, 1985.
- Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, GA, Band 63, 1995.

Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis, GA, Band 65, 1994 (1989).

Besinnung, GA, Band 66, 1997.

Metaphysik und Nihilismus. Die Überwindung der Metaphysik. 2. Das Wesen des Nihilismus, GA, Band 67, 1999.

Die Geschichte des Seins. 1. Die Geschichte des Seins. 2. Koinon aus der Geschichte des Seins, GA, Band 69, 1998.

Bremer und Freiburger Vorträge. 1. Einblick in das was ist, Bremer Vorträge. 2. Grundsätze des Denkens, Freiburger Vorträge, GA, Band 79, 1994.

Traductions française citées

Être et Temps, traduction française du texte de la dixième édition par Emmanuel Martineau, Authentica, édition hors commerce, 1985.

Les conférences de Cassel, 1925, édition bilingue introduite, traduite et annotée par Jean-Claude Gens, Paris, Vrin, 2003.

Question I et II, Paris, coll. Tel, Gallimard, 1996 (1968).

Questions III et IV, Paris, Coll. Tel, Gallimard, 1996 (1966 et 1976).

Platon : Le Sophiste, traduction française par Jean-François Courtine, Pascal David, Dominique Pradelle, Philippe Quesne, Paris, Gallimard, 2001.

Concepts fondamentaux de la philosophie antique, traduction française par Alain Boutot, Paris, Gallimard, 2003.

Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie, traduction française par Jean-François Courtine, Paris, Gallimard, 1985.

Les concepts fondamentaux de la métaphysique. Monde — finitude — solitude, traduction française de Daniel Panis, Paris, Gallimard, 1992.

De l'essence de la liberté humaine. Introduction à la philosophie, traduction française par Emmanuel Martineau, Paris, Gallimard, 1987.

De l'essence de la vérité. Approche de l' « allégorie de la caverne » et du Théétète de Platon, Traduction française par Alain Boutot, Paris, Gallimard, 2001.

Qu'est-ce qu'une chose, Traduction française par Jean Reboul et Jacques Taminiaux, Paris, Gallimard, 1971.

Concepts fondamentaux, traduction française par Pascal David, Paris, Gallimard, 1991.

Autres titres cités

ALQUIÉ, F., *La nostalgie de l'être*, Paris, P.U.F, 1952.

APEL, K. O., « Die Logosauszeichnung der menschlichen Sprache. Die philosophische Tragweite der Sprechakttheorie », dans *Perspektiven auf Sprache. Interdisziplinäre Beiträge zum Gedanken ans Hans Hörmann*, Bosshardt, H.-G. (éd.), Berlin/New York, W. de Gruyter, 1986.

_____. *Transformation der Philosophie*, I et II, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1973.

_____. « Zur Idee einer transzendentalen Sprachpragmatik », dans *Aspekte und Probleme der Sprachphilosophie*, Simon, J. (éd.), Freiburg, 1974.

ARENDT, H., *The Life of the Mind*, New York, Harcourt Brace Jovanich, 1978.

ARISTOTE, textes cités selon l'*Aristotelis Opera*, édition de l'Académie de Berlin, volumes I et II (éd. I Bekker), 1831-1870.

AUSTIN, J.-L., *How to do Things with Words*, Oxford, 1962.

AQUINATIS, S. Thomae, *Quaestiones disputatae*, Volume I, *De veritate*, Raymundi Spiazzi (éd.), Taurini/Roma, Marietti, 1964.

BARNES, J., « Heidegger spéléologue », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1990/2.

BENOIST, J., « Qu'est-ce qui est donné? La pensée et l'événement », *Archives de philosophie*, 1996/4.

BENVENISTE, É., « Catégories de pensée et catégories de langue », dans *Problèmes de linguistique générale*, I, Paris, Gallimard, 1966.

BERNET, R., « Transcendance et intentionnalité: Heidegger et Husserl sur les prolégomènes d'une ontologie phénoménologique », dans *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, coll. Phaenomenologica n.108, 1988.

BLANCHÉ, R., *Les attitudes idéalistes*, Paris, P.U.F, 1949.

BOURGEOIS, B., *L'idéalisme de Fichte*, Paris, P.U.F, 1968;

BRANCALORI, S., *L'altro e l'essence: il problema del Misedein nel pensiero di Heidegger*, Sedam, 2000.

BRISART, R., *La phénoménologie de Marbourg, ou la résurgence métaphysique chez Heidegger à l'époque de Sein und Zeit*, Bruxelles, Publications des Facultés Universitaires Saint-Louis, n.53, 1991.

—. « La métaphysique de Heidegger », dans *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, coll. Phaenomenologica n.108, 1988.

BROCH, H., *Les somnambules (Die Schlafwandler)*, traduction française par Pierre Flachet et Albert Kohn, Paris, Gallimard, 1957.

BUBNER, R., « L'autoréférence comme structure des arguments transcendants », *Études philosophiques*, 1981/4.

BOULNOIS, O., « Entre logique et sémantique, Heidegger lecteur de Duns Scot », dans *Phénoménologie et logique*, sous la dir. de Jean-François Courtine, Paris, Presses de l'École Normale Supérieure, 1996.

CAPELLE, P., *Philosophie et théologie dans la pensée de Martin Heidegger*, Paris, Les éditions du Cerf, 1998.

CARNAP, R., « Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache », *Erkenntnis* 2, 1931.

CASSIRER, E., « Kant und das Problem der Metaphysik. Bemerkungen zu Martin Heideggers Kantinterpretation », *Kantstudien*, 1931/ 1/2.

CHARCOSSET, J.-P., « "Y" Notes sur la *Stimmung* », dans *Exercices de la patience*, Cahiers de Philosophie, 3/4 (Printemps 1982).

CHARLES, D., « Temps et différence », dans *Exercices de la patience*, 1982/3-4.

COURTINE, J.-F., *Heidegger et la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1990.

—. *La cause de la phénoménologie*, dans *Exercices de la patience*, 1982/3-4.

—. « Les “Recherches logiques” de Martin Heidegger: De la théorie du jugement à la vérité de l'être », dans *Heidegger 1919-1929. De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, Actes du colloque organisé par Jean-François Marquet, Université de Paris-Sorbonne, novembre 1994, sous la dir. de Jean-François Courtine, Paris, Vrin, 1996.

—. « Le préconcept de la phénoménologie et la problématique de la vérité dans *Sein und Zeit* », dans *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, *Phaenomenologica* n.108, 1988. Cet article est également reproduit dans le recueil de Jean-François Courtine, *Heidegger et la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1990.

CRÉTELLA, H., « La théologie de Heidegger », *Heidegger Studies*, 1990.

DAHLSTROM, D., *Heidegger's Concept of Truth*, Cambridge, 2001.

DALLERY, B., SCOTT, C. E., and ROBERTS, P. H. (éds.), *Ethics and Danger : Essays on Heidegger and Continental Thought*, Albany, New York, State of New York University Press, 1992.

DALLMAYR, F. « Ontology of Freedom: Heidegger and Political Philosophy », *Political Theory*, 1984/ 2.

DASTUR, F., *Heidegger et la question du temps*, Paris, PUF, 1990.

—. « Le projet d'une “chronologie phénoménologique” et la première interprétation de Kant », dans *Heidegger 1919-1929, De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, Actes du colloque organisé par Marquet, J.-F., (Université de Paris-Sorbonne, novembre 1994), sous la dir de Jean-François Courtine Paris, J. Vrin, 1996.

—. « La doctrine du jugement, la métaphysique du principe de raison et l'idée de la logique », dans *Phénoménologie et logique*, sous la dir. de Jean-François Courtine, Paris, Presses de l'école Normale Supérieure, 1996.

—. *La mort, essai sur la finitude*, Paris, Hatier, 1994.

DERRIDA, J., *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967.

—. *La voix et le phénomène*, Paris, P.U.F., 1967.

—. « Interpréter les signatures (Nietzsche/Heidegger) : deux questions », dans *Psyché, interprétation de l'autre*, Paris, Galilée, 1987.

—. *De l'esprit. Heidegger et la question*, Paris, Galilée, 1987.

DESCARTES, R., textes cités suivant l'édition Adam-Tannery (AT), *Œuvres philosophiques*, textes établis présentés et annotés par Ferdinand Alquié, Classiques Garnier, 3 tomes.

DICENSO, J., *Hermeneutics and the Disclosure of Truth. A Study in the Work of Heidegger, Gadamer, and Ricoeur*, Charlottesville, The University Press of Virginia, 1990.

DILTHEY, W., « Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Aussenwelt und seinem Recht », dans *Die Geistige Welt*, MISCH, G., (éd.), *Gesammelte Schriften*, Tome V et VI, Leipzig et Berlin, B.G. Teubner, 1923.

DREYFUS, H. L., *Being-in-the-World. A Commentary on Heidegger's Being and Time, Division I*, Cambridge (Mass.)/London (England), The MIT Press, 1991.

_____. « How Heidegger Defends the Possibility of a Correspondance Theory of Truth with Respect to the Entities of Natural Science », dans *The Practice Turn in contemporary Theory*, SCHATZKI, T.R., KNORR CETINA, K., and SAVIGNY, E. (éds), New York, Routledge, 2001.

DUMONT, *Les écoles présocratiques*, Paris, Gallimard, 1988.

DUPOND, P., *Raison et temporalité, le dialogue de Heidegger avec Kant*, Bruxelles, Éditions OUSIA, 1996.

EBELING, H., « Einleitung », dans *Subjectivität und Selbsterhaltung. Beiträge zur Diagnose der Moderne*, EBELING, H. (éd.), Frankfurt am Main, 1976.

_____. « Adornos Heidegger und die Zeit der Schuldlosen », in *Philosophische Rundschau*, 1982.

FEHÉR, I. M., *Zwölf Sätze über den Skeptizismus in Heideggers Sein und Zeit*, in *Philosophisches Jahrbuch*, 1998/1.

FERRY, L., RENAUT, A., *Heidegger et les modernes*, Paris, Grasset et Fasquelle, 1988.

_____. « La dimension éthique dans la pensée de Heidegger », dans GUZZONI, U. (éd.), *Nachdenken über Heidegger : eine Bestandsaufnahme* Hildesheim, Gerstenberg, 1980.

FIGAL, G., *Martin Heidegger : Phänomenologie der Freiheit*, Frankfurt am Main, Athenäum, 1988.

_____. *Heidegger zur Einführung*, Hamburg, Junius Verlag, 1993.

_____. « Verwindung der Metaphysik. Heidegger und das metaphysische Denken », dans *Grundlinien der Vernunftkritik*, JAMME, C., (éd.), Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1997.

_____. « Forgetfulness of God : Concerning the Center of Heidegger's *Contributions to Philosophy* », dans *Companion to Heidegger's Contributions to Philosophy*, SCOTT, C. E., SCHOENBOHM, M., VALLEGA-NEU, D., VALLEGA, A. (éds.), Bloomington & Indianapolis, Indiana University Press, 2001.

FREDE, D., « Stichwort : Wahrheit. Vom aufdeckenden Erschliessen zur Offenheit der Lichtung », dans *Heidegger Handbuch, Leben, Werk, Wirkung*, THÖMA, D., (éd.), Stuttgart, Weimar, J.B. Metzler, 2003.

FRIEDLÄNDER, P. *Platon*, Berlin und Leipzig, W. de Gruyter, 1964 (1930).

GANDER, H.-H., *Selbstverständnis und Lebenswelt. Grundzüge einer phänomenologischen Hermeneutik im Ausgang von Husserl und Heidegger*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2001.

GEHTMANN, C.F., *Verstehen und Auslegung*, Bonn, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1974.

_____. *Dasein: Erkennen und Handeln. Heidegger im phänomenologischen Kontext*, Berlin/New York, 1993

_____. « Heideggers Wahrheitskonzeption in seinen Marburger Vorlesungen. Zur Vorgeschichte von Sein und Zeit », dans *Martin Heidegger: Innen- und Aussenansichten*, Forum für Philosophie Bad Homburg, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1989; repris dans GETHMANN, C.-F., *Dasein: Erkennen und Handeln. Heidegger im phänomenologischen Kontext*, Berlin/New York, 1993.

GETHMANN-SIEFERT, A. und PÖGGELER, O. (éds.) *Heidegger und die praktische Philosophie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1988.

GÖRLAND, I., *Transzendenz und Selbst, Eine Phase in Heideggers Denken*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1981.

GRASSI, E., « La question du néant dans la philosophie de Martin Heidegger », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1994/1.

GREISCH, J., *Ontologie et Temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, Paris, P. U. F., 1994.

_____. *L'arbre de vie et l'arbre du savoir : le chemin phénoménologique de l'herméneutique heideggérienne (1919-1923)*, Paris, Cerf, 2000.

_____. « Identité et différence dans la pensée de Martin Heidegger, Le chemin de l'Ereignis », *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 1973/1.

_____. « L'herméneutique dans la "phénoménologie comme telle" », *Revue de Métaphysique et de Morale* 1991/1.

GRONDIN, J., *Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger*, Paris, P. U. F., 1987.

_____. *Le tournant herméneutique de la phénoménologie*, Paris, P.U.F., 2003.

_____. « La persistance et les ressources éthiques de la finitude chez Heidegger », *Revue de métaphysique et de morale*, 1988/3.

_____. *Prolègomènes à l'intelligence du tournant*, in *Études philosophiques*, 1990/3.

_____. « La phénoménologie sans herméneutique », *Internationale Zeitschrift für Philosophie*, 1992/1.

_____. « L'herméneutique dans *Sein und Zeit* », dans *Heidegger 1919-1929. De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, actes du colloque organisé par Jean-François Marquet, Université de Paris-Sorbonne, novembre 1994, sous la dir. de Jean-François Courtine, Paris, Vrin, 1996.

_____. « Heidegger et le problème de la métaphysique », *Dioti* 1999/6.

GUEST, G., « Anabase – Acheminement vers l'amont de la « présupposition » – Le chemin de *Sein und Zeit* », *Heidegger Studies*, 1989.

GUIGNON, C. « Truth as Disclosure: Art, Language, History », *Southern Journal of Philosophy*, 1989, Supp. (28).

HAAR, M., « Le tournant de la détresse », dans *Martin Heidegger*, L'Herne, 1983.

_____. *Nietzsche et la métaphysique*, Paris, Gallimard, 1993.

_____. « La métaphysique dans *Sein und Zeit* », dans *Exercices de la patience*, 1982/3-4.

_____. « *Stimmung* et pensée », dans *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, coll. *Paenomenologica* n. 108, 1988.

HABERMAS, *Der philosophische Diskurs der Moderne. 12 Vorlesungen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1985.

HAEFFNER, G., *Heideggers Begriff des Metaphysik*, Munich, Johannes Berchmans Verlag, 2e éd., 1981.

HARRISON, B., « Heidegger and the Analytical Tradition on Truth », *Topoi*, 1991/2.

HERRMANN, F.-W. v., *Der Begriff der Phänomenologie bei Husserl und Heidegger*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1981.

_____. *Subjekt und Dasein. Interpretationen zu Sein und Zeit*. 2., stark erw., Auflage, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1985 (1974).

_____. *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Eine Erläuterung von « Sein und Zeit »*, Frankfurt am Main, Vittorio, Klostermann, 1987.

_____. *Wege ins Ereignis : Zu Heideggers « Beiträgen zur Philosophie »*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1994.

_____. « Technik, Politik und Kunst in den *Beiträgen zur Philosophie* », *Wege und Irrwege des neueren Umganges mit Heideggers Werk : ein deutsch-ungarisches Symposium*, FEHÉR, I.M. (éd.), Berlin : Duncker & Humblot, 1991.

_____. *Heideggers "Grundprobleme der Phänomenologie" : zur zweiten Hälfte von Sein und Zeit*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1991.

HOLLINGER, R. (éd.) *Hermeneutics and Praxis*, Notre Dame (Indiana), University of Notre Dame Press, 1985.

HUSSERL, E., *Logische Untersuchungen*, Husserliana, Bd XVIII-XIVb, La Haye, Martinus Nijhoff, 1975.

_____. *Erfahrung und Urteil, Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, redigiert und Hrsg. Von Ludwig Landgrebe, Hambourg, Claasen & Goverts, 1948.

JANICAUD, D., *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Paris, Combas, 1991.

KANT, I., cité selon l'édition de l'Académie de Berlin, *Kants gesammelte Schriften* Hrsg. Von der Preussischen Akademie der Wissenschaft, Berlin, Georg Reimer (1910), Berlin und Leipzig, W. de Gruyter (1923).

KELKEL, A. L., « Immanence de la conscience intentionnelle et transcendance du *Dasein* », dans *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, coll. phaenomenologica n. 108, 1988.

KISIEL, T., *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, Berkeley, University of California Press, 1993.

_____. *L'indication formelle de la facticité : sa genèse et sa transformation*, dans *Heidegger 1919-1929. De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, actes du colloque organisé par Jean-François Marquet, Université de Paris-Sorbonne, novembre 1994, sous la dir. de Jean-François Courtine, Paris, Vrin, 1996.

_____. *In the Middle of Heidegger's Three Concepts of the Political*, in *Heidegger's Practical Philosophy*, François Raffoul & David Pettigrew (éds.), Albany, Suny Press, 2002.

_____. « Das Versagen von Sein und Zeit :1927-1930 », dans RENTSCH, T., (éd.), *Martin Heidegger. Sein und Zeit*, Akademie Verlag, 2001.

KRELL, D. F., *Intimations of Mortality. Time, Truth, and Finitude in Heidegger's Thinking of Being*, University Park/London, The Pennsylvania State University Press, 1986.

_____. *Daimon Life, Heidegger and Life Philosophy*, Bloomington, Indiana University Press, 1992.

LEVINAS, E., « L'ontologie est-elle fondamentale? », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1951/1.

_____. *Totalité et infini*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1971.

_____. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1974.

LOHMAR, D., « La genèse du jugement antéprédicatif dans les *Recherches logiques* et dans *Expérience et jugement* », dans *Phénoménologie et logique*, sous la dir. de Jean-François Courtine, Paris, Presses de l'école Normale Supérieure, 1996.

LÖWITH, K. *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, München, Drei Masken Verlag, 1928.

MAGGINI, G., « En chemin vers une nouvelle pensée fondative : abîme, vérité et langue chez Heidegger », *Études phénoménologiques*, 1999.

_____. « Le monde et la question de la fondation à partir des *Beiträge* », *Alter*, 1998.

MAIER, H., *Die Syllogistik des Aristoteles*, Hildesheim, Tübingen, Laupp, 2 v., 1896-1900.

MARGREITER, R., LEIDLMAIR, K., (éds.) *Heidegger : Technik – Ethik – Politik*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1991.

MARION, J.-L., *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, Paris, P.U.F., 1989.

_____. « L'angoisse et l'ennui. Pour interpréter *Was ist Metaphysik?* », *Archives de Philosophie*, 1980.

_____. *Sur l'ontologie grise de Descartes : science cartésienne et savoir aristotélicien dans les *Regulae**, Paris, Vrin, 1993 (1975).

MARX, W., *Heidegger und die Tradition. Eine problemgeschichtliche Einführung in die Grundbestimmungen des Seins*, Stuttgart, W. Kohlhammer, 1961.

- MATTÉI, J.-F., « Le chiasme heideggérien », dans JANICAUD, D. et MATTÉI, J.-F., *La métaphysique à la limite. Cinq études sur Heidegger*, Paris, coll. Epiméthée, P.U.F., 1983.
- McNEILL, W., « Metaphysics, Fundamental Ontology, Metontology, 1925-1935 », *Heidegger Studies*, 1992.
- MÖRCHEN, H., *Adorno und Heidegger. Untersuchung einer philosophischen Kommunikationsverweigerung*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1981.
- MOREAU, J., *Réalisme et idéalisme chez Platon*, P.U.F., 1951.
- MORRISSON, J.C., « Husserl and Heidegger: The Parting of the Ways », dans *Heidegger's Existential Analytic*, Frederick Elliston (éd.), La Haye/Paris/New York, Mouton Publishers, 1978.
- MÜLLER, M., *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*, 3., wesentlich erweiterte und verb. Aufl. Heidelberg, F. H. Kerle, 1964 (1949).
- MÜLLER-LAUTER, W., *Heidegger und Nietzsche. Nietzsche Interpretationen III*, Berlin/New York, 2000.
- _____. *Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*, Berlin, New York, 1992.
- NANCY, J.-L., *La pensée dérobée*, Paris, Galilée, 2001.
- NIETZSCHE, F., *Werke* Giorgio Colli et Mazzino Montinari (éd.), Berlin/New York, W. de Gruyter, 1967....
- OKRENT, M., « The Truth of Being and the History of Philosophy », dans *Heidegger: a Critical Reader*, H.L Dreyfus, (éd.), Cambridge, Blackvel, 1992.
- OLAFSON, F.-A., *Heidegger and the Ground of Ethics, A Study of Mitsein*, Cambridge U.K., New York, Cambridge University Press, 1998.
- _____. « Being, Truth, and Presence in Heidegger's Thought », *Inquiry*, 1998/1.
- PHILIPSE, H., *Heidegger's Philosophy of Being. A critical Interpretation*, Princeton (New Jersey), Princeton University Press, 1998.
- PIETERSMA, H., « Husserl and Heidegger », *Philosophy and Phenomenological Research*, 1979/1980.
- . « Heidegger's Theory of Truth », dans *Heidegger's Existential Analytic*, Frederick Elliston (éd.), La Haye/Paris/New York, Mouton Publishers, 1978.

PLATON, *Oeuvres complètes*, Paris, Les Belles Lettres, 1925...

PÖGGELER, O., et HOGEMANN, F., *Martin Heidegger : Zeit und Sein*, in *Grundprobleme der grossen Philosophen*. Bd. 5 : *Philosophie der Gegenwart*, SPECK, J. (éd.), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, Uni-Taschenbücher II 83, 1982.

PÖGGELER, O., *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfullingen, Neske, 1963.

_____. *Die Krise des phänomenologischen Philosophiebegriffs* dans JAMME, C. et PÖGGELER, O. (éds.), *Phänomenologie im Widerstreit : zum 50 Todestag Edmund Husserls*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1989.

POVER, A.-M., « Truth and "Aletheia" in Heidegger's Thought », *De Philosophia*, 1998/1.

RAFFOUL, F., PETTIGREW, D., (éds.) *Heidegger and Practical Philosophy*, Albany, New York, State University of New York Press, 2002.

RICKERT, H., *Der Gegenstand der Erkenntnis. Einführung in die Transzendentalphilosophie*, Tübingen, Mohr, 1928.

RICHARDSON, W.J., *Through Phenomenology to Thought*, La Haye, M. Nijhoff, 1963.

RICHTER, E., « Heideggers These vom "Überspringen der Welt" in traditionellen Wahrheitstheorien », *Heidegger Studies*, 1989.

ROMMP, G., « Wesen der Wahrheit und Wahrheit des Wesens », *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, 1986/2.

ROSALES, A., « Zum problem der Kehre im Denken Heideggers », *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 1984.

_____. *Transzendenz und Differenz, Ein Beitrag zum Problem der ontologischen Differenz beim frühen Heidegger*, Den Haag, Martinus Nijhof, 1970.

_____. « Heideggers Kehre im Lichte ihrer Interpretationen », dans *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, Bd. 1: *Philosophie und Politik*, Papenfuss, D., Pöggeler, O., (éds.) Frankfurt am Main, 1991.

RUGGENINI, M., « "Veritas" e alèthéia. La Grecia, Roma e l'origine della metafisica cristiano-medievale », dans *Heidegger e i medievali, Quaestio 1* (2001), Turnhout/Bari, Brepols/Pagina, 2001.

_____. « La finitude de l'existence et la question de la vérité: Heidegger 1925-1929 », dans *Heidegger 1919-1929. De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*,

Actes du colloque organisé par Jean-François Marquet, Université de Paris-Sorbonne, novembre 1994, sous la dir. de Jean-François Courtine, Paris, Vrin, 1996.

SCHALOW, F., « Thinking at Cross Purposes with Kant: Reason, Finitude and Truth in the Cassirer-Heidegger's Debate », *Kant Studien*, 1986/2.

SCHMIDT, D. J., « On the Memories of Last Things », *Research in Phenomenology*, 1993.

_____. « Strategies for a Possible Reading ». *Companion to Heidegger's Contributions to Philosophy*, SCOTT, C. E., SCHOENBOHM, M., VALLEGA-NEU, D., VALLEGA, A. (éds.), Bloomington & Indianapolis, Indiana University Press, 2001.

SCHMID, P.A., « Angoisse et finitude : Heidegger et Cassirer à Davos en 1929 », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 2000 (3).

SCHÖNLEBEN, E., *Wahrheit und Existenz. Zu Heideggers phänomenologischer Grundlegung des überlieferten Wahrheitsbegriffs als Übereinstimmung*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1987.

SCHULZ, W., « Der philosophiegeschichtliche Ort Martin Heideggers », dans *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werks*. PÖGGELER, O., Köln/Berlin, Königstein/Ts., Athenäum, 1984 (1969).

SCHÜSSLER, I., *La question de la vérité*, Lausanne, Payot, 2001.

SINN, D., « Heideggers Spätphilosophie », dans *Philosophische Rundschau*, 1967/2/3.

STAMBAUGH, J., « The Finitude of Being », *International Studies in Philosophy*, 1993/3.

STEINER, *Heidegger*, London, Fontana Press, 1978.

_____. « Heidegger's Reflexion on Aletheia: Merely a Terminological Shift? », *Auslegung*, 1986.

TAMINIAUX, J., *Lectures de l'ontologie fondamentale. Essais sur Heidegger*, Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 1989.

TIETZ, J., « Heidegger on Realism and the Correspondance Theory of Truth », *Dialogue*, 1993/1.

TUGENDHAT, E., *Der Warheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin, Walter de Gruyter, 1970.

—. « Heideggers Idee von Wahrheit », dans PÖGGELER, O. (éd.), *Heidegger, Perspektiven zur Deutung seines Werkes*, Köln/Berlin, Königstein/Ts., Athenäum, 1984 (1969).

VALLEGA-NEU, D., « Die Notwendigkeit der Gründung im Zeitalter der Dekonstruktion », *Companion to Heidegger's Contributions to Philosophy*, SCOTT, C. E., SCHOENBOHM, M., VALLEGA-NEU, D., VALLEGA, A. (éds.), Bloomington & Indianapolis, Indiana University Press, 2001.

VATTIMO, G., *Le avventure della differenza*, Milano, Garzanti, 1980.

VILLELA-PETIT, M., « L'expérience antéprédicative », dans *Phénoménologie et logique*, sous la dir. de Jean-François Courtine, Paris, Presses de l'école Normale Supérieure, 1996.

VEATCH, H., *Realism and Nominalism Revisited*, Milwaukee, 1954.

VILLA, D. R., *Arendt and Heidegger, The Fate of the Political*, Princeton (N.J.), Princeton University Press, 1996.

WAELEHENS, A. de, *Phénoménologie et Vérité. Essai sur l'évolution de l'idée de vérité chez Husserl et Heidegger*, Paris, Presses Universitaires de France, 1953.

WINPLINGER, F., *Von der Un-Verborgenheit. Bericht von einem Gespräch mit Martin Heidegger*, Aufgezeichnet von E. Fräntzki, Pfaffenweiler, Centaurus, 1987.

ZARADER, M., « Être et transcendance chez Heidegger », dans *Revue de métaphysique et de morale*, 1981/3.

