

Le problème de la vérité dans *Être et Temps* de Heidegger

George Bondor
Al.I. Cuza University of Iasi*

Abstract

The Problem of Truth in Heidegger's *Being and Time*

The aim of the present paper is to analyse the way in which Heidegger's work *Being and Time* is based on the relationship between four concepts with methodological function: phenomenon, logos, interpretation (*Auslegung*), and truth. This relationship describes the methodological code of the Heideggerian analysis: the definition of the phenomenality, the identification of the only possible phenomenon (being) that satisfy the phenomenological definition and the drafting of the way of access to being. Truth as disclosedness (*Erschlossenheit*) belongs to the constitution of being of *Dasein* and it is not primordially a determination of the statements. *Dasein* is at the same time "in untruth" because the falling prey (*Verfallen*) belongs equiprimordially to its constitution. In the last part of the paper we identify the main changes of the concept of truth and of the meaning of phenomenality after the Heideggerian *Kehre*.

Keywords: Heidegger, truth, method, understanding, phenomenology, hermeneutics, ontology

Phénomène, logos, vérité

Qu'est-ce que la phénoménologie, au fond ? Pour répondre à cette question, Heidegger fait appel à l'analyse des deux termes qui composent ce mot : *phénomène* et *logos*, tous les deux envisagés à partir de leur sens en grec.

Dans les pages du paragraphe 7 de son livre *Être et Temps*, ayant un contenu similaire au § 9 du cours *Prolégomènes à*

* Ce texte présente une partie des résultats d'une recherche effectuée à l'Université Al.I. Cuza de Iasi, dans le cadre du projet *La constitution de l'espace public. Une perspective phénoménologico-herméneutique*, financé par le Ministère Roumain de l'Education et de la Recherche, grant CNCSIS 788, code 2104, 2009-2011. L'article présente aussi quelques résultats obtenus au cours d'une recherche développée à Iasi comme ancien boursier de la Fondation Alexander von Humboldt, dans le cadre d'un programme de réinsertion financé par la même fondation.

l'histoire du concept de temps, le concept de phénomène bénéficie d'une analyse rigoureuse et pertinente. Celle-ci dépasse et englobe les sens antérieurs de ce concept. Les sens pré-phénoménologiques (kantien et hégélien), aussi bien que celui offert par la phénoménologie husserlienne deviennent ici des cas particuliers d'une définition complète. Ils sont considérés comme des sens dérivés ou même déviants de ce concept, dont la signification est exposée à partir du terme grec dont il dérive : *phainomenon*. Heidegger remarque qu'il provient du verbe *phainesthai*, qui dans le grec ancien signifie « se montrer ». *Phainomenon* signifie « ce qui se montre, ce qui est manifeste » (Heidegger 1972, 28). Or, pour que quelque chose se montre, il faut qu'il soit porté à la lumière. Ce n'est pas par hasard, constate Heidegger, que le terme grec renvoie à l'idée de lumière, au quelque chose grâce auquel et « dans lequel quelque chose peut devenir manifeste, visible en lui-même ». Le phénomène est donc « ce qui se montre en lui-même, ce qui est manifeste ». Autrement dit, n'est phénomène que ce qui se montre en lui-même, sans que derrière lui se tienne quelque chose qui ne se montre pas. Le concept phénoménologique de phénomène se différencie ainsi par rapport au concept homonyme kantien, défini en tant qu'apparition. Or, l'apparition suppose, au sens kantien, le fait que quelque chose qui ne se montre lui-même apparaît par l'intermédiaire de quelque chose d'autre qui se montre soi-même, mais qui indique en même temps, de façon impure, le quelque chose qui ne se montre pas. Par conséquent, remarque Heidegger, « L'apparaître (*Erscheinen*) est un *ne-passe-montrer* ». Un exemple pour la conception kantienne du phénomène est celui des symptômes d'une maladie. Bref, la maladie ne se montre pas elle-même, mais elle s'annonce par ses symptômes. Elle ne se montre qu'en fin de compte, mais le fait de se montrer n'a pour point de départ les symptômes mêmes, mais quelque chose d'autre, plus précisément la maladie qu'elles annoncent. Il s'agit donc de la structure du renvoi, de l'indication par médiation, du montrer par substitution. La structure ainsi dévoilée est celle de la représentation (Courtine 1988, 85). Bien sûr, l'apparition comme telle dépend du phénomène, autrement dit du fait de se montrer lui-même. C'est

toujours à partir de la structure de l'apparition qu'on peut également comprendre la structure de l'émanation, souvent invoquée dans l'histoire de la métaphysique. En même temps, le concept de phénomène est rigoureusement délimité par la notion d'apparence. Celle-ci désigne ce qui se montre de façon pervertie, en passant « pour ce qu'il n'est pas en lui-même ». Dans ce cas, l'étant – car c'est lui que nous appelons de manière générique phénomène – « se montre comme... ». Mais quelque chose peut se montrer comme quelque chose qu'il n'est pas en vertu seulement de la structure générale du se-montrer. Donc l'apparence existe, elle aussi, en raison seulement de la structure du phénomène.

Ces distinctions conceptuelles nous permettent de comprendre plus aisément le lien, en quelque sorte secrète, entre le phénomène et la vérité. Car l'apparence désigne, dans un sens, le faux : ce qui se montre comme quelque chose qu'il n'est pas. Au contraire, le phénomène s'apparente à la vérité, puisque les deux ont la structure du se-montrer tel quel. Cette relation sera analysée plus tard.

Cette double possibilité – se montrer lui-même et ne pas se montrer lui-même, autrement dit être hors-retrait ou en retrait – justifie le fait que les phénomènes dont la phénoménologie s'occupe sont d'abord en retrait, la phénoménologie étant nécessaire justement pour les soustraire au retrait. Au fond, c'est ici que s'inscrit le thème de la tombée dans l'oubli de l'interrogation sur le sens de l'être, placée par Heidegger comme point de départ de son œuvre fondamental. C'est toujours ainsi que s'explique pourquoi il faut une « destruction herméneutique du retrait » (Grondin 2003, 49). La phénoménologie n'est plus mise en œuvre afin de décrire quelque chose qui nous est déjà entièrement visible, mais justement ce qui ne se montre pas, les « choses » qui sont dissimulées par leur façon même d'être.

Mais, comment les phénomènes deviennent-ils visibles ? Par quels moyens ce qui se montre en lui-même arrive à l'expression ? Les phénomènes arrivent à s'exprimer par le parler, dont l'énoncé est la forme privilégiée. Pourquoi l'énoncé ? Parce que l'énoncé n'est que le lien entre la chose dont on parle et ce dont il est question à propos de cette chose.

La logique nous a enseigné qu'il s'agit exactement du lien entre le sujet et le prédicat. Mais comment cette dernière est-elle possible ? Qu'est-ce qui justifie, à la rigueur, la synthèse entre un sujet et un prédicat ? C'est le point décisif de l'analyse faite par Heidegger. La synthèse énonciative définit le fait que le sujet se montre *comme* prédicat. Cette synthèse située au niveau du discours est possible parce qu'à l'intérieur d'elle fonctionne une autre synthèse, placée au niveau élémentaire du montrer les choses. Car « *ce qui* est dit doit être puisé *dans* ce dont il est parlé, de telle sorte que la communication parlante rende manifeste, en son dit, ce dont elle parle, et en même temps le rende accessible à l'autre » (Heidegger 1972, 32). C'est justement la structure du « comme » (*Als*), envisagée au niveau du montrer les choses elles-mêmes, qui décrit l'essence du *logos* : « faire voir quelque chose dans *son être-ensemble* avec quelque chose, faire voir quelque chose *comme* quelque chose » (Heidegger 1972, 33)¹. Mais quelque chose peut être vu de deux manières, qui définissent précisément le vrai et le faux. L'être-vrai, c'est lorsque « l'étant *dont* on parle est soustrait de son retrait et on le fait voir comme non-retiré (*alethes*), il est découvert ». Au contraire, l'être faux implique tromper au sens de recouvrir : « placer quelque chose devant quelque chose (sur le mode du faire-voir) et ainsi le présenter *comme* quelque chose qu'il *n'est pas* » (Heidegger 1972, 33). On remarque de nouveau que l'être-faux est une forme dérivée et déviante de l'être-vrai, conformément au même modèle du rapport entre le phénomène et l'apparence.

L'analyse du *logos* nous révèle que le discours n'est pas suffisant à lui-même, puisqu'il n'est pas le siège de la vérité. Le lieu primaire du vrai et du faux n'est pas l'énoncé, mais le faire-voir de la chose même. La vérité logique (ou épistémologique) est donc fondée sur une vérité ontologique. Cette dernière fera l'objet d'une analyse dans le § 44 d'*Etre et temps*, tandis que la structure « comme », dont nous avons déjà présenté le rôle dans l'analyse du *logos*, va acquérir une confirmation existentielle par la thématisation de l'explicitation et du langage (§§ 32-33). Mais avant d'y arriver il faut voir comment s'articule le pré-

concept de la phénoménologie à partir des analyses consacrées aux concepts de phénomène et de *logos*.

Ontologie, phénoménologie, herméneutique

On considère donc comme phénomène ce qui doit être soustrait au retrait et porté à la lumière : « Manifestement ce qui, de prime abord et le plus souvent, *ne* se montre justement *pas*, ce qui, par rapport à ce qui se montre de prime abord et le plus souvent, est *en retrait*, mais qui en même temps appartient essentiellement, en lui procurant sens et fondement, à ce qui se montre de prime abord et le plus souvent » (Heidegger 1972, 35). Puisqu'il est ce qui se montre en lui-même, le phénomène « peut moins que jamais être quelque chose “derrière quoi” se tiendrait encore quelque chose “qui n’apparaît pas” ». Le seul phénomène qui remplit cette condition c’est l’être de l’étant. Par conséquent, la phénoménologie est appelée à offrir l’accès à ce quelque chose qui est supposé devenir le thème de l’ontologie, ce qui veut dire que « l’ontologie n’est possible que comme phénoménologie » (Heidegger 1972, 35-6). L’être de l’étant est ce quelque chose qui ne peut être présent, l’in-déterminé qui doit être compris sans le porter à une forme de la détermination. Mais afin d’accéder à l’être de l’étant il faut une présentation préalable de l’étant, selon la guise d’accès qui lui est propre. L’étant, c’est-à-dire ce qui est déterminé par excellence, doit être en tout premier lieu soumis à la destruction, pour ainsi faire l’expérience de l’in-déterminé.

Comment peut-on interroger l’étant, aussi longtemps qu’il est si diversement donné ? La solution heideggerienne consiste dans le questionnement d’un étant privilégié, un étant qui possède une compréhension préalable de l’être. Il s’agit du *Dasein*, doué d’une primauté à la fois ontique et ontologique. En tout premier lieu, avant toute analyse des structures de l’être en général, il faut décrire les structures d’être du *Dasein*. Toute analyse est une description phénoménologique qui a le caractère d’une *explicitation* du sens authentique de l’être et des structures fondamentales de son propre être, raison pour laquelle on la caractérise pour « herméneutique ». C’est le premier sens de l’herméneutique, parmi les quatre mentionnés

dans le § 7 (Heidegger 1972, 37; v. Herrmann 2001, 143-155; Grondin 1996, 179-192). L'explicitation (*Auslegung*) dénomme ici l'exercice phénoménologico-herméneutique de l'œuvre dans son ensemble, sa confirmation existentielle sera cependant obtenue par son analyse en tant que structure existentielle (§ 32). C'est pour cela que l'explicitation est pré-théorique et pré-thématique. Dans *Sein und Zeit*, l'« herméneutique » est introduite en qualité de complément – et de correction – de la méthode phénoménologique. Si l'explicitation des structures du « *Dasein* propre » continue le projet de l'herméneutique de la facticité daté 1923, l'explicitation du sens de l'être représente l'élément de nouveauté de l'herméneutique de *Sein und Zeit*. L'herméneutique et la phénoménologie y collaborent, en assurant l'accès à ce qui est recouvert et à ce qui recouvre (le *Dasein* marqué par l'oubli de l'être). Dans le cours tenu en 1923 (*Ontologie. Herméneutique de la facticité*) le problème de l'être n'était pas encore directement mis en question, mais seulement celui concernant l'être du *Dasein* propre. Là prévalaient la situation de la facticité du *Dasein* et celle de l'échéance (*Verfallen*), raison pour laquelle le *Dasein* était plutôt in-apparent du point de vue phénoménologique. L'herméneutique n'y visait que l'éveil existentiel du « *Dasein propre* », tandis que dans *Sein und Zeit* elle assume jusqu'au bout la tâche d'explicitier toutes les structures fondamentales – existentielles – du « *Dasein* comme tel », qui a un caractère tout simplement « herméneutique ». On peut l'appeler ainsi parce qu'il a pour but majeur le comprendre de l'être (Grondin 1996, 49).

Ce premier sens de l'herméneutique apparaît grâce à l'équivalence faite entre les descriptions phénoménologiques et l'explicitation, qui n'est rien d'autre qu'un saisissement des objets par une mise en lumière (*Aufweisung*) et une légitimation (*Ausweisung*) (Heidegger 1972, 35). Alors : « La phénoménologie du *Dasein* est *herméneutique* au sens originel du mot, d'après lequel il désigne le travail de l'explicitation » (Heidegger 1972, 37). La description vue comme *Auslegung* pré-théorique s'oppose ici à son sens husserlien de réflexion (v. Hermann 1987, 368-372; v. Hermann 2001, 145). Dans les cours de la première période, tous les concepts « herméneutiques » ont le

but de dépasser le caractère théorique réflexif de la phénoménologie husserlienne (v. Hermann 2001, 143).

Puisqu'elle met en lumière l'horizon de la recherche ontologique du *Dasein*, fondement de toute recherche ontologique sur tout étant différent du *Dasein*, l'herméneutique est, en deuxième lieu, assumée comme élaboration des conditions de possibilité de toute ontologie. En troisième lieu, au sens le plus strict, elle doit être vue comme « analytique de l'existentialité de l'existence ». Dans un sens dérivé, l'herméneutique élaborée de façon existentielle se trouve à la base du concept classique homonyme, entendu comme méthodologie des sciences historiques de l'esprit.

A partir des trois premiers sens, introduits de manière progressive, Heidegger formule une importante définition de la philosophie, surprenante par sa concision et à la fois par son étendue sémantique: « ontologie phénoménologique universelle, partant de l'herméneutique du *Dasein*, laquelle, en tant qu'analytique de *l'existence*, a fixé le terme du fil conducteur de tout questionner philosophique là où il *jaillit* et là où il *re-jaillit* » (Heidegger 1972, 38 et 436). Ce quelque chose dont jaillit l'interrogation philosophique (à propos de l'être) est le *Dasein* lui-même. A l'intérieur de lui et de son analytique rejaillit « la lumière qui provient de l'idée d'être en général, préalablement tirée au clair » (Heidegger 1972, 436). Au contraire, du § 7 on comprendrait plutôt que l'herméneutique du *Dasein*, vue comme un éveil de celui-ci, se reflète sur le *Dasein* (Grondin 2003, 56). L'ontologie herméneutique est *universelle* parce que le « *Dasein* herméneutique », avec ses structures existentielles, est universel. Comment pourrait-on entendre cette universalité? Premièrement, par le fait que le *Dasein* lui-même est « herméneutique », ayant inscrit dans sa propre manière d'être une compréhension de l'être en général, et que chaque étant humain est constitué de cette manière. L'ontologie est donc inscrite dans le *Dasein* même. Deuxièmement, parce que à partir du *Dasein* et de l'analytique existentielle toute autre recherche ontologique devient possible.

Dans la définition de la philosophie du § 7, l'herméneutique apparaît comme médiatrice entre l'ontologie et la phénoménologie. Ce n'est qu'à partir de l'herméneutique du

Dasein que la philosophie peut être à la fois ontologie (philosophie sur l'être) et phénoménologie (puisqu'elle s'occupe des phénomènes). Cette définition est une reprise partielle d'une phrase de la conférence *Phänomenologie des religiösen Lebens*, 1921 (Heidegger 1995, 15), où l'on affirme que l'acte de philosopher jaillit du et rejaillit dans l'expérience factice de la vie, fait que les philosophes des temps passés ont essayé d'escamoter (Grondin 2003, 40).

L'analyse des concepts de phénomène, *logos* et phénoménologie nous a dévoilé le lien qui existe entre la méthode phénoménologique, la structure de l'explicitation et la question de la vérité. Les deux dernières seront approfondies en ce qui suit. Mais pour arriver au thème de l'explicitation il faut traverser la structure existentielle du comprendre, car ces deux doivent être considérées ensemble. Au moment de sa thématisation, il devient évident en quoi consiste la transformation herméneutique de la phénoménologie, réalisée par Heidegger à l'époque des conférences soutenues à Fribourg, mais parachevée dans son œuvre fondamentale.

L'universalité du comprendre

A la différence de Husserl, qui considérait que le sens des phénomènes était représenté par l'*ego* pur, Heidegger aperçoit notre rapport primaire avec l'étant à travers le thème majeur du comprendre. Celui-ci constitue un *acte* toujours déjà réalisé, sous la forme d'un préalable « comprendre de l'être » (*Seinsverständnis*). Du point de vue ontique, le *Dasein* se trouve chaque fois dans un certain comprendre de l'être (Heidegger 1972, 12), qui accompagne chaque rapport à l'étant. C'est sur ce comprendre que s'appuient tous ses autres modes d'être. On ne sait d'où il survient à l'intérieur de nous, mais uniquement qu'il nous est, d'une façon quelconque, donné. Le *Dasein* existe en permanence dans une hypostase de ce comprendre, même lorsqu'on ne comprend pas quelque chose. Le *Dasein*, comme être-au-monde, se place dans des possibilités de comprendre déjà données, sans qu'il soit lui-même l'origine « constituante » de celles-ci (comme dans la phénoménologie husserlienne). Il s'agit de l'être-jeté (*Geworfenheit*), qui exprime le fait d'être-été

(*Gewesenheit*) que le *Dasein* porte en soi. Bref, le *Dasein* se trouve dans un monde où il est ouvert vers certaines possibilités de comprendre, tandis que d'autres lui sont inaccessibles. Cela ne signifie pas qu'on est renvoyé dans l'hypostase de « *Dasein* », comme si l'on était « tombé » d'un autre « domaine », mais l'être-jeté symbolise la « facticité de la remise » (*Faktizität der Überantwortung*) (Heidegger 1972, 135): il faut que le *Dasein* existe à l'intérieur de ces possibilités préalables auxquelles il a été remis, par conséquent il n'est jamais disponible à lui-même (Grondin 1994, 70). Le comprendre, expression de la rencontre préalable du *Dasein* avec son monde, avec son appartenance à un monde, exprime au niveau élémentaire de la facticité l'orientation même vers l'étant (*das Sich-richten auf Seiendes*), qui ne doit pas être interprétée comme s'il sortait d'un supposé « dedans » afin de rencontrer les choses ; car, « conformément à son mode d'être originel, il est toujours déjà “dehors”, auprès d'un étant qui lui fait encontre dans le monde à chaque fois déjà découvert » (Heidegger 1972, 62). Dans son être-jeté (*Geworfenheit*), même lorsque, ou surtout quand, il essaie de l'éviter, le *Dasein* est ouvert par son affection (*Befindlichkeit*). C'est précisément celle-ci qui devient la condition de possibilité de la visée des choses : là où il n'y a pas d'affection, il n'y a ni être-au-monde, ni être-avec, ni existence. L'affection soutient donc et rend possible la référence phénoménologique au monde comme tel. De plus, elle « constitue existentiellement l'ouverture-au-monde du *Dasein* » ; c'est à elle qu'on doit la découverte primordiale du monde (Heidegger 1972, 137-8). En vertu de ce fait, l'affection s'apparente au phénomène de la vérité. Elle représente à la fois une « signification méthodologique fondamentale » pour toute l'analytique existentielle, par l'ouverture qu'elle offre, car « celle-ci, comme toute interprétation ontologique en général, ne peut [...] pour ainsi dire ausculter en son être que de l'étant auparavant ouvert » (Heidegger 1972, 139). Ce n'est qu'à partir de l'ouverture ainsi obtenue que se réalise « l'interprétation phénoménologique », c'est-à-dire l'*explicitation de soi* du *Dasein*: « L'interprétation phénoménologique doit nécessairement donner au *Dasein* lui-même la possibilité de l'ouvrir originaire,

et le laisser pour ainsi dire s'expliciter lui-même » (Heidegger 1972, 140).

Sur le fondement de l'affection se réalise donc la rencontre intentionnelle du *Dasein* avec le monde. Cette « orientation sur » l'étant définit cependant d'emblée le caractère de projet du comprendre : le *Dasein* comprend conformément aux possibilités qu'il projette lui-même, grâce à la structure préalable dont il dispose, composée par les éléments *Vorhabe*, *Vorsicht* et *Vorgriff*. Tout comme dans le cas des autres existentiels, on retrouve premièrement le comprendre dans le registre ontique : « comprendre quelque chose » (*etwas verstehen*) signifie « pouvoir maîtriser une chose » (*einer Sache vorstehen können*), « faire face à une chose » (*einer Sache gewachsen sein*), « être capable de faire quelque chose » (*etwas können*). Par de pareilles précisions ontiques, on donne au comprendre la possibilité d'échapper au concept épistémologique homonyme, en lui attribuant une qualification ontologique : les déterminations mentionnées ci-dessus illustrent, au niveau ontique, certains modes d'être (ontologiques, c'est-à-dire existentielles) du *Dasein* qui comprend. Celles-ci sont « le pouvoir-être » (*Seinkönnen*) et « l'être possible » (*Möglichsein*). L'être-possible se montre sur la base phénoménologique offerte par le comprendre « comme pouvoir-être ouvrant » (Heidegger 1972, 144). En d'autres termes, le *Dasein* se comprend lui-même à partir des possibilités, en vertu du fait que le comprendre présente la structure existentielle appelée projet : « Le projet est la constitution existentielle d'être de l'espace de jeu du pouvoir-être factice » (Heidegger 1972, 145). Heidegger veut dire par cela que l'état d'être-jeté où se trouve le *Dasein* n'annule pas le projeter de possibilités, c'est à-dire qu'il ne se constitue pas dans un « *fatum* implacable » de celui-ci (Greisch 1994, 191). Il y a un espace de jeu de notre liberté, limité cependant par l'être-jeté. La projection sur les possibilités exprime le « est » même du *Dasein* : « aussi longtemps qu'il est, il est en projetant ». Qui plus est, il est même jeté dans ce mode d'être du projeter (Heidegger 1972, 145). Le comprendre, en tant que projeter, représente le mode d'être du *Dasein* « où il est ses possibilités comme possibilités » (Heidegger 1972, 145). Cette affirmation gagne en importance si on l'interprète à partir des quelques phrases qui la précèdent.

Heidegger y affirme qu'il ne faut pas voir le projeter – donc le comprendre – comme une appréhension thématique. Afin de percevoir le côté polémique de cet énoncé, mettons-le en relation avec l'analyse husserlienne de l'intentionnalité, expression synthétique de l'orientation vers un objet, par laquelle celui-ci devient « intentionnel », c'est-à-dire sous-la-main. A la différence de celle-ci, le projeter ne simplifie pas les possibilités, ne les réduit pas au statut de corrélées immanentes au « je », mais il les « jette » et les « laisse être ». Au fond, le *Dasein* n'est pas un étant sous-la-main du fait même de la structure du comprendre, qui, comme projeter de possibilités, fait qu'il soit en même temps plus et moins qu'il est : « il *est*, existentiellement parlant, ce qui, en son pouvoir d'être, il *ne peut encore être* ». Cela signifie que son être lui est donné en charge, c'est-à-dire qu'il doit être (devenir) lui-même. Ce mode d'être du *Dasein* est appelé par Heidegger *hat zu sein*. En vertu de son être-jeté, le *Dasein* n'est pas le maître de ses projets, il ne « règne » pas discrétionnairement sur cette pré-structure du comprendre qui est inscrite dans son être. Tout au contraire, il existe à chaque instant dans une complémentarité du projet et de l'être-jeté, qui le qualifie irréversiblement de « projet jeté » (*geworfener Entwurf*): « il se projette vers ces possibilités-là où il est jeté » (Heidegger 1972, 284), et non pas vers d'autres, qu'il modèlerait selon son bon plaisir. Le même phénomène du comprendre qui, au niveau de l'être-jeté, dénomme à la fois la rencontre des états intramondains et leur tournure, ouvre également vers l'état de projet du *Dasein*, autrement dit vers l'existentialité, vers le possible (le comprendre est, dans le registre existentiel, *Seinkönnen*) (Heidegger 1972, 153). Bien que la structure fondamentale du comprendre soit le projeter, en vertu duquel on se rapporte à l'étant intramondain, en le rendant ouvert vers sa tournure, aussi bien qu'aux autres semblables et surtout à nous-mêmes – cas où l'on comprend sa propre possibilité d'être et où l'on s'ouvre vers les possibilités les plus propres, le comprendre réunit, ultimement, l'état d'être-jeté et l'état de projet. Considéré de ce point de vue, il a une fonction médiatrice par excellence.

Mais quel est le rapport entre le sens phénoménologique du comprendre et celui que ce concept avait eu dans l'histoire de l'herméneutique d'avant Heidegger ? Conçu comme le mode fondamental d'être du *Dasein* dans son rapport avec l'étant, le comprendre devient, bien sûr, un concept *ontologique*. Celui-ci exprime un phénomène originaire du *Dasein* dont prennent naissance, secondairement, les méthodes des sciences de l'esprit, appelées dans la philosophie antérieure explication et compréhension (Heidegger 1972, 143 et 336). L'herméneutique acquiert un nouveau type d'*universalité* par le fait qu'elle puise ses racines dans l'existence même. Désormais, elle sera une « répétition » descriptive de l'existentialité du comprendre.

L'explicitation et « les choses mêmes »

Le comprendre concerne l'ouverture même (*Erschlossenheit*) du *Dasein* (Heidegger 1972, 143), autrement dit la vérité. Le *Dasein* ouvre son propre être, en délivrant ses propres possibilités, aussi bien que l'être de l'étant sous-la-main et de l'étant à-portée-de-la-main. « La totalité de tournure se dévoile comme le tout catégorial d'une *possibilité* de complexion d'étant à-portée-de-la-main » (Heidegger 1972, 144). C'est toujours le cas de l'étant sous-la-main : il n'est découvert qu'« à partir de l'état d'ouverture d'une *possibilité* qui lui est propre » (Heidegger 1972, 145). Il s'agit de possibilités existentielles du *Dasein* même.

L'interprétation des possibilités projetées simultanément par le comprendre est appelée par Heidegger explicitation (*Auslegung*). Nous apprenons que « sa tâche première, constante et ultime reste non pas de se laisser pré-donner la pré-acquisition, la prévision et l'anti-cipation par des "intuitions" ou des concepts populaires, mais, en les élaborant, d'assurer toujours son thème scientifique à partir des choses mêmes » (Heidegger 1972, 153). Mettons cet énoncé dans le contexte adéquat. L'idée conformément à laquelle la mission de l'explicitation est d'élaborer les structures préalables « à partir des choses mêmes » est l'idée qui relie entre explicitation et comprendre. Car c'est justement le comprendre qui projette des possibilités, soit de manière authentique, à partir des « choses mêmes » du *Dasein*, soit uniquement de manière inauthentique, lorsqu'il part du monde,

avec ses sens habituels. On rencontre pourtant les deux situations aussi bien dans le cas du se-comprendre que le *Dasein* peut acquérir, que lorsqu'il s'agit de comprendre le monde. Il ouvre sa propre existence – et peut le faire de manière authentique ou inauthentique –, ainsi que l'être de l'étant avec lequel il se trouve dans un certain rapport, le monde comme tel, toujours de manière authentique ou de manière inauthentique (von Herrmann 1985, 92). L'explicitation vient précisément pour élaborer ces possibilités, et nullement pour produire des possibilités nouvelles. Elle double en quelque sorte le comprendre, en le faisant arriver à une autre forme de « conscience » : « Par l'explicitation le comprendre ne devient pas quelque chose d'autre, il devient lui-même » (Heidegger 1972, 148). Par conséquent, si le comprendre peut viser le *Dasein* même ou le monde, de manière authentique ou inauthentique, l'explicitation l'accompagne à chacun de ces niveaux. Par l'explicitation on découvre l'étant du type mondain, et en même temps on révèle *notre façon de découvrir le monde*. C'est pourquoi on pourrait affirmer que dans le § 32 on a affaire à une explicitation de soi du *Dasein* dans une de ses hypostases possibles, celle de l'orientation vers l'étant intramondain. On présente ici juste cette explicitation authentique du monde sous la forme d'un simple point de départ en vue de l'élaboration en général de tout mode d'explicitation.

On sait que le *Dasein* ouvre le monde précisément parce qu'il est constamment « en vue » de celui-ci. Dans notre existence quotidienne fonctionne toujours un comprendre « quotidien », non-explicite. Il consiste en cela que les choses avec lesquelles on a affaire sont pré-comprises, pré-interprétées. Autrement dit, l'étant intramondain vers lequel le *Dasein* se dirige est rencontré de paire avec sa tournure (*Bewandtnis*), avec sa finalité ou son utilité, ouvert comme tel par le comprendre. Les choses ne nous sont pas données à l'état brut, dans leur nudité, comme si elles nous étaient données pour la première fois. Bien au contraire, toutes les choses qu'on rencontre sont des choses dont on possède déjà une compréhension, puisqu'on connaît du moins leur utilisation.

C'est en cela que consiste la manière authentique de l'*explicitation* du monde, essentielle pour définir le comprendre : « Tout voir pur et simple anté-prédictif de l'à-portée-de-la-main est déjà en lui-même compréhensif-explicitatif » (Heidegger 1972, 149). Il s'agit de la structure de *comme* (*etwas als etwas*), qui décrit le fait que les choses se montrent comme (*als*) des choses ayant une certaine utilité. Par exemple, une porte m'apparaît, d'emblée, *comme* une chose destinée à l'entrée ou à la sortie d'une pièce, et nullement *comme* un objet quelconque, comme un objet en bois auquel j'attribue ultérieurement, après qu'il est entré dans mon champ visuel, une certaine utilité. Ce *comme* existentiel-herméneutique, pré-linguistique, implicite et non-thématisé, originaire par rapport à la structure du *comme* apophantique (énonciatif), est constitutif au comprendre. Il réalise « une précompréhension élémentaire et pratique au niveau des points quotidiens d'intérêt », donc il « imprègne toute relation de l'homme avec son monde » (Grondin 1993, 134-5 ; Greisch 1993, 198 sq. ; Pöggeler 1983, 266-271)². On vit dans un monde des choses comprises, chacune à part, *comme* étant quelque chose ou autre chose, dans un monde de « significations » préalables à l'énoncé thématique. Par la structure du comprendre, le *Dasein* projette tout étant intramondain vers le monde comme tel, l'ouvre vers ce qu'il est, lui offre un « sens ». A la rigueur, montre Heidegger, le *sens* ne représente pas une caractéristique de l'étant, mais précisément ce *comme* que le *Dasein*, à l'état de projection, donne à l'étant en question. Le sens met en relation le *comme* de l'explicitation et la structure de « préalable » du comprendre, sur la base du phénomène élémentaire de la projection (Heidegger 1972, 151 ; Greisch 1994, 198-9). Cela explique pourquoi nous avons antérieurement affirmé que le fait de l'explicitation présenté dans le § 32, bien qu'il se réfère au comprendre du monde, le vise dans la manière d'une possibilité *authentique* du *Dasein*. En ouvrant sur l'état de projet, qui est essentiel au *Dasein* placé dans un comprendre authentique, l'explicitation ouvre le registre de l'authenticité *inclusivement* par l'élaboration du caractère « interprétatif » des êtres à-la-portée-de-main, qui acquièrent

leurs « sens » – les significations ou, génériquement parlant, les « interprétations » – à partir des « choses mêmes » du *Dasein*.

Notre interprétation s'oppose à celle de Jean Grondin, qui affirme que la tournure herméneutique de la phénoménologie n'a rien à faire avec l'orientation perspectiviste qui n'est que tangentiellement présente dans la théorie de l'intentionnalité (Grondin 2003, 48). Il ne s'agit pas d'une alternative d'interprétation: soit l'on voit dans la thématization de l'explicitation du § 32 une herméneutique « perspectiviste » traitant seulement de la captivité du *Dasein* dans les sens premiers des choses, soit on y trouve un « exercice de vigilance » vis-à-vis des possibilités courantes de compréhension, exercice exprimé par des termes tels que *Durchsichtigkeit*, *Helle* et *Erhellung*, ou même *Aufklärung* (Grondin 2003, 53-4). Grondin soutient dans ce cas la deuxième variante, en affirmant que l'explicitation, vue comme mise au jour des possibilités propres du *Dasein*, est donc synonyme d'« herméneutique » (conformément à la définition de celle-ci dans le § 7) et accomplit même la tâche de la phénoménologie, car cette mise au jour se réalise à partir des choses mêmes qui sont propres au *Dasein*. Ce dont Grondin ne tient pas compte, en équivalant au fond le sens étroit avec le sens élargi de l'explicitation, c'est le fait que le *Dasein* est authentique lorsqu'il s'ouvre soi-même par la compréhension, mais aussi lorsque, grâce à son caractère de projet, il ouvre vers le monde l'étant d'un type différent du sien. Dans les deux situations, le *Dasein* « s'acquiert soi-même de manière herméneutique », pour citer une affirmation de *Beiträge zur Philosophie* (Heidegger 1989, 321). En mettant l'accent sur le caractère interprétatif des choses (forcément considérés comme des phénomènes), nous ne délaissions point l'exercice phénoménologique, nous ne faisons qu'illustrer la manière dont se réalise l'explicitation dans une des hypostases authentiques de la compréhension du *Dasein*. Grondin lui-même soutient une interprétation similaire du § 32 dans d'autres études et ouvrages.

Nous n'allons pas insister ici sur la structure effective de l'explicitation. Nous ne faisons que rappeler qu'elle est développée sous la forme d'une triade, dont les moments s'appellent *Vorhabe* (pré-acquisition), *Vorsicht* (pré-vision) et

Vorgriff (anti-cipation): « L'explicitation de quelque chose comme quelque chose est essentiellement fondée par la pré-acquisition, la pré-vision et l'anti-cipation. L'explicitation n'est jamais une saisie sans présupposé de quelque chose de prédonné » (Heidegger 1972, 150). Par la structure du *als*, l'explicitation diffère essentiellement du concept classique d'*interprétation*. Elle n'est pas thématique ; elle n'est pas non plus un simple art ou une technique de référence méthodique aux textes, mais elle accompagne en permanence notre compréhension. C'est une détermination d'être de l'homme, un existentiel, et, pour cette raison, une structure à la fois herméneutique et ontologique.

La vérité comme ouverture

Le paragraphe méthodologique (§ 7) d'*Être et Temps*, qui a constitué le point de départ de la présente analyse, définissait la démarche phénoménologique comme explicitation. Conformément à cette définition, toute la description phénoménologique réalisée le long de l'ouvrage portera le nom d'herméneutique. Mais l'explicitation n'est pas une faculté ayant une fonction exclusivement méthodologique. Elle n'est pas isolée par rapport aux autres structures existentielles de l'homme. Au contraire, elle aussi a un statut existentiel, en faisant partie de l'armature des déterminations existentielles du *Dasein*. C'est d'ailleurs le cas du concept de vérité. Alors, l'oeuvre principal de Heidegger est construite sur la relation entre quatre termes avec une fonction méthodologique : phénomène – logos – explicitation – vérité. Cette structure conceptuelle définit le code méthodologique de la thématization heideggerienne, autrement dit la voie d'accès au phénomène dont la phénoménologie s'occupe.

Selon le même paragraphe consacré à la méthode, la phénoménologie est nécessaire parce que les phénomènes se trouvent, de prime abord, à l'état de retrait. Ils ne deviennent non-retirés qu'après avoir été soustraits, par une lutte, à leur état initial. D'une part, le seul phénomène véritable de la phénoménologie, c'est l'être, car lui seul pourrait se montrer à partir de lui-même sans que « derrière » lui se tienne quelque chose « qui n'apparaît pas » (Heidegger 1972, 36). D'autre part,

l'être est désigné d'emblée comme phénomène unique en raison justement de l'expérience primordiale du retrait (de l'oubli) de l'être, ou, conformément à ce que Heidegger mentionne dans le cours appelé *Parménide* du semestre hiver 1942-1943, en vertu de « l'expérience fondamentale de la tombée dans l'oubli de l'être » Heidegger 1992 a, 42). La phénoménologie est donc nécessaire parce que « les phénomènes, de prime abord et le plus souvent, ne sont pas donnés » (Heidegger 1972, 36). Pour cette raison, « l'être-recouvert est le concept complémentaire (*Gegenbegriff*) du "phénomène" » (Heidegger 1972, 36).

Pourquoi l'état d'être-recouvert est-il, en quelque sorte, de premier ordre? Pourquoi apparaît-il obligatoirement? Pour répondre à ces questions, il faut admettre que, selon le jeune Heidegger, le phénomène signifie se-montrer pour le *Dasein*. Il est donc un se-montrer qui dépend de la vue même propre à l'étant appelé homme. De manière symétrique, son contraire, c'est-à-dire l'état d'être-recouvert, signifie ne-pas-se-montrer pour le *Dasein*. Par conséquent, le fait que ce qui peut devenir phénomène est de prime abord en retrait repose sur un trait essentiel du *Dasein*, sur son mode d'être appelé *échéance* (*Verfallen*). La tendance d'être-retiré, d'être-recouvert, dans ses diverses formes analysées en détail par Heidegger, provient de la « nature » même du *Dasein*, de sa constitution ontologique. Du moins c'est ainsi qu'elle est entendue dans *Sein und Zeit*, dans les conférences qui ont anticipé l'ouvrage fondamental de Heidegger et dans celles immédiatement suivantes. Chez les anciens Grecs, montre Heidegger dans son cours *Platon: Le Sophiste*, l'état de hors-retrait (*aletheia; die Unverborgenheit*) ne tient pas de l'être même de l'étant, mais du rapport de celui-ci avec le *Dasein*, donc avec l'étant qui voit et ouvre tout autre étant. *Aletheia*, entendue comme état d'ouverture, représente le mode d'être du *Dasein*, et non de l'étant intramondain qu'il ouvre (Heidegger 1992 b, 17). Car c'est le *Dasein* qui, conformément à son être, ouvre l'étant.

Au fond, le concept de vérité, vu comme la guise d'être du *Dasein* appelée état d'ouverture, était déjà présent dans l'esquisse du préconception de la phénoménologie, mais il l'était d'une manière implicite. Ce n'est que dans le paragraphe 69 qu'on apprend que l'élaboration de l'« idée » totale de phénomé-

nologie dépend de l'éclaircissement préalable du rapport être-vérité. Mais, si la vérité est déjà impliquée dans l'élaboration de la méthode, elle doit être également impliquée dans la définition des structures existentielles, en vertu du fait que la méthode n'est pas une simple somme de règles, mais elle se plie parfaitement aux modes d'être du *Dasein*. La vérité est présente dans les analyses des existentiels par sa définition même, conformément à laquelle le *Dasein* est ouverture. Tout commence par l'être-à (*In- Sein*), dont l'analyse révèle le fait que « *Le Dasein est son ouverture* », autrement dit « l'être dont il y va pour cet étant en son être consiste à être son "Là" » (Heidegger 1972, 133). Le fait d'être-à inclut, au fond, les niveaux suivants : « A. La constitution existentielle du Là. B. L'être quotidien du Là et l'échéance du *Dasein* ». On peut retrouver tous les deux, montre Heidegger, dans l'affection et le comprendre, auxquels s'ajoute le parler, qui détermine ceux-ci cooriginativement.

Suivons, brièvement, la manière dont chacun des existentiels mentionnés s'articule à partir de la structure appelée ouverture. L'affection (*Befindlichkeit*) est un mode existentiel fondamental de l'ouverture. Premièrement, « l'affection ouvre le *Dasein* en son être-jeté » (Heidegger 1972, 136). Ensuite, « La tonalité a à chaque fois déjà ouvert l'être-au-monde en tant que totalité, et c'est elle qui permet pour la première fois de se tourner vers » (Heidegger 1972, 137). De plus, l'affection a le rôle d'ouvrir tout type d'étant vers lequel s'oriente le *Dasein*: « Elle est un mode existentiel fondamental de l'ouverture cooriginative du monde, de l'être-Là-avec et de l'existence, parce que celle-ci est elle-même essentiellement être-au-monde » (Heidegger 1972, 137). En même temps, l'affection et l'être-à (*In- Sein*) constituent, ensemble, l'ouverture préalable de tout étant de l'intérieur du monde déjà-ouvert. La fonction méthodologique de l'affection devient à ce moment encore plus évidente, car toute l'analytique du *Dasein* n'est possible que dans la mesure où l'étant qu'il interroge dans son être a été préalablement ouvert (Heidegger 1972, 139). De même que l'affection, le comprendre (*Verstehen*) se trouve en rapport direct avec la vérité. Plus précisément, il se module comme ouverture de l'« en-vue-de-quoi » où « l'être-au-monde existant est ouvert comme tel »,

mais aussi comme ouverture de la significativité, où le monde est ouvert comme tel. Les deux concernent l'être-au-monde dans sa plénitude, et affirmer qu'ils sont ouverts dans le *Dasein*, cela veut dire que « le *Dasein* est l'étant pour lequel, en tant qu'être-au-monde, il y va de celui-ci même » (Heidegger 1972, 143). L'analyse du comprendre est ainsi dirigée vers le régime de l'authenticité. De même, le parler (*Rede*) est lui aussi constitutif pour l'existence du *Dasein*, juste « en tant que constitution existentielle de l'ouverture du *Dasein* » (Heidegger 1972, 161). Certainement, toute la problématique peut être également envisagé du côté de l'ouverture. Dans ce cas, il faut dire que cette dernière exprime l'accès du *Dasein* aux autres étants et à soi-même, et cela se réalise justement par l'articulation des existentiels mentionnés ci-dessus³. Pour cette raison, l'ouverture fonctionne, à ce point de l'analyse heideggerienne, comme une structure intégratrice, une structure qui réunit de nouveau les existentiels déployés par l'analyse de l'être-à (*In-Sein*). Il ne s'agit pas au fond d'une simple réunion de ceux-ci, mais d'une structure intégrale qui traverse chacun des moments antérieurs. L'intégralité du *Dasein* sera dévoilée comme *souci*, alors que l'affection par laquelle le *Dasein* est ouvert à lui-même d'une manière privilégiée, de sorte qu'il ait accès à son être (le souci), c'est l'*angoisse*. En raison de ce fait, l'angoisse est bien sûr présentée comme ouverture privilégiée du *Dasein* (Heidegger 1972, 184).

Le souci est l'existential fondamental du *Dasein*, celui qui englobe tous les autres existentiels exposés dans la première section du livre, qui seront ensuite interprétés dans l'horizon de la temporalité. Même avant l'interprétation présentée dans la deuxième section, le souci est déjà mis en relation avec l'ouverture, et donc avec la vérité. C'est à ce moment-là qu'on apprend que la structure du souci « abrite en soi l'ouverture du *Dasein*. C'est *avec* et *par* elle qu'il y a de l'être-découvert, et par conséquent c'est seulement avec l'*ouverture* du *Dasein* que le phénomène *le plus originaire* de la vérité est atteint » (Heidegger 1972, 220-1). Ce qui signifie que l'analyse entière de l'être-à, organisée sur les deux niveaux antérieurement mentionnés, a visé précisément « le phénomène de la vérité dans sa forme la plus originaire ». En tant

qu'ouverture, le *Dasein* est « dans la vérité ». Cet énoncé ontologique nous communique que l'ouverture « embrasse le tout de la structure d'être qui est devenue explicite grâce au phénomène du souci » (Heidegger 1972, 221). Deuxièmement, l'énoncé nous informe qu'à l'ouverture appartient aussi l'être-jeté, autrement dit, que le *Dasein* est toujours déjà dans un monde déterminé. En d'autres termes, « l'ouverture est essentiellement factice ». Le *projet* appartient également à la constitution d'être du *Dasein*. En vertu du projet, le *Dasein* peut se comprendre à partir de son pouvoir-être le plus propre, c'est-à-dire il peut s'ouvrir à lui-même authentiquement. Or, « Cette ouverture *authentique* manifeste le phénomène de la vérité la plus originaire dans le mode de l'authenticité », et elle sera déterminée en tant que *vérité de l'existence* (Heidegger 1972, 221). Enfin, *l'échéance* est désignée elle aussi comme moment structural du souci, étant analysée à partir de son ouverture et, donc, dans le contexte de la vérité. Essentiellement échéant, le *Dasein* est « dans la non-vérité ». Cet énoncé, qu'il faut toujours comprendre comme énoncé ontologique, nous montre que « c'est à la facticité du *Dasein* qu'appartiennent la fermeture et le recouvrement », par le simple fait que le *Dasein* est ouverture. En même temps, l'étant qu'il dé-couvre passe du registre de l'échéance au registre de la dissimulation (du recouvrement, du retrait ou de l'apparence) et de la fermeture, mais ce passage a lieu seulement en vertu du fait que le *Dasein* est dé-couverte (Heidegger 1972, 222). Au fond, « le *Dasein* est, cooriginaiement, dans la vérité et dans la non-vérité », ce qui n'est autre qu'une ré-description, cette fois en termes de vérité, de la caractérisation synthétique de l'être du *Dasein* comme *projet jeté* (Heidegger 1972, 223). Cette indication formelle de la structure du souci et, à la fois, l'indication (pour le moment) formelle de l'authenticité acquerront de la consistance dans la deuxième section de l'ouvrage de Heidegger, une fois que la résolution entre en jeu et toute la problématique de la mort (de la finitude). Malgré le fait qu'on passe à une interprétation de l'être du *Dasein* dans l'horizon de la temporalité, le thème de la vérité ne perd point d'importance. L'ouverture du *Dasein* va recevoir (dans le § 60) une dernière détermination, dans le registre même de l'authenticité, qui sera appelée résolution

(*Entschlossenheit*). Celle-ci désigne l'activation à l'intérieur du *Dasein* de son pouvoir-être le plus propre, par un appel de la conscience (*Ruf des Gewissens*) ou, en d'autres mots, par le vouloir-avoir-conscience (*Gewissen-haben-wollen*). « Désormais, ce qui est conquis avec la résolution, c'est la vérité la plus originaire, parce qu'*authentique*, du *Dasein* » (Heidegger, 1972, 297). La résolution porte le *Dasein* devant la certitude relative à lui-même, « devant la vérité originaire de l'existence » (Heidegger 1972, 307). Bref, la seule possibilité à propos de laquelle le *Dasein* peut avoir une certitude c'est la mort. Et avoir une certitude présuppose la vérité, appelée ici tenir-pour-vrai (*Für-wahr-halten*).

Vers une nouvelle acception du phénomène

Toutes les structures mises en évidence par l'analytique du *Dasein* ont affaire, d'une manière ou d'autre, avec l'ouverture, donc avec la vérité. Celle-ci constitue l'horizon à la lumière duquel les structures existentielles sont analysées avant qu'elles soient interprétées dans l'horizon de la temporalité. Pourtant, nous l'avons vu déjà, cette analyse du point de vue de la vérité n'est pas un simple préambule en vue de l'élaboration des existentiels dans l'horizon de la temporalité, préambule qu'on devrait laisser de côté après avoir obtenu la perspective temporelle. Tout au contraire, les existentiels sont élaborés en termes de vérité même après l'entrée en scène de la temporalité. Ce qui signifie que la vérité fonctionne comme un horizon second du comprendre de l'être du *Dasein*, qui double d'une certaine manière celui de la temporalité. Plus encore, elle entre, en quelque sorte, en concurrence avec ce dernier, en exerçant sur lui une pression constante (Cioabă 2005, 325-330). Bien que l'horizon privilégié soit celui temporel, on ne peut aucunement négliger le phénomène de la vérité. Qui plus est, si le temps offre la perspective choisie pour l'interprétation de l'être du *Dasein*, la vérité intervient aussi bien dans l'*analyse* formelle de l'être du *Dasein*, qui a fait l'objet de la première section du livre, que dans l'*interprétation* temporelle de la deuxième section. Elle assure en quelque sorte le passage de la première section à la deuxième, de l'analyse à l'interprétation.

Comment faut-il comprendre ce « passage » ? En effet, la vérité remplit une fonction méthodologique essentielle. Il faut saisir les deux sens de cette question. D'une part, la vérité est méthodologiquement impliquée dans l'analytique existentielle, car elle décrit la voie d'accès à l'être du *Dasein*, sa phénoménalisation. D'autre part, l'analytique existentielle dans son entier est une démarche propédeutique. Elle représente une méthode, une voie d'accès au sens de l'être comme tel. Cette mission de l'analytique est établie dès le début même de l'ouvrage heideggerien, en même temps que la désignation du *Dasein* en tant qu'étant privilégié qui possède une pré-compréhension de l'être, qui s'interroge à propos du sens de la vie et qui peut arriver à une compréhension élaborée de l'être. Certainement, la pré-compréhension est le plus souvent monopolisée par les explicitations quotidiennes, raison pour laquelle elle doit en être libérée, et c'est ici que la destruction phénoménologique prouve son efficacité. En même temps, il faut poser de nouveau la question sur le sens de l'être, malgré sa tombée dans l'oubli. Autrement dit, le caractère propédeutique et méthodologique de l'analytique existentielle réside dans son aspect héroïque et violent. Elle est destinée à combattre la tendance du *Dasein* d'être en retrait, qui dérive du registre constitutif de celui-ci, le registre de l'échéance (*Verfallen*). Donc, montre Heidegger, « La libération de l'être originaire du *Dasein* doit bien plutôt être disputée à la tendance explicitative ontico-ontologique échéante » (Heidegger 1972, 311).

Le danger de l'échéance accompagne sans cesse le *Dasein*. Le retrait, la dissimulation, le recouvrement peuvent être présents alors même qu'on a obtenu le hors-retrait. Le *Dasein* est soumis à l'échéance et à l'inauthenticité même dans le cas où il a gagné son authenticité. C'est exactement pour cette raison que le fait d'obtenir une auto-certitude, à l'état authentique de résolution, doit être accompagné par la répétition de lui-même (*Wiederholung*), par la redéfinition de soi du *Dasein* avec chaque résolution (Heidegger 1972, 308). En d'autres termes, le *Dasein* est à la fois « dans la vérité » et « dans la non-vérité ». La « duplicité » essentielle du *Dasein* se transmet également à la question de l'être comme tel, car celle-ci est traitée, dans *Sein und Zeit*, exclusivement comme un problème concernant le comprendre de l'être. Autrement dit,

elle est indissolublement liée à l'analytique existentielle. Or, si le thème du comprendre de l'être inclut le concept de vérité, conçue comme ouverture du *Dasein*, alors la question de l'être devra être envisagée toujours par rapport à la vérité. La future direction de la pensée heideggerienne, qui va se concentrer sur la question de la vérité de l'être, trouve ici un point de départ évident.

Mais, au fond, en quoi consiste-t-elle la nouveauté apportée par la *Kehre* et, encore, pourquoi était-elle nécessaire ? Si dans l'œuvre fondamentale de Heidegger la portée à la lumière de l'être même (sa phénoménalisation) n'est qu'un projet inaccompli, la cause de cet échec pourrait résider justement dans la conception de la vérité par rapport uniquement au *Dasein*. La manière de penser la vérité était liée à la façon dont on avait défini la phénoménalité. L'oubli, le retrait, le recouvrement étaient basés sur la « non-vérité » du *Dasein*, c'est-à-dire sur la structure de l'échéance. Plus exactement, l'oubli de l'être n'était autre que l'oubli du comprendre que le *Dasein* possède au sujet de l'être.

A propos de cet aspect du problème, on peut saisir un changement de perspective qui devient manifeste avec la *Kehre*. Le retrait de l'être devient à ce moment un trait caractéristique de l'être même. Son retrait ne s'appuie plus sur la constitution du *Dasein*, mais il dépend de l'essence de la vérité de l'être. Alors, en même temps que le déplacement de l'accent de la vérité du *Dasein* sur la vérité de l'être, nous assistons également à la modification du statut de la phénoménalité (Courtine 1988, 103-4). Dans *Sein und Zeit*, la destruction phénoménologique des interprétations quotidiennes et l'accomplissement du projet authentique du *Dasein* étaient supposés conduire, du moins en principe, à la phénoménalisation de l'être du *Dasein* (au sens de « se montrer à partir de soi-même ») et, deuxièmement, à la phénoménalisation de l'être comme tel. Les deux étapes avaient en vue, à des niveaux différents, de soustraire l'être à son retrait et de le faire arriver à un état total de hors-retrait, de sorte que derrière lui ne se tienne plus quelque chose encore retrait. Bien au contraire, la pensée mise en mouvement par la *Kehre* heideggerienne exploite un nouveau concept de phénoménalité. Par le fait d'affirmer que le retrait, l'oubli, la « non-vérité » ne représentent pas l'opposé de

la vérité, mais le côté essentiel de celle-ci, cette pensée rend possible un nouveau chapitre de la phénoménologie et ouvre ainsi un nouveau chemin pour la philosophie.

NOTES

¹ Cette structure du *logos*, indique Heidegger dans son cours *Platon: Sophistes*, du semestre hiver 1924-1925 (GA 19), on la rencontre déjà chez Aristote, dans *L'éthique à Nicomaque*, VI, 2-6.

² On peut trouver des présentations similaires du sujet en question chez d'autres auteurs (Grondin 1993, 134-5; Greisch, 1993, 198 sq.; Greisch 1994, 194 sq.; Pöggeler 1983, 266-271).

³ Il y a plusieurs variantes plausibles: l'ouverture se constitue par affection et comprendre (Heidegger 1972, 160); par affection, comprendre et parler (Heidegger 1972, 220 et 295); par affection, comprendre, échéance et parler (Heidegger 1972, 270 et 334-335) (Ciocan 2007, 89).

REFERENCES

Cioabă, Cătălin. 2005. *Jocul cu timpul. Ontologia temporală a lui Martin Heidegger* [Le jeu avec le temps. L'ontologie temporelle de Martin Heidegger]. Bucharest: Humanitas.

Ciocan, Cristian. 2007. *Moribundus sum: Heidegger și problema morții* [Moribundus sum: Heidegger et la question de la mort]. Bucharest: Humanitas.

Courtine, Jean-François. 1988. "Le préconception de la phénoménologie et de la problématique de la vérité dans *Sein und Zeit*". In *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*, ed. Franco Volpi et al. Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers.

Greisch, Jean. 1993. *Hermeneutik und Metaphysik: eine Problemgeschichte*. München: Fink.

Greisch, Jean. 1994. *Ontologie et temporalité: esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*. Paris: Presses Universitaires de France.

Grondin, Jean. 1993. *L'universalité de l'herméneutique*. Paris: Presses Universitaires de France.

Grondin, Jean. 1994. *Hermeneutische Wahrheit? Zum Wahrheitsbegriff Hans-Georg Gadamers*, 2. Auflage. Weinheim: Beltz Athenäum Verlag.

Grondin, Jean. 1996. "L'herméneutique dans *Sein und Zeit*". In *Heidegger 1919-1929. De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, ed. par Jean-François Courtine. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.

Grondin, Jean. 2003 a. "Hermeneutik. Selbstausslegung und Seinsverstehen". In *Heidegger-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, hrsg. von Dieter Thöma. Stuttgart u. Weimar: Verlag J.B. Metzler.

Grondin, Jean. 2003 b. „L'herméneutique dans *Sein und Zeit*". In *Le tournant herméneutique de la phénoménologie*. Paris: Presses Universitaires de France.

Heidegger, Martin. 1972. *Sein und Zeit*, 12. Auflage. Tübingen: Max Niemeyer (trad. fr. Emmanuel Martineau, 1985).

Heidegger, Martin. 1989. "Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)". In *Gesamtausgabe*, Band 65. Frankfurt am Main: Klostermann.

Heidegger, Martin. 1992 a. "Parmenides", 2. Aufl. In *Gesamtausgabe*, Band 54. Frankfurt am Main: Klostermann.

Heidegger, Martin. 1992 b. "Platon: Sophistes". In *Gesamtausgabe*, Band 19. Frankfurt am Main: Klostermann.

Heidegger, Martin. 1995. "Phänomenologie des religiösen Lebens". In *Gesamtausgabe*, Band 60, hrsg. von Matthias Jung. Frankfurt am Main: Klostermann.

v. Hermann, Friedrich-Wilhelm. 1985. *Subjekt und Dasein. Interpretationen zu „Sein und Zeit“*, 2. Auflage, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

v. Hermann, Friedrich-Wilhelm. 1987. *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Eine Erläuterung von «Sein und Zeit»*, Band 1: *Einleitung: die Exposition der Frage nach dem Sinn von Sein*. Frankfurt am Main: Klostermann.

v. Hermann, Friedrich-Wilhelm. 2001. "Heideggers Grundlegung der Hermeneutik". In *Kultur – Kunst – Öffentlichkeit. Philosophische Perspektiven auf praktische Probleme*,

Festschrift für Otto Pöggeler zum 70. Geburtstag, hrsg. von Annemarie Gethmann-Siefert und Elisabeth Weisser-Lohmann. München: Wilhelm Fink Verlag.

Pöggeler, Otto. 1983. *Heidegger und die hermeneutische Philosophie*. Freiburg i. Br. und München: Alber.

George Bondor is PhD Lecturer at the Department of Philosophy of the Al.I. Cuza University of Iasi. His research interests are the phenomenology, the hermeneutics and the history of metaphysics. He is author of *The Dance of the Masks. Nietzsche and the Philosophy of Interpretation* (Bucharest: Humanitas, 2008).

Address:

George Bondor

Al.I. Cuza University of Iasi

Department of Philosophy

Bd. Carol I, 11

700506 Iasi, Romania

Email: bondor@uaic.ro