

Article

« [s.t.] »

Ouvrage recensé :

Jean Grondin, *Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger*, Collection Épiméthée Essais philosophiques, Paris, Presses Universitaires de France, 1987, 137 pages.

par Jocelyn R. Beausoleil

Philosophiques, vol. 15, n° 1, 1988, p. 191-209.

Pour citer cet article, utiliser l'information suivante :

URI: <http://id.erudit.org/iderudit/027042ar>

DOI: 10.7202/027042ar

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

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

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

Pour communiquer avec les responsables d'Érudit : info@erudit.org

ÉTUDES CRITIQUES

JEAN GRONDIN, *Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger*, Collection Épiméthée Essais philosophiques, Paris, Presses Universitaires de France, 1987, 137 pages.

par Jocelyn R. Beausoleil

L'auteur détient un doctorat de la Faculté de philosophie de l'Université de Tübingen. Il enseigne présentement à la Faculté de philosophie de l'Université Laval à Québec. Le livre qu'il nous propose s'inscrit plus particulièrement dans la suite de ses recherches menées en philosophie allemande, à l'occasion de séminaires se donnant au niveau des études avancées. Il a déjà de nombreuses publications dans le domaine de l'herméneutique en général, dont sa thèse de doctorat, et quelques articles touchant de manière plus précise la philosophie de Heidegger. L'ouvrage maintenant offert au public peut donc se réclamer d'une période de réflexion suffisamment longue pour autoriser un point de vue éclairé. D'ailleurs, la bibliographie et les multiples références qui accompagnent l'exposé montrent que nous avons affaire à une étude bien documentée et pertinente. L'auteur utilise judicieusement des informations abondantes, puisées dans une littérature critique alternativement d'expression allemande, anglaise, française ou italienne, dont il a de toute évidence une connaissance de première main.

À la lecture de son texte, se dégage le sentiment d'une maîtrise certaine quant à l'axe essentiel de la question soulevée au sujet de la pensée de Heidegger. Aussi, c'est avec raison qu'il souligne dans son « Avant-propos » que la problématique du tournant n'est pas simplement l'affaire de la dernière philosophie de Heidegger, mais qu'elle est celle de toute réflexion déterminée à affronter les défis philosophiques de notre époque qui se caractérise par la dépossession de la vérité absolue (p. 7). En ce sens, l'expérience du tournant constituerait une expérience décisive de la pensée contemporaine dans son ensemble, après que le monde eut résonné de ce grand événement que Nietzsche appelait « la mort de Dieu ». Dans son cours du semestre d'hiver 1937-1938 consacré aux « Questions fondamentales de la philosophie », dont l'auteur porte un extrait en épigraphe à son livre, Heidegger l'entendait fort probablement de cette façon lorsqu'il disait : « Ce tournant (*Kehre*), que nous rencontrons ici, est l'indice que nous arrivons

dans le voisinage d'une véritable question philosophique »¹. Dès lors, accepter de prendre le tournant avec Heidegger ce serait s'engager dans une aventure ultime de la pensée, celle qui demande de penser à fond et jusqu'au bout l'extrême nihilisme.

Dans l'« Introduction » de son ouvrage, l'auteur s'emploie à situer globalement l'apparition du tournant dans l'œuvre philosophique de Heidegger et à en dresser sommairement les caractéristiques les plus saillantes. À ce propos, l'on peut observer avec lui que les écrits postérieurs à 1930 semblent avoir subi une profonde métamorphose. Au plan de la forme, d'une part, il y a abandon du vocabulaire de la philosophie transcendantale, d'inspiration kantienne et/ou néo-kantienne, laissant place à une fragmentation du discours à la manière des aphorismes de Nietzsche. Au plan du contenu, d'autre part, des bouleversements encore plus considérables se font jour, puisqu'il y a abandon de la problématique d'une Analytique du *Dasein* en tant que porte d'entrée à l'ontologie fondamentale. Cependant, la distinction, avancée par Richardson dans *Heidegger: Through Phenomenology to Thought*, entre deux phases au sein même de la pensée de Heidegger lui apparaît trop simple, parce que trop imprécise. En réalité, une semblable distinction se retrouve dans l'œuvre de beaucoup d'autres philosophes. Néanmoins, l'auteur estime qu'une telle rupture dans un cheminement intellectuel « trahit peut-être l'expérience la plus philosophique qui soit, à savoir la prise de conscience de l'insuffisance du concept à exprimer ce qui demande à être pensé, finitude qui exige un retournement constant de la pensée » (p. 10). Ainsi, son analyse, tout en tenant compte de ces traits généraux, qu'un survol de la question permet de faire ressortir, se voudra plus fine.

L'une des premières difficultés d'importance que nous rencontrons, c'est la compréhension de ce que donne à penser le mot même de *Kehre*. Dans le dialecte local, en usage au pays de Forêt-Noire, *Kehre* désigne, suivant l'interprétation soumise par Gadamer dans *Heideggers Wege*, l'infléchissement du chemin qui, pour conduire plus haut le long du flanc de la montagne, tourne brusquement dans la direction opposée. Il s'agit donc d'une sorte de virage très serré, ce que l'on appelle parfois un virage en boucle de lacet ou encore un virage en épingle à cheveux. L'auteur dit se rallier à l'opinion commune en adoptant la traduction de *Kehre* par « tournant » (p. 11). Il la juge la moins mauvaise parmi les différentes traductions suggérées, parce qu'elle conserve une certaine neutralité en regard de la nature du mouvement qu'elle indique. Il la préfère, en tout cas, à la traduction par « renversement » qui lui semble laisser croire qu'une volte-face se produit dans la pensée de Heidegger. Au contraire, l'expression « tournant » annonce simplement qu'une courbe se dessine quelque part sur le chemin de pensée

1. Martin HEIDEGGER, *Grundfragen der Philosophie (Ausgewählte « Probleme » der « Logik »)*, Frankfurt am Main : Vittorio KLOSTERMANN 1984, *Gesamtausgabe*, Band 45, p. 47 (traduction reprise de Jean GRONDIN).

(*der Denkweg*) de Heidegger, sans préjuger de la radicalité avec laquelle s'opère le virage. Toutefois, cette traduction de *Kehre* par « tournant », qui n'est pas sans avoir quelque raison pour elle, ne manque pas d'être insatisfaisante à certains égards. Il est loin d'être évident, par ailleurs, qu'une discussion plus approfondie de ce point ne nous mène guère au-delà de l'argumentation déjà si bien articulée par l'auteur.

Il se propose, partant, d'aborder la problématique du tournant comme telle et de la placer au centre de son étude. Il insiste sur la pertinence méthodologique de dissocier la problématique du tournant et la thématique plus large de l'évolution de la pensée de Heidegger, afin d'éviter la confusion de deux questions qui ne cessent pas pour autant d'être intimement liées. Il justifie ce choix en ces termes : « Si la compréhension du tournant jette une lumière indispensable sur le trajet de pensée de Heidegger, la réciproque n'est pas nécessairement vraie : un parcours des soubresauts de la pensée après *Sein und Zeit* ne conduit pas infailliblement à l'intelligence du tournant » (p. 13). Cette hypothèse, que doit confirmer la suite de la recherche, amène à centrer l'étude sur les quelques textes de Heidegger qui traitent explicitement de la *Kehre*. La sélection retient d'abord trois textes : la « Lettre sur l'humanisme » (1946, puis publiée en 1947), la « Lettre à Richardson » (1962, ensuite éditée en 1963) et la conférence « De l'essence de la vérité » (1930, mais parue pour la première fois en 1943). Ce sont là les jalons de ce que l'auteur appelle un « Premier parcours philologique », suivant l'expression qui donne son titre au chapitre avec lequel s'amorce l'investigation.

Une radicalisation du questionnement se fait jour dans *Sein und Zeit* en 1927, tandis que quelque chose comme une *Kehre* est déjà envisagé, sans toutefois faire l'objet d'une problématisation explicite. Se référant à un célèbre fragment de la « Lettre sur l'humanisme », l'on pourrait préciser que le tournant se joue alors entre « Être et temps » et « Temps et être », soit dans le passage de la deuxième à la troisième section de la première partie de *Sein und Zeit*, troisième section qui ne fut jamais publiée.² Heidegger y rappelle également que le *Dasein* ne doit plus être perçu comme une modalité de la subjectivité moderne, mais comme ce qui, séjournant en dehors de l'étant — c'est le sens de l'ek-sistence —, s'ouvre ainsi dans l'éclaircie de l'être (*die Lichtung des Seins*). En outre, la métaphysique, de par l'inertie de son langage, est étroitement liée au destin du tournant, dans la mesure où la langue de la métaphysique empêche que la pensée ne parvienne à exprimer adéquatement la *Kehre* entre la deuxième et la troisième section de *Sein und Zeit*.

Ainsi, rappelant l'indication que nous donne Heidegger, l'auteur est-il conduit à souligner que la *Kehre* ne représenterait pas vraiment une modification du point de vue de *Sein und Zeit*, puisqu'au contraire elle ferait

2. Martin HEIDEGGER, « Brief über den "Humanismus" », dans *Wegmarken*, Frankfurt am Main : Vittorio KLOSTERMANN 1967, p. 159.

entrer la pensée dans la dimension au sein de laquelle « Être et temps » pourrait être éprouvé à partir de l'expérience fondamentale de l'oubli de l'être (*die Grunderfahrung der Seinsvergessenheit*). Toutefois, il estime que la « Lettre sur l'humanisme » laisse subsister le doute quant à la chronologie exacte du « tournant » (p. 21). La *Kehre* doit-elle être située à l'intérieur de *Sein und Zeit*, c'est-à-dire dans la troisième section annoncée, ou bien après la parution des deux premières sections ? Selon lui, comme il le dit avec insistance, la *Kehre* n'est pas le résultat d'une illumination spontanée, mais elle comporte un processus de pensée. Elle n'est pas non plus le résultat d'un saut irrationnel, car elle est une démarche proprement philosophique. Et il se propose, dans son étude, de reconstruire pas à pas l'articulation de cette idée qu'est la « pensée de la *Kehre* ».

Dans la « Lettre à Richardson », dont la rédaction remonte au mois d'avril 1962, Heidegger confie à son correspondant que l'idée du tournant aiguillait sa pensée depuis une dizaine d'années antérieurement à 1947 (date de publication de la « Lettre sur l'humanisme »), conséquemment depuis 1937³. Ceci attesterait plutôt que le tournant se joue « après » la parution de *Sein und Zeit*, et qu'il ne fait donc pas partie de l'architecture initiale de l'ouvrage, contrairement à ce que donnait à croire une certaine indication de la « Lettre sur l'humanisme ». Cependant, comme l'annonce déjà l'auteur dans une note infrapaginale (p. 23), la *Kehre* avait fait son apparition dans la pensée de Heidegger bien avant 1937. Nous y reviendrons un peu plus loin.

Afin de mieux suivre l'évolution de la *Kehre* dans ses nombreuses mutations successives, il suggère de nommer « version ontochronique du tournant » celle qui situe la *Kehre* dans le passage de « Être et temps » à « Temps et être », soit dans la direction marquée par le titre de la troisième section, uniquement annoncée, de *Sein und Zeit* (p. 24). Mais Heidegger insiste aussi, dans la « Lettre à Richardson », pour dire que la *Kehre* ne concerne pas que sa seule pensée, et que, par suite, elle n'est pas un événement strictement biographique ou psychologique dans l'évolution personnelle de sa pensée. Il y a donc quelque chose comme un tournant thématique ou objectif qui procède de la « chose même » (*die Sache selbst*), mais qui appelle néanmoins une réponse, c'est-à-dire une métamorphose de la pensée qui lui corresponde. C'est le « virage » du penseur qui doit négocier le « tournant » de ce qui donne à penser. Toutefois, comme Heidegger s'emploie expressément à le souligner, toujours dans la suite de la « Lettre à Richardson », ce qui est impliqué dans la correspondance à cette « chose même » est intrinsèquement de nature pluridimensionnelle. C'est pourquoi la « pensée de la *Kehre* », c'est-à-dire la pensée répondant à cette pluridimensionnalité du « rapport à la chose » (*der Sachverhalt*), sera elle-même une pensée pluriforme. Pour l'auteur, il apparaît dès lors conséquent que la

3. Cf. Martin HEIDEGGER, « Preface », dans William J. RICHARDSON, *Heidegger: Through Phenomenology to Thought*, Collection Phaenomenologica, n° 13, The Hague: Martinus Nijhoff 1963, p. xvii.

« pensée de la *Kebre* » se mue en une pensée de la dissémination et de la pluralité (p. 28). Son éparpillement, en quelque sorte, n'est pas étranger à la « chose même » dont elle provient.

Déjà, une note infrapaginale avait fourni l'occasion de remarquer que « la question de l'essence de la vérité, et celle de sa mutation en question de la vérité de l'essence, représente le fil conducteur des réflexions de Heidegger » (p. 26). Ceci veut dire que le destin de la *Kebre* est étroitement lié à l'approfondissement de la méditation de Heidegger sur la vérité. Voilà qui nous introduit directement à l'examen du troisième jalon de ce « Premier parcours philologique », soit la conférence « De l'essence de la vérité », prononcée dès l'automne 1930, bien que parue pour la première fois en 1943 seulement. Heidegger y parle, dans la note finale qui sert de postscriptum, du chemin d'une pensée qui se met à l'épreuve comme transformation de la relation à l'être (*als Wandlung des Bezugs zum Sein*)⁴. Le terme utilisé est *Wandlung*, et non pas *Kebre*, quoiqu'il s'agisse de termes voisins. Cependant, le texte ne parle pas de la *Kebre* en tant que le passage de « Être et temps » à « Temps et être », selon l'indication qui sera fournie plus tard dans la « Lettre à Richardson » qui elle-même renvoie à la « Lettre sur l'humanisme ».

En revanche, lors de la deuxième édition en 1949 de la conférence « De l'essence de la vérité », Heidegger ajoute deux nouveaux paragraphes qui viennent s'insérer dans une dernière section du texte sous l'intertitre *Anmerkung*. Il y est notamment mentionné que la réponse à la question de l'essence de la vérité appelle un tournant à l'intérieur de l'histoire de l'être (*eine Kebre innerhalb der Geschichte des Seyns*). Et cette réponse se trouve formulée dans la célèbre phrase : l'essence de la vérité est la vérité de l'essence. Du même élan, Heidegger précise que, selon le projet original, la présente conférence « De l'essence de la vérité » devait être complétée par une deuxième, « De la vérité de l'essence », qui n'a pu voir le jour en raison des difficultés mentionnées dans la « Lettre sur l'humanisme » (publiée en 1947), soit le passage de « Être et temps » à « Temps et être » à travers la langue de la métaphysique.

Pourtant, si l'on revient au texte de l'édition de 1949 de la conférence « De l'essence de la vérité », l'on s'aperçoit que Heidegger y définit le tournant comme le passage de la question de l'essence de la vérité à la question de la vérité de l'essence. Une formulation similaire se retrouve également dans le texte du cours du semestre d'hiver 1937-1938, consacré aux « Questions fondamentales de la philosophie »⁵. Cette autre formule de la *Kebre*, l'auteur propose de l'appeler la « version aletheio-essentialiste du tournant », en référence à la version plus classique ou officielle dite « ontochronique » qui, elle, se définit par le passage de « Être et temps » à « Temps et être » (p. 32). D'après l'interprétation qu'il donne de leurs liens

4. Cf. Martin HEIDEGGER, « Vom Wesen der Wahrheit », dans *Wegmarken*, pp. 96-97.

5. Cf. Martin HEIDEGGER, *Grundfragen der Philosophie (Ausgewählte « Probleme » der « Logik »)*, *Gesamtausgabe*, Band 45, p. 47.

récioproques, les deux versions de la *Kehre*, la version ontochronique et la version aletheio-essentialiste, proviennent d'une même souche, soit l'échec à penser différemment, à travers la langue de la métaphysique, la relation à l'être.

Le deuxième chapitre, « La problématique de "Être et temps" », entreprend la clarification de l'annonce faite par l'expression qui devait singulariser *Sein und Zeit*. Mais l'auteur précise à ce sujet la portée de sa démarche : « Cette question ne cherche pas tant à comprendre le contenu d'un livre que l'enjeu mis en œuvre par son titre » (p. 35). C'est qu'il se propose maintenant de passer à l'interprétation en vue de dégager le sens de la *Kehre*, à laquelle devait conduire la réflexion engagée par Heidegger dans l'ouvrage de 1927. Cependant, pour bien saisir ce sens, il importe de s'assurer du point de départ à partir duquel s'amorce le cheminement par lequel s'effectue la *Kehre*. C'est pourquoi il choisit d'aborder la problématique de la *Kehre* par sa formule la plus assurée, soit la « version ontochronique du tournant » qui exprime le passage de « Être et temps » à « Temps et être ».

Suivant l'en-tête de la première partie de *Sein und Zeit*, le temps est censé apparaître, c'est-à-dire devenir manifeste, en tant que l'horizon de l'être ou encore en tant que l'horizon de la compréhension de l'être. Le titre « Être et temps » serait comme la réponse à la question du sens de l'être (p. 37). Le sens de l'être serait le fondement unique, ou la fondation unitaire, de toutes les déterminations de l'être⁶. Et *Sein und Zeit* serait précisément un traité d'ontologie fondamentale qui se propose de mettre au jour ce fondement. L'hypothèse de Heidegger est que le temps constitue le fondement des modalités de l'être. Au moment de *Sein und Zeit* en 1927, et même plus tard, Heidegger privilégie le temps, à l'encontre de l'espace, dans l'élaboration de la question du sens de l'être. Le temps jouit d'une sorte de dignité ontologique qui en fait la porte d'entrée de l'ontologie fondamentale. À cette époque, comme le précisera ultérieurement Heidegger, le temps est vu comme « le prénom de la vérité de l'être »⁷. Mais l'auteur a sans doute ici un peu tort de céder à la précipitation, en souscrivant sans réserve à cette position et en réitérant le privilège du temps face à l'espace d'une façon aussi intransigeante.

En effet, Heidegger est revenu sur la position adoptée en 1927 dans *Sein und Zeit* voulant que la spatialité (*die Räumlichkeit*) spécifique du *Dasein* se fonde dans la temporalité (*die Zeitlichkeit*)⁸. Ainsi, selon cette thèse, la spatialité, en regard de la temporalité, apparaîtrait en quelque manière

6. Cf. Martin HEIDEGGER, *Sein und Zeit* 17, Frankfurt am Main : Vittorio KLOSTERMANN 1977, *Gesamtausgabe*, Band 2, pp. 23-24 ; de même que « Preface », dans William J. RICHARDSON, *op. cit.*, p. xi.

7. Cf. Martin HEIDEGGER, « Protokoll zu einem Seminar über den Vortrag "Zeit und Sein" », dans *Zur Sache des Denkens*, Tübingen : Max Niemeyer VERLAG 1969, p. 30.

8. Cf. Martin HEIDEGGER, *Sein und Zeit* 367, *Gesamtausgabe*, Band 2, pp. 485-486.

secondaire, si ce n'est même dérivée. Pourtant, cette tentative de la reconduction de la spatialité du *Dasein* à la temporalité sera, assez tardivement il est vrai, à l'occasion de la conférence « *Zeit und Sein* » de 1962, considérée par Heidegger lui-même comme n'étant plus tenable⁹. Dans cette conférence, Heidegger introduit l'idée que, dans la mesure où le temps est un don de la « donation-en-propre » (*das Ereignis*) et qu'il est à penser à partir de celle-ci, il faut de façon correspondante penser le rapport de l'espace à cette même « donation-en-propre ». Il en découle que les relations entre la temporalité et la spatialité doivent être repensées, et ce autrement que de la façon dont elles furent pensées au moment de *Sein und Zeit* en 1927. Ainsi, il ne peut absolument plus être question d'une forme quelconque de dérivation de la spatialité à partir de la temporalité, mais il faut bien plutôt avancer la thèse qu'aucune des deux ne semble avoir une précellence ontologique en regard de l'autre dans la manière de les concevoir. C'est, finalement, l'idée d'une coappartenance originaire du temps et de l'espace, surgissant du sein même de l'*Ereignis*, qui se dégage du texte de la conférence de 1962. L'auteur a tout à fait raison d'insister sur le privilège dont jouit généralement la thématique du temps, en comparaison avec celle de l'espace, à l'époque de *Sein und Zeit*, et même aussi par la suite. Cependant, il devrait également rappeler que cette position a été plus que légèrement atténuée et que la réévaluation des relations entre le temps et l'espace se révèle, elle aussi, un « effet » parmi d'autres de la *Kebr*e dans le chemin de pensée de Heidegger.

Reprenant le fil de notre entretien avec l'auteur, l'on peut néanmoins admettre sans peine avec lui que le privilège que Heidegger accorde au thème du temps dans l'élaboration de la question du sens de l'être se fonde sur un ensemble d'indices repérés grâce à l'examen des concepts fondamentaux de l'ontologie classique. Autrement dit, Heidegger prend acte de la façon dont l'être s'adresse à nous, à travers la métaphysique, et en tire argument pour la délimitation du point de départ de sa problématique : « En somme, l'être parle le langage du temps, s'articulant dans une véritable chronologie » (p. 44). Il en ressort une sorte d'« explication généalogique » quant à la formation du titre « Être et temps ». C'est dans ce contexte que l'auteur fait référence à quelque chose comme à un « cercle ontochronique », dont la configuration se révèle par le parcours du raisonnement suivant (pp. 46-47). Posant la question du sens de l'être, il apparaît que la conception de l'être se réfère au temps, qu'elle est déjà gouvernée en quelque sorte par une représentation du temps. Retournant alors la question pour s'enquérir de ce qu'est réellement le temps, l'on s'aperçoit que le temps est lui-même interprété sur la base d'une décision ontologique voulant que l'être soit compris suivant la prédétermination temporelle de la présence. C'est à la thématization expresse de ce « cercle ontochronique », demeuré implicite, c'est-à-dire inaperçu à la manière de penser métaphysique, que se consacre l'ouvrage que Heidegger choisit d'intituler « Être et temps ». *Sein und Zeit* repose sur le pari décisif qu'une manière non métaphysique de penser le

9. Cf. Martin HEIDEGGER, « *Zeit und Sein* », dans *Zur Sache des Denkens*, p. 24.

temps est possible sur le chemin de l'analyse de la temporalité du *Dasein*¹⁰. En effet, un nouveau point de départ, plus radical que la perspective délimitée par la métaphysique, s'impose afin de repenser autrement les liens intimes unissant l'être et le temps.

Avec le troisième chapitre, « De la temporalité du "*Dasein*" à celle de l'être », seront passées en revue certaines des innovations intellectuelles apportées par Heidegger. L'interprétation ontologique du *Dasein*, telle que menée par Heidegger dans *Sein und Zeit*, fait que l'être du *Dasein* se dévoile comme souci.¹¹ Il convient, cependant, de se souvenir que Heidegger n'entend pas mettre l'accent sur l'aspect ontique du souci. Saisi sous son aspect ontologique, le souci comporte la compréhension de l'être. C'est pourquoi, en élevant le souci au rang de principe ontologique, Heidegger s'interroge plutôt sur le « sens ontologique du souci ». L'auteur rappelle ici fort à propos ce qu'entend Heidegger par « sens », déjà à l'époque de *Sein und Zeit*. Le sens est le « ce-vers-quoi » (*woraufhin*) du projet de la compréhension et le « ce-dans-quoi » (*worin*) de la compréhensibilité¹². Plus tard, à l'occasion du cours du semestre d'hiver 1937-1938 portant sur des « Questions fondamentales de la philosophie », Heidegger définira le sens comme le « domaine ouvert » (*der offene Bereich*)¹³. Ceci est en outre à mettre en rapport avec la « donation-domaniale » (*das Reichen*) qui appartient à l'*Ereignis* en tant que l'Ouvert (*das Offene*)¹⁴. Selon l'auteur, Heidegger exploite la double entente du mot « sens » : à la fois « signification » et « direction », tel que cela ressort en français, à la différence de l'allemand (54-55). Dès lors, le *Dasein* doit être compris à partir de sa structure « tensionnelle », c'est-à-dire à partir du « pouvoir-être » (*das Seinkönnen*) qui lui appartient essentiellement. Ce pouvoir-être montre que le *Dasein* est, dans son être même, tendu vers l'avenir. C'est pourquoi le sens ontologique du souci réside dans le futur et, conséquemment, dans la temporalité.

Pour Heidegger, le caractère mesurable du « temps objectif », soit le concept dérivé du temps intra-mondain qui se présente comme une suite de « maintenant », dont chacun apparaît à la manière de l'étant-subsistant-à-la-portée-de-la-main, trahit une mésintelligence du temps originaire tel qu'il se comprend à partir de la temporalité du *Dasein*. Suivant la nouvelle conception esquissée par Heidegger, les différents moments du temps (le passé, le présent et le futur) n'ont plus à être opposés les uns aux autres. Au contraire, ils sont saisis dans une sorte de simultanéité essentielle, dans leur « interliaison », comme dit l'auteur (p. 57). Le pouvoir-être essentiel du *Dasein* explique que

10. Cf. Martin HEIDEGGER, « Seminar in Le Thor 1969 », dans *Vier Seminare*, Frankfurt am Main : Vittorio KLOSTERMANN 1977, p. 77.

11. Cf. Martin HEIDEGGER, *Sein und Zeit* 182, *Gesamtausgabe*, Band 2, p. 242.

12. Cf. Martin HEIDEGGER, *Sein und Zeit* 151 et 324, *Gesamtausgabe*, Band 2, p. 201 et pp. 428-429.

13. Cf. Martin HEIDEGGER, *Grundfragen der Philosophie (Ausgewählte « Probleme » der « Logik »)*, *Gesamtausgabe*, Band 45, p. 36.

14. Cf. Martin HEIDEGGER, « Zeit und Sein », dans *Zur Sache des Denkens*, p. 20.

ce dernier assume la « constitution-d'être-projeté » (*die Geworfenheit*). Ainsi, l'avoir-été du *Dasein* se rassemble grâce à la projection vers le futur et se donne dans le présent. En somme, le présent est ce qui vient en dernier¹⁵. Toutefois, le présent n'est plus conçu à la manière d'un « maintenant » fugitif. Il a acquis tout le poids de l'attente qui le traverse. Il possède toute la plénitude du moment porté par la tension de l'expectative. Pour Heidegger, l'interliaison du futur, de l'avoir-été et du présent constitue le phénomène du temps originnaire qu'il propose d'appeler la temporalité. Alors que la temporalité se temporalise (*sich zeitigen*), elle temporalise (*zeitigen*) les trois déterminations du temps objectif, soit celles du concept dérivé que la compréhension vulgaire du temps connaît uniquement¹⁶. L'interprétation que nous offre Heidegger de l'origine de la compréhension vulgaire du temps a donc pour effet de relativiser la domination de la présence telle qu'on la retrouve dans la conception traditionnelle du temps, qui est aussi celle de la métaphysique classique.²⁸

La temporalisation (*die Zeitigung*) se manifeste en tant que l'auto-production de la temporalité par laquelle le temps originnaire apparaît comme le « hors-de-soi » (*das Ausser-sich*). Cette constitution fondamentale de la temporalité confère au temps originnaire ce que Heidegger tient pour son caractère ek-statique. La temporalisation forme, ainsi pourrait-on l'appeler à la suite de l'auteur, la « narrativité du temps », qui est comme « le récit de son auto-déploiement, son orientation vers le futur, sédimentée par le vécu passé et l'expectative du présent, telle qu'elle se dépose dans le discours propre à l'exister » (p. 61). Car la temporalisation, qui apporte avec elle son caractère ek-statique, doit être rapprochée de l'existence, qu'il faut sans doute ici écrire « ek-sistence ». Pour Heidegger, la temporalité rend possible la structure ek-sistenciale du *Dasein*. Le *Dasein* se constitue par le transport ek-statique dans son pouvoir-être, à partir duquel se révèle la finitude de son ek-sistence qui consiste essentiellement dans l'ouverture à l'être. Le *Dasein* se révèle en fin de compte être le temps originnaire, c'est-à-dire la temporalité ek-statique dont Heidegger dit, dans *Kant und das Problem der Metaphysik*, qu'elle doit apparaître « en tant que structure originnaire transcendantale » (*als transzendente Urstruktur*)¹⁷. L'analytique du *Dasein* se veut l'approfondissement explicite de cette « structure originnaire transcendantale » qui se trouve être le fondement ontologique de l'être-sujet. Le mode d'être de la subjectivité ne peut plus, dès lors, se comprendre à l'aide de la catégorie de substance, c'est-à-dire à la manière de l'étant-subsistant-à-la-portée-de-la-main. Incidemment, Heidegger reproche à la philosophie moderne de ne pas être parvenue à déterminer d'une façon adéquate ce qui fait l'être fondamental de la subjectivité.

15. Cf. Martin HEIDEGGER, *Sein und Zeit* 326, *Gesamtausgabe*, Band 2, pp. 431-432.

16. Cf. Martin HEIDEGGER, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt am Main : Vittorio KLOSTERMANN 1975, *Gesamtausgabe*, Band 24, pp. 376-377.

17. Cf. Martin HEIDEGGER, *Kant und das Problem der Metaphysik*, vierde, erweiterte Auflage, Frankfurt am Main : Vittorio KLOSTERMANN 1973, p. 235.

Mais la thèse de Heidegger qui conduit à identifier les notions de *Dasein* et de temps originaire ou de temporalité ek-statique soulève, d'après l'auteur, trois difficultés (pp. 63-64). La première difficulté tient au fait qu'on ne voit pas très bien quelle peut en être la signification. La deuxième difficulté vient de l'impossibilité de nous assurer que la temporalité ek-statique, en tant que structure originaire transcendantale, soit directement saisissable par la connaissance. La troisième difficulté réside dans la terminologie extraordinairement fluctuante avec laquelle Heidegger décrit les rapports fondamentaux entre le *Dasein* et le temps originaire ou la temporalité ek-statique. L'on remarque, en particulier, que dans la recherche d'une explicitation ontologique du *Dasein* s'exprime un mélange de considérations transcendantales (abstraites) et de préoccupations existentielles (concrètes). Ce sont là autant d'indices qu'une contradiction se fait alors jour dans la démarche philosophique de Heidegger : « L'ambition transcendantale du projet "*Être et temps*" semble transgresser les limites fixées par son point de départ herméneutique, l'enracinement de l'interrogation philosophique dans la facticité du *Dasein* » (p. 65). La manière transcendantale dont l'explicitation du *Dasein* est conduite dans *Sein und Zeit* place Heidegger face à des apories, qui sont de véritables impasses théoriques. C'est par le débat avec ces apories que peu à peu prend forme la *Kebre* dans la pensée de Heidegger. Parvenu à ce point, l'on pourrait se demander si la *Kebre* n'est pas liée chez Heidegger à la tentative d'un dépassement du transcendantalisme, kantien et/ou néo-kantien, qui détermine l'horizon intellectuel de l'ouvrage de 1927. Aussi, le vacillement de l'édifice transcendantal de *Sein und Zeit* apparaîtrait indissociable de l'émergence de la problématique de la *Kebre*.

L'auteur rappelle, et cela à l'inverse des traducteurs qui ne la respectent pas toujours, la distinction entre deux problématiques de la temporalité qui a cours dès au moment de *Sein und Zeit* en 1927. Il y a la temporalité du *Dasein* que Heidegger désigne par *die Zeitlichkeit* et il y a celle de l'être pour laquelle Heidegger réserve l'appellation néologique, d'origine latine, *die Temporalität*. Heidegger s'est, en effet, formellement expliqué sur cette différence dans les usages terminologiques pour caractériser les déterminations temporelles, suivant que l'on se situe dans la dimension de l'interprétation du *Dasein* ou dans celle de l'interprétation de l'être¹⁸. Alors que la première dénomination est rendue en français par « temporalité », l'auteur propose de rendre la seconde par « temporalitas ».

La thématique de « la temporalitas de l'être » se dessine dans les termes suivants au paragraphe 5 de *Sein und Zeit*. Nous citons ici d'après la traduction que nous en donne l'auteur à la page 68 de son ouvrage : « [...] nous appellerons détermination *temporale* [en allemand : *temporale*] la détermination originelle du sens, des caractères et des modes de l'être à partir du temps. Dès lors, la tâche fondamentale-ontologique de l'interprétation de l'être comme tel comprendra l'élaboration de la *temporalitas de l'être* [en

18. Cf. Martin HEIDEGGER, *Die Grundprobleme der Phänomenologie, Gesamtausgabe*, Band 24, pp. 433.

allemand : *Temporalität des Seins*]. Ce n'est que dans l'exposition de la problématique de la *temporalitas* [en allemand : *Temporalität*] que sera donnée la réponse concrète à la question du sens de l'être »¹⁹. La thématique de « la temporalitas de l'être » n'est pas développée dans la « première moitié » (*Erste Hälfte*) de *Sein und Zeit*, qui fut seule publiée en 1927. Néanmoins, sa place est prévue dans l'architecture du livre, tel qu'il ressort au paragraphe 8 exposant le plan du traité, soit à la troisième section de la « première partie » (*Erster Teil*) qui devait s'intituler « Temps et être »²⁰. Comme le souligne à bon droit l'auteur, le titre de cette première partie avance une tâche qui comporte deux versants. Le premier versant consiste dans « l'interprétation du *Dasein* selon la temporalité », alors que le second versant annonce « l'explication du temps comme l'horizon transcendantal de la question de l'être ». D'après lui, les première et deuxième sections de la première partie du traité, qui en 1927 furent seules publiées avec l'introduction sous la mention « première moitié », correspondent au premier versant, soit à « l'interprétation du *Dasein* selon la temporalité ». Quant au second versant de la première partie, il estime naturel de supposer qu'il devait se trouver dans la troisième section promise sous le titre « Temps et être ». Avec la troisième section aurait donc été abordée la problématique de « la temporalitas de l'être », dont l'exposition était destinée à donner « la réponse concrète à la question du sens de l'être ». L'exposition de cette problématique devait d'ailleurs être prolongée dans la « deuxième partie » (*Zweiter Teil*) dont la tâche s'esquissait comme un éclairage des « traits fondamentaux d'une destruction phénoménologique de l'histoire de l'ontologie au fil conducteur de la problématique de la *temporalitas* ». Ainsi, la troisième section de la première partie et toute la deuxième partie étaient réservées pour une « seconde moitié » (*Zweite Hälfte*) du traité intitulée *Sein und Zeit*.

Au quatrième chapitre, l'auteur se propose de reconstruire « L'intention de "Temps et être" à l'époque de "*Sein und Zeit*" ». Il s'agit de ressaisir l'idée qui portait la suite de la « première moitié » de *Sein und Zeit*, au moment de la conception initiale de l'ouvrage en 1927, à l'aide du texte du cours donné au semestre d'été 1927 sous le titre « Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie », que Heidegger présente lui-même comme étant une « nouvelle élaboration de la troisième section de la première partie de *Sein und Zeit* »²¹. S'il faut en croire une confidence faite par Heidegger à Friedrich-Wilhelm von Herrmann, l'éditeur de *Sein und Zeit* dans la *Gesamtausgabe*, la première élaboration de la section « Temps et être », c'est-à-dire la version qui fut immédiatement rédigée dans l'élan des deux premières sections, fut aussitôt réduite en cendres²². En retour, la deuxième

19. Martin HEIDEGGER, *Sein und Zeit* 19, *Gesamtausgabe*, Band 2, p. 26 (traduction reprise de Jean Grondin).

20. Cf. Martin HEIDEGGER, *Sein und Zeit* 39-40, *Gesamtausgabe*, Band 2, p. 53.

21. Cf. Martin HEIDEGGER, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, *Gesamtausgabe*, Band 24, p. 1, note infrapaginale 1.

22. Cf. Friedrich-Wilhelm VON HERRMANN, « Nachwort des Herausgebers », dans Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, *Gesamtausgabe*, Band 2, p. 582.

partie du cours du semestre d'été 1927 sur « Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie » reprend exactement là où les deux premières sections de *Sein und Zeit* étaient arrivées.

En effet, lorsqu'il aborde cette deuxième partie de son cours, Heidegger rappelle expressément les acquis de la phénoménologie herméneutique du *Dasein* dont il se propose de partir : « Le résultat de l'Analytique existentielle, c'est-à-dire la mise à découvert de la constitution d'être du *Dasein* dans son fond, est : la constitution d'être du *Dasein* se fonde dans la temporalité »²³. Le résultat ici mentionné répond au « premier versant » de la tâche que Heidegger s'assignait pour la première partie de *Sein und Zeit*, soit « l'interprétation du *Dasein* selon la temporalité ». Il s'agit donc d'une évocation de la problématique de la temporalité (*die Zeitlichkeit*), qui est constitutive de l'explicitation fondamentale du *Dasein* en tant que compréhension de l'être. C'est alors que Heidegger prépare la transition à l'autre problématique, celle de la temporalitas : « De là naît une problématique singulière [en allemand : eine eigene Problematik], rapportée à la temporalité [en allemand : die Zeitlichkeit]. Nous la désignons en tant que celle de la *temporalitas* [en allemand : die der *Temporalität*] »²⁴. À cet endroit, l'auteur insiste sur les liens internes unissant dans la pensée de Heidegger les deux problématiques, celle de la temporalité du *Dasein* et celle de la temporalitas de l'être, comme les deux faces gémellaires de l'élaboration de la question du sens de l'être. Suivant la démarche adoptée par Heidegger, la temporalité du *Dasein* doit faire signe vers la temporalitas de l'être, nous permettant ainsi d'avoir accès à l'être. Cependant, il semble que la temporalitas de l'être rejaillisse, en quelque sorte, sur la temporalité du *Dasein*. C'est probablement ce qu'il nous faut comprendre par cet extrait de Heidegger que cite l'auteur : « La *temporalitas* est la plus originaire temporalisation de la temporalité comme telle »²⁵. Par conséquent, l'approfondissement même de la problématique de « la temporalité du *Dasein* » conduirait à son « retournement » dans la problématique de « la temporalitas de l'être ».

Pour l'auteur, toutes les considérations que fait Heidegger sur les rapports entre la *Zeitlichkeit* et la *Temporalität* indiquent que, au plan de la temporalité originaire, il y a une priorité de l'être (*das Sein*) sur le *Dasein*. C'est dire que le titre de la troisième section inédite de la première partie de *Sein und Zeit*, « Temps et être », marque le passage de l'insistance sur le *Dasein* à l'insistance sur l'être dans le cours de l'élaboration de la question du sens de l'être. Autrement dit, la visée proprement ontologique de *Sein und Zeit* devait devenir manifeste avec cette troisième section, dont la publication serait venue atténuer l'impression subjectiviste donnée par la « première

23. Martin HEIDEGGER, *Die Grundprobleme der Phänomenologie, Gesamtausgabe*, Band 24, p. 323 (traduction reprise de Jean Grondin).

24. Martin HEIDEGGER, *Die Grundprobleme der Phänomenologie, Gesamtausgabe*, Band 24, p. 323-324 (traduction proposée).

25. Martin HEIDEGGER, *Die Grundprobleme der Phänomenologie, Gesamtausgabe*, Band 24, p. 429 (traduction reprise de Jean Grondin).

moitié » du traité. Ceci autorise l'auteur à soutenir sa thèse sur le « moment » où intervient le « tournant » dans la pensée de Heidegger comme passage de la temporalité à la *temporalitas*, en se référant au texte du cours du semestre d'été 1928 que Heidegger a prononcé sous le titre « Principes métaphysiques de la logique ». Nous ne reproduisons ci-après qu'une fraction de l'extrait cité par l'auteur, suivant la traduction qu'il en donne à la page 75 de son ouvrage : « Ce tout de la (re-)fondation et de l'élaboration de l'ontologie est l'ontologie fondamentale ; elle est : 1) une Analytique du *Dasein* et 2) une Analytique de la *temporalitas* de l'être [en allemand : Analytik der Temporalität des Seins]. Cette Analytique temporelle [en allemand : temporale] est en même temps le *tournant* (*Kehre*), en vertu duquel l'ontologie elle-même revient explicitement en arrière vers l'Ontique métaphysique, dans laquelle elle se tient depuis toujours de façon non explicite »²⁶. L'auteur voit dans ce texte la preuve que le terme *Kehre* appartient au vocabulaire de Heidegger qui est à peu près contemporain de la conception initiale de *Sein und Zeit*.

Son interprétation le conduit, dans la même foulée, à émettre une hypothèse touchant à « chronologie sautillante » de la *Kehre* : « La pensée du tournant daterait effectivement de 1928, mais elle aurait cessé d'accaparer la réflexion de Heidegger durant le funeste intermède politique des années 30 » (76). Entrevue dès 1928, la pensée de la *Kehre* aurait été comme en attente suspensive au plus fort de la période de l'engagement politique de Heidegger au côté du nazisme, pour être ensuite reprise par le mouvement d'une réflexion assidue vers 1937, suivant la datation indiquée par Heidegger dans la « Lettre à Richardson ». Par ailleurs, le texte du cours du semestre d'été 1928 montre avec insistance que le « tournant » se met en branle au moment où s'amorce l'« Analytique de la *temporalitas* de l'être », c'est-à-dire au seuil de la troisième section de la première partie de *Sein und Zeit* intitulée « Temps et être ». Par le « tournant », l'ontologie fondamentale revient en arrière pour ressaisir d'une manière explicite les présuppositions de l'Ontique métaphysique. C'est pourquoi, bien que l'effectuation de la *Kehre* telle qu'envisagée en 1928 nous demeure inconnue dans son dernier aboutissement, nous pouvons supposer que, par la découverte de la détermination temporelle de l'être, la *Kehre* « prépare le terrain en vue d'une appropriation authentique de l'existence » (p. 77). En cela, l'auteur rejoint une idée avancée par Martineau dans son article sur « La modernité de *Sein und Zeit* », tel qu'il le signale nommément dans une note infrapaginale.

Dans le cinquième chapitre, « L'échec de "Temps et être" et la radicalisation de la finitude », l'auteur se propose d'interpréter les difficultés philosophiques du projet de l'élaboration de la question du sens de l'être, qui furent clairement aperçues par Heidegger lui-même et qui devaient provoquer l'interruption de la publication de la troisième section de la première partie de *Sein und Zeit* intitulée « Temps et être ». Pour ce faire, il prend appui sur

26. Martin HEIDEGGER, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, Frankfurt am Main : Vittorio Klostermann 1978, *Gesamtausgabe*, Band 26, p. 201 (traduction reprise de Jean GRONDIN).

une hypothèse de travail qu'il formule de la façon suivante : « l'étincelle du tournant doit être cherchée dans une radicalisation philosophique de la finitude » (p. 81). Heidegger ne découvre pas, pour la première fois, la finitude au terme de la publication de la « première moitié » de *Sein und Zeit*. Cependant, il en a une prise de conscience accrue qui suscite chez lui des hésitations quant à la manière de prolonger la problématique qu'il a déjà engagée. L'auteur s'emploie à montrer comment le thème de la finitude conquiert une place centrale dans l'exposé du cours donné par Heidegger au semestre d'été 1927 sous le titre « Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie ». Heidegger y laisse entendre que le problème de la finitude du temps fait appel à quelque chose de plus originaire encore que l'horizon constitué par l'unité ek-statique de la temporalité. En outre, cette finitude du temps l'amène à se demander s'il n'y a pas là comme un élément négatif renvoyant plus fondamentalement à la condition de possibilité de la négativité en général²⁷. Il semble donc manifeste que le thème de la finitude se presse de plus en plus au premier plan des préoccupations philosophiques de Heidegger. Et ceci va refluer jusque dans la nouvelle « expérience de la vérité » que fait Heidegger vers le même moment. Dans la conférence « De l'essence de la vérité », dont la première version date de l'automne 1930, Heidegger développe, en la radicalisant, l'idée d'une coappartenance originaire de la vérité et de la non-vérité : « L'errance est l'anti-essence essentielle de l'essence initiale de la vérité »²⁸. Aussi, selon l'auteur, la « pensée de la *Kehre* » commence nettement à s'affirmer avec la découverte et la mise en évidence du rôle prédominant du voilement dans l'avènement même de la vérité. C'est qu'il y a une finitude intrinsèque de l'*Aletheia*, de par le mouvement de retrait qui lui est proprement constitutif.

La radicalisation de la finitude s'inscrit, comme tend à le montrer l'auteur, dans le prolongement des considérations de Heidegger sur l'« être-pour-la-mort » (*das Sein zum Tode*) déjà exposées dans *Sein und Zeit*. À l'appui de cette façon de voir, il rappelle fort à propos une remarque, faite par Heidegger dans le cours du semestre d'été 1927, dans laquelle ce dernier observe que, pour pénétrer plus avant dans la finitude du temps, il faudrait analyser le difficile problème de la mort avec lequel elle est liée²⁹. C'est pourquoi, si la temporalité du *Dasein* est empreinte de finitude, cela vient de ce qu'elle ne peut être saisie authentiquement que dans l'horizon de l'être-pour-la-mort. Au contraire, la temporalité inauthentique, celle qui représente de manière ontique le temps objectif intra-mondain, escamote la finitude essentielle de la temporalité. Elle engendre la conception vulgaire du temps conçu comme une suite in-finie de « maintenant », dont chacun apparaît

27. Cf. Martin HEIDEGGER, *Die Grundprobleme der Phänomenologie, Gesamtausgabe*, Band 24, p. 437 et p. 443.

28. Martin HEIDEGGER, « Vom Wesen der Wahrheit », dans *Wegmarken*, p. 92 (traduction proposée).

29. Cf. Martin HEIDEGGER, *Die Grundprobleme der Phänomenologie, Gesamtausgabe*, Band 24, p. 387.

comme de l'« étant-subsistant-à-la-portée-de-la-main ». La compréhension de la temporalité authentique commande donc de placer la finitude à l'origine et d'en faire dériver l'infini. À ce niveau, l'auteur repère une certaine affinité de la pensée de Heidegger avec celle de Nietzsche (87). En fait, l'on pourrait dire qu'autant Kant apparaît comme la figure tutélaire « avant » la *Kehre*, autant Nietzsche constitue la référence obligée « après » la *Kehre*. Pour le confirmer, il n'est que de relire ce que Heidegger écrit dans le *Vorwort*, daté de mai 1961, présentant son ouvrage d'interprétation consacré à Nietzsche : « Cette publication, repensée en tant que tout, désirerait en même temps fournir un aperçu sur le chemin de pensée [en allemand : *der Denkweg*] que j'ai parcouru depuis 1930 jusqu'à la « Lettre sur l'humanisme » (1947) »³⁰. L'année 1930 indique bien ici le moment vers lequel se dessine, d'abord obscurément puis de plus en plus clairement, le « tournant » dans la pensée de Heidegger. Et nous avons précédemment vu avec l'auteur que ce moment est lié au vacillement de l'édifice transcendantal, d'inspiration kantienne et/ou néo-kantienne, d'une première élaboration de la question du sens de l'être.

La réflexion de Heidegger, en se faisant plus intense sur la radicalité de la finitude, conduit à une remise en question de l'échafaudage de l'ontologie fondamentale. Voilà ce qui fait l'objet d'un sixième chapitre portant sur « La remise en question de "*Sein und Zeit*" : le tournant ». Mais, comme le précise très finement l'auteur, la « remise en question » n'est pas simplement la révocation du travail accompli, elle est bien plutôt la reconduction de la pensée sur le chemin de la question (91). Il faut bien voir que prendre réellement au sérieux la finitude implique que l'on renonce au point de vue transcendantal quant à la prétention de vérité de l'enquête philosophique. Cette difficulté occupera le centre de la méditation que Heidegger développe sur « Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie ». En effet, réfléchissant sur la possibilité d'une objectivation de l'être en philosophie, il est amené à reconnaître la fragilité de tout le projet de l'ontologie fondamentale. L'auteur cite alors, aux pages 92 et 93 de son ouvrage, un long extrait provenant, une fois de plus, du texte du cours du semestre d'été 1927. Nous voudrions n'en reprendre ici qu'un fragment plus directement lié à ce que nous débattons :

« Déjà l'acte fondamental de la constitution de l'ontologie, c'est-à-dire de la philosophie, l'objectivation de l'être, c'est-à-dire la *projection de l'être selon l'horizon de sa compréhensibilité*, et précisément cet acte fondamental, est livré à l'insécurité et s'expose constamment au danger d'une perversion, étant donné que cette objectivation de l'être doit nécessairement se mouvoir au sein d'une direction de projection, laquelle va à l'encontre du rapport quotidien à l'étant. C'est pourquoi la projection de l'être devient nécessairement une projection ontique »³¹.

30. Martin HEIDEGGER, *Nietzsche*, dritte Auflage, Pfullingen: Verlag Günther NESKE 1961, Band I, p. 10 (traduction proposée).

31. Martin HEIDEGGER, *Die Grundprobleme der Phänomenologie, Gesamtausgabe*, Band 24, p. 459 (traduction reprise de Jean GRONDIN).

Ce texte laisse entendre que la déchéance frappe nécessairement toute compréhension de l'être, en ce sens que l'être ne peut pas échapper à l'identification à l'étant dans le moment même où il est tenté de l'objectiver en tant qu'être.

Cette difficulté inhérente à la projection de l'être (*der Entwurf des Seins*), qui est mentionnée dans le cadre du cours du semestre d'été 1927, fera l'objet de considérations ultérieures dans la suite de la recherche intellectuelle de Heidegger, plus particulièrement au septième morceau de l'ouvrage d'interprétation consacré à Nietzsche dont la rédaction remonte à 1944-1946. Heidegger y développe l'idée que l'éclaircissement de l'être en tant qu'être parle encore un langage insuffisant, puisque l'être lui-même ainsi continuellement nommé est dit à l'aide d'un nom qui constamment parle en s'éloignant de l'être en tant que tel³². Autrement dit, dès que l'être est nommé, c'est l'étant qui est déjà représenté. Le nom « être » empêche toujours déjà de lui-même que la pensée pense de manière appropriée l'être en tant que tel, pour autant que l'être, par le nom même d'être, est imperceptiblement fait quelque chose de l'étant. Ainsi, et de manière insigne, par l'emploi du mot « être », l'oubli de l'être est toujours déjà par là-même advenu.

Selon l'auteur, la quête du sens de l'être, telle qu'élaborée dans *Sein und Zeit*, constitue une visée qui demeure encore gouvernée par la subjectivité, puisqu'elle entend enfermer l'être dans un horizon de compréhension. S'il y a vraiment une métamorphose dans la pensée de Heidegger, elle se dessine dans le dépassement de la subjectivité qui n'avait pas entièrement été délaissée au moment de *Sein und Zeit*. Et c'est par la radicalisation de la finitude du *Dasein* que Heidegger opère ce qui devient le tournant dans sa pensée, faisant voir que l'être échappe à « toute projection selon un horizon de compréhensibilité » : « Le tournant se joue au sein de cette expérience de l'être. L'être devient, pour ainsi dire, l'agent du tournant. Comment ? En se retirant, en se (dé-)tournant de nous. L'expérience dont jaillit le tournant est celle du *retrait de l'être* » (p. 95). Or cette expérience de l'être comme retrait, elle se précise justement au long du cycle des leçons sur Nietzsche. Interprétant le mot de Nietzsche sur « la mort de Dieu », Heidegger laisse tomber l'aveu qu'il tiendrait à l'essence de l'être lui-même qu'il demeure impensé, puisque l'être lui-même se retire en sa vérité³³. Le « tournant » s'accomplirait donc du fait même du retrait de l'être.

Pour revenir une fois encore à la question de la chronologie du « tournant » dans la pensée de Heidegger, l'on pourrait se demander s'il convient de le situer à l'intérieur même de *Sein und Zeit* ou bien après. Il faut dire qu'un tournant a bel et bien été prévu par Heidegger au moment de la conception initiale de *Sein und Zeit*. Il s'exprime par l'inversion qui donne son titre à la troisième section de la première partie, soit « Temps et être ». Il s'agit de la version ontochronique du tournant, dont nous avons déjà parlé.

32. Cf. Martin HEIDEGGER, *Nietzsche*, Band II, p. 354.

33. Cf. Martin HEIDEGGER, « Nietzsches Wort "Gott ist tot" », dans *Holzwege, fünfte Auflage*, Frankfurt am Main : Vittorio Klostermann 1972, p. 244.

Elle porte essentiellement sur le passage qui va de « la temporalité du *Dasein* » (*die Zeitlichkeit*) à « la temporalitas de l'être » (*die Temporalität*). Reprenant une suggestion avancée par Rosales dans son article « Zum Problem der Kehre im Denken Heideggers », l'auteur appelle ce tournant la *Kehre I*. De celle-ci doit être distinguée la *Kehre II*, qui se dessine comme le passage qui va de « la projection de l'être selon l'horizon de sa compréhensibilité » à « l'expérience du retrait de l'être dans l'*Aletheia* ». Ainsi, le « tournant » apparaît se produire à la fois à l'intérieur de *Sein und Zeit* et après, puisque, selon une observation tout à fait pertinente de l'auteur, la remise en question de la subjectivité s'est effectuée pendant que le travail de rédaction de la troisième section « Temps et être » se poursuivait. Il écrit à ce propos : « Le tournant prévu dans l'architecture de *Sein und Zeit*, le passage de la temporalité à la *temporalitas*, aurait très tôt cédé le pas à un tournant plus radical, préparé par la radicalisation de la finitude. Les leçons professées peu après la parution de *Être et temps* nous permettent d'entrevoir la lutte que se livrèrent la nouvelle problématique de l'*Aletheia* et l'interrogation transcendantale de départ » (p. 97). L'on se convainc aisément de toute la justesse du point de vue exprimé ici par l'auteur, si l'on se rappelle que *Sein und Zeit* a été publié en février 1927 et que le cours sur « Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie », où transparait déjà une mise en cause du projet de l'ontologie fondamentale, a été prononcé au semestre d'été suivant, soit vers les mois de mai, juin et juillet de cette même année 1927. Par ailleurs, il souligne fort bien que l'atténuation d'un certain transcendantalisme, d'inspiration kantienne et/ou néo-kantienne, assez manifeste dans *Sein und Zeit*, est liée au processus de pensée qui se met en place par la *Kehre*. L'abandon de la perspective transcendantale conduira Heidegger à une méditation sans cesse approfondie de la différence — par rapport à l'étant — dans laquelle l'être se retire.

« Le tournant dans l'être » apporte sa matière au septième et dernier chapitre de l'ouvrage. Le phénomène du retrait de l'être, qui se révèle en fin de compte comme un « phénomène inapparent », procède de ce que Heidegger appelle le caractère épochal de l'être (*der epochale Charakter des Seins*), dont le caractère ek-statique du *Dasein* est la manifestation correspondant la plus immédiatement expérimentable³⁴. L'épochè, qui signifie la retenue faisant halte, désigne le double mouvement de la dispensation syncopée par lequel l'être tout à la fois se donne et se refuse dans l'étant. Cette épochè de l'être fonde la possibilité de l'oubli de l'être selon des modalités accordant chaque fois libre cours à des époques métaphysiques. Pour Heidegger, l'époque métaphysique actuelle se définit comme l'époque du *Gestell*, terme que l'auteur laisse le plus souvent comme tel, puisqu'il le juge intraduisible. Néanmoins, à l'occasion d'une note infrapaginale, il trouve quelque mérite à la suggestion faite par Vattimo, dans *Le avventura della differenza*, de le rendre par « imposition » (p. 102). L'époque du *Gestell* est l'époque de la volonté de puissance qui s'affirme comme l'unité de tous les modes de mise

34. Cf. Martin HEIDEGGER, « Der Spruch des Anaximander », dans *Holzwege*, p. 311.

en position de l'étant, alors que le nihilisme déployant son ombre obscurcit de plus en plus complètement le sens de l'être : « Le *Gestell* incarne de la sorte une époque de l'être aux deux sens du terme : tout d'abord, comme ἐποχή, comme retenue, retrait de l'être, et, ensuite, comme tranche d'histoire durant laquelle l'être se présente comme l'absent » (103-104). Interrogeant sans relâche le destin métaphysique de l'être, Heidegger est amené à penser que l'oubli de l'être n'est pas une simple négligence susceptible d'être corrigée. Au contraire, l'oubli de l'être, qui est constitutif de la manière de penser métaphysique, procède fondamentalement de l'être lui-même. Et l'époque du *Gestell*, en tant qu'elle apparaît comme l'aggravation de l'oubli métaphysique de l'être, appartient réellement, elle aussi, à l'être lui-même (pp. 105-106). C'est pourquoi tout l'effort de Heidegger, afin de ressaisir la vérité de l'être qui se destine à travers le *Dasein*, transitera par ce qu'il propose d'appeler le « dépassement-appropriateur » (*die Verwindung*) de la métaphysique, permettant seul d'assumer la métaphysique pour ce qu'elle est vraiment, à savoir l'authentique destin de l'être accompli inauthentiquement.

Aussi Heidegger voit-il dans le *Gestell*, qui détermine l'essence de la technique moderne, une tête de Janus exprimant une sorte d'indécision fondamentale³⁵. En effet, le déploiement tous azimuts du *Gestell* place l'humanité devant une bifurcation décisive : ou bien s'enfoncer toujours davantage dans la consommation indifférenciée de l'étant ou bien s'ouvrir à un nouveau commencement du *Dasein* historial (*geschichtlich*). Heidegger, semble-t-il, aurait entretenu l'espoir que la détresse engendrée par la frénésie de la technique soit suffisamment grande pour appeler une riposte du *Dasein*, une manière de sursaut affectif. En ce sens, un tournant de l'oubli de l'être aurait bel et bien été envisagé par Heidegger comme quelque chose de possible³⁶. Toutefois, il importe de voir que ce tournant s'articule à l'intersection de deux versants complémentaires l'un de l'autre, selon l'hypothèse d'interprétation esquissée par l'auteur (p. 108). Il faut donc distinguer entre le « détour » (*die Abkehr*) de l'être qui se tourne contre la vérité de son essence et le « re-tour » (*die Einkehr*) de l'être qui se tourne vers la vérité de son essence, au sein de l'étant.

Mais pour Heidegger le « tournant dans l'être », qui présente le double visage de l'*Abkehr* et de l'*Einkehr*, touche en son fond la transition à un autre être de l'homme, c'est-à-dire la transformation de l'être-homme. Cette transformation, précise Heidegger, n'est pas réclamée par de nouvelles visions psychologiques ou biologiques, comme si l'homme était l'objet d'une quelconque anthropologie, mais elle s'annonce dans la perspective proprement fondamentale de son rapport à l'être, soit dans le « tournant » qui en lui-même n'est autre que l'être et sa vérité en rapport à l'homme³⁷. Dans le

35. Cf. Martin HEIDEGGER, « Protokoll zu einem Seminar über den Vortrag "Zeit und Sein" », dans *Zur Sache des Denkens*, p. 57.

36. Cf. Martin HEIDEGGER, « Die Kehre », dans *Die Technik und die Kehre*, Pfullingen : Verlag Günther Neske 1962, p. 40.

37. Cf. Martin HEIDEGGER, *Grundfragen der Philosophie (Ausgewählte « Probleme » der « Logik »)*, *Gesamtausgabe*, Band 45, p. 214.

« tournant » se vérifie donc la coappartenance originaire de l'être et de l'homme que Heidegger appelle la « donation-en-propre » (*das Ereignis*)³⁸. Cependant, l'auteur a tout à fait raison de souligner que l'eschatologie — si ce n'est la sotériologie — heideggerienne reste, en définitive, plutôt malaisée à interpréter, notamment parce que des hésitations se laissent sentir au niveau même des textes. L'on peut être facilement d'accord pour dire avec lui que, après tout, « il ne semble pas que Heidegger en appelle uniquement à un événement libérateur futur » (p. 112). Certes, Heidegger demande que la pensée prépare l'homme à parvenir au site où son être séjourne toujours déjà, soit dans l'*Ereignis*³⁹. Cependant, la pensée doit se contenter d'un rôle protreptique, c'est-à-dire d'être une exhortation ou une invitation à la réflexion, sans être davantage assurée des suites qui viendront. L'on pourrait ajouter ici que ce rôle protreptique de la pensée rejoint le thème de l'éducation à la pensée, auquel Heidegger fait allusion à quelques reprises⁴⁰. La publication des inédits pourra peut-être apporter un matériel plus abondant et plus significatif à propos de ce thème, et ainsi fournir l'occasion d'en mettre au jour les ramifications multiples.

Dans la « Conclusion », l'auteur revient sur les cinq facettes de la *Kehre* que son étude l'a conduit à identifier. Nous les reprenons ici brièvement : 1° le tournant biographique, 2° le tournant thématique, 3° le tournant onto-chronique, 4° le tournant aletheio-essentialiste et 5° le tournant ontologique. Le tournant dans la pensée de Heidegger, tout en se révélant unitaire dans sa signification, demeure multiple dans sa forme. Une telle étude, qui se veut particulièrement attentive à l'économie textuelle de la pensée de Heidegger, a pour elle l'insigne mérite de montrer que les quelques indications données par Heidegger sur la *Kehre*, encore que sibyllines en apparence, étaient parfaitement cohérentes dans leur ensemble. L'exposé de l'auteur, qui développe son analyse en une écriture de style rafraîchissant, se signale par une clarté indiscutable. Il sait, par ailleurs, entretenir intelligemment un certain suspense autour de la question qui fait l'objet de son livre. Prenant appui sur une ample expertise des divers tomes déjà parus dans l'édition des œuvres complètes de Heidegger, son érudition est on ne peut plus actuelle. L'ouvrage, très intéressant et de facture personnelle, nous apprend réellement quelque chose, ce qui est devenu rare aujourd'hui où l'on se presse de publier à peu près n'importe quoi pour assurer l'avancement de sa carrière universitaire.

*Département des sciences de l'éducation
Université du Québec à Montréal*

38. Cf. Martin HEIDEGGER, *Identität und Differenz*, sechste Auflage, Pfullingen: Verlag Günther NESKE 1978, p. 24.

39. Cf. Martin HEIDEGGER, « Die Sprache », dans *Unterwegs zur Sprache*, fünfte Auflage, Pfullingen: Verlag Günther Neske 1975, p. 12.

40. Cf. Martin HEIDEGGER, « Nietzsches Wort "Gott ist tot" », dans *Holzwege*, p. 195 et « Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens », dans *Zur Sache des Denkens*, p. 80.