

TABLE DES MATIÈRES

RÉSUMÉ	III
TABLE DES MATIÈRES	IV
REMERCIEMENTS	VII
INTRODUCTION.....	1
PARTIE I : LA THÈSE DE HEIDEGGER SUR L'ESSENCE DE LA VÉRITÉ	5
CHAPITRE I : LES ORIGINES DE LA THÈSE DE HEIDEGGER SUR L'ESSENCE DE LA VÉRITÉ DANS <i>SEIN UND ZEIT</i> (1927) ET « <i>VOM WESEN DES GRUNDES</i> » (1929).....	6
A. <i>Être et Temps</i> : la destruction du concept traditionnel de vérité	6
1.1. Premier mouvement : la définition classique de la vérité et sa « destruction ».....	7
1.2. De saint Thomas à Husserl : de la vérité-adéquation à la vérité comme être-découvrant.....	9
1.3. De Husserl à Aristote : les origines grecques de la vérité-découvrement	12
1.4. Le phénomène le plus originaire de la vérité	13
2. Second mouvement : comment la vérité plus originaire fonde par voie de dérivation le concept traditionnel de vérité	15
3. La fin du paragraphe 44 d' <i>Être et Temps</i> : vérité, être et Dasein.....	17
B. « <i>Vom Wesen des Grundes</i> » (1929) : La transcendance et la liberté comme fondement de la possibilité interne de la vérité	18
1. La reconduction de la vérité à son fondement : la distinction entre vérité ontique et vérité ontologique	19
2. La question de la transcendance.....	21
3. La liberté transcendantale comme « liberté-jetée » ou « nécessité comprise »	24
4. Le fondement (Grund) du principe de raison : l'abîme (Ab-grund) de l'être de l'homme	24
5. L'essence du fondement et la question de l'essence de la vérité.....	25
CHAPITRE II : « <i>VOM WESEN DER WAHRHEIT</i> » (1930)	27
A. La méditation sur l'essence originaire de la vérité.....	28
1.1. La liberté comme essence de la vérité. (§§ 1-3)	28
1.2. Une nouvelle détermination de la liberté (§§4-9)	30
2. La coappartenance et la co-originarité de la vérité et de la non-vérité.....	33
3. La non-vérité comme « secret » (das Geheimnis).....	34
4. La non-vérité comme errance : la trame de fond de l'existence humaine	35
B. Vérité, non-vérité et histoire.....	36
1. Le questionnement authentiquement philosophique comme origine de l'histoire	36
2. Le fil d'Ariane de l'histoire de la métaphysique : l'oubli de l'être. Le dépassement de la métaphysique.	39
3. Vérité, non-vérité et histoire : une coappartenance essentielle	41

PARTIE II : LE DÉVELOPPEMENT DE LA THÈSE SUR L'ESSENCE DE LA VÉRITÉ AU FIL D'UNE INTERPRÉTATION CRITIQUE DE LA PHILOSOPHIE PLATONICIENNE.....	43
CHAPITRE III : LA QUESTION DE L'ESSENCE DE LA VÉRITÉ DANS LES INTERPRÉTATIONS HEIDEGGÉRIENNES DE L'ALLÉGORIE DE LA CAVERNE.....	44
A. Platon, l'essence de la vérité et l'histoire.....	45
1. La différence de perspective qui distingue les interprétations heideggériennes de Platon	45
2. Le double-rôle de Platon dans l'histoire de la pensée.....	46
3. Le problème interprétatif que pose la différence entre les diverses interprétations de Platon	46
B. L'interprétation heideggérienne de l'allégorie de la caverne dans les cours sur l'essence de la vérité (WS 1931-32; WS 1933-34)	47
1. Distinction et relation entre le thème explicite et le thème implicite principal de l'allégorie ; interprétation de la phrase introductive du mythe (514a1)	47
2.1. Le premier stade : le règne des ombres.....	52
2.2. Le deuxième stade : le règne du feu	53
2.3. Le troisième stade : la libération [vers la lumière]	55
2.3.1. Heidegger et la détermination platonicienne de l'être comme « idea » : le nouveau départ pour le problème de l'Idée	58
2.3.2. L'interprétation heideggérienne de l'analogie du Soleil (République, VI, 506-511) et le caractère aporétique de l'Idée du Bien.	60
2.4. Le quatrième stade de l'allégorie : le retour aux ombres après l'accoutumance à la lumière	65
2.5. Récapitulation de l'interprétation de l'allégorie de la caverne dans les cours sur l'essence de la vérité entre 1931 et 1934	67
C. L'interprétation heideggérienne de l'allégorie de la caverne dans « La doctrine de Platon sur la vérité » (1940)	69
1. La transformation de la paideia.....	70
2. La transformation de l'idea	71
3. La transformation de l'idea tou agathou.....	73
4. Résumé des différences entre les cours (1931-1934) et l'essai (1940).....	74
D. Explication des différences entre les interprétations heideggériennes de l'allégorie de la caverne et mise au jour de leur complémentarité.....	75
1. Motif des différences de l'interprétation de 1940.....	75
2. La complémentarité des lectures heideggériennes de l'allégorie de la caverne	77
CHAPITRE IV : HEIDEGGER ET LA QUESTION DE L'ESSENCE DE LA NON-VÉRITÉ DANS LE <i>THÉÉTÈTE</i> ET LE « MYTHE D'ER » DE PLATON.....	79
A. L'interprétation heideggérienne du <i>Théétète</i> : la détermination négative de l'essence de la non-vérité en tant que « <i>pseudos</i> »	80
1. Les raisons et l'objectif de l'interprétation du <i>Théétète</i>	80
2.1. La question directrice du <i>Théétète</i> de Platon	81

2.2. La réponse implicite à la question directrice du Théétète dans la discussion au sujet de la perception	85
2.2.1. La double-détermination de la psyché	86
2.2.2. L'aspiration à l'être comme fondement du rapport de l'homme à l'étant.....	91
3. L'apparition du problème de la non-vérité dans le Théétète de Platon dans le cadre de l'analyse du phénomène de la « pseudos doxa ».....	92
3.1. La recherche préliminaire : le caractère aporétique de la « pseudos doxa ».....	94
3.2. La recherche principale : l'essence de la doxa comme « bifurcation ».....	96
3.3. La conclusion de l'interprétation heideggerienne du Théétète : le chemin de Platon vers l'essence de la non-vérité	99
B. L'interprétation heideggerienne du « mythe d'Er » (<i>République</i>, X, 614 b – 621 b) : la détermination positive du problème de la non-vérité en tant que « léthé »	100
1. La réinterprétation de « to pseudos » dans le cours sur Parménide de 1942	101
2.1. Analyse préliminaire de la « léthé » : une lecture de Pindare	103
2.2. Remarques sur le contexte du « mythe d'Er » : la « polis » et la « dikaiosunè ».....	106
3.1. L'interprétation du « mythe d'Er ». Remarque sur la méthode de Heidegger	108
3.2. La lecture du mythe d'Er (I) : psyché et daimonion (<i>République</i> , X, 614 b-c)	108
3.3. La lecture du mythe d'Er (II) : anamnèsis et phronèsis (<i>République</i> , X, 621 a-c).....	110
3.3.1. La plaine de la léthé : un lieu éminemment démonique.....	111
3.3.2. La consommation de l'eau du Sans-Souci : le signe de l'intimité de l'homme et de la non-vérité	112
3.3.3.1. La responsabilité de l'homme de sauvegarder l'alèthéia en conservant la léthé : anamnèsis	113
3.3.3.2. La phronèsis et la philosophie : de la « recherche » à l'« accueil » de la vérité.....	114
C. Retour sur l'évolution de la pensée de Heidegger	116
CONCLUSION	117
HEIDEGGER ET PLATON, LA VÉRITÉ ET LA PHILOSOPHIE	117
1. Rappel des résultats de la recherche	117
2. La pratique philosophique et la question de l'interprétation	121
BIBLIOGRAPHIE	123

REMERCIEMENTS

Ce mémoire est le fruit d'un travail qui n'aurait pas été possible sans l'aide précieuse de Sophie-Jan Arrien qui, la première, m'a fait voir les beautés qui se cachent dans l'œuvre de Martin Heidegger. Je la remercie pour sa patience et ses bons conseils.

Je tiens aussi à remercier M. Luc Langlois et M. Philip Knee, qui ont accepté d'évaluer ce travail.

Je veux finalement remercier mes amis Antoine, Julien et Louis, ainsi que mes frères François et Pascal, dont la présence m'emplit d'un extraordinaire enthousiasme. Dans cette lignée, mes remerciements les plus doux vont à Marianne, qui tempère cet enthousiasme et me permet d'éviter les débordements indésirables qui rendent tout travail impossible.

INTRODUCTION

Il ne serait pas juste de qualifier Martin Heidegger de « platonicien ». Nous devons toutefois reconnaître le vif intérêt que le penseur allemand porte à la philosophie platonicienne, et ce, à toutes les étapes du cheminement de sa pensée. À cet égard, Catherine H. Zuckert note que « chaque stade de la pensée propre de Heidegger s’amorce par une relecture de Platon »¹, ce qui est rendu particulièrement évident par la publication quasi complétée désormais des différents cours et essais. Par exemple, dans les années précédant la publication d’*Être et Temps*, Heidegger a donné un cours sur le *Sophiste* (1924)² ; puis, la période du « tournant », qui suit la parution d’*Être et Temps*, est marquée par deux cours intitulés *De l’essence de la vérité* (WS 1931-32, WS 1933-34) dans lesquels Heidegger propose une interprétation de « l’allégorie de la caverne » et du *Théétète* ; en outre, la dernière grande période de la pensée de Heidegger, qui s’étend des années quarante jusqu’à la fin de sa vie en 1976, s’ouvre elle aussi par un cours sur *Parménide* (WS 1942-43), lequel contient une interprétation du « mythe d’Er » de Platon. Nous apprenons finalement dans sa correspondance avec son épouse Elfride que Heidegger avait l’intention d’écrire et de dédier à sa femme un livre sur Platon, ce qu’il ne fit jamais (« Lettre du 23 mars 1944 »)³.

Nous voulons, avec ce mémoire, montrer qu’au-delà d’un simple intérêt, les lectures heideggériennes de la philosophie platonicienne témoignent d’une importance structurante de la pensée de Platon pour celle de Heidegger. Pour ce faire, nous prendrons pour fil conducteur la question *centrale* du travail philosophique de Heidegger après 1930 : la question de l’essence de la vérité. Nous chercherons par-là à montrer le lien inextricable entre le cœur de la philosophie de Heidegger et ses interprétations de Platon, en faisant ressortir que les mutations de l’une participent de l’évolution de l’autre, et inversement.

Ce travail se divise conséquemment en deux parties : la première retrace la genèse de la thèse de Heidegger sur l’essence de la vérité d’*Être et Temps* (1927) à la conférence « De l’essence de la

¹ Zuckert, Catherine H. *Postmodern Platos*, Chicago, The University of Chicago Press, 1996. Je traduis.

² Heidegger, Martin. *Platon : Sophistes* [WS 1924-25], GA 22, éd. par I. Schüssler, 1992 ; tr. fr. J.-F. Courtine, P. David, D. Pradelle, P. Quesne, *Le Sophiste*, Paris, Gallimard, 2001. Les citations sont tirées de la traduction française, et nous donnons la pagination correspondant à l’édition GA.

³ Heidegger, Martin. « *Ma chère petite âme* ». *Lettres à sa femme Elfride 1915-1970*, traduction M-A Maillet, Paris, Seuil, 2005, p. 309 : « (...) Ce n’est qu’à partir de cette expérience personnelle que je peux enfin comprendre la manière dont Platon exposait les choses et sous une forme ou une autre le livre sur Platon que je te destine finira tout de même par se concrétiser. Bien entendu il faut que j’arrache aux circonstances extérieures la concentration nécessaire. Les réflexions à propos de la mise en lieu sûr et de la répartition de mes affaires, manuscrits et livres y font obstacle. »

vérité » (1930)⁴, et la seconde porte sur l'évolution de cette thèse au fil des diverses interprétations de la philosophie de Platon soutenue par Heidegger après 1930.

Concrètement, la première partie retrace en un premier temps les origines de la thèse heideggérienne au sujet de l'essence de la vérité dans le §44 d'*Être et Temps* et dans l'essai de 1929 intitulé « *Vom Wesen des Grundes* »⁵ (chapitre 1). Il s'agira de voir comment, au fil d'une « destruction » du concept traditionnel de vérité comme adéquation entre l'intellect et le réel, Heidegger retrouve en 1927⁶ la trace d'un concept de vérité plus originaire fondé dans le *Dasein* comme « être-découvrant », et qui fonde la vérité-adéquation.

En un deuxième temps, il s'agira d'expliquer la thèse de Heidegger sur l'essence de la vérité telle qu'elle est exposée dans la conférence « *Vom Wesen der Wahrheit* » (1930) (chapitre 2). Nous verrons dans cette section que la thèse de Heidegger au sujet de l'essence de la vérité est bipartite, en tant qu'elle est non seulement une méditation sur l'essence originaire de la vérité qui se trouve nommée par le mot grec « *alèthéia* », mais qu'elle consiste par ailleurs dans une réflexion sur l'histoire de la métaphysique. Nous verrons de plus que ces deux pans d'une même thèse s'articulent autour de l'affirmation selon laquelle « l'essence de la vérité est la liberté »⁷, en un sens qu'il s'agira d'éclaircir.

⁴ *Wegmarken*, [Vom Wesen der Wahrheit, 1930], GA 9, éd. Par F.-W. von Herrmann, 1976, 2004 ; tr. fr. E. Martineau, Hors-commerce. Nous citons chaque fois la traduction française, et donnons la pagination de l'édition GA en plus de la pagination de la traduction.

⁵ *Wegmarken*, [Vom Wesen des Grundes, 1929], GA 9, éd. Par F.-W. von Herrmann, 1976, 2004 ; tr. fr. H. Corbin, « Ce qui fait l'être-essentiel du fondement, ou 'raison' », dans *Question I et II*, Paris, Gallimard, 1968, pp. 85-158. Nous citons chaque fois la traduction française, et nous donnons la pagination correspondant à cette traduction.

⁶ Et même dès 1924 : *Platon : Sophistes* [WS 1924-25], GA 22, éd. par I. Schüssler, 1992 ; tr. fr. J.-F. Courtine, P. David, D. Pradelle, P. Quesne, *Le Sophiste*, Paris, Gallimard, 2001, pp. 377-378 : « Le sens d'*alèthes* comme être-présent à découvert en tant que désoculté, et par suite être-visé en soi-même, n'est en aucune façon tiré du jugement à titre d'explicitation, pas plus qu'il n'y trouve son lieu originairement propre ou ne s'y réfère. » Je souligne. / Voir aussi *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* [SS 1925], GA 20, éd. par P. Jaeger 1979, 1988, 1994, pp. ; tr. fr. A. Boutot, *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*, Paris, Gallimard, 2006. Voir pp. 69-75, tr. fr. pp. 86-92, et plus particulièrement p. 71, tr. fr. p. 88 : « Les discussions autour du concept de vérité oscillent entre cette thèse : *la vérité est une relation de l'état de choses à la chose même*, et cette autre : *la vérité est une certaine connexion d'actes*; car je ne peux parler de vérité qu'à propos de la connaissance. Ces deux interprétations qui tentent chacune de tirer le concept de vérité d'un seul côté sont l'une comme l'autre incomplètes (...). Nous obtenons un *troisième* concept de vérité si nous regardons à nouveau dans la direction de l'étant intuitionné lui-même. Le vrai peut être entendu aussi au sens de l'objet lui-même, lequel donne, en tant qu'intuitionné originaire, la légitimation et procure à l'identification son fondement et sa justification. »

⁷ GA 9[WdW], p. 186, tr. fr. p. 82.

La seconde partie, pour sa part, porte en un premier temps sur les textes où Heidegger propose en particulier diverses interprétations de l'allégorie de la caverne, soit les deux cours sur l'essence de la vérité de 1931-32 et de 1933-34 (GA 34, GA 36/37), ainsi que sur l'essai « La doctrine de Platon sur la vérité » (1940) (chapitre 3). L'objectif de ce chapitre est de mettre en relief les différences entre les lectures heideggériennes de Platon au début des années trente et en 1940, d'en identifier les causes, et d'en tirer les implications quant à la réflexion sur l'essence de la vérité. Nous verrons alors que si Heidegger interprète l'*alèthéia* dans les années trente comme l'expérience déterminante de la vérité chez Platon, il n'en va plus de même en 1940. À ce moment, Heidegger affirme bien plutôt que l'expérience de la vérité comme « *alèthéia* » n'occupe que le second rang dans la philosophie de Platon, ce qui lance le long déclin de la métaphysique et de son histoire telle que nous la connaissons aujourd'hui.

Selon nous, les divergences qui règnent entre les différentes interprétations heideggériennes du mythe de la caverne font signe vers leur complémentarité, dans la mesure où chacune d'elles accomplit un moment distinct de la thèse sur l'essence de la vérité. En effet, l'interprétation soutenue dans les cours des années trente se veut l'amorce d'une méditation du sens originaire de l'*alèthéia* grecque, alors que l'interprétation de 1940 présente une prise en vue remémorante de l'ensemble de l'histoire de la métaphysique *à partir* d'une interprétation déterminée de la philosophie de Platon. Comme l'histoire de la métaphysique est pour Heidegger l'histoire de « l'oubli de l'être », sa prise en vue permet de regarder en face cet « oubli ». En insistant de la sorte sur cet oubli essentiel, l'essai de 1940 permet de faire le pont entre la réflexion au sujet de l'*alèthéia* et la méditation sur le sens d'origine de la non-vérité comme *lèthé*.

Dès lors, la réflexion au sujet de l'essence de la vérité doit être complétée par une réflexion au sujet de l'essence de la non-vérité, ce que nous ferons, en suivant encore une fois les interprétations heideggériennes de Platon dans notre dernier chapitre (chapitre 4). Cette réflexion se déploie, plus précisément, dans les interprétations du *Théétète* qui suivent immédiatement les lectures de l'allégorie entre 1931 et 1934, ainsi que dans l'interprétation du « mythe d'Er », dans le cours sur *Parménide* de 1942. L'analyse de ces lectures nous permettra de montrer que l'importance structurante de la pensée de Platon sur le travail philosophique de Heidegger s'étend à toutes les sphères de sa réflexion sur la question de la vérité, qui touche tant la relation entre l'être et l'homme que la question de l'histoire, tant la question de la vérité que celle de la non-vérité.

Mais avant de nous mettre en chemin, il semble opportun de remettre en question la pertinence même d'un effort tel que celui que nous nous proposons dans ce mémoire. Pourquoi en effet est-il important *pour nous* de chercher à en connaître plus au sujet du rapport de Heidegger à Platon et de l'évolution de la conception de la vérité chez un penseur allemand mort depuis plus de quarante ans ? Ou pour le dire plus convenablement : que peut-on *faire* de la pensée du « second » Heidegger ? Nous espérons qu'une réponse à cette question émergera naturellement des quatre chapitres qui forment ce mémoire. Contentons-nous tout de même, pour l'instant, de donner deux indications générales visant à justifier notre démarche : (1) les interprétations heideggériennes de la philosophie de Platon ouvrent une perspective nouvelle et un regard authentiquement philosophique sur la pensée platonicienne et la façon particulière que cette dernière a eu de marquer la pensée occidentale. En ce sens, nous pouvons faire de Heidegger et un philosophe dont la pensée mérite d'être examinée pour elle-même, et un professeur ou un guide nous permettant de mieux comprendre Platon; (2) l'exploration du rapport de Heidegger à Platon nous permet d'observer la rencontre de deux points de vue radicalement différents au sujet de qu'est la philosophie : en effet, la recherche de la vérité ne peut avoir lieu chez Platon que dans une dialectique, alors que pour Heidegger, il est possible d'entretenir par soi-même un rapport direct à la vérité. La confrontation de ces points de vue, qui en un sens porte silencieusement la réflexion conduite dans ce mémoire, nous invite à chercher nous aussi quelle voie est la meilleure pour conduire notre recherche de la vérité, et à définir nous aussi le sens de notre activité philosophique.

PARTIE I

LA THÈSE DE HEIDEGGER SUR L'ESSENCE DE LA VÉRITÉ

CHAPITRE I

LES ORIGINES DE LA THÈSE DE HEIDEGGER SUR L'ESSENCE DE LA VÉRITÉ DANS *SEIN UND ZEIT* (1927) ET « *VOM WESEN DES GRUNDES* » (1929)

A. *Être et Temps* : la destruction du concept traditionnel de vérité

La question de la vérité est centrale dans *Être et Temps*⁸, l'œuvre maîtresse de Martin Heidegger. Elle y est traitée au paragraphe 44, au *centre* du livre : le sommet de la première section de l'ouvrage, et le sol à partir duquel la seconde partie est appelée à prendre son envol – ce qui en soi peut être vu comme une indication implicite de l'importance structurante du thème de la vérité entre être *et* temps. Dans ce paragraphe, Heidegger procède à un examen extensif et rigoureux du thème de la vérité. Cet examen a toutefois un caractère provisoire, dans la mesure où les progrès réalisés dans ce texte seront, entre 1927 et 1930, largement dépassés, notamment dans deux conférences : « De l'essence du fondement » (1929) et « De l'essence de la vérité » (1930). Ces dépassements n'auraient toutefois pas pu être accomplis sans le travail préalable réalisé dans le paragraphe 44 d'*Être et Temps*, et c'est pour cette raison qu'il convient de s'y arrêter en début de parcours.

Le paragraphe 44 d'*Être et Temps* se développe à travers un double mouvement qui, de fil en aiguille, deviendra déterminant pour la thèse heideggérienne sur l'essence de la vérité : d'un côté, il s'agit de remonter vers le sens d'origine de la vérité à partir de la définition classique de la vérité et des thèses qui la supportent ; de l'autre côté, il s'agit de revenir à la définition classique de la vérité en partant du sens d'origine de la vérité, c'est-à-dire de montrer comment a pu s'opérer la dérivation de l'expérience originaire de la vérité vers la définition classique, qui fait aujourd'hui et depuis longtemps autorité. Nous verrons que ces deux mouvements participent l'un de l'autre et forment ensemble le coup d'envoi de la pensée ultérieure de Martin Heidegger.

⁸ Heidegger, Martin. *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Halle an der Saale, 1927 ; Tübingen 1993 / GA 2, éd. Par F.-W. von Herrmann, 1977 ; tr. fr. E. Martineau, *Être et Temps*, Paris, Authentica (hors commerce), 1985. Les citations sont tirées de la traduction française de E. Martineau. Nous indiquons chaque fois le paragraphe où se trouve le passage cité, la pagination correspondant à l'édition de la GA, ainsi que la pagination de la traduction française.

1.1. Premier mouvement : la définition classique de la vérité et sa « destruction »

Le premier mouvement qui structure le paragraphe 44 d'*Être et Temps* consiste en une « destruction » du concept traditionnel de vérité qui en fait l'adéquation de la connaissance avec son objet. Cette « destruction » ne désigne aucunement un geste exclusivement négatif qui prendrait la forme d'une négation pure et simple du concept traditionnel de vérité. Au contraire, celle-ci renvoie à une reconduction « aux expériences originelles où les premières déterminations de l'être furent conquises »⁹. La « destruction » à l'œuvre dans *Être et Temps* n'a donc pas le sens négatif d'une sortie de la tradition. Comme le souligne Jean Greisch, elle est plutôt une forme de « recherche généalogique » cherchant à retrouver les origines qui fondent cette tradition. Cette quête des fondements n'est donc pas un pur acte de démolition, mais bien plutôt une *préparation* à une « appropriation créatrice de la tradition », qui a cependant bel et bien une dimension critique, non pas du passé comme on pourrait le croire, mais plutôt du « présent » entendu comme « mode dominant de traitement de l'histoire de l'ontologie ».¹⁰

Pour opérer la « destruction » du concept classique de vérité, Heidegger procède à la remise en question des trois thèses, ou plutôt des trois préjugés, qui la caractérisent et qui la fondent. Les deux premiers préjugés sont d'ordre philosophique, et le troisième préjugé est d'ordre historique : d'abord, « le lieu de la vérité est l'énoncé (le jugement) » ; ensuite, « l'essence de la vérité réside dans l'« accord » du jugement avec son objet » ; finalement, ces deux thèses proviennent d'Aristote.¹¹ L'examen, ou la réfutation, de ces trois préjugés doit montrer que la définition traditionnelle de la vérité n'est pas la plus originaire.

Il est important de noter dès à présent que Heidegger ne considère pas cette définition de la vérité comme étant « fausse » ou parfaitement invalide à proprement parler, mais plutôt qu'il la considère comme *insuffisante* pour rendre compte du phénomène existentiel qu'est la vérité en tant qu'elle est *dérivée* de l'expérience grecque de la vérité, comme nous le verrons plus tard. L'insuffisance du concept traditionnel de vérité consiste en cela que celui-ci n'est pas suffisamment originaire, qu'il a son fondement ailleurs qu'en lui-même.

⁹ *Être et Temps*, §6, p. 22; tr. fr. p. 39. Au sujet de la « destruction », voir le §6 d'*Être et Temps* en particulier.

¹⁰ Greisch, Jean. *Ontologie et Temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, Paris, Presses Universitaires de France, 1994, p. 98.

¹¹ *Être et Temps*, §44, p. 214; tr. fr. p. 160.

La démonstration commence par une attaque à la thèse historique qui fonde le concept usuel de vérité, thèse selon laquelle Aristote aurait conçu la vérité comme l'accord du jugement avec son objet. Par une remarque philologique, Heidegger retrace l'origine de la définition de la vérité comme accord du jugement avec son objet. Celle-ci n'a pas sa provenance chez Aristote, mais plutôt chez Thomas d'Aquin, Avicenne et Isaac Israëli :

Aristote dit : (...) les vécus de l'âme, les *noemata* (représentations) sont des as-similations aux choses. Cet énoncé qu'Aristote ne donne nullement pour une définition d'essence expresse de la vérité, a fourni son occasion à l'élaboration de la définition ultérieure de l'essence de la vérité comme *adequatio intellectus et rei*. Thomas d'Aquin, qui renvoie à propos de cette définition à Avicenne, qui l'avait à son tour reçu du *Livre des Définitions* d'Isaac Israëli (X^e siècle), utilise aussi, au lieu de *adequatio* (as-similation, ad-équation), les termes *correspondentia* (correspondance) et *convenientia* (con-venance, convergence).¹²

Ce préambule historique permet à Heidegger d'aborder la question de l'évidence incontestée de la vérité-adéquation au cours de l'histoire de la pensée ; en effet, la théorie selon laquelle la vérité est une adéquation, une correspondance et une convenance est demeurée la théorie usitée par tous les philosophes de la tradition occidentale. Et en attirant notre attention sur le remarquable consensus – ne dit-on pas parfois de la philosophie qu'elle a les allures d'un champ de bataille ! – au sujet de cette définition de la vérité, et ce malgré des différences considérables dans les théories de la connaissance concernées, Heidegger indique que son entreprise ne vise pas à trouver une *autre* définition de la vérité qui serait, sous un jour ou sous un autre, meilleure. Cela transparait jusque dans la terminologie employée par Heidegger, qui n'est pas en quête, comme le souligne Jean Greisch, d'un nouveau « concept » de vérité, mais bien plutôt du « phénomène » de la vérité.¹³ Qu'est-ce à dire ? Simplement que la quête du « phénomène » de la vérité est, en réalité, celle du *fondement* du concept de la vérité. Ainsi, loin de prétendre à la fausseté ou à la nullité du concept traditionnel de vérité, Heidegger se lance dans la recherche d'une compréhension plus profonde de la nature exacte de la relation d'adéquation mise de l'avant dans cette conception.¹⁴

Ainsi commence véritablement la « destruction » du concept usuel de vérité. Cette « destruction » se fera par le biais de trois reconductions successives : d'abord, de la vérité-adéquation telle

¹² *Ibid.*

¹³ Greisch, *Ontologie et temporalité*, p. 248.

¹⁴ *Être et Temps*, §44, p. 217; tr. fr. p. 162.

qu'elle se trouve thématisée chez Saint Thomas à la *Selbstausweisung*, l'« auto-légitimation », qui est à entendre au sens de la notion d'*évidence* qu'on retrouve chez Husserl ; puis, de la *Selbstausweisung* à une vérité plus originaire comme être-découvrant qui correspond à l'expérience grecque de la vérité nommée par le terme « *a-lèthéia* » ; finalement, de la vérité-découvrement aux résultats antérieurs de l'analytique existentielle.

1.2. De saint Thomas à Husserl : de la vérité-adéquation à la vérité comme être-découvrant

Heidegger commence par reconduire la vérité-adéquation à une autre vérité se manifestant dans certains actes cognitifs sous la forme d'une « auto-légitimation » (*Selbstausweisung*). Cette reconduction est amorcée par la mise en question du mode d'être de l'« accord » ou de l'adéquation. Tout accord est une relation, même si on ne peut pas dire à l'inverse que toute relation se fasse sous le mode de l'accord.¹⁵ Par exemple, un « signe », en faisant signe vers quelque chose, ne s'« accorde » pas avec ce qu'il montre : le signe n'est pas assimilé à ce vers quoi il fait signe. En outre, lorsqu'une relation est bel et bien une relation d'accord, cet accord ne désigne pas nécessairement l'adéquation qui caractérise la définition « *adequatio intellectus et rei* ». Le penseur allemand fournit à cet effet l'exemple de la relation d'égalité : bien que l'égalité soit un accord, on ne saurait affirmer que l'adéquation (c'est-à-dire ici la vérité) se résume à l'égalité de deux termes. Par exemple, sous la perspective du *combien*, le nombre « 10 » s'accorde avec l'équation « 5+5 ». Mais « par rapport à quoi ce qui est mis en relation dans l'*adequatio* s'accorde-t-il ? »¹⁶. « Quel est le *mode d'être* de l'adéquation ? », telle est la question à laquelle Heidegger ne trouve pas de réponse explicite dans l'histoire de la pensée.¹⁷ Ni l'idéalisme ni le réalisme ne parviennent selon lui à expliquer le fondement de la relation d'adéquation universellement acceptée comme concept de vérité. La définition traditionnelle de la vérité comporte ainsi une ambiguïté indéracinable : l'adéquation est-elle celle de la connaissance prenant sa règle et sa mesure sur le réel, ou bien à l'inverse est-elle la convenance du réel à l'intelligence qui lui donnerait sa mesure ? Nous entrevoyons par-là le motif principal pour lequel « depuis plus de

¹⁵ *Être et Temps*, §44, p. 215; tr. fr. p. 161.

¹⁶ *Ibid.*, p. 216; tr. fr. p. 161.

¹⁷ En tant que celle-ci est comprise comme l'histoire de la métaphysique. Nous disons bien que Heidegger ne trouve pas de réponse *explicite* à cette question dans la tradition philosophique. Toutefois, nous verrons que dans les années suivant la publication d'*Être et Temps*, Heidegger retrouvera chez Platon des traces d'une réponse *implicite* à la question, faisant signe vers le fondement de l'adéquation.

deux millénaires, ce problème (de l'adéquation) n'a pas bougé de place »¹⁸ : c'est que le problème lui-même appelle cette aporie, par « la séparation ontologiquement non clarifiée du réel et de l'idéal »¹⁹, par l'opposition de la connaissance et du réel dans une formule cherchant justement à les réconcilier. L'opposition entre le réel et l'idéal constitue dès lors un mauvais point de départ, le seul emprunté par la tradition, ce qui accentue l'urgente nécessité d'un nouveau commencement pour appréhender la question de la vérité : il faut passer du « concept » de vérité au « phénomène » vérité. Pour Heidegger, cela passe par l'éclaircissement phénoménologique du mode d'être de la connaissance :

Dans le traitement de la question du mode d'être de l'*adequatio*, le retour à la scission de l'accomplissement judiciaire et de la teneur judiciaire, bien loin de faire avancer l'élucidation, fait apparaître tout au plus que l'éclaircissement du mode d'être du connaître est lui-même absolument nécessaire. L'analyse requise à cet effet doit tenter de porter en même temps sous le regard le phénomène de la vérité caractéristique de la connaissance. Quand, dans le connaître lui-même, la vérité devient-elle phénoménalement expresse ? Lorsque le connaître s'atteste *comme* vrai. C'est cette autolégitimation (*Selbstausweisung*) qui lui assure sa vérité. Par suite, c'est en connexion phénoménale avec la légitimation que la relation d'accord doit se rendre visible.²⁰

Le nouveau point de départ de la recherche doit donc être la manifestation de la vérité au sein d'une connaissance vraie – et donc au sein d'un *énoncé* qui se donne pour vrai. Telle est la clé de voûte pour comprendre le rapport d'adéquation.

Mais qu'est-ce qu'« énoncer » ? En quoi la connaissance vraie peut-elle se manifester par ce biais ? Un énoncé est-il une représentation psychique d'une chose, ou encore la reproduction d'images d'une chose réelle déjà perçue ? Si on en croit Heidegger, ce n'est pas du tout le cas : « l'énoncer est un être pour la chose étant elle-même. »²¹ Ce qui est visé dans l'énoncé, c'est l'étant lui-même. Prenons l'exemple de l'énoncé vrai : « la table est rouge ». Cet énoncé trouvera sa légitimation comme étant vrai non pas dans la représentation de la table ou du rouge, mais bien s'il s'avère que la table *est*, en réalité, rouge. Ce qui est visé, c'est donc la table *réelle*. L'énonciation de l'énoncé consiste en une mise au jour de ce qui est, en la monstration, la découverte de l'étant. L'être-énonçant, dans l'énonciation, découvre l'étant auquel il se rapporte et le découvre en respectant la guise qui lui est propre. Bref, écrit Heidegger, « ce qui se trouve

¹⁸ *Être et Temps*, §44, pp. 216-217; tr. fr. p. 162.

¹⁹ *Ibid.*, p. 217; tr. fr. p. 162.

²⁰ *Ibid.*

²¹ *Ibid.*, p. 218; tr. fr. p. 162.

légitimé n'est point un accord entre le connaître et l'objet ou même entre du psychique et du physique – et non pas non plus entre des "contenus de conscience" »²². La légitimation (*Selbstansweisung*) porte sur l'être-découvert de l'étant et sur le mode de son être-découvert.

Une note de la page 218 d'*Être et Temps* qui renvoie au paragraphe 36 des *Recherches logiques* de Husserl nous indique la parenté de la notion de légitimation avec celle d'évidence, qui se trouve au cœur de la conception husserlienne de la vérité. Husserl lui-même ne critique pas la conception traditionnelle de la vérité, et il semble bien qu'il n'ait pas entrevu l'ambiguïté essentielle qui lui est inhérente.²³ Malgré cela, en affirmant que le jugement lui-même n'est concevable *que* sur le sol d'une expérience *antéprédicative*, l'auteur des *Recherches logiques* vient modifier considérablement l'esprit de la définition classique de la vérité. La question de la vérité gagne ainsi en complexité et en profondeur, puisque cette expérience antéprédicative dans laquelle s'enracine le jugement transcende l'opposition entre le réel et l'idéal. Qui plus est, la notion d'évidence – qui désigne l'adéquation entre la visée intentionnelle signifiante et objectivante et la chose qui se donne dans l'intuition donatrice originaire, ou autrement dit le moment où l'expérience de la chose vient *remplir complètement* sa visée intentionnelle – n'implique pas nécessairement un objet qui soit objet de perception.

Heidegger reconnaît cet élargissement considérable de la notion de vérité chez Husserl, et reconnaît à la thèse de ce dernier une plus grande originarité qu'à la définition classique de la vérité : l'acte de légitimation – où, rappelons-le, c'est l'être-découvert de l'étant et le comment de cet être-découvert qui trouvent confirmation – est un acte d'« identification » où l'étant se découvre comme étant tel qu'il se montre dans l'énoncé : « Celui-ci se confirme en ceci que la chose énoncée, c'est-à-dire l'étant lui-même, se montre comme le même. *Confirmation* signifie : *le se montrer de l'étant en son identité*. »²⁴ Lorsque nous disons qu'un énoncé est vrai, nous disons donc qu'il découvre l'étant en lui-même, qu'il « fait voir » (*apophanestai*) l'étant tel qu'il est.

Ainsi, un progrès important est réalisé dans le travail de Heidegger au sujet de la vérité. Le premier préjugé qui fonde le concept classique de vérité est fortement ébranlé : bien que nous ne connaissions pas encore le lieu de la vérité, il est maintenant clair que ce lieu n'est pas le

²² *Être et Temps*, §44, p. 218; tr. fr. p. 162.

²³ De Waelhens, Alphonse. *Phénoménologie et vérité*, Paris, Presses Universitaires de France, 1953. p. 3.

²⁴ *Être et Temps*, §44, p. 218; tr. fr. p. 162.

jugement. La réfutation de ce préjugé a en outre permis à Heidegger de dégager une nouvelle définition de la vérité, qu'il lui faudra maintenant défendre : l'être-vrai est être-découvrant.

1.3. De Husserl à Aristote : les origines grecques de la vérité-découvrement

Pour dissiper le soupçon d'arbitraire²⁵ qui pèse sur cette définition de la vérité, Heidegger entend montrer que sa définition de la vérité comme être-découvrant a été pressentie et même préphénoménologiquement comprise par les anciens Grecs.

Le principal indicateur que les Grecs avaient l'intuition du caractère « découvrant » de la vérité se trouve dans l'expression même qu'ils utilisaient pour dire « vérité » : « *alèthéia* »²⁶. La structure de ce mot est d'une importance capitale pour Heidegger²⁷ : « *a-lèthéia* » est formé d'un *alpha* privatif, puis du mot « *lèthé* », dont la racine est la même que le mot « *lanthanei* », qui signifie : « retrait », « oubli », « échappement ». « *A-lèthéia* » désigne donc un mouvement : le « hors-retrait » (*Unverborgenheit*), la sortie du retrait ou de l'oubli. Heidegger souligne que c'est justement en raison du rapport entre *alèthéia* et *logos* que Aristote a pu identifier le *logos* comme lieu de la vérité :

Est-ce (...) un hasard si, dans l'un des fragments d'Héraclite, qui constituent les témoignages doctrinaux les plus anciens de la philosophie qui traitent expressément du *logos*, perçoit le phénomène de la vérité au sens d'être-découvert (hors-retrait) que nous venons de dégager ? Au *logos* et à celui qui le dit et le comprend, sont opposés les hommes sans entente. Le *logos* est *phraxon okos ekei*, il dit comment l'étant se comporte. Aux hommes sans entente, au contraire, échappe (*lanthanei*), demeure retiré ce qu'ils font : *epilanthanontai*, ils oublient, autrement dit cela sombre à nouveau pour eux dans le retrait. Ainsi, au *logos*, appartient le hors-retrait, *a-letheia*.²⁸

²⁵ *Ibid.*, p. 219; tr. fr. p. 163.

²⁶ Pour Heidegger, le mot *alèthéia* est l'un des mots *les plus élémentaires* de la philosophie, que l'on doit s'assurer de bien comprendre si l'on veut d'une part éviter de sombrer dans d'interminables enquêtes portant sur de faux problèmes, et d'autre part, si l'on veut accomplir véritablement et authentiquement l'appropriation originaire de la tradition visée par l'entreprise de « destruction » qui est un des moteurs d'*Être et Temps*. Cf. *Être et Temps*, §44, p. 220; tr. fr. p. 163.

²⁷ En un sens, nous pourrions dire que l'ensemble de la réflexion sur l'essence de la vérité dans la période du « tournant » peut se résumer en une méditation du sens d'origine de ce mot.

²⁸ *Être et Temps*, §44, p. 219; tr. fr. p. 163.

L'identification du jugement comme lieu de la vérité est donc imputable à l'oubli de la signification d'origine du mot *alèthéia*, puisque cet oubli nous rend aveugle à la fonction « découvvrante » ou « décelante » qu'a le *logos* en son sens grec. C'est là un petit tour de force de la part de Heidegger : il réussit à récupérer pour son compte l'identification aristotélicienne du *logos* comme lieu de la vérité, en montrant que cette identification n'est possible que sur la base d'une autre expérience de la vérité. La définition de la vérité comme être-découvrant gagne par le fait même une légitimité philosophique *et* historique : philosophique dans la mesure où l'*alèthéia* renvoie à une découverte de l'étant par un « être-découvrant » qui fonde la vérité-adéquation en rendant possible quelque chose comme un « accord » ; historique, car l'utilisation du mot « *alèthéia* » par les anciens Grecs est la preuve que ceux-ci avaient l'intuition du phénomène plus originaire de la vérité. Pour dépasser la simple intuition, il est toutefois nécessaire d'examiner plus avant ce qu'est l'être-découvrant.

1.4. Le phénomène le plus originaire de la vérité

C'est ce que fait Heidegger par une troisième et dernière reconduction, de la vérité comme « être-découvrant » au *Dasein*. Heidegger écrit à ce propos que l'« être-découvrant » n'est possible qu'à la mesure du comportement du *Dasein* comme « être-au-monde »²⁹ :

(...) il a été montré par notre analyse antérieure de la mondanéité et de l'étant intramondain que la découverte de l'étant intramondain se fonde dans l'ouverture du monde. Or l'ouverture est le mode fondamental du *Dasein* conformément auquel il est son Là. L'ouverture est constituée par l'affection, le comprendre et le parler, et elle concerne cooriginairement le monde, l'être-là et le Soi-même. La structure du souci comme être-déjà-en-avant-de-soi-dans-un-monde-comme-être-auprès-de-l'étant-intramondain 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.³⁰

²⁹ Les notions de « monde » et d'« être-au-monde » pourraient, dans le cadre d'un autre travail, être développées plus amplement. Notons simplement que le « monde » désigne originairement l'ouverture dans laquelle le *Dasein* se trouve déjà, et qui est conçu dans *Être et Temps* comme le pur « espace » ou tout ce qui est *est* : le temps. Autrement dit, le monde désigne le lieu de séjour de l'homme. D'une manière dérivée, le monde peut aussi être compris comme « ce auprès de quoi » nous séjournons ; il s'agit alors du « monde » tel qu'on l'entend ordinairement. Voir *Être et Temps*, §§11 à 24, et particulièrement le §14.

³⁰ *Être et Temps*, §44, pp. 220-221; tr. fr. p. 164.

Bref, la vérité comme être-découvert dépend toujours d'une « révélation » par le *Dasein* qui, en tant qu'être-découvrant, « fait voir » l'étant à partir de la parole, de l'énoncé. Ainsi ressort la secondarité de la vérité comme être-découvert par rapport au phénomène *existential* de la vérité. Ce dernier consiste en l'ouverture du *Dasein* comme être-au-monde, sur le sol de laquelle le *Dasein* découvre l'étant. Le sens éminemment existentiel du phénomène de la vérité, dans *Être et Temps*, est exprimé par la formule suivante : « Pour autant que le *Dasein* est essentiellement son ouverture, qu'en tant qu'ouvert il ouvre et découvre, il est essentiellement “vrai”. Le *Dasein* est “dans la vérité”. »³¹

Cette proposition : « le *Dasein* est dans la vérité », s'explique par les développements antérieurs de l'analytique existentielle, et plus précisément par un renvoi à l'articulation de quatre notions clés, soit « l'ouverture », « l'être-jeté », le « projet » et « l'échéance »³². Cela veut dire que le *Dasein* a la possibilité de se comprendre en fonction de son être le plus propre, et que c'est dans cette possibilité que se manifeste la vérité la plus originaire de l'existence. Certes, le *Dasein* est de prime abord et le plus souvent « dans la non-vérité ». Il existe le plus souvent sous le mode de l'échéance, c'est-à-dire de l'identification au “On” – ou très simplement : la soumission inconsciente à l'opinion commune et au confort des habitudes quotidiennes que ce soit sous le mode de la dissimulation, du bavardage, de la fermeture, de la curiosité ou de l'équivoque. Mais ce mode d'être échéant fait précisément ressortir la *possibilité* symétriquement inverse et tout aussi fondamentale d'être « dans la vérité ».³³ Il est important de bien comprendre que la « non-vérité », ici, ne doit pas être comprise comme le « faux » au sens de la théorie classique de la vérité, en tant que non-adéquation de la connaissance à la chose, ou à l'inverse de la chose à la connaissance ; cette expression, « non-vérité », renvoie au « retrait » comme possibilité essentielle de l'homme. Ainsi, les deux propositions : « le *Dasein* est dans la vérité » et « le *Dasein* est dans la non-vérité » sont indissociables, et nomment deux possibilités essentielles de l'homme. La vérité désigne l'arrachement au retrait, alors que la non-vérité nomme le retrait lui-même, l'occultation. La vérité consiste alors toujours dans un rapt, dans le bris des liens de l'équivocité caractéristique du “On” et d'un retour vers la clarté du projet authentique de soi, c'est-à-dire de la possibilité de se comprendre en fonction de son être le plus propre. Ces remarques portent l'empreinte de l'analyse étymologique du mot grec pour dire vérité : « *alèthéia* ». L'« *a-lèthéia* », de par sa forme

³¹ *Ibid.*, p. 221; tr. fr. p. 164.

³² *Ibid.*

³³ *Ibid.*, p. 222; tr. fr. p. 164.

privative, n'est pas seulement l'indicateur que l'être-vrai est être-découvert, c'est-à-dire manifestation de l'étant, mais bien aussi que la vérité entretient *toujours* un lien avec la non-vérité, que celle-ci doit toujours être gagnée aux dépens de celle-là (la vérité doit être pensée comme un mouvement de sortie de la non-vérité, de l'occultation).

Nous en arrivons ainsi à ce double-résultat : premièrement, il est ressorti que la vérité en son sens primordial n'est pas autre chose que l'ouverture du *Dasein*, qui elle seule rend possible la manifestation de l'étant, la vérité comme être-découvert de l'étant – en d'autres termes : la sortie du retrait explique l'état « hors-retrait » ; deuxièmement, nous voyons que le phénomène originaire de la vérité est indissociable du phénomène tout aussi originaire de la non-vérité, et que ces deux phénomènes n'ont de sens qu'en rapport à l'homme, en tant qu'ils nomment ses deux possibilités essentielles, ou comme le dit Parménide, les deux chemins que l'homme peut emprunter : celui du découvrir et celui du retrait.³⁴ Ainsi se termine le premier mouvement à l'œuvre dans le paragraphe 44 d'*Être et Temps*.

2. Second mouvement : comment la vérité plus originaire fonde par voie de dérivation le concept traditionnel de vérité

Le second mouvement qui structure le quarante-quatrième paragraphe d'*Être et Temps* consiste à montrer en quoi le phénomène existentiel de la vérité comme « être-découvrant » vient *fonder* le concept traditionnel de vérité. En d'autres termes, pour être véritablement rigoureuse, la thèse de Heidegger doit montrer que le concept classique de vérité dérive bel et bien du sens d'origine de la vérité comme « *alêthéia* ». Les deux mouvements à l'œuvre à la fin de la première partie d'*Être et Temps* s'appellent donc l'un l'autre, et viennent réciproquement se confirmer :

Ces propositions* [*le double résultat de l'interprétation ontologico-existential de la vérité] ne peuvent laisser apercevoir toute leur signification à l'intérieur de l'horizon de l'interprétation traditionnelle du phénomène de la vérité que si l'on parvient à montrer : 1. que la vérité entendue comme accord a sa provenance dans l'ouverture, et cela moyennant une modification déterminée ; 2. que le mode d'être de l'ouverture elle-même conduit à ce que ce soit de prime abord sa modification secondaire qui vient sous le regard et guide à l'explication théorique de la structure de la vérité.³⁵

³⁴ *Être et Temps*, §44, p. 222; tr. fr. p. 165.

³⁵ *Ibid.*, p. 223; tr. fr. p. 165.

Bref, il s'agit de montrer que le concept classique de vérité *dérive* de la vérité plus originaire, mais aussi de comprendre pourquoi le non-originaire est ce qui est spontanément pris en vue.

Heidegger a relevé que l'énoncé du discours vise l'étant « découvert » et le communique comme tel. Ces énoncés ont donc leur fondement dans l'expérience originaire qui a lieu quand l'étant se découvre dans l'ouverture du *Dasein*. L'énoncé contient en lui-même cette expérience, ce qui fait que l'être-découvert de l'étant y est conservé. Mais ce faisant, l'énoncé devient un étant disponible, susceptible d'être repris par la parole; il devient de cette façon un « à portée de la main ».

Or, dans la réutilisation de l'énoncé « à portée de la main », le *Dasein* « est dispensé d'un réaccomplissement originaire du découvrir »³⁶. Dès lors, l'acte découvrant se perd : l'énoncé est un étant disponible portant sur un autre étant disponible et le rapport lui-même entre l'énoncé et la chose revêt le caractère du « sous-la-main » -- rapport qui a été nommé par la célèbre formule : « *adequatio intellectus et rei* ». Heidegger résume la situation comme suit :

Le phénomène existentiel de l'être-découvert, qui est fondé dans l'ouverture du *Dasein*, devient une propriété sous-la-main abritant de surcroît un caractère de relativité, et, en tant que tel, il est brisé en une relation sous-la-main. La vérité comme ouverture et comme être découvrant pour l'étant découvert est devenue vérité comme accord entre sous-la-main intramondains. Ainsi la secondarité du concept traditionnel de la vérité est-elle mise en évidence.³⁷

Ce progrès permet à Heidegger de revenir sur le troisième préjugé (historique) selon lequel Aristote serait à l'origine à la fois de la thèse qui fait de la vérité une conformité et de la thèse qui dit que la vérité a son lieu dans l'énoncé. Selon Heidegger, Aristote doit être disculpé de la charge d'avoir situé la vérité dans le jugement, lui qui a simplement affirmé que « le *logos* est la guise d'être du *Dasein* qui peut être découvrante *ou* recouvrante »³⁸ alors que « le découvrir originaire consiste dans la vérité de l'*aisthêsis* et dans le voir des "idées" ».³⁹ Affirmer que le jugement est le lieu de la vérité chez Aristote revient à prendre les choses à l'envers : l'énoncé chez Aristote n'est pas le lieu originaire de la vérité, c'est plutôt la vérité (la plus originaire) dans laquelle *est* le *Dasein* qui est le lieu où quelque chose comme un énoncé, qu'il soit vrai ou faux, est rendu possible.

³⁶ *Ibid.*, p. 224; tr. fr. p. 166.

³⁷ *Ibid.*, p. 225; tr. fr. p. 166.

³⁸ *Ibid.*, p. 226; tr. fr. p. 167.

³⁹ Greisch, *Ontologie et temporalité*, p. 259.

3. La fin du paragraphe 44 d'Être et Temps : vérité, être et Dasein

De la critique heideggérienne du concept classique de vérité comme adéquation, le résultat le plus surprenant est sans doute celui qui affirme le caractère essentiellement humain de la vérité. Heidegger écrit en effet qu'« il n'y a » de vérité que dans la mesure où et aussi longtemps que le *Dasein* est »⁴⁰, dans la mesure où la vérité est comprise comme un « découvrément », et que le *Dasein* est précisément l'être qui découvre et révèle, sans lequel il ne peut en conséquence y avoir de découverte de l'étant à proprement parler. Le penseur allemand l'affirme d'ailleurs avec force, en écrivant : « Avant que le Dasein fût, après que le Dasein ne sera plus, aucune vérité n'était ni ne sera »⁴¹. Cela implique que rien ne peut être vrai « de toute éternité », sauf bien entendu si l'on parvenait à démontrer que le *Dasein* lui-même « est et sera de toute éternité ».⁴² Pressentant une objection contre de telles affirmations, Heidegger souligne que malgré les apparences, le caractère existentiel, et donc proprement humain, du phénomène de la vérité ne confère pas à la vérité un caractère purement relatif et subjectif. En effet, l'*alèthéia* implique que le *Dasein* soit placé face à l'étant pour le tirer hors du retrait, pour le découvrir. Le caractère existentiel de la vérité, loin de relativiser et de subjectiviser celle-ci, apparaît, comme le souligne Jean Greisch, « comme le meilleur garant d'une vérité qui précède l'homme »⁴³. La perspective traditionnelle sur le problème des « vérités éternelles » est de cette manière complètement renversée : la tradition philosophique conçoit en effet que l'homme présuppose un certain nombre de choses vraies de toute éternité – et tout particulièrement le fait qu'il doit y avoir de la vérité ; Heidegger propose à l'inverse que c'est plutôt la vérité qui rend possible toute présupposition : c'est parce que l'homme est « dans la vérité » qu'il lui est possible de présupposer quelque chose.⁴⁴

En outre, le caractère existentiel de la vérité comprise au sens de l'*alèthéia* comme ce qui est hors du retrait et comme ce qui est tiré en dehors du retrait par l'être-découvrant du *Dasein* fait signe vers un enchevêtrement singulier liant l'homme, la vérité et l'être :

L'être de la vérité se tient dans une connexion originaire avec le *Dasein*. Et c'est seulement parce que le *Dasein* est en tant que constitué par l'ouverture, c'est-à-dire le comprendre, que peut en général être compris quelque chose comme l'être – que la compréhension d'être est possible. « Il n'y a » d'être

⁴⁰ *Être et Temps*, §44, p. 226; tr. fr. p. 167.

⁴¹ *Ibid.*

⁴² *Ibid.*, p. 227; tr. fr. p. 167.

⁴³ Greisch, *Ontologie et Temporalité*, p. 259.

⁴⁴ *Être et Temps*, §44, p. 228; tr. fr. p. 168.

– non pas d'étant – qu'autant que la vérité est. Et elle n'est qu'autant et aussi longtemps que le *Dasein* est. Être et vérité sont cooriginairement.⁴⁵

À partir de là, nous sommes déjà en mesure de pressentir certains développements ultérieurs de la pensée de Heidegger au sujet de la vérité : 1) comme la vérité est indissociable de l'homme, la question de l'essence de la vérité doit en même temps poser la question de l'essence de l'homme ; 2) comme la non-vérité « appartient » à la vérité, la question de l'essence de la vérité doit aussi prendre la forme d'un questionnement visant l'essence de la non-vérité; 3) finalement, l'oubli par la tradition philosophique de l'origine grecque du concept classique de vérité doit avoir des conséquences sur la manière que cette même tradition a de penser l'homme.

B. « *Vom Wesen des Grundes* » (1929) : La transcendance et la liberté comme fondement de la possibilité interne de la vérité

En 1929, dans un essai intitulé « *Vom Wesen des Grundes* »⁴⁶, Heidegger reprend la question de la vérité là où le paragraphe 44 d'*Être et Temps* l'a laissée, et ce dans le cadre d'une recherche de ce qui est communément appelé « fondement » (*Grund*) ou « raison ». Cette étude présente une « destruction » de certaines thèses propres à l'idéalisme allemand, qui prétendent fonder la définition classique de l'essence de la vérité. Nous avons vu que la tradition philosophique enseigne que la vérité est dans le jugement ou encore dans l'énoncé, et que cette vérité consiste en l'adéquation du jugement à la chose jugée, de la connaissance à son objet. Une telle conception de la vérité laisse cependant échapper l'essentiel, en ce qu'elle ne rend pas compte du fondement même du jugement. En effet, pour que la connaissance puisse s'accorder convenablement à son objet, il faut que ce dernier soit lui-même accessible ; la vérité du jugement, ou plutôt sa prétention à la vérité, se fonde sur cette accessibilité – elle n'est donc pas elle-même cela qui fonde.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 230; tr. fr. p. 169.

⁴⁶ *Wegmarken*, [*Vom Wesen des Grundes*, 1929], GA 9, éd. Par F.-W. von Herrmann, 1976, 2004 ; tr. fr. H. Corbin, « Ce qui fait l'être-essentiel du fondement, ou 'raison' », dans *Question I et II*, Paris, Gallimard, 1968, pp. 85-158. Nous citons chaque fois la traduction française, et nous donnons la pagination correspondant à cette traduction.

Nous avons vu dans *Être et Temps* en quoi le fondement de la vérité-adéquation réside dans le *Dasein* : le *Dasein*, qui tire et maintient l'étant hors du retrait, le rend par le fait même accessible. La conférence de 1929 apporte un éclairage nouveau sur ce problème en montrant que la liberté, comprise au sens de la « transcendance » du *Dasein*, est le fondement de la possibilité de la vérité. Pour le comprendre, il s'agira de saisir dans son ensemble le mouvement de « Ce qui fait l'être-essentiel du fondement », en faisant dans un premier temps ressortir comment Heidegger en vient aux questions de la transcendance et de la liberté, puis dans un second temps en examinant, au regard de la question de la vérité, la conception heideggérienne de la transcendance et la détermination de la liberté comme « liberté transcendantale ».

1. La reconduction de la vérité à son fondement : la distinction entre vérité ontique et vérité ontologique

« *Vom Wesen des Grundes* » s'ouvre avec une reprise de la destruction de la conception traditionnelle de l'essence de la vérité comme adéquation, en le posant cette fois sous la perspective du problème du fondement. Dans la tradition métaphysique, le « fondement » est pensé à partir du « principe de raison » (*Satz vom Grund*), tel qu'on le retrouve chez Leibniz dans le traité des *Primae Veritates*. Le principe de raison, - qui soutient que « rien n'est sans raison » et conséquemment que « tout ce qui est a une raison » - « tire son origine de l'essence de la vérité »⁴⁷, c'est-à-dire de la mise en relation de deux réalités sur la base d'un fondement en raison duquel elles peuvent être en relation.⁴⁸ Il faut donc appréhender le problème du fondement à partir de la question de l'essence de la vérité, et demander quel est le fondement de la vérité propositionnelle :

La concordance du nexus avec l'existant, et par suite son propre accord, ne rendent point *comme tels*, en premier lieu, l'étant accessible. Il faut plutôt que celui-ci soit déjà manifesté comme « ce dont » est possible une détermination prédicative ; il faut donc qu'il le soit *avant* cette prédication et *pour* elle. Pour être possible, la prédication doit avoir son siège dans un acte de manifestation qui n'ait point lui-même un caractère prédicatif. *La vérité de la proposition est enracinée dans une vérité (une mise à découvert) plus haute en origine, dans un état manifeste de l'étant qui est anté-prédicatif, et que nous appellerons vérité ontique.*⁴⁹

⁴⁷ GA 9 [WdG, 1929], p. 94.

⁴⁸ Cf. GA 9 [WdG, 1929], p. 95.

⁴⁹ *Ibid.*, pp. 95-96.

Comme dans *Être et Temps*, Heidegger reconduit ici la vérité de la proposition à une vérité plus haute en origine, à savoir celle de la manifestation de l'étant. Toutefois, le texte de 1929 est marqué par l'utilisation d'une nouvelle terminologie, signe d'un mouvement dans la pensée de Heidegger. La vérité plus haute en origine de la manifestation de l'étant est appelée « vérité ontique ». La vérité ontique vient désigner à la fois la vérité comme être-découvert (lorsqu'il est question de la vérité de l'étant subsistant ; i.e. les choses matérielles) et la vérité comme être-découvrant (lorsqu'il est question de la vérité du *Dasein*, en tant qu'il est l'étant qui a le pouvoir de découvrir et de dévoiler). Autrement dit, en tant que telle, la vérité ontique renvoie au « phénomène de la vérité » révélé par l'analyse de la vérité en 1927.

La vérité ontique n'est cependant pas la vérité la plus haute en origine : elle est en effet fondée dans ce que Heidegger appelle la « vérité ontologique », soit la compréhension d'être dans laquelle le *Dasein* se meut toujours nécessairement et à partir de laquelle il découvre l'étant qui lui fait rencontre : « C'est seulement parce que l'être est dévoilé qu'il devient possible à l'étant de se manifester. Ce dévoilement, entendu comme vérité sur l'être, tel est ce que nous désignons du nom de vérité ontologique. »⁵⁰ Ainsi, en tant que dévoilement de l'être dans lequel la révélation de l'étant par l'homme peut avoir lieu, la vérité ontologique apparaît comme le fondement de la vérité ontique.

La vérité de la proposition présuppose donc la « vérité de l'étant », qui elle présuppose la « vérité de l'être ». La vérité ontique et la vérité ontologique sont intimement liées, en tant que la vérité de l'être est *toujours* la vérité de l'être de l'étant; de même, la vérité de l'étant implique *toujours* le dévoilement préalable de son être. Vérité ontique et vérité ontologique sont donc liées sur le fond de la différence entre l'être et l'étant, ce que Heidegger nomme « différence ontologique »⁵¹. Pour Heidegger, le retour à l'essence d'origine de la vérité dépend de l'« éclosion » de cette différence.⁵² Cette éclosion est la marque distinctive du *Dasein*, en tant qu'il est capable de différencier entre l'être et l'étant. Ce « pouvoir-différencier » apparaît ainsi comme le fondement de la différence ontologique; c'est ce pouvoir que Heidegger désigne sous le nom de *transcendance* du *Dasein*. En conséquence, le problème de la transcendance doit être compris comme le

⁵⁰ GA 9 [WdG, 1929], p. 97.

⁵¹ *Ibid.*, p. 100.

⁵² *Ibid.*

problème de la possibilité interne de la vérité⁵³, dans la mesure où sans elle, aucune différence ne pourrait être faite entre l'être et l'étant.

2. La question de la transcendance

En posant les bases du problème de la transcendance dans la différenciation entre l'être et l'étant, Heidegger va à contre-courant de la tradition métaphysique. Celle-ci comprend la transcendance au sens d'un « dépassement » de l'homme, hors de ses propres limites, vers un être « transcendant ». La transcendance se présente ainsi sous la forme d'une « ascension » vers un domaine d'être plus élevé. Cette ascension consiste par exemple pour l'homme à échapper à sa finitude en rejoignant un être parfait et infini⁵⁴, qui serait la cause ou le fondement de l'étant fini. Heidegger, pour sa part, conserve l'idée d'un dépassement dans sa conception de la transcendance. Or celui-ci ne prend plus la forme d'une ascension vers la « cause » de l'étant qui se trouve par-delà l'étant, mais plutôt celle d'une *descente* au fondement même de la finitude caractéristique de l'homme. Comme le résume Pierre Thévenaz : « Il ne s'agira plus pour le philosophe de regarder ailleurs, de fuir vers l'au-delà, vers l'extérieur et le supérieur, mais de revenir vers l'intérieur et vers l'en-deçà. La démarche du dépassement s'annonce toujours comme une conversion, mais cette fois-ci, dans le sens d'un retour, d'une régression vers l'original et le fondement : métaphysique à rebours ou sorte de transdescendance. »⁵⁵

La question est dès lors de savoir quelle forme prend ce dépassement vers « l'intérieur et l'en-deçà ». Heidegger souligne pour commencer que l'idée même de « dépassement » permet déjà d'y distinguer trois éléments : un acte de dépasser, ce qui est dépassé, et ce vers quoi s'effectue le dépassement.⁵⁶ Ces éléments forment le cadre dans lequel se déploie l'analyse de la transcendance dans « *Vom Wesen des Grundes* ».

⁵³ *Ibid.*, p. 101 : « (...) si l'être-essentiel du fondement a un rapport intime avec l'essence de la vérité, à son tour le problème du fondement ne peut être à sa place que là où l'essence de la vérité puise sa possibilité interne, à savoir dans l'essence de la transcendance. » / Rioux, Bertrand. *L'être et la vérité*, Paris, Presses universitaires de France, 1963. p. 41.

⁵⁴ Rioux, *L'être et la vérité*, p. 41.

⁵⁵ Thévenaz, Pierre. *L'homme et sa raison*, Neuchâtel, Éditions de la Baconnière, 1956, p. 215. Cité par Rioux, *L'être et la vérité*, p. 41.

⁵⁶ GA 9 [WdG, 1929], p. 104.

Le premier élément – l’acte de dépasser – est repris par Heidegger au sens d’une possibilité du *Dasein*. Celle-ci n’est pas une possibilité parmi d’autres, mais désigne plutôt la structure fondamentale du *Dasein*. Ainsi, la transcendance n’est pas un « dépassement » occasionnel : le *Dasein*, en dépassant, demeure continuellement dans le dépasser (*im Übersteigen verweilt*).⁵⁷

Mais *que* dépasse le *Dasein*, et vers quoi accomplit-il continuellement ce dépassement ? À cet effet, Heidegger conçoit que c’est l’ensemble de l’étant qui *est dépassé*, et que ce dépassement se fait *vers* le « monde ». Le monde désigne ici, d’une manière très générale, l’unité qui rend possible l’apparition et la mise en relation de tout étant⁵⁸; ou pour le dire autrement, le monde est pour Heidegger l’horizon, ou le champ de relation, qui confère un caractère unitaire à la diversité et à la disparité des étants particuliers. En retraçant l’histoire du concept de monde, Heidegger dégage de plus deux traits essentiels à ce concept :

1) le monde désigne plus que la totalité de l’étant, comme l’indique la notion grecque de *kosmos*. Au sens grec, le monde n’est pas un étant particulier ni une région de l’étant parmi d’autres, mais bien « une manière d’être dans son ensemble ». Le *kosmos* désigne un horizon dans lequel ce qui est peut faire rencontre, se rassembler et se dissocier⁵⁹;

2) le monde est relatif au *Dasein* et à sa situation particulière. Cela, Heidegger l’apprend du fragment 89 d’Héraclite : « les éveillés n’ont qu’un monde unique et qui leur est commun; chaque dormeur au contraire se porte vers un monde qui lui est propre »⁶⁰. Le monde apparaît ainsi sous des guises différentes à l’homme dépendamment qu’il soit « éveillé » ou « endormi ». Ce caractère particulier du monde est par ailleurs selon Heidegger le trait distinctif du concept chrétien de monde, où l’homme est placé au centre du plan de la création⁶¹ : « le christianisme saisit le monde comme l’état et la situation de l’être humain, la façon dont celui-ci prend position envers le cosmos ». ⁶²

L’unité des deux traits essentiels du concept de monde permet de dégager pleinement ce que désigne pour Heidegger la transcendance : elle est le dépassement par le *Dasein* de la totalité de

⁵⁷ *Ibid.*, pp. 104-105. / cf. Couturier, *Monde et Être chez Heidegger*, Montréal, Les Presses de l’Université de Montréal, 1971. p. 156.

⁵⁸ Rioux, *L’être et la vérité*, p. 44.

⁵⁹ GA 9 [WdG, 1929], p. 112.

⁶⁰ Héraclite, *Fragments*, « fragment 89 » ; tr. fr. Simone Weil, *La source grecque*, Paris, Gallimard, 1953.

⁶¹ GA 9 [WdG, 1929], pp. 113-114.

⁶² Rioux, *L’être et la vérité*, p. 46.

l'étant *vers* l'horizon relatif au *Dasein* où tout étant peut faire rencontre et interagir avec les autres étants. Comme le souligne Alphonse de Waelhens, la transcendance peut ainsi être comprise comme « un acte par lequel le *Dasein* se pose lui-même comme *être-dans-le-monde* »⁶³. Cette expression ne doit pas être entendue en un sens passif, où le *Dasein* serait simplement placé au milieu des autres étants. L'*être-dans-le-monde* a plutôt un sens essentiellement actif : le *Dasein*, en étant au milieu des autres étants, pose devant lui le monde, et y projette ses possibilités les plus propres. Le *Dasein* transcende ainsi les étants qu'il rencontre en venant les intégrer à un ensemble qu'il projette et par lequel ces étants reçoivent un sens et une intelligibilité. Ce faisant, le *Dasein* s'affirme lui-même dans sa différence par rapport à l'étant qui ne fait que subsister, en tant qu'il est lui-même ek-sistant. La transcendance n'est donc pas pour Heidegger un phénomène qui s'ajoute à l'existence du *Dasein* : elle désigne l'événement même de cette existence; le *Dasein* se tient toujours dans une compréhension d'être, parce qu'il a toujours déjà fait le saut par-delà l'étant vers l'être.⁶⁴

La transcendance comprise comme l'événement de l'existence du *Dasein* peut être comprise comme *liberté*, et ce, au sens d'une *liberté transcendantale*. À cet égard, Heidegger écrit : « (...) ce qui de par son essence projette, en ébauchant, quelque chose de tel qu'un "dessein", et ne le produit pas comme un simple fruit occasionnel, c'est cela que nous appelons liberté. Ce dépassement qui s'effectue vers le monde, c'est la liberté elle-même. »⁶⁵ En effet, le dépassement de l'étant vers le monde suppose toujours une volonté ou une intention « qui se projette en une ébauche de ses propres possibilités ».⁶⁶ Mais comme nous l'avons vu, le *Dasein* ne *choisit* pas de transcender : il transcende pour autant qu'il est. Pour le dire autrement, le fondement de la transcendance du *Dasein* réside dans la liberté, mais le *Dasein* n'est pas libre de transcender. Heidegger développe ainsi une conception de la liberté comme « liberté-jetée » ou comme « nécessité comprise », en un sens qu'il s'agit maintenant d'élucider.

⁶³ De Waelhens, *La philosophie de Martin Heidegger*, p. 251. / cf. GA 9 [WdG, 1929], p. 107.

⁶⁴ Cf. Lévinas, Emmanuel. « M. Heidegger et l'ontologie », dans *Revue philosophique*, Paris, 1932, pp. 395-431. (Cité par de Waelhens, *La philosophie de Martin Heidegger*, p. 255), p. 413 : « L'acte de sortir de soi-même pour aller aux objets – ce rapport de sujet à objet que connaît la philosophie moderne – a sa raison dans un saut accompli par-delà les "étants" compris d'une manière ontique (...) vers l'être ontologique, saut qui s'accomplit de par l'existence même du *Dasein* et qui est un événement même de cette existence et non pas un phénomène qui s'y ajoute. C'est à ce saut par-delà l'étant vers l'être – et qui est l'ontologie elle-même, la compréhension de l'être – que Heidegger réserve le mot de transcendance. »

⁶⁵ *Ibid.*, p. 142. / cf. De Waelhens, *La philosophie de Martin Heidegger*, p. 264.

⁶⁶ GA 9 [WdG, 1929], p. 141.

3. La liberté transcendantale comme « liberté-jetée » ou « nécessité comprise »

La liberté transcendantale n'a pas le caractère de l'option, du choix, ou de la décision. Au contraire, elle précède tout choix en tant qu'elle est la propriété d'être à soi-même son propre fondement.⁶⁷ La liberté est ce qui permet au *Dasein* de poser le monde, c'est-à-dire de poser les limites à l'intérieur desquelles l'étant peut venir faire rencontre, et aussi d'y projeter ses possibilités les plus propres. Ce projet au milieu de l'étant rend possible l'essor du *Dasein* et l'instauration de son rapport à l'être, moyennant toutefois une perte pour le *Dasein* de certaines de ses possibilités. La liberté transcendantale agit ainsi comme « à la fois comme un essor et une privation ».⁶⁸ L'essor dans l'étant rend possible que diverses contraintes viennent s'imposer à nous : les limites posées pour l'apparition de l'étant viennent en même temps limiter les possibilités du *Dasein*. Pour Heidegger, cette limitation est la marque du caractère radicalement fini de l'existence humaine : « Que le projet du monde, tout en signifiant chaque fois un essor, n'acquière de puissance et ne devienne une possession que par la privation, c'est là un témoignage transcendantal de la *finitude* qui est propre à la liberté de l'être de l'homme. Et n'est-ce pas même l'essence *finie* de la liberté en générale qui est attestée ici ? »⁶⁹

4. Le fondement (*Grund*) du principe de raison : l'abîme (*Ab-grund*) de l'être de l'homme

Ces développements, et en particulier la caractérisation de la liberté comme « liberté-jetée », permettent d'éclairer la question du fondement, soulevée dès le début de « *Vom Wesen des Grundes* » : le fondement du principe de raison réside dans la liberté du *Dasein*, qui transcende toujours l'étant. Or ce « fondement » ne désigne en rien la « cause » de l'étant : l'étant ne « dépend » pas du *Dasein* comme par exemple la sculpture « dépend » du sculpteur. Au contraire, dans sa transcendance, le *Dasein* n'est fondement (*Grund*) que comme absence de fondement (*Ab-grund*), ce que Heidegger exprime en parlant de l'« abîme » de la réalité humaine :

La liberté est le fondement du fondement, la raison de la raison. Cela, bien entendu, non point au sens d'une "itération" sans fin et de pure forme. Que la liberté soit elle-même fondement, cela ne

⁶⁷ Cf. Couturier, *Monde et Être chez Heidegger*, p. 169 : « La liberté originelle qui réside dans la transcendance n'est pas la liberté de transcender ou de ne pas transcender et surtout pas la liberté de transcender indépendamment la facticité de l'être-jeté, de son conditionnement. »

⁶⁸ GA 9 [WdG, 1929], p. 147.

⁶⁹ *Ibid.*

veut pas dire, si enclin soit-on à l'imaginer, qu'elle ait le caractère de l'une quelconque des manières de fonder; non, si le fait de fonder est susceptible de modes divers, la liberté, elle, se définit comme l'unité qui forme la base de cette dispersion transcendante. Mais parce qu'elle est précisément cette base (*Grund*), la liberté est l'abîme (*Abgrund*) de la réalité-humaine.⁷⁰

Le fondement est enraciné dans un « manque de fondement ». Ce manque n'est paradoxal que si nous pensons le fondement dans son acception métaphysique habituelle. Pour Heidegger, l'abîme rend effectivement possible toute « fondation » dans l'étant, ce qui devient clair à la lumière des développements antérieurs sur la différence entre vérité *ontique* et vérité *ontologique* : la vérité ontologique est la lumière qui permet d'éclairer la vérité ontique. Le *Dasein* est l'expression même de cette différence : sa compréhension de l'étant « dépend » toujours nécessairement d'une compréhension de l'être. Or, l'être *n'est pas* l'étant, la vérité ontologique *n'est pas* la vérité ontique. Telle est la négation qui justifie que le fondement soit pensé comme absence de fondement dans « *Vom Wesen des Grundes* ».

5. L'essence du fondement et la question de l'essence de la vérité

L'essai sur l'essence du fondement parvient-il à l'essence originaire de la vérité, en faisant la distinction entre vérité ontique et vérité ontologique, et en montrant que la première dépend de la seconde ? Ou faut-il encore chercher *plus loin* l'essence de la vérité ? Et s'il faut chercher plus loin, est-ce parce que la liberté transcendante du *Dasein* est le fondement de tout fondement en tant qu'elle est « abîme » ? « *Vom Wesen des Grundes* » ne répond pas à ces questions. Néanmoins, le seul fait de soulever ces questions est déterminant, dans la mesure où celles-ci indiquent le lien entre l'essence de la vérité et la liberté (et en même temps entre l'essence de la vérité et l'essence de l'homme), tout en donnant l'indice d'une coappartenance de la vérité et de son contraire en montrant que l'absence de fondement fait partie intégrante de l'essence du fondement.

Ces questions sont reprises et approfondies dans la conférence « De l'essence de la vérité » (1930), où le chemin parcouru dans *Être et Temps* et « Ce qui fait l'être-essentiel du fondement, ou "raison" » arrive à son terme. Cette conférence est le lieu d'une nouvelle détermination de la liberté qui permettra à Heidegger de répondre aux questions qui demeurent sans réponse dans

⁷⁰ *Ibid.* p. 157.

l'essai de 1929, et de développer une théorie originale sur la vérité, en contraste avec l'ensemble de la tradition métaphysique.

CHAPITRE II

« VOM WESEN DER WAHRHEIT » (1930)

La conférence « De l'essence de la vérité »⁷¹ a été prononcée en 1930 à Marbourg, mais ne fut publiée qu'une décennie plus tard, en 1943. Selon certains des plus grands interprètes de la philosophie de Heidegger, ce texte est d'une importance capitale dans le parcours intellectuel de ce dernier, en tant qu'il constitue, comme le souligne Jean Beaufret, « le filigrane de toute l'œuvre ultérieure de Heidegger ».⁷² Cette remarque est à notre sens juste, pour autant que l'on reconnaisse que la conférence de 1930, en plus d'annoncer les déploiements de la pensée heideggérienne au cours des années trente et quarante, s'inscrit en continuité avec la réflexion amorcée en 1927. « De l'essence de la vérité » offre ainsi selon nous une double-perspective sur l'œuvre de Heidegger : d'un côté, en apportant un éclairage *rétrospectif* sur les travaux antérieurs de cet auteur, et d'un autre côté, en apportant un éclairage *prospectif* sur la pensée heideggérienne de la période du tournant, en annonçant les thèmes structurants.

Ce texte est de surcroît d'un intérêt particulier pour nous, puisque c'est là que Heidegger énonce sa thèse sur l'essence de la vérité. Cette thèse se dessine au fil d'un double-mouvement dans la conférence, qui consiste d'abord en un rappel des développements d'*Être et Temps* et de « Vom Wesen des Grundes » (§§1-3), et ensuite en une nouvelle interprétation de la notion de liberté par laquelle Heidegger fait un pas décisif dans sa réflexion sur l'essence de la vérité (§§4-9).

⁷¹ *Wegmarken*, [Vom Wesen der Wahrheit, 1930], GA 9, éd. Par F.-W. von Herrmann, 1976, 2004, p. 186 ; tr. fr. E. Martineau, Hors-Commerce. Nous citons chaque fois la traduction française, et donnons la pagination de l'édition GA et celle de la traduction française.

⁷² Beaufret, Jean. *Douze questions posées à Jean Beaufret*, posées par E. de Rubercy et D. Le Buhan, Paris, Aubier, 1983. pp. 28. / Cité par Jean Grondin, *Le tournant de Martin Heidegger*, p. 29. / Voir aussi Gianni Vattimo, *Introduction à Heidegger*, Paris, Éditions du Cerf, 1985, p. 83 : « (...) la conférence sur l'essence de la vérité (...) représente une étape décisive sur le chemin de la maturation de la pensée heideggérienne après *Être et Temps*. » / Voir aussi Henri Birault, *Heidegger et l'expérience de la pensée*, Paris, Gallimard, 1978, p. 452 : il « se retrouve ici quelque chose du cheminement de la pensée heideggérienne, de son fameux retournement et encore de ce pas décisif qui aurait dû conduire la première partie de *Sein und Zeit* à une seconde dont le titre aurait été *Zeit und Sein*. »

A. La méditation sur l'essence originaire de la vérité

1.1. La liberté comme essence de la vérité. (§§ 1-3)

« *Vom Wesen der Wahrheit* » s'ouvre par une analyse de la conception commune de la vérité, qui en fait la conformité du jugement et de son objet. Ce concept de vérité est essentiellement ambigu, comme en témoigne le fait que deux doctrines philosophiques adverses, – le réalisme et l'idéalisme – s'en réclament, en faisant ou bien du réel, ou bien du jugement, le foyer de la vérité. C'est en effet l'énoncé qui doit, selon le réalisme, venir se conformer à la chose pour être dit « vrai » ; à l'inverse, les doctrines idéalistes conçoivent qu'il ne se trouve pas de vérité dans les choses, avant que l'entendement humain ne les ait conçues ou ordonnées.⁷³ Cette ambiguïté – la vérité est-elle vérité-de-la-chose (*Sachwahrheit*) ou vérité-de-la-proposition (*Satzwahrheit*) ? – doit être résolue par l'élucidation de ce qui rend possible la conformité de l'intellect et du réel⁷⁴, ainsi que par la mise au jour du « fondement de la possibilisation de la conformité »⁷⁵. Comme nous l'avons vu, Heidegger a déjà apporté une solution à ce problème dans *Être et Temps* et dans « Ce qui fait l'être-essentiel du fondement, ou "raison" », en faisant ressortir que l'adéquation entre le jugement et son objet est fondée dans l'être-découvert de l'étant et dans l'être-découvrant du *Dasein*, et que cette vérité « ontique » est à son tour fondée dans une vérité plus haute en origine, la « vérité ontologique », qui désigne l'horizon déjà ouvert où l'homme peut se rapporter à l'étant.

L'argument est le même en 1930, moyennant certaines modifications terminologiques. L'énoncé se rapporte à la chose en la re-présentant, en la « posant devant » comme elle est et en tant que telle.⁷⁶ Heidegger précise que le fait de « poser devant » signifie le « laisser-faire-encontre de la chose comme objet ».⁷⁷ Pour reprendre les termes d'*Être et Temps*, cela veut dire que l'énoncé est ce par quoi l'étant est « découvert ». Or cette découverte de l'étant est toujours nécessairement accomplie sur le fond d'une certaine compréhension de l'être, ce que Heidegger nommait auparavant « vérité ontologique » et qui est maintenant déterminé comme « l'en-face ouvert » que parcourt et mesure l'étant apparaissant.⁷⁸ La relation de l'énoncé à son objet est donc l'accomplissement d'un rapport qui s'instaure toujours originairement comme le comportement

⁷³ Birault, Henri. « Existence et vérité d'après Heidegger », dans *Revue de métaphysique et de morale*, volume 56, 1951, pp. 35-87. p. 45.

⁷⁴ GA 9 [WdW, 1930], p. 182; tr. fr. p. 79.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 185; tr. fr. p. 81.

⁷⁶ GA 9 [WdW, 1930], p. 183; tr. fr. p. 80.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 184; tr. fr. p. 80.

⁷⁸ *Ibid.*

fondamental de l'homme⁷⁹. Ce comportement consiste en un laisser faire encontre de la chose en tant que telle à partir d'une compréhension déterminée de l'être (compréhension autrefois désignée par l'expression « être-au-monde »).⁸⁰ Heidegger résume les choses ainsi :

Sa rectitude, l'énoncé l'emprunte au se-tenir-ouvert du comportement ; car c'est par lui seulement que du manifeste peut en général devenir mesure réglante de l'as-similation qui pose devant. Le comportement même qui se-tenir-ouvert doit se laisser assigner cette mesure. Ce qui signifie qu'il doit recevoir une pré-donation de la mesure réglante de tout représenter. Cela appartient au se-tenir-ouvert du comportement. Mais si c'est seulement par ce se-tenir-ouvert du comportement que la rectitude (vérité) de l'énoncé devient possible, alors il faut que ce qui seul possibilise la rectitude vaille avec un droit plus originaire comme l'essence de la vérité.⁸¹

L'essence de la vérité doit donc être cherchée dans ce qui la rend possible comme conformité. Or la possibilisation de la conformité réside dans la tenue de l'ouverture du comportement, en tant que cette tenue est ce qui doit en première instance assigner le fil directeur à la vérité pensée comme rectitude.⁸² L'essence de la vérité-adéquation doit alors correspondre au fondement de la tenue de l'ouverture du comportement, ou autrement dit dans ce qui fonde le rapport de l'homme à l'étant. Ce fondement, c'est la liberté :

D'où l'énoncer représentant tient-il la consigne de se régler sur l'objet et de convenir selon la rectitude? Pourquoi ce convenir co-détermine-t-il l'essence de la vérité? Comment peut-il advenir quelque chose comme l'opération de pré-donation d'une rectitude et l'injonction d'un convenir? Réponse : seulement pour autant que ce pré-donner s'est déjà libéré vers un ouvert et pour un manifeste régnant à partir de celui-ci, manifeste qui lie alors tout représenter : *le se-libérer pour une rectitude qui lie n'est possible que comme être-libre pour le manifeste d'un ouvert.*⁸³

Pour le dire simplement, lorsque nous cherchons à nous « conformer » à la chose, nous prenons celle-ci comme la norme de notre jugement; or nous pouvons aussi bien nous conformer ou ne

⁷⁹ *Ibid.*, p. 184; tr. fr. p. 81 : « Tout œuvrer, tout exécuter, tout agir, tout calculer se tient et se dresse dans l'ouvert d'un domaine à l'intérieur duquel l'étant peut se poser proprement et devenir dicible comme ce qu'il est et tel qu'il est »

⁸⁰ *Ibid.*

⁸¹ *Ibid.*, p. 185; tr. fr. p. 81.

⁸² Pöggeler, Otto. *Martin Heidegger's Path of Thinking*, Atlantic Highlands, Humanities Press International, 1987, p. 76: « The standing open must first of all assign its standard, the guideline for the correctness, and thus be instructed in the correctness of a correspondence. In other words, the standing open must become *free* to accept what is manifest in the open. »

⁸³ GA 9 [WdW, 1930], pp. 185-186; tr. fr. pp. 81-82. Je souligne

pas nous conformer à la chose, pour une raison ou pour une autre. S'ouvrir à la chose telle qu'elle est et chercher à conformer notre jugement à celle-ci comme à une norme, c'est un acte libre.⁸⁴ Heidegger affirme pour cette raison que l'essence de la vérité est la liberté.⁸⁵

1.2. Une nouvelle détermination de la liberté (§§4-9)

Pour comprendre le sens de cette affirmation, il faut rappeler encore une fois que la liberté que Heidegger envisage n'est pas une « propriété » de l'homme, et ainsi qu'elle ne peut avoir le sens de la décision ou du choix : « La liberté n'est pas seulement ce que le sens commun met volontiers en circulation sous ce nom : la propension, surgissant de temps à autre, à faire pencher son choix d'un côté ou de l'autre. La liberté n'est point l'absence de liaison d'un pouvoir-faire et ne-pas-faire, et, pour autant, elle n'est pas davantage le fait d'être disposé à quelque chose d'exigé et de nécessaire (donc en quelque manière, un étant). »⁸⁶ Par ailleurs, le concept de liberté à l'œuvre dans la conférence de 1930 diffère aussi de la liberté transcendantale thématifiée dans « *Vom Wesen des Grundes* ». La liberté désignait alors l'acte du *Dasein* de poser le monde, c'est-à-dire l'horizon qui permet l'apparition de l'étant, et d'y projeter ses propres possibilités. La liberté rendait ainsi possible l'entrée en rapport du *Dasein* avec l'étant, ainsi qu'avec lui-même au milieu de l'étant.

Le changement dans la conception heideggérienne de la liberté est rendu visible par l'utilisation d'une nouvelle terminologie dans « *Vom Wesen der Wahrheit* ». La liberté y est qualifiée de « laisser-être » ((*Sein-lassen*) de l'étant, ce qu'il faut entendre comme l'écrit justement Henri Birault tout autant comme un *laisser* que comme un *laisser-être*⁸⁷. Cela signifie que par la liberté, l'étant vient à l'être. La liberté n'est donc pas « créatrice » : elle ne crée pas le monde, puisqu'elle « *laisse* être » seulement l'étant. Cette liberté n'est pas non plus un « pouvoir formel », justement parce qu'elle laisse l'étant *être* ce qu'il est et tel qu'il est. La liberté n'est en conséquence ni créatrice, ni législatrice, mais est plutôt un « dévoilement » au sens de la vérité-*alètheia* : le « laisser-être » permet de tirer et de conserver hors du retrait tout ce qui peut être.⁸⁸ De ce fait, il est clair que

⁸⁴ cf. Vattimo, *Introduction à Heidegger*, p. 84.

⁸⁵ GA 9 [WdW, 1930], p. 186; tr. fr. p. 82.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 189; tr. fr. p. 84.

⁸⁷ Birault, *Heidegger et l'expérience de la pensée*, p. 474.

⁸⁸ GA 9 [WdW, 1930], p. 189; tr. fr. p. 84: « (...) la liberté est l'être-engagé dans le décellement de l'étant comme tel. Le décel lui-même est préservé dans le s'engager ek-sistant par lequel l'ouverture de l'ouvert, c'est à dire le "Là", est ce qu'il est. »

le « laisser-être » de l'étant ne consiste pas en un abandon ou en un désintérêt vis-à-vis de l'étant⁸⁹; au contraire, le « laisser-être » renvoi à un souci pour l'être de l'étant, qui prend la forme d'un engagement envers, vis-à-vis et pour l'étant⁹⁰ : « Le laisser-être est l'engagement dans l'étant, celui-ci, bien sûr, ne consistant pas (...) simplement à exploiter, à conserver, à entretenir ou à planifier l'étant à chaque fois rencontré ou recherché. Laisser-être – à savoir : l'étant comme l'étant qu'il est – signifie s'engager dans l'ouvert et son ouverture, où se tient lui-même engagé chaque étant que, pour ainsi dire, elle apporte avec soi. »⁹¹

La nouveauté par rapport à l'interprétation de la liberté de 1929 s'explique par un changement de perspective. En 1929, la liberté est pensée en rapport à la conception commune de la vérité comme adéquation : la liberté est le fondement de l'essence de la vérité-rectitude. En 1930, cette détermination de la liberté est maintenue et approfondie par une perspective nouvelle qui entend saisir la liberté non pas en rapport à la conception classique de la vérité, mais plutôt en rapport à la vérité plus originelle que le commencement de la pensée occidentale a conçue comme *alèthéia*, le « hors-retrait » (*Unverborgenheit*). Ce qu'il s'agit de voir est que si la liberté est l'essence de la vérité (adéquation), c'est la vérité (*alèthéia*) qui est proprement l'essence de la liberté. Ce changement de perspective amène avec lui un « renversement » de la détermination de la liberté comme position du monde et projection de ses propres possibilités en celui-ci : « (...) laisser-être l'étant tel qu'il est » signifie l'ex-position dans la découverte de l'étant, l'engagement dans l'ouvert et l'ouverture⁹², qui assure la garde de l'être-découvert de l'étant : « (...) la liberté est l'être-engagé dans le décellement de l'étant comme tel. Le décel lui-même est préservé dans le s'engager ek-sistant par lequel l'ouverture de l'ouvert, c'est à dire le "Là", est ce qu'il est. »⁹³

Ainsi, l'existence s'enracine dans la vérité (*alèthéia*) comprise comme liberté. La liberté heideggérienne est le « Là », la position dans l'horizon où l'étant vient apparaître, le rapport de l'homme à l'être préalable à tout décellement de l'étant ; en simple, la liberté nomme l'essence la plus propre de l'homme, en tant que l'homme est précisément l'étant qui peut se rapporter à l'être de l'étant. Et comme la liberté est en propre l'essence de l'homme, l'homme ne possède pas la liberté, mais est bien plutôt possédé *par* la liberté; c'est *dans* et *comme* cette liberté que

⁸⁹ GA 9 [WdW, 1930], p. 188; tr. fr. p. 83.

⁹⁰ Cf. Couturier, Fernand. *Monde et être chez Heidegger*, p. 179.

⁹¹ GA 9 [WdW, 1930], p. 188; tr. fr. p. 84.

⁹² *Ibid.*

⁹³ *Ibid.*, p. 189; tr. fr. p. 84.

s'ouvre chacun de ses comportements et l'ensemble de ses rapports à l'étant, l'ouvrant simultanément à sa détermination historique :

Bien loin que l'homme possède la liberté comme une qualité, le contraire est éminemment vrai : la liberté, le *Dasein* ek-sistant, décelant, possède l'homme, et cela si originairement qu'elle et elle uniquement procure à une humanité le rapport à un étant en son tout et comme tel qui seul fonde et signe toute histoire. Seul l'homme ek-sistant est historial. La "nature" n'a pas d'histoire.⁹⁴

La liberté serait donc l'élément déclencheur de l'histoire, car celle-ci commence avec le décèlement de l'étant et par la saisie de ce décèlement en tant que tel. La « brusque intervention »⁹⁵ de l'histoire est ici étonnante, mais nécessaire. Celle-ci fournit en effet une détermination supplémentaire à la liberté comme « laisser-être », en montrant que la disposition de l'homme en tant qu'ouverture par la liberté se concrétise dans sa situation facticielle particulière, ou pour reprendre les mots de Gianni Vattimo, dans son « être-jeté historique ».⁹⁶ Tout comportement de l'homme, tout rapport de l'homme à l'étant, est donc déterminé par sa situation historique, par l'ensemble de normes et de critères, de préjugés et d'angoisses, sur la base desquels l'étant lui devient accessible⁹⁷. En d'autres termes, la liberté de l'homme est ainsi toujours « mise au ton » ou « accordée » par sa situation facticielle. Le lien entre la liberté et l'histoire se décline en conséquence de deux manières :

- 1) la liberté met en marche l'histoire, car tout rapport de l'homme à l'étant se fait sur le fond de la liberté comme « laisser-être » de l'étant;
- 2) cette liberté est « accordée » par la situation facticielle particulière dans laquelle l'homme se trouve. Cela signifie que le décèlement de l'étant a toujours lieu dans une situation que l'homme ne choisit pas, et qui détermine en propre la manière dont ce décèlement a lieu.

⁹⁴ GA 9 [WdW, 1930], p. 190; tr. fr. p. 85.

⁹⁵ Couturier, *Monde et être chez Heidegger*, p. 181.

⁹⁶ Vattimo, *Introduction à Heidegger*, p. 84.

⁹⁷ Vattimo, *Introduction à Heidegger*, p. 85.

2. La coappartenance et la co-originarité de la vérité et de la non-vérité

La détermination de la liberté comme « laisser-être » de l'étant conduit Heidegger au problème de la non-vérité. En effet, si la liberté comme « laisser-être » fait signe vers l'essence de la vérité comme « *alèthéia* », le contraire de la liberté doit quant à lui faire signe vers l'essence de la non-vérité. La liberté comme essence de l'homme peut donc s'exercer non seulement comme le laisser-être ek-sistant de l'étant, mais aussi comme un « ne pas laisser être »⁹⁸ in-sistant, qui travestit, déforme, contrefait, cache et cèle l'étant. À l'instar de la vérité comme liberté, la non-vérité qui vient au jour sous la forme d'un « ne pas laisser être » est plus qu'une simple faculté humaine : cela signifie que l'homme a non seulement la possibilité de se tromper, et de travestir l'étant en le saisissant d'une manière erronée, mais surtout qu'il est toujours déjà aussi *dans* la non-vérité. Bref, l'essence de la non-vérité règne en maître sur l'homme au même titre que l'essence de la vérité.

On retrouve là un pan important de la thèse de Heidegger sur l'essence de la vérité : l'essence de la vérité et celle de la non-vérité sont cooriginaires et se coappartiennent. La conception de la vérité comme ouverture originaire et comme dévoilement appelle une conception de la non-vérité comme obscurité et voilement. Ce lien est attesté dans la structure du mot grec « *a-lèthéia* », doté selon Heidegger d'un *a* privatif qui indique que la manifestation de la vérité comme « hors-retrait » doit être pensée en même temps comme « hors-*retrait* », c'est-à-dire qu'elle présuppose un cèlement et un retrait originaires dont provient la vérité.⁹⁹ Pour Heidegger, la coappartenance essentielle de la vérité et de la non-vérité implique que toute réflexion portant sur l'essence de la vérité doit forcément se transformer en un questionnement visant l'essence de la non-vérité :

Par suite, la question de l'essence de la vérité n'atteint le domaine originaire de ce dont elle s'enquiert que si, à partir d'une pré-vision de l'essence pleine de la vérité, elle a aussi inclus dans le dévoilement essentiel la méditation sur la non-vérité. L'élucidation de l'inessence de la vérité n'est pas le remplissement après coup d'une lacune, *mais le pas décisif vers l'amorçage suffisant de la question de l'essence de la vérité.*¹⁰⁰

⁹⁸ GA 9 [WdW, 1930], p. 191; tr. fr. p. 86 : « Comme cependant la vérité est en son essence liberté, l'homme historial peut aussi, dans le laisser-être de l'étant, ne pas laisser l'étant être l'étant qu'il est et comme il est. L'étant est alors recouvert et dissimulé. L'apparence prend le pouvoir. En cette puissance, l'inessence de la vérité vient au paraître. »

⁹⁹ cf. Vattimo, *Introduction à Heidegger*, p. 86.

¹⁰⁰ GA 9 [WdW, 1930], p. 191; tr. fr. p. 86. Je souligne.

Par ailleurs, si le questionnement visant l'essence de la non-vérité est nécessaire pour que soit authentiquement posée la question de l'essence de la vérité, c'est parce que le lien de coappartenance qui lie originellement la vérité et la non-vérité ne se limite pas à un « jeu de mot » sur la structure privative du mot grec « *a-lèthéia* », mais se montre de plus dans l'analyse phénoménologique de toute « vérité » qu'il est en notre pouvoir de dire ou de connaître. En effet, toute « vérité » est attribuable à la manifestation d'un étant ou d'un groupe d'étants déterminé, et jamais à l'étant en son ensemble (*Im Ganzen*); de plus, chaque étant qui vient faire rencontre nous apparaît dans la mesure où la totalité de l'étant demeure obnubilée. En d'autres termes, le souci pour tel ou tel autre étant particulier implique l'oubli de tous les autres étants, et même dans une large mesure du « monde ». Une banale expérience visuelle peut, à cet égard, être éclairante : lorsque l'on tourne le regard et que l'on porte notre attention à un objet quelconque, on arrive à le percevoir dans le détail alors que simultanément, les objets qui l'entourent nous apparaissent avec moins de définition. De même, en concentrant notre attention sur un étant en particulier, nous perdons de vue l'ensemble des étants qui l'entourent, et du même coup le domaine dans lequel il nous apparaît et qui nous permet de le reconnaître comme tel. C'est cela que Heidegger exprime en écrivant que « c'est justement en laissant, dans le comportement singulier, être à chaque fois l'étant auquel il se rapporte, c'est justement en le décelant du même coup que le laisser-être recèle l'étant en son tout. Le laisser-être est en même temps en soi un receler. Dans la liberté ek-sistante du *Dasein* éclôt le recèlement de l'étant en son tout, *est* le recel. »¹⁰¹

3. La non-vérité comme « secret » (*das Geheimnis*)

Or cela ne signifie pas que le recel et l'occultation propres à la non-vérité sont une conséquence du décèlement toujours partiel de l'étant, du fait des limitations propres à l'homme qui font qu'il ne se rapporte toujours qu'à de l'étant en particulier. Au contraire, pour Heidegger la non-vérité est plus originaire que tout décèlement.¹⁰² Conséquemment, le rapport de l'homme à la non-vérité est d'une nature toute particulière : il entretient toujours une relation au « recèlement », à la dissimulation, à l'occultation, en tant que dès qu'il découvre tel ou tel étant particulier, il

¹⁰¹ GA 9 [WdW, 1930], p. 193; tr. fr. p. 87. Je souligne.

¹⁰² *Ibid.*, pp. 193-194; tr. fr. p. 88 : « Le recel de l'étant en son tout, l'authentique non-vérité, est plus ancienne que toute manifesteté de tel et tel étant. Elle est plus ancienne aussi que le laisser-être lui-même, qui décelant, tient déjà recelé, et se rapporte déjà au recèlement. »

arrache celui-ci du retrait ; or, en accomplissant ce rapt, l'homme *oublie* le recèlement, ce qui fait dire à Heidegger qu'il y a un « recèlement du recelé », un oubli de l'oubli, un « secret », qui transit l'être de l'homme.¹⁰³ Or au « secret » appartient une phénoménalité propre : le secret est ce comme quoi apparaît ce qui est caché.¹⁰⁴ Le secret signale ainsi à l'homme un recèlement ou un retrait, sans pourtant lui donner accès à ce qui est recelé. L'homme « ressent » donc que quelque chose lui échappe, mais ne parvient pas à le retenir ni à le retrouver. De ce fait, il est impossible pour l'homme de saisir « conceptuellement » le retrait originaire qui se manifeste dans le secret : il ne peut qu'en faire l'expérience. Nous voyons ainsi le gouffre qui sépare la « non-vérité » dont traite Heidegger de la conception traditionnelle du contraire de la vérité. Dans les mots de Jean Vioulac, nous pourrions dire que « la philosophie ne pense (...) jamais la vérité dans son différend fondateur avec l'in-vérité, mais seulement dans son rapport dérivé avec le non-vrai ».¹⁰⁵

4. La non-vérité comme errance : la trame de fond de l'existence humaine

Le recèlement premier n'est pas seulement une expérience que l'homme ferait sur une base ponctuelle. Il est plutôt la trame de fond sur laquelle se déploie l'existence humaine. En effet, face au « secret », l'homme a une attitude ambivalente : alors qu'il ne quitte jamais le « secret » en tant que celui-ci est la source et l'origine de toute « vérité », le secret est cependant oublié dans le commerce quotidien de l'homme avec l'étant. Cette ambivalence s'explique par un double caractère du *Dasein* qui est à la fois « ek-sistant » (il s'expose à l'ouverture de l'ouvert en laissant être l'étant) et « in-sistant » (c'est-à-dire qu'en s'adonnant à l'étant, il perd de vue l'être). Le double caractère du commerce de l'homme à l'étant est déterminé par Heidegger comme l'« errance » (*Irre*), qui désigne l'oubli du secret causé par l'installation confortable de l'homme au milieu de l'étant, et par laquelle il ne se trouve plus dans la liberté de l'ek-sistence, mais dans la servitude de l'in-sistance : « L'affairement qui re-tourne l'homme du secret vers le praticable, qui l'entraîne de telle chose courante vers la prochaine et le fait glisser sur le secret, c'est l'*errer*. L'homme erre.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 194; tr. fr. p. 88. / La non-vérité comprise comme recèlement du recelé *transit* l'être de l'homme. L'homme ne se rapporte donc pas au secret sur le mode de la connaissance conceptuelle, mais plutôt d'une manière affective : en demeurant insaisissable, le secret inquiète le *Dasein*. Nous reviendrons sur cette inquiétude au chapitre IV.

¹⁰⁴ Cf. Jean Vioulac, *Apocalypse de la vérité*, Paris, éditions Ad Solem, 2014, pp. 78-86.

¹⁰⁵ Vioulac, *Apocalypse de la vérité*, p. 92.

L'homme ne gagne pas d'abord l'errance. Il ne marche jamais *que* dans l'errance, parce qu'il insiste ek-sistant et, ainsi, se tient déjà dans l'errance. »¹⁰⁶

L'errance est le parallèle, du côté de l'essence de la non-vérité, du domaine ouvert où peut venir faire rencontre tout étant, du côté de l'essence de la vérité. La réflexion sur l'essence de la non-vérité doit donc devenir, - à l'instar de la méditation de l'essence de la vérité qui vise à prendre en garde non seulement l'état dévoilé de tel ou tel étant mais aussi et surtout le domaine ouvert qui permet tout dévoilement - la prise en garde du « secret », c'est-à-dire du recèlement oublié. Ce faisant, de même qu'il s'est avéré que la vérité n'a pas originairement le sens de l'adéquation, il ressort que la conception habituelle de la non-vérité comme non-rectitude du jugement est insuffisamment originaire. En effet, la non-vérité ne doit pas être comprise uniquement comme la négation du phénomène « positif » que serait la vérité, mais doit bien plutôt être entendue dans ce qu'elle contient elle-même de positif. La non-vérité comme « errance » ne désigne pas la simple erreur, - à savoir la manifestation de la non-vérité dans l'ordre du savoir théorique - mais est plutôt ce qui *fonde* l'erreur. En conséquence, l'errance peut se manifester autrement et dans d'autres sphères de l'activité humaine¹⁰⁷, notamment par des méprises, des bévues, ou encore par des fautes commises dans nos décisions : l'errance est « non une erreur singulière, *mais le royaume (la souveraineté) de l'histoire de ces entrelacs confus de toutes les guises de l'errer* »¹⁰⁸.

B. Vérité, non-vérité et histoire

1. Le questionnement authentiquement philosophique comme origine de l'histoire

La réinterprétation des notions de vérité et de non-vérité commande une redéfinition de ce qu'est la philosophie. Cette dernière a traditionnellement été comprise comme « métaphysique ». La métaphysique, en s'appuyant sur le concept classique de vérité comme adéquation, a défini la

¹⁰⁶ GA 9 [WdW, 1930], p. 196; tr. fr. p. 90.

¹⁰⁷ La connaissance théorique est une possibilité parmi d'autres de l'essence de l'homme. Heidegger approfondit son analyse de la question de la non-vérité, et plus spécifiquement de l'interprétation de la vérité au sens déterminé de la « fausseté » ou de l'« erreur » dans sa lecture du *Théétète* dans les cours de 1931-32 et de 1933-34 sur l'essence de la vérité (GA 34, GA 36/37). Une telle interprétation de la non-vérité s'appuie sur une réduction du rapport de l'homme à l'être (que le *Théétète* nomme par la notion d'*épistémè*) à la « connaissance scientifique », dont la fondation se trouve dans la distinction sujet-objet. Nous verrons que Heidegger entend penser autrement le rapport de l'homme à l'être, à partir de l'unité liant originairement l'homme à l'être et l'être à l'homme. Cf. Chapitre IV.

¹⁰⁸ GA 9 [WdW, 1930], p. 197; tr. fr. p. 90.

philosophie diversement au cours de l'histoire, comme « manifestation culturelle », « épanouissement des personnalités individuelles », « domaine d'enseignement et d'apprentissage à l'intérieur d'un système du savoir », « science », « vision du monde et modèle de la pensée », et comme « philosophie de l'existence ».¹⁰⁹ En revanche, si la vérité a le sens de l'*alèthéia*, la philosophie doit pour sa part être comprise, en dehors du cadre métaphysique, comme un « questionner » qui se caractérise par « la douce rigueur et la rigoureuse douceur du laisser-être de l'étant comme tel en son tout ».¹¹⁰ La philosophie doit questionner par-delà l'étant vers l'être, sans s'en remettre à quelque autorité que ce soit, - Heidegger pense ici par exemple au bon sens de l'opinion commune ou encore aux différentes formes de dogmatisme. Plus précisément, la philosophie consiste en la découverte de l'étant en son être, et dans la prise en garde de ce qui échappe immanquablement à l'homme, soit le recèlement premier que nomme le « secret » :

(...) ce que la philosophie est selon l'appréciation d'un sens commun parfaitement légitime en son domaine propre, cela n'atteint en rien son essence, qui ne se laisse déterminer qu'à partir du rapport à la vérité originaire de l'étant comme tel en son tout. Or comme l'essence pleine de la vérité inclut l'inessence et, avant tout, règne comme recèlement, la philosophie comme interrogation de cette vérité est en soi double. Sa pensée est la sérénité de cette douceur qui ne se refuse pas au recel de l'étant en son tout. Sa pensée est en même temps la ré-solution de la rigueur qui ne fait pas d'effraction contre le recèlement, mais oblige son essence intacte à l'ouvert du concevoir et, ainsi, à la vérité qui lui est propre.¹¹¹

Le questionner propre à la philosophie consiste ainsi en un souci pour le « secret » du recèlement, souci par lequel l'homme quitte momentanément l'errance. Ce questionner, qui se trouve à l'origine de la question de l'essence de la vérité, prend la forme de la question de la vérité de l'essence.¹¹² Dans un ajout au texte datant de 1949¹¹³, Heidegger explique le mouvement de la question de l'essence de la vérité dans la conférence de 1930, en faisant ressortir comment cette question a été reconduite au fil du texte à la question de la vérité de l'essence, et en précisant la signification que les termes « essence » et « vérité » ont dans chacune des deux questions. Dans

¹⁰⁹ Heidegger, Martin. *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Thaëtet*, [WS 1931-32], GA 34, éd. par H. Mörchén, 1988, 1997 ; tr. fr. A. Boutot, *De l'essence de la vérité. Approche de « l'allégorie de la caverne » et du Théétète de Platon*, Paris, Gallimard, 2001. Nous citons la traduction française, et nous donnons la pagination de l'édition GA. p. 115 / cf. GA 9 [WdW, 1930], p. 200.

¹¹⁰ GA 9 [WdW, 1930], p. 199; tr. fr. p. 92.

¹¹¹ *Ibid.*

¹¹² *Ibid.*, p. 201; tr. fr. p. 94. : « La question de l'essence de la vérité jaillit de la question de la vérité de l'essence »

¹¹³ Grondin, *Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger*, p. 31.

la question de l'essence de la vérité, « essence » signifie la quiddité et la réalité alors que « vérité » désigne un caractère de la connaissance, alors que dans la question de la vérité de l'essence, le mot « essence » désigne « l'être comme le règne de la différence de l'être et de l'étant » pendant que le mot « vérité » veut dire « l'abriter éclaircissant comme trait fondamental de l'être ».¹¹⁴ La réponse à la question de l'essence de la vérité, c'est-à-dire à la question de la vérité comme caractère de la connaissance, se trouve dans la méditation du sens originaire de l'*alèthéia* et de la *lèthé*, ou en d'autres termes dans la prise en vue de l'horizon dans lequel tout ce qui est a la possibilité d'apparaître et de se retirer.¹¹⁵

La question de l'essence de la vérité est donc reconduite à la question de la vérité de l'essence, ou encore simplement de l'essence de l'*alèthéia*, de l'ouverture qui rend possible ce qu'on appelle communément « vérité ». Comme le souligne bien Henri Birault, cette question a pour Heidegger une « puissance originellement historique ».¹¹⁶ À cet égard, Heidegger écrit que : « Encore inconçue, et même pas nécessitante d'une fondation d'essence, l'ek-sistence de l'homme historial commence en l'éclair de cet instant où le premier penseur, questionnant, fait front au hors-retrait de l'étant par la question : qu'est l'étant ? Dans cette question, le hors-retrait est pour la première fois expérimenté. »¹¹⁷

Le commencement de l'existence historique de l'homme aurait ainsi un caractère instantané, et pourtant continuellement renouvelé¹¹⁸ : ce commencement est un « éclair » (*der Blitz*), une fulguration instantanée par laquelle débute l'existence et l'histoire. Cet « éclair » correspond au moment où le premier penseur s'expose à l'*alèthéia* par le biais de la question de l'être de l'étant, qui est alors dotée d'une extraordinaire puissance de révélation, qui permet à l'étant d'être expérimenté dans sa vérité, c'est-à-dire dans son être, pour la toute première fois : « Là seulement où l'étant est dégagé à et préservé en son hors-retrait, là seulement où cette préservation est conçue à partir du questionner de l'étant comme tel, là commence l'histoire. *Le décèlement inaugural de l'étant en son tout, la question de l'étant comme tel et le début de l'histoire occidentale sont le même (...).* »¹¹⁹

¹¹⁴ GA 9 [WdW, 1930], p. 201; tr. fr. p. 94.

¹¹⁵ *Ibid.* : « La question de l'essence de la vérité trouve sa réponse dans la proposition : l'essence de la vérité est la vérité de l'essence (...). La réponse à la question de l'essence de la vérité est le Dit d'un virage à l'intérieur de l'histoire de l'être. Parce que l'abriter éclaircissant lui appartient, l'Être apparaît initialement dans la lumière du retrait recelant. Le nom de cette éclaircie est *alèthéia*. »

¹¹⁶ Birault, *Heidegger et l'expérience de la pensée*, p. 523.

¹¹⁷ GA 9 [WdW, 1930], p. 189; tr. fr. p. 84.

¹¹⁸ Birault, *Heidegger et l'expérience de la pensée*, p. 524.

¹¹⁹ GA 9 [WdW, 1930], p. 190; tr. fr. p. 85.

C'est le signe que *la thèse sur l'essence de la vérité s'accompagne d'une thèse sur l'histoire* : il s'agit de comprendre l'histoire dans l'horizon du jeu entre la sauvegarde et l'oubli de l'être, comme le « drame de la révélation (...) de l'être (...) selon les deux faces inséparables du dévoilement et de l'occultation. »¹²⁰ Ainsi, la philosophie peut être comprise comme la prise en vue de l'histoire. Or, pour Heidegger, l'histoire de la pensée occidentale – la métaphysique – est l'histoire de l'oubli de l'être et de l'essence originarie de la vérité. Il convient de s'arrêter un moment sur cette thèse importante, et d'en faire ressortir les enjeux.

2. Le fil d'Ariane de l'histoire de la métaphysique : l'oubli de l'être. Le dépassement de la métaphysique.

Comme nous l'avons vu, l'homme se trouve à chaque fois dans la vérité et dans la non-vérité, en tant que chaque fois qu'il tire un étant hors du retrait et concentre son attention sur lui, le reste de l'étant sombre dans le retrait. Heidegger étend cette thèse à l'histoire de la métaphysique. La métaphysique pose la question de l'être, mais commet l'erreur fatale de ne considérer que l'étant, oubliant l'être par le fait même :

(...) dans le concept d'*essence*, c'est l'être que pense la philosophie. La reconduction de la possibilité interne de la rectitude d'un énoncé à la liberté ek-sistante du laisser-être comme à son "fondement", tout de même que la suggestion qui fait signe vers le commencement essentiel de ce fondement dans le recèlement et l'errance voudraient manifester que l'essence de la vérité n'est pas la "généralité" vide d'un universel "abstrait" mais le secret unique de l'histoire unique du décèlement du "sens" *de ce que nous appelons l'être et ne sommes depuis longtemps habitués à considérer que comme l'étant en son tout.*¹²¹

En vertu des développements sur la non-vérité et sur l'errance, l'« erreur » de la métaphysique ne saurait être comprise comme une conséquence d'un acte de l'homme. L'oubli de l'être n'est pas le fruit d'une décision volontaire, mais est plutôt le domaine dans lequel l'humanité historique se déploie : l'histoire de la métaphysique est elle-même « errance ».

Cette détermination de l'histoire de la métaphysique soulève de nombreuses questions : comment est-il possible de prendre conscience de l'oubli de l'être si cet oubli est le domaine dans lequel nous œuvrons nous-mêmes ? Comment prendre la mesure de l'oubli de l'être dans lequel nous nous trouvons ? Quelle est l'origine de cet oubli ? Quelles en sont les conséquences ? Quelle

¹²⁰ Rioux, *L'être et la vérité*, p. 100.

¹²¹ GA 9 [WdW, 1930], p. 200; tr. fr. p. 93. Je souligne.

posture adopter face à cet oubli ? Est-il possible de sortir de l'errance caractéristique de l'histoire, ou n'y sommes-nous pas condamnés ? Finalement, qu'est-ce que Heidegger cherche à faire en lisant l'histoire de la métaphysique comme oubli de l'être, et qu'est-ce que peut-on en tirer eu égard à la question de la vérité qui guide ici notre enquête ?

Dans la conférence de 1930, on retrouve assez peu d'indications *explicites* pouvant nous renseigner sur ces questions. Cependant, il est possible de tirer deux conclusions des développements antérieurs : (1) c'est en méditant sur le sens originaire de la vérité comme *alèthéia* et en réalisant que ce sens a été oublié par la tradition métaphysique, qu'il est possible de prendre la mesure de l'oubli de l'être dans lequel nous nous trouvons; (2) considérant que l'occultation est l'un des traits caractéristiques de l'être, nous pouvons conclure que l'oubli de l'être propre à la métaphysique est une conséquence de l'essence de l'être.

Il est donc parfaitement impossible de « mettre hors-jeu » ou encore de « sortir » de l'errance caractéristique de l'histoire. Nous trouvons toutefois un exemple de ce qu'il est possible de faire dans le geste posé par Heidegger lui-même dans la conférence de 1930 : il s'agit de « dépasser » cet oubli, dans la mesure du possible, en adoptant un point de vue surplombant la tradition métaphysique. Or, percevoir l'oubli de l'être, c'est en quelque sorte déjà prendre position à l'extérieure de l'oubli.¹²² Cette prise de position lui fournit par ailleurs un principe d'interprétation de l'histoire de la pensée, qui lui permet non pas de comprendre les penseurs de la tradition – qui s'étend de Platon à Nietzsche inclusivement – comme ils se sont eux-mêmes compris, mais bien de les comprendre *mieux* qu'il ne se sont eux-mêmes compris – dans la mesure où le fondement, ou plutôt le domaine dans lequel se déploie leur pensée leur était étranger.¹²³

Mais que peut-on conclure de la lecture de l'histoire de la pensée occidentale que propose Heidegger, quant à la question de l'essence de la vérité ? Ce qu'il s'agit avant tout et pour l'instant

¹²² Cf. Vattimo *Introduction à Heidegger*, p. 108.

¹²³ Cette position « historiciste » de Heidegger a été critiquée par Leo Strauss en divers endroits. Cf. Leo Strauss, « Le problème de Socrate », dans *Archives de philosophie*, vol. 70, no 2, 2007, pp. 289-306. p. 296 : « D'après l'historicisme, tout homme appartient essentiellement et complètement à un monde historique, et il ne peut comprendre un autre monde historique exactement comme ce monde se comprenait ou se comprend lui-même – il le comprend nécessairement *différemment*. Le comprendre *mieux* qu'il ne se comprenait lui-même est bien entendu tout à fait impossible (...). Cependant, Heidegger caractérise tous les philosophes antérieurs et toute la pensée philosophique antérieure par l'oubli de l'être, du fondement des fondements : ce qui signifie que sur le point décisif, il prétend comprendre les philosophes antérieurs *mieux* qu'ils se sont compris eux-mêmes. » / Voir aussi Leo Strauss, *Studies in Platonic Political Philosophy*, Chicago, University of Chicago Press, 1983, p. 30.

de voir, c'est l'intrication de la question de la vérité avec celle de l'histoire de la métaphysique : d'une part, l'élucidation du sens d'origine de l'essence de la vérité rend possible l'appréhension de l'histoire de la métaphysique comme histoire de l'oubli de l'être ; d'autre part, comme l'histoire de la métaphysique est l'histoire de l'oubli de l'être, celle-ci est un lieu privilégié pour chercher à prendre en vue le phénomène de la non-vérité, lui-même déterminé comme « oubli » (*lêthê*), et que cela constitue, rappelons-le, « le pas décisif vers l'amorçage suffisant de la question de la vérité »¹²⁴.

3. Vérité, non-vérité et histoire : une coappartenance essentielle

Dans cette première partie, nous avons retracé la genèse de la thèse de Heidegger au sujet de l'essence de la vérité d'*Être et Temps* (1927) à « *Vom Wesen der Wahrheit* » (1930). Nous avons vu que la vérité traditionnellement conçue comme une adéquation entre l'intellect et le réel a son origine dans une ouverture qui rend possible la manifestation de l'étant et l'instauration d'un rapport entre l'homme et celui-ci. Cette ouverture est nommée par les Grecs par le mot « *alêthéia* », qui désigne le « hors-retrait » (*Unverborgenheit*). L'essence de la vérité doit alors être pensée en termes de « hors-retrait », et ainsi toujours en référence à un retrait originaire qui fait par essence partie de la vérité. En d'autres termes, il y a lieu de parler d'une coappartenance et d'une co-originarité de la vérité et de la non-vérité, ce qui fait que la méditation du sens d'origine de l'essence de la vérité nécessite une ferme saisie du phénomène de la non-vérité. À cet égard, la non-vérité a reçu une double détermination : d'une part, elle est le « secret », c'est-à-dire le recèlement premier d'où émerge en définitive tout décelement, alors que d'autre part, elle est l'« errance » de l'homme, c'est-à-dire l'oubli de, ou l'absence de souci pour le recèlement retirant.

La thèse de la coappartenance et de la co-originarité de la vérité et de la non-vérité est accompagnée d'une autre thèse portant quant à elle sur l'histoire. Selon Heidegger, l'histoire de la métaphysique se déploie dans son entièreté sous le règne de l'errance, c'est-à-dire de l'oubli de l'être ou encore du domaine qui rend possible la sortie du retrait. De ce fait, la prise en vue de l'histoire de la métaphysique permet de prendre en garde l'oubli de l'être et d'ainsi sauvegarder le recèlement retirant en quoi consiste la non-vérité, et qui détermine d'abord et plus que toute autre chose l'essence de la vérité. Nous avons ainsi sous les yeux les deux moments de la thèse

¹²⁴ GA 9 [WdW, 1930], p. 191; tr. fr. p. 86.

de Heidegger au sujet de l'essence de la vérité : celle-ci consiste (1) en une méditation de l'essence originaire de la vérité comme « *a-lèthéia* » (ce qui implique simultanément une méditation de l'essence de la non-vérité et de l'essence de l'homme) et (2) en une prise en vue remémorante de l'histoire de la métaphysique comme histoire de l'oubli de l'être afin de sauvegarder le retrait originaire et d'ainsi pouvoir appréhender le « secret ». Nous verrons dans la deuxième partie de ce travail que Heidegger retrouve le point de jonction des deux parties de sa thèse au cœur de la philosophie platonicienne, car celle-ci témoigne de la pensée originaire des premiers Grecs au sujet de la vérité tout en amorçant son déclin en donnant le coup d'envoi de la métaphysique.

PARTIE II

LE DÉVELOPPEMENT DE LA THÈSE SUR L'ESSENCE DE LA VÉRITÉ AU FIL D'UNE INTERPRÉTATION CRITIQUE DE LA PHILOSOPHIE PLATONICIENNE

CHAPITRE III

LA QUESTION DE L'ESSENCE DE LA VÉRITÉ DANS LES INTERPRÉTATIONS HEIDEGGÉRIENNES DE L'ALLÉGORIE DE LA CAVERNE

Au cours des années suivant la conférence « *Vom Wesen der Wahrheit* » (1930), la question de l'essence de la vérité est le centre névralgique de la philosophie de Heidegger. La réflexion à ce sujet prend alors la forme d'une reprise continue des thèmes et des questions soulevées dans la conférence. Ainsi, de 1930 à 1940, la question de la vérité se pose toujours à la fois comme une méditation sur l'essence de l'*alèthéia* et comme une interprétation critique de l'histoire de la métaphysique. La réflexion de Heidegger évolue au gré de la reprise de ces questions, si bien que dans les premières années de cette période, la question de la vérité se pose d'abord à partir d'une réflexion sur le sens d'origine de l'*alèthéia* pour ensuite considérer l'histoire de la pensée occidentale, alors que vers 1940, c'est plutôt à partir de la prise en vue de l'histoire de la métaphysique comme histoire de l'oubli de l'être que Heidegger parvient à retrouver la trace de l'essence originelle de la vérité.

La philosophie de Platon joue à notre avis un rôle déterminant dans cette évolution, comme l'indique le fait que la question de l'essence de la vérité se pose, au début et à la fin des années trente, au fil d'une lecture de Platon. Le seul titre de ces cours et de ces essais suffit à le montrer : au semestre d'hiver 1931-32, Heidegger a donné un cours intitulé *De l'essence de la vérité. Approche de l'« allégorie de la caverne » et du Théétète de Platon*¹²⁵ (cours qui fut repris en 1933-34¹²⁶), avant de publier quelques années plus tard un essai intitulé « La doctrine de Platon sur la vérité » (1940).

Sans vouloir à tout prix établir des liens de cause à effet ou de dérivation, nous chercherons dans ce chapitre à montrer comment l'évolution de la conception de la vérité et de l'histoire de la métaphysique chez Heidegger est non seulement indissociable de l'évolution de son interprétation de Platon, mais qu'elle exige de plus d'être éclairée par elle. Pour ce faire, nous présenterons une analyse des différentes interprétations heideggériennes de l'« allégorie de la caverne », que l'on retrouve dans les cours sur l'essence de la vérité (WS, 1931-32, WS 1933-34)

¹²⁵ GA 34[WS 1931-32].

¹²⁶ Heidegger, Martin. *Vom Wesen der Wahrheit* [WS 1933-34], GA 36/37, éd. p. H. Tietjen, 2001; tr. an. G. Fried et R. Polt, *Being and Truth*, Bloomington, Indiana University Press, 2010. Nous citons la traduction anglaise, et donnons chaque fois la pagination de l'édition GA et de la traduction.

ainsi que dans « La doctrine de Platon sur la vérité » (1940)¹²⁷, après avoir d'abord indiqué et expliqué le double-rôle que Heidegger reconnaît à Platon dans l'histoire de la pensée occidentale, puis mis au jour les raisons pour lesquelles les interprétations du mythe de la caverne ont été entreprises par le penseur allemand. L'ensemble de ce parcours fera ressortir l'étonnante complémentarité de ces interprétations. Cette complémentarité s'avérera être une preuve de l'importance structurante de la philosophie platonicienne pour la réflexion de Heidegger, dans la mesure où elle met au jour que la philosophie de Platon *lui permet d'accomplir et d'articuler les différentes parties de sa thèse au sujet de l'essence de la vérité*.

A. Platon, l'essence de la vérité et l'histoire

1. La différence de perspective qui distingue les interprétations heideggériennes de Platon

Il est important de noter d'emblée une différence majeure qui ressort de ces interprétations. Dans les deux cours intitulés *De l'essence de la vérité*, trois motifs expliquent pourquoi Heidegger entreprend d'interpréter l'allégorie de la caverne : d'abord, pour faire ressortir que le mot « *alèthéia* » a surgi d'une expérience fondamentale qui n'est pas sans rapport à la position fondamentale de l'homme au milieu de l'étant ; ensuite, pour tenter de saisir l'essence de l'*alèthéia* en tant qu'ouvert sans-retrait ; et finalement parce que la philosophie de Platon, qui est contenue tout entière selon Heidegger dans l'allégorie de la caverne, est un témoignage relatif à l'*alèthéia* se mouvant toujours dans une zone où l'expérience fondamentale du décelement de l'étant fait sentir ses effets.¹²⁸ En revanche, le projet de Heidegger dans l'essai sur « La doctrine de Platon sur la vérité » (1940) est plutôt la prise en vue remémorante de l'histoire de la métaphysique à partir de son point de départ : une décision au sujet de l'essence de la vérité prise silencieusement au cœur de la philosophie platonicienne.¹²⁹ Bref, alors que les cours sur l'essence de la vérité de 1931-32 et 1933-34 visent à nous faire parvenir via Platon dans la zone où résonne l'expérience « aléthéique » fondamentale et d'ainsi saisir l'essence grecque de la vérité, l'essai de 1940 présente

¹²⁷ *Wegmarken*, [Platons Lehre von der Wahrheit, 1929], GA 9, éd. Par F.-W. von Herrmann, 1976, 2004 ; tr. fr. A. Préau, « La doctrine de Platon sur la vérité », dans *Question I et II*, Paris, Gallimard, 1968, pp. 423-469. Nous citons chaque fois la traduction française, et nous donnons la pagination correspondant à cette traduction.

¹²⁸ GA 34 [WS 1931-32], p. 117; tr. fr. p. 139.

¹²⁹ GA 9 [PLW 1940], pp. 427, 442, 458-469.

une critique de l'histoire de la métaphysique à partir de l'occultation initiale de l'*alèthéia* chez Platon.

2. Le double-rôle de Platon dans l'histoire de la pensée

La figure de Platon semble alors jouer un *double-rôle* dans l'histoire de la pensée telle que la conçoit Heidegger : d'un côté, la pensée de Platon est comprise comme un lieu privilégié pour retrouver l'essence originelle de la vérité puisqu'elle se meut toujours dans l'horizon l'ayant vu naître et croître; d'un autre côté, Heidegger considère que c'est Platon qui a donné le coup d'envoi de la tradition métaphysique comme oubli de l'être en faisant de la rectitude l'essence de la vérité. Ces deux rôles trouvent une unité dans la lecture de Heidegger, pour qui la philosophie de Platon n'est justement « *rien d'autre* que la lutte que se livrent les deux concepts de vérité »¹³⁰.

Cette posture interprétative est justifiée par l'enchevêtrement des deux parties de la thèse de Heidegger sur l'essence de la vérité : la prise en vue de l'histoire de la métaphysique doit permettre de retrouver, et éventuellement de faire par nous-mêmes l'expérience fondamentale se trouvant à l'origine de ce que nous appelons quotidiennement « vérité » ; ce n'est ensuite qu'à partir de cette expérience qu'il est possible de comprendre le sens véritable de l'histoire de la philosophie, ainsi que de toute pensée s'y étant déployée au cours des siècles. Bref, la lecture heideggérienne de la philosophie de Platon est marquée par la double exigence méthodique de remonter en amont de l'histoire de la métaphysique pour y retrouver l'essence « aléthéique » de la vérité comme sa source originelle, puis de relire l'ensemble de l'histoire à partir de son rapport à la vérité.

3. Le problème interprétatif que pose la différence entre les diverses interprétations de Platon

Notons par ailleurs que la différence entre les interprétations heideggériennes de la philosophie de Platon présente un réel problème interprétatif pour quiconque prend au sérieux la relation entre l'auteur d'*Être et Temps* et le père de la philosophie occidentale. Ce problème est souvent résolu avant même d'être posé¹³¹, par une assimilation du propos des cours sur l'essence de la

¹³⁰ GA 34 [WS 1931-32], p. 46; tr. fr. p. 66.

¹³¹ Cf. Mark Wrathall, *Heidegger and Unconcealment. Truth, Language, and History*, New-York, Cambridge University Press, 2011.p. 73: « In the published essay, as in the lecture course (GA 34[WS 1931-32]),

vérité du début des années trente aux développements de l'essai de 1940, comme s'il ne s'y jouait qu'une simple reprise. À notre sens, ces analyses échouent à rendre compte de ce qui est en jeu chez Heidegger, en considérant ses lectures de Platon comme des « interprétations » parmi d'autres possibles de la philosophie platonicienne, en oubliant le sens de la « destruction » qui guide le rapport de Heidegger aux textes de la tradition. « Destruction » qui désigne non pas un geste destructeur, mais une réappropriation créatrice de la tradition philosophique.¹³² En d'autres termes, Heidegger ne fait pas œuvre de philologue face aux textes de Platon, mais il cherche plutôt à dégager les potentialités qui s'y trouvent celées, et ce à partir de sa propre situation historique.

Pour dire les choses brutalement, il n'y a d'intérêt à enquêter sur la compréhension heideggérienne de Platon que si l'on prend en compte les raisons pour lesquelles ces interprétations sont entreprises ainsi que le contexte philosophique général dans lequel elles se développent. Ce faisant, il apparaît que les différences entre les diverses interprétations heideggériennes de Platon, loin d'être anodines, reflètent l'évolution de la pensée de Heidegger au sujet de la question de la vérité – évolution dont elles pourraient être, c'est notre thèse, partie prenante.

B. L'interprétation heideggérienne de l'allégorie de la caverne dans les cours sur l'essence de la vérité (WS 1931-32; WS 1933-34)

1. Distinction et relation entre le thème explicite et le thème implicite principal de l'allégorie ; interprétation de la phrase introductive du mythe (514a1)

Pour Heidegger, l'allégorie de la caverne n'est pas une image statique, mais bien plutôt une *histoire*¹³³, à savoir celle de la libération et de l'ascension de prisonniers hors d'une prison voûtée,

Heidegger argues that contemporary representational accounts of truth as correspondance are an outgrowth of a change in thinking spurred by Plato's thought. » / Robert J. Dostal, « Beyond Being : Heidegger's Plato », in *Journal of the History of Philosophy* ; Berkeley, Calif. Vol. 23, No 1, 1985, pp. 71-98, p. 71 : « This essay's (* « La doctrine de Platon sur la vérité » (1940)) principal thesis is that Plato transformed the notion of truth from unconcealment (*Unverborgenheit*) to correctness (...) The critique of Plato remains essentially the same throughout Heidegger's work ».

¹³² Cf. Chapitre I, pp. 7-10.

¹³³ Heidegger joue sur l'ambiguïté du mot *Geschichte*, qui signifie à la fois « récit » et « histoire ». L'anglais rend mieux que le français cette ambiguïté, avec les termes « story » et « history ». cf. GA 36/37 [WS 1933-34], pp. 136-137; tr. an. p. 108. / cf. Gonzalez, Francisco J. *Plato and Heidegger: A question of Dialogue*, University Park, PA, The Pennsylvania State University Press, 2009, p. 107.

et de l'accoutumance progressive de leur vue à la lumière à l'extérieur de la caverne. Le thème de cette histoire est annoncé par Socrate dès la première phrase du livre VII de la *République*. L'ensemble de l'interprétation de Heidegger en 1931-32 doit d'ailleurs mener à la possibilité d'entendre correctement cette phrase¹³⁴, qu'une traduction française conventionnelle rend de la façon suivante : « Après cela (...) compare notre nature, considérée sous l'angle de l'éducation (*paideia*) et de l'absence d'éducation (*apaidensia*), à la situation suivante (l'allégorie de la caverne) »¹³⁵. Selon cette traduction, le thème explicite de l'allégorie se découvre très clairement comme étant l'effet de l'« éducation » sur la nature de l'homme. Pour une raison qui deviendra claire sous peu, Heidegger propose une traduction alternative (qui est en elle-même une interprétation) de la cette phrase : « Ensuite, figure-toi donc l'image (en l'occurrence l'image qui va suivre dans « l'allégorie de la caverne ») de notre condition humaine et sache entendre à partir de là cette condition qui est la nôtre eu égard à la possibilité qu'elle a d'être tenue (*paideia*, *Gehaltenheit*) aussi bien que privée de tenue. »¹³⁶

Fait remarquable, Heidegger refuse de traduire *paideia* par « formation » (*Bildung*) ou « éducation », et *apaidensia* par « absence de formation » ou « absence d'éducation », comme le font la plupart des traducteurs.¹³⁷ Heidegger choisit plutôt de rendre *paideia* par « possibilité (pour notre condition) d'être tenue » (*Gehaltenheit*) et *apaidensia* par « possibilité d'être privée de tenue ».¹³⁸ Cette « tenue » ainsi que la privation de celle-ci nomment les deux possibilités essentielles de l'homme, à savoir d'un côté la possibilité d'endurer le hors-retrait de l'étant dans sa lutte avec le retrait d'où il émerge, et de l'autre la possibilité de chuter hors de l'essentiel et d'être privé de la force nécessaire pour endurer l'essence conflictuelle de la vérité. La *paideia*, en tant que possibilité pour l'homme d'être tenu dans l'essentiel, ne saurait donc être comprise en terme de « formation » (*Bildung*) ou d'« éducation », en tant que ce sont là des concepts modernes,

¹³⁴ GA 34 [WS 1931-32], p. 114; tr. fr. p. 136 : « Ce n'est que maintenant (suite à l'ensemble de l'interprétation du mythe » que nous pouvons entendre la phrase (que nous avons laissée de côté dans un premier temps) ouvrant le livre VII et introduisant l'ensemble du récit. »

¹³⁵ Platon. *La République*, VII, 514a, tr. fr. George Leroux, Paris, Flammarion, 2002.

¹³⁶ GA 34 [WS 1931-32], p. 114; tr. fr. p. 136. Voir aussi GA 36-37 [WS 1933-34], p. 207; tr. an. pp. 157-158. Dans le cours de 1933-34, Heidegger ne traduit pas immédiatement *paideia* et *apaidensia*. Il propose cependant une traduction lors de son interprétation du passage.

¹³⁷ Dont Schleiermacher. Sur le rapport entre Heidegger et Schleiermacher, voir : Ralkowski, Mark A. *Heidegger's Platonism*, New York, Continuum, 2009, pp. 27-48. / Voir aussi : Palmer, Richard E. *Hermeneutics. Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*, Evanston, Northwestern University Press, 1969.

¹³⁸ GA 34 [WS 1931-32], p. 114; tr. fr. p. 136.

académiques, qui n'ont pu se développer que plus tard dans l'histoire de l'humanité.¹³⁹ En fait, ces notions sont *dérivées* de l'expérience grecque de la *paideia*. Nous pouvons d'ailleurs l'observer assez aisément : l'éducation est aujourd'hui largement comprise « comme la somme des connaissances et des compétences qu'il est possible d'acquérir durant le cheminement scolaire » et qui seront utiles dans le cadre de la « vie professionnelle ».¹⁴⁰ D'autres encore considèrent l'éducation plus largement comme l'apprentissage d'une culture et de valeurs qui régissent l'agir individuel et collectif dans une société donnée. Ces visions modernes de l'éducation ont donné naissance à ce que l'on appelle les « sciences de l'éducation », qui justement questionnent ce qu'est la « pédagogie », - c'est-à-dire quelles sont les meilleures approches pour faciliter l'acquisition de compétences, d'une culture et de valeurs dans un contexte donné. Il n'est toutefois possible de considérer l'éducation ainsi que sur la base d'une (pré)compréhension de ce qu'est l'homme¹⁴¹. Pour Heidegger, l'allégorie de la caverne reconduit précisément la question de l'« éducation » à celle de l'essence de l'homme et des possibilités qui lui sont propres, soit la *paideia* et l'*apaidensia* :

Paideia n'est pas l'éducation ou la formation, mais ce qui gouverne notre être le plus propre (...) aussi bien eu égard à ce qu'il se donne pouvoir et force d'accomplir qu'à ce en quoi il se perd dans l'impuissance où il échoit. Il ne s'agit pas de la *paideia*, mais uniquement de *paideias te peri kai apaidensias*, du débat entre les deux, de cet entre-deux dont elles procèdent chaque fois pour s'imposer l'une contre l'autre. *Paideia* est la *tenue où est maintenu* l'être humain, telle qu'elle procède du « maintien » qui tient ferme dans l'endurance où l'homme, au beau milieu de l'étant, donne par un libre choix de la tenue à son essence, - ce pour quoi et en quoi il se met lui-même en puissance dans son essence. Mettre ainsi intimement notre propre essence en puissance de l'essence de l'homme, lui donner ainsi du maintien à partir d'un choix propre compris comme existence reposant sur soi-même, n'est, en tant que ce qui a lieu en histoire, rien d'autre que philosopher, accéder par le questionnement, à l'être et à l'ouvert sans-retrait, c'est-à-dire aussi à ce qui leur confère le pouvoir d'être ce qu'ils sont.¹⁴²

Que la *paideia* soit le thème explicite de l'« allégorie de la caverne » signifie alors que cette dernière porte sur la possibilité qu'à l'homme de s'assurer de son essence en accédant au domaine ouvert de l'*alèthéia* et sur la possibilité inverse de n'y jamais parvenir. Heidegger précise que la voie

¹³⁹ GA 36/37 [WS 1933-34], pp. 207-208; tr. an. p. 158.

¹⁴⁰ Arteau McNeil, Raphaël, *La perte et l'héritage. Essai sur l'éducation par les grandes œuvres*, Montréal, éditions Boréale, 2018, p. 35.

¹⁴¹ GA 34 [WS 1931-32], p. 115; tr. fr. p. 137 : « (...) nous savons du même coup à présent que cette question de l'essence de l'homme vient bien avant toute pédagogie et toute psychologie, avant toute anthropologie et tout humanisme. »

¹⁴² GA 34 [WS 1931-32], pp. 114-115; tr. fr. p. 137.

d'accès au domaine essentiel où l'homme peut entrer en rapport avec tout étant ainsi qu'avec lui-même réside dans la pratique de la philosophie, qui n'est pas une manifestation culturelle, un épanouissement des personnalités, un domaine d'enseignement et d'apprentissage, ou une vision du monde¹⁴³, mais plutôt comme un « questionner qui transforme de fond en comble le *Dasein*, l'homme, l'entente de l'être »¹⁴⁴. Ce questionner porte sur l'être de l'étant, et est la pierre d'achoppement de l'histoire de l'homme¹⁴⁵, dans la mesure où la question de l'être de l'étant rend possible l'apparition et la saisie de l'étant comme tel. Cela permet l'instauration d'un rapport à l'étant qui ne soit plus simplement calculateur et utilitaire, mais qui se caractérise plutôt par la douceur et la rigueur d'un « laisser-être »¹⁴⁶. Dans les termes de la conférence « De l'essence de la vérité » de 1930, le laisser-être correspond à la *liberté*, qui est l'essence de la vérité. Cette thèse est reprise dans les interprétations de l'allégorie de la caverne entre 1931 et 1934 : en mettant en scène l'opposition et le passage entre les possibilités essentielles de l'homme que sont l'*apaidensia* et la *paideia*, l'allégorie de la caverne est précisément pour Heidegger l'histoire de la libération de l'homme pour l'*alèthéia* – libération par laquelle l'homme acquiert une « tenue » (*paideia*) au sein du « hors-retrait » (*alèthéia*).

Le mythe raconte ainsi l'histoire de la libération de prisonniers d'une caverne où ils sont enchaînés et forcés de regarder des ombres. Heidegger propose une division quadripartite du mythe, à partir des différents rapports de l'homme à l'étant qui sont présentés par Platon au livre VII de la *République*. Le premier stade correspond au règne des ombres, le second au règne du feu, le troisième au règne de la lumière, et le dernier présente un retour aux ombres après la familiarisation avec le règne de la lumière¹⁴⁷. Chacun de ces stades représente une situation particulière de l'être humain par rapport à l'*alèthéia*. D'un stade à l'autre, Heidegger voit de plus une *gradation* de l'expérience de la vérité comme Ouvert sans retrait. La lutte opposant la *paideia* à l'*apaidensia* se joue donc dans un jeu d'ombres et de lumières où l'homme fait une expérience

¹⁴³ *Ibid.*, p. 115; tr. fr. p. 138.

¹⁴⁴ *Ibid.*

¹⁴⁵ GA 9 [WdW, 1930], p. 189; tr. fr. pp. 84-85 : « Encore inconçue, et même pas nécessaire d'une fondation d'essence, l'ek-sistence de l'homme historial commence en l'éclair de cet instant où le premier penseur, questionnant, fait front au hors-retrait de l'étant par la question : qu'est l'étant ? Dans cette question, le hors-retrait est pour la première fois expérimenté. » / GA 9 [WdW, 1930], 190; tr. fr. p. 86 : « Là seulement où l'étant est dégagé à et préservé en son hors-retrait, là seulement où cette préservation est conçue à partir du questionner de l'étant comme tel, là commence l'histoire. *Le décèlement inaugural de l'étant en son tout, la question de l'étant comme tel et le début de l'histoire occidentale sont le même (...).* »

¹⁴⁶ cf. GA 9 [WdW, 1930], p. 199; tr. fr. p. 192.

¹⁴⁷ Nous empruntons ces titres à Mark A Ralkowski : *Heidegger's Platonism*, pp. 62-94.

plus ou moins forte de l'*alèthéia*, dépendamment de sa situation. Le thème explicite de l'allégorie – la *paideia*, le processus de libération par lequel l'homme acquiert une « tenue » au sein du domaine essentiel de l'ouvert sans retrait – est ainsi reconduit à un autre thème, qui en serait le thème principal et implicite : l'expérience de la vérité comme « *alèthéia* ». À cet effet, Heidegger souligne explicitement que « toute l'allégorie traite, et de façon prépondérante, de l'*alèthéia* »¹⁴⁸, et qu'elle pourrait avoir sa place dans n'importe quel dialogue platonicien : « Plato's philosophy is nothing but the struggle between these two conceptions of truth. The outcome of this struggle determined the spiritual history of the millennia to come. This struggle is found in every dialogue, but in its highest form it is found in the allegory of the cave (...). The interpretation of the myth of the cave leads into the heart of Platonic philosophy. »¹⁴⁹

Cela est tout à fait significatif pour notre recherche : si en effet le mythe de la caverne peut avoir une place dans tous les textes de Platon, cela signifie que la question de l'*alèthéia*, - le thème implicite et principal du mythe de la caverne – traverse selon Heidegger de part en part l'œuvre du père de la philosophie occidentale. La philosophie de Platon apparaît alors comme une voie d'accès privilégiée au sens grec originaire de la vérité. En d'autres termes, l'identification en 1931 de l'*alèthéia* comme le thème principal du mythe de la caverne, et l'identification de ce mythe comme « cœur de la philosophie de Platon »¹⁵⁰, sont des indices que Heidegger voit la philosophie platonicienne comme un vecteur pour développer une partie de sa thèse sur l'essence de la vérité, qui consiste précisément en une réflexion sur la signification d'origine de l'*alèthéia* visant à rendre à nouveau vivante l'expérience qui a vu naître ce mot.

Maintenant qu'est dégagé le cadre général de l'interprétation heideggérienne de l'allégorie de la caverne entre 1931 et 1934, nous pouvons amorcer l'analyse détaillée des quatre stades qui sont distingués par Heidegger dans sa division de l'allégorie. Après un parcours rapide des deux premiers stades, nous nous arrêterons assez longuement sur le troisième stade, à l'extérieur de la caverne, qui est le lieu d'un examen par Heidegger des notions clés d'*idea* et d'*idea tou agathon*, pour finalement parcourir le quatrième et dernier stade, celui de la redescende dans la caverne. Comme chacun de ces stades présente une situation particulière de l'homme par rapport à ce qui

¹⁴⁸ GA 34 [WS 1931-32], p. 42; tr. fr. p. 61.

¹⁴⁹ GA 36/37 [WS 1933-34], p. 128; tr. an. p. 101.

¹⁵⁰ *Ibid.*

est, cet examen nous permettra de saisir l'*alèthéia* sous quatre jours différents, qui chacun fait la lumière sur son essence.

2.1. Le premier stade : le règne des ombres

Le premier stade correspond au règne des ombres, c'est-à-dire à la situation des hommes dans la caverne (*République*, 514a-515c). Ceux-ci sont contraints à ne voir que des ombres d'objets fabriqués agités devant un feu qui se trouve derrière eux, mais comme Socrate le souligne, ils ne voient pas les ombres comme telles : « (...) s'ils avaient la possibilité de discuter les uns avec les autres, n'es-tu pas d'avis qu'ils considéreraient comme des êtres réels (*alèthès*) les choses qu'ils voient ? / Si, nécessairement. »¹⁵¹ Heidegger explique l'incapacité des prisonniers à considérer les ombres en ce qu'elles sont véritablement en notant que les prisonniers n'ont pas de rapport à la lumière et aux choses qui produisent les ombres : ils sont tout entier pris et impliqués dans ce qui est devant eux, et n'ont ainsi aucun rapport à eux-mêmes.¹⁵² Cette situation, qui paraît étrange à Glaucon, est selon Socrate analogue à la nôtre propre : « Tu décris là, dit-il (Glaucon), une image étrange et de bien étranges prisonniers. / Ils sont semblables à nous, dis-je (Socrate). »¹⁵³ L'interprétation de Heidegger fait état de cette remarque de Socrate, en soulignant que la situation décrite au premier stade correspond à la situation quotidienne de l'homme : « This situation is the everyday situation of man; it is not an exception but the situation of man in everydayness, insofar as he is given over to idle talk, to the customary, what lies closest at hand, the everyday, business as usual. Man in everydayness loses himself, forgets himself in the press of things. »¹⁵⁴

L'analyse de Heidegger met en relief que le premier stade de l'allégorie présente une première perspective sur la vérité comme *alèthéia*, marquée par l'utilisation de l'expression « *to alèthès* » pour décrire ce qui est là devant les prisonniers¹⁵⁵. Les prisonniers ont donc un rapport au « vrai » non pas comme une forme d'accord entre l'intellect et le réel¹⁵⁶, mais bien comme « hors-retrait » (même s'il faut ajouter « que ce hors-retrait ne vient pas à la rencontre des hommes enchaînés en

¹⁵¹ Platon, *République*, 515b.

¹⁵² GA 34 [WS 1931-32], pp. 26-27; tr. fr. p. 45. GA 36/37 [WS 1934-34], pp. 132-133; tr. an. p. 105.

¹⁵³ Platon, *République*, 515a.

¹⁵⁴ GA 36/37 [WS 1933-34], pp. 132-133; tr. an. p. 105. Voir aussi : GA 34 [WS, 1931-32], p. 28; tr. fr. p. 46 : « (...) ce n'est qu'une image de la situation quotidienne de l'homme, situation dont l'homme est absolument incapable de voir l'étrangeté parce qu'elle n'est rien d'autre que la mesure de la quotidienneté

¹⁵⁵ GA 34 [WS 1931-32], p. 27; tr. fr. pp. 45-46. GA 36/37 [WS 1933-34], pp. 131-132; tr. an. p. 104.

¹⁵⁶ GA 34 [WS 1931-32], p. 30; tr. fr. p. 48 : « Rien là-dedans qui parle d'adéquation, de rectitude, ni d'accord. »

tant que hors-retrait »¹⁵⁷)! Cela signifie que l'étant vient faire rencontre sous un jour particulier dans le rapport quotidien que l'on entretient avec lui. La révélation de l'étant n'est toutefois à ce stade que très partielle, dans la mesure où l'homme est complètement absorbé par l'étant, où plus précisément pas la signification habituelle que revêt l'étant pour lui.¹⁵⁸ Ce faisant, toute autre manière de se rapporter à l'étant et de porter celui-ci hors du retrait est à ce stade inconcevable pour l'homme, qui ne se connaît pas non plus lui-même comme *Dasein* ou comme « être-découvrant », si l'on peut dire.¹⁵⁹

2.2. Le deuxième stade : le règne du feu

Le deuxième stade, - le règne du feu - correspond au moment où l'action se met en marche, lors de la mise en scène d'une libération de l'homme à l'intérieur de la caverne (515c4 – 515e5). À ce point, les prisonniers perdent leurs chaînes, sont retournés vers la lumière du feu dans la caverne et forcés de regarder les choses elles-mêmes plutôt que les ombres. C'est là une expérience traumatisante pour le prisonnier, qui exprime immédiatement la volonté de retourner vers les ombres, qui lui sont familières.

L'interprétation de Heidegger de ce passage vise à faire ressortir une seconde perspective sur la vérité comme *alèthéia* : il se dessinerait dans ce passage une différenciation entre le *plus vrai* (*alethestera*) et le *plus étant* (*mallon onta*). Le prisonnier considère en effet les ombres qu'il voyait auparavant comme « plus vraies », alors même que ce qui lui est montré par son libérateur est « plus étant ». Heidegger accorde à ce moment de l'allégorie une importance capitale pour l'histoire de la métaphysique, en notant qu'avec cette différenciation l'Histoire se met en marche¹⁶⁰. La raison en est que cette différenciation marque l'entrée en scène de la rectitude comme concept de la vérité, et ce dans la différenciation entre deux *voirs*, c'est-à-dire entre la façon de voir du prisonnier et celle du libérateur. Ce dernier, pour qui le « plus étant » est aussi le « plus vrai », est dit voir « de façon plus droite » (*orthotès*)¹⁶¹. Ainsi, la rectitude, qui deviendra

¹⁵⁷ GA 34 [WS 1931-32], p. 27; tr. fr. p. 45.

¹⁵⁸ Wrathall, Mark. *Heidegger and Unconcealment. Truth, Language, and History*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011. p. 81.

¹⁵⁹ GA 34 [WS 1931-32], p. 29 : « En fait, il ne sait même pas qu'il se trouve dans une certaine "situation" ».

¹⁶⁰ cf. GA 36/37 [WS 1933-34], pp. 136-137; tr. an. p. 108.

¹⁶¹ Platon, *République*, 515d.

le concept dominant de vérité pour l'ensemble de la tradition métaphysique, a son *fondement* dans l'expérience plus originaire de l'*alèthéia* :

La rectitude de la vision et de la considération des choses, et par conséquent de la détermination et de l'énonciation, se fonde sur notre façon d'être chaque fois tournés vers l'étant et proches de lui, c'est-à-dire dépend de la manière dont, chaque fois, l'étant se tient hors retrait. *La vérité comme rectitude se fonde sur la vérité comme ouvert sans retrait* (...). La vérité comme rectitude de l'énoncé n'est absolument pas possible sans la vérité comme hors-retrait de l'étant. Car ce sur quoi l'énoncé doit se régler pour pouvoir être correct doit déjà au préalable être hors-retrait.¹⁶²

À partir de cette reconduction (par voie de dérivation) de la rectitude au hors-retrait, Heidegger soutient qu'à l'origine, la rectitude (*orthos*) renvoyait au « sans détour », c'est-à-dire à ce qui n'a pas besoin de passer par les ombres, mais qui plutôt va directement à l'affaire en cause, à la chose elle-même.¹⁶³ En outre, comme le souligne Francisco J. Gonzalez, la considération du moins étant (les ombres) comme étant le plus vrai se fait sur la base d'une compréhension du « vrai » comme hors-retrait. Ce qui est correct n'admet en effet pas de degrés : on peut être plus proche ou plus loin de ce qui est correct, mais en définitive, une chose est correcte ou elle ne l'est pas. Il y a à l'inverse beaucoup de sens à parler de degrés lorsqu'on entend la vérité comme hors-retrait, dans la mesure où les possibles variations de degrés paraissent aussi essentielles à la vérité comprise comme hors-retrait, *aletheia*, qu'aux notions de lumière et d'obscurité.¹⁶⁴

Néanmoins, l'émancipation des prisonniers hors des chaînes et des ombres vers la lumière du feu n'est pas encore une libération authentique. Celle-ci n'est que l'amorce d'une libération, car si les prisonniers sont alors libres de contrainte *extérieure*, ils demeurent toutefois aux prises avec une contrainte *intérieure* : « Après avoir été délivré, le prisonnier a certes une volonté, mais c'est celle de retourner dans les chaînes. Voulant ainsi, il veut ne pas vouloir : il ne veut pas participer lui-même à sa libération. »¹⁶⁵ Dans le cadre d'une histoire portant sur la *paideia*, sur l'acquisition d'une « tenue » au milieu de ce qui est essentiel, cela correspond au *refus* d'une telle tenue, à l'*apaidensia* comme la « perte dans l'impuissance » où l'on échoit.¹⁶⁶ L'échec de la libération mise en scène au second stade dresse ainsi selon nous le portrait de l'homme caractérisé par l'*apaidensia*, en le distinguant d'un autre homme, le libérateur, dont on ne sait à présent rien du

¹⁶² GA 34 [WS 1931-32], p. 34; tr. fr. pp. 52-53.

¹⁶³ GA 34 [WS 1931-32], p. 34; tr. fr. p. 53 (note 1)

¹⁶⁴ Gonzalez, *Plato and Heidegger: A Question of Dialogue*, p. 108.

¹⁶⁵ GA 34 [WS 1931-32], p. 36; tr. fr. p. 55.

¹⁶⁶ GA 34 [WS 1931-32], p. 114; tr. fr. p. 136.

tout. Le second stade nous apprend aussi ce qui distingue le prisonnier du libérateur : ces deux personnages ont chacun un *regard* différent sur les ombres, le feu et la lumière. En effet, le libérateur a le regard « plus droit » dans la mesure où il appréhende l'étant en tant que tel, alors que le prisonnier en est encore incapable. Le troisième stade montre que le fondement de la distinction entre ces deux rapports à l'étant réside dans la nature même de l'*alèthéia*.

2.3. Le troisième stade : la libération [vers la lumière]

Le troisième stade met en scène la « libération proprement dite de l'homme vers la lumière originaire »¹⁶⁷ (515e5-516e2). Ce moment se caractérise entre autres par un complet renoncement à la méthode prise par la première tentative de libération, qui s'est avérée inadéquate. À ce stade, le prisonnier n'est plus seulement libéré de ses liens, mais est en plus forcé de quitter le confort de la quotidienneté et d'entamer une longue et difficile ascension vers l'extérieur de la caverne, où ses yeux devront s'accoutumer à la lumière « originaire » à savoir la lumière du soleil.

Si le deuxième stade est le lieu où l'Histoire se met en marche dans l'émergence de la rectitude (*orthotès*) comme un nouveau concept de vérité dérivé de l'expérience originaire du vrai comme « *to alèthès* » à travers la différenciation entre deux « voirs », le troisième stade constitue pour sa part le point culminant de l'allégorie en tant qu'il opère une autre différenciation, cette fois entre deux *lumières* : la lumière artificielle provenant du feu de la caverne d'un côté, et de l'autre la lumière *originnaire* tirant sa source du Soleil. Heidegger précise que ce dernier est « ce qui donne le *temps*, dont procède tout ce qui est, comme ce dont le règne s'exerce partout et à travers tout, et qui est même le fondement (*Grund*) de ce qui est visible dans la *caverne*, des ombres, de la lumière et du feu qui y ont cours. »¹⁶⁸ Le troisième stade présente ainsi à notre sens la voie par laquelle l'*apaidensia* peut être surmontée et vaincue par la *paideia*.

La différenciation et la mise au jour du rapport entre la lumière originaire et la lumière dans la caverne viennent « réconcilier » le « plus étant » et le « plus hors-retrait » qui avaient été distingués lors de la première tentative de libération. Dans les termes de Platon, la lumière du feu à l'intérieur de la caverne correspond à la « lumière » de la *doxa* sur l'échelle de la connaissance, alors que la lumière du soleil correspond à celle des « formes » ou des « idées ».

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 38; tr. fr. p. 57 / GA 36/37 [WS 1933-34], pp. 139-140; tr. an. p. 110.

¹⁶⁸ GA 34 [WS 1931-32], p. 43; tr. fr. p. 62.

Heidegger, moyennant une certaine transformation conceptuelle, reprend cette structure : selon lui, la lumière du soleil, l'*idea*, correspondrait à l'être de l'étant, et serait ainsi le fondement de la lumière du feu à l'intérieur de la caverne, qui correspond à la compréhension d'être dans laquelle chaque homme se trouve toujours déjà et à partir de laquelle la révélation de l'étant devient possible.¹⁶⁹ La réconciliation du « plus étant » et du plus « hors-retrait » signifie simplement que le rapport de l'homme à l'être de l'étant (la lumière hors de la caverne) lui permet de se rapporter à l'étant en tant que tel, et non plus seulement à travers le filtre d'une précompréhension non-questionnée (la lumière du feu). L'interprétation heideggérienne du mythe de la caverne porte ainsi la marque des développements de la conférence « De l'essence de la vérité » (1930) au sujet de la liberté : le rapport de l'homme à l'être de l'étant lui permet de laisser l'étant faire rencontre en tant que l'étant qu'il est et sous la guise qui lui est propre, sans plus insister sur l'étant en lui attribuant au préalable une signification déterminée et inébranlable dans l'ordre des choses.¹⁷⁰ L'essence de la liberté ne consiste donc pas, comme en témoignait par ailleurs déjà le second stade, en une liberté « négative » (une absence de contrainte), ni non plus en une liberté « positive » (par exemple au sens de l'autonomie kantienne) ; « La liberté positive et *authentique* (...) n'est pas, écrit Heidegger, un simple être-libre-de... (loin de...), mais un être-libre-pour... (en vue de ...). »¹⁷¹ C'est dire que la liberté est essentiellement positive, mais qu'elle ne désigne pas le fait de se donner à soi-même sa propre loi ; la liberté consiste plutôt en l'exigence de se lier à ce qui rend libre, à prendre position (*paideia*) au sein du domaine essentiel qui rend possible la manifestation de l'étant ; bref, à se rendre disponible pour la révélation de l'être.

La liaison de l'homme à ce qui rend libre a principalement deux résultats : (1) l'homme gagne ce que Heidegger appelle un « nouveau lieu de séjour » ; (2) l'homme libéré est maintenant en mesure de voir l'existence au sein de la caverne en ce qu'elle est véritablement. À ce propos, Heidegger note que l'homme libéré « s'assure, en se libérant pour la lumière, c'est-à-dire en se familiarisant avec et pour la lumière, un nouveau lieu de séjour. À présent, il ne veut plus faire demi-tour parce qu'il a désormais percé à jour l'élément d'ombre qui affecte toute l'existence dans la caverne, le caractère illusoire de l'affairement qui y règne et des honneurs qui y sont décernés ».¹⁷²

¹⁶⁹ Cf. Ralkowski, *Heidegger's Platonism*, p. 63.

¹⁷⁰ Cf. GA 9 [WdW, 1930], p. 191 ; tr. fr. p. 86.

¹⁷¹ GA 34 [WS 1931-32], p. 58 ; tr. fr. p. 78.

¹⁷² GA 34 [WS 1931-32], p. 43 ; tr. fr. pp. 62-63.

Dans l'explication que Platon fournit lui-même de l'allégorie (517b-c), le « nouveau lieu de séjour » renvoie à un « lieu intelligible », distinct du monde sensible.¹⁷³ Pour nous, il est clair que Heidegger n'interprète pas l'allégorie « à la lettre », mais qu'il cherche plutôt à entendre l'esprit derrière la lettre. Ainsi, le nouveau lieu de séjour ne consiste pas pour lui en un « monde des idées » qui serait distinct du domaine du sensible¹⁷⁴, mais renvoie plutôt à ce qui est essentiel au sein même du monde tel qu'on le connaît. Pour le dire autrement, le « nouveau lieu de séjour » désigne bien plus un nouveau rapport à l'étant qu'un nouvel endroit où l'homme pourrait se rendre de temps à autre, à loisir.

Retenons donc que le troisième stade, par la différenciation entre la lumière *originnaire* et la lumière qui règne au fond de la caverne et la mise en scène de la libération effective de l'homme, offre une troisième perspective sur la vérité comme *alèthéia*, en nous donnant à voir « ce qu'il y a de plus hors-retrait » (*ta alèthéstata*)¹⁷⁵. Mais qu'est-ce qui peut revendiquer ce titre ? Pour Heidegger, « ce qu'il y a de plus hors-retrait » est ce qui est « *alèthinòn* », c'est-à-dire ce qui est « fait de hors-retrait », comme une chaise en bois est « faite de bois ».¹⁷⁶ Ce statut correspond, dans la philosophie de Platon, aux *idées*, et ultimement à l'*Idee la plus haute*. Avant de passer au quatrième et dernier stade de la division heideggérienne de l'allégorie de la caverne, il nous faut donc nous arrêter un instant sur les notions d'*idea* et d'*Idea tou agathou*, qui correspondent au degré le plus élevé d'*alèthéia*.

¹⁷³ Platon, *République*, 517a-c : « Eh bien, c'est cette image, dis-je, mon cher Glaucon, qu'il faut rattacher tout entière à ce que nous disions auparavant : en assimilant l'espace qui se révèle grâce à la vue à l'habitation dans la prison, et le feu qui s'y trouve à la puissance du soleil, et en rapportant la remontée vers le haut et la contemplation des choses d'en haut à l'ascension de l'âme vers le lieu intelligible, tu ne risques pas de te tromper sur l'objet de mon espérance, puisque c'est sur ce sujet que tu désires m'entendre. »

¹⁷⁴ GA 34 [WS 1931-32], p. 51; tr. fr. p. 70 : « Lorsque (Platon) a trouvé les Idées, ce n'était rien qu'il aurait ingénieusement élaboré dans quelque spéculation perdue dans les nuées, mais c'était ce que tout un chacun voit quand il entre en rapport avec ce qui est. Platon a simplement mis le doigt là-dessus avec une force et une sûreté inouïes. »

¹⁷⁵ GA 34 [WS 1931-32], p. 66; tr. fr. p. 86. Heidegger se permet cette interprétation même si Platon n'emploie pas cette expression.

¹⁷⁶ *Ibid.*

2.3.1. Heidegger et la détermination platonicienne de l'être comme « *idea* » : le nouveau départ pour le problème de l'Idée

Dans l'allégorie de la caverne, la lumière est ce qui libère un espace dans lequel la vision de quelque chose est rendue possible. Sur le plan sensible, la lumière permet effectivement que l'œil perçoive les couleurs et les formes. Heidegger interprète l'image de la lumière comme étant « le symbole de l'idée »¹⁷⁷. Ainsi, Heidegger conçoit que l'idée est ce qui pour Platon, sur le plan intelligible, permet quelque chose comme une vision. Cette identification de l'idée et de la lumière est caractéristique du rapport de « destruction » que Heidegger entretient avec les textes de la tradition philosophique. En effet, une telle interprétation du symbole de la lumière est contredite par le texte de Platon lui-même.¹⁷⁸ Les développements des cours de 1931-32 et de 1933-34 sur l'essence de la vérité au sujet de la notion platonicienne d'*idea* ne doivent donc pas être compris comme des « explications » du concept tel qu'on le trouve chez Platon, mais plutôt comme une réappropriation originale du concept par Heidegger. Cette réappropriation a pour objectif de donner un nouveau souffle au problème de l'idée en le posant en dehors de la distinction traditionnelle entre *sujet* et *objet*, et à partir de l'unité qui lie originellement l'être et l'homme.¹⁷⁹

Pour poser le problème de l'idée ainsi, Heidegger justifie son identification des idées au symbole de la lumière par la diaphanéité qui les caractérise tous les deux : « L'être, l'Idée, est ce qui accorde le passage : lumière. La fonction fondamentale de l'Idée n'est autre que l'essence fondamentale de la lumière. »¹⁸⁰ Les idées jouent alors le rôle d'*intermédiaire* entre l'étant qui se manifeste et l'homme qui le découvre, au même titre que la lumière fait le pont entre l'œil et ce qu'il voit. Le

¹⁷⁷ GA 34 [WS 1931-32], p. 60; tr. fr. p.80.

¹⁷⁸ Platon énonce explicitement que les idées ne sont pas analogues à la lumière, mais plutôt à ce qui est rendu visible *dans* la lumière (*République*, VI, 508 d). Plus précisément, les idées correspondent aux objets *illuminés par la lumière du soleil* à l'extérieur de la caverne, et non pas à la lumière elle-même, laquelle est plutôt identifiée à « la vérité et l'être » (cf. Gonzalez, *Plato and Heidegger*, p. 121. / Platon, *République*, VI, 508 e). Il est alors difficile de comprendre pourquoi Heidegger, qui s'intéresse à l'*alèthéia*, serait passé à côté de l'identification de la lumière et de l'*alèthéia*, surtout si l'on considère que cette identification est tout à fait cohérente avec la conception heideggérienne de l'essence de la vérité : « *alèthéia* » nomme l'ouvert sans retrait qui rend possible l'apparition de l'étant, et auquel l'homme doit chercher à s'accorder afin de s'assurer de son essence propre ; la lumière joue ce rôle dans le domaine sensible, en rendant possible l'apparition du visible pour ce qui voit.

¹⁷⁹ GA 34 [WS 1931-32], p. 71; tr. fr. p. 91

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 57; tr. fr. p. 77.

caractère intermédiaire de l'idée met à mal la distinction sujet-objet à partir de laquelle le problème a été posé tout au long de l'histoire de la métaphysique :

Cette question (la question de l'Idée) est restée indéterminée non pas parce que la réponse n'aurait pas encore été trouvée, mais parce que cette question n'aurait pas encore été posée sérieusement (...). Au lieu de cela, on s'est décidé précipitamment pour l'une ou pour l'autre des deux seules possibilités qu'on connaissait : les Idées sont ou bien quelque chose d'objectif (et comme on ne sait pas où, on en vient finalement à quelque chose comme des "valeurs"), ou bien quelque chose de subjectif, et alors elles ne sont donc peut-être, en somme, qu'une fiction, un "comme si", un simple produit fantasmatique de l'imagination.¹⁸¹

Les idées, en effet, ne sont pas des objets, au sens où elles n'existent pas par elle-même, indépendamment de l'homme. Elles ne sont pas non plus des productions subjectives, comme l'indique le langage allégorique du mythe de la caverne : la lumière à l'extérieur de la caverne n'est pas une construction ou une production humaine (contrairement au feu qui en illumine l'intérieur).

Si donc les idées ne sont rien d'objectif ni rien de subjectif, que sont-elles ? En termes heideggériens, nous pourrions dire qu'elles correspondent à l'être de l'étant, ou du moins à ce qui donne l'être de l'étant¹⁸², et que Heidegger nomme *Anblick*, « l'aspect » : « "Idée" est ainsi l'aspect (*Anblick*) de ce qui s'offre *comme* étant *quelque chose*. Ces aspects sont ce en quoi la chose particulière se *présente* en tant que ceci et cela : est présente et se déploie dans la présence (...). L'aspect, *idea*, donne donc ce en tant que quoi une chose se déploie dans la présence, c'est-à-dire ce qu'une chose *est* – son être. »¹⁸³

La détermination de l'idée comme l'« aspect » sous lequel l'étant s'offre vient préciser le caractère intermédiaire de l'idée, qui, comme la lumière, accorde le passage à l'étant pour une vision. Il ne s'agit évidemment pas de la vision entendue comme la sensation visuelle, mais plutôt d'une perception intellectuelle qui prend la forme d'un regard anticipateur projetant à l'avance une signification sur l'étant. Ce regard anticipateur nous permet ainsi de voir l'étant tel qu'il est, et non simplement sa couleur et ses contours. Le « regard anticipateur de l'idée » – cette expression

¹⁸¹ GA 34 [WS 1931-32], pp. 71-72; tr. fr. p. 92.

¹⁸² GA 34 [WS 1931-32], p. 52; tr. fr. pp. 71-72 : Les idées sont ce qui offre « le regard pour ce qu'est chaque étant et pour comment il l'est, en bref, pour l'être de l'étant ». / Cf. Ralkowski, *Heidegger's Platonism*, p. 74 : « There is no question that this is how Heidegger understands the Forms. They are Plato's account of what Heidegger calls the Being of beings. »

¹⁸³ GA 34 [WS 1931-32], p. 51; tr. fr. p. 70

désigne l'appropriation de l'idée par l'homme – est ce qui pave la voie pour l'entrée en présence de l'étant : pour le dire simplement, c'est par exemple parce que l'on sait ce qu'est une guitare que quelque chose comme une guitare peut entrer en présence en tant que telle, - c'est-à-dire comme « instrument de musique à corde pincée » et non pas comme « bois d'allumage ».

Le caractère intermédiaire de l'*idea* se précise. Par la *négative*, il apparaît que les idées ne se trouvent pas « entre » l'homme et l'être de l'étant comme quelque chose qu'il s'agirait de « traverser », comme l'on traverse un pont ou une rue. Au contraire, les idées sont *positivement* un *intermédiaire* au sens où le « regard » de l'homme doit s'accoutumer à la lumière de l'idée pour saisir l'étant en son être, ou pourrait-on dire, pour ne plus voir que des « ombres ». De regarder dans la lumière, c'est-à-dire d'avoir un souci pour l'être de l'étant, est pour Heidegger le propre de l'homme, du *Dasein*. Par ailleurs, pour situer l'interprétation de l'*idea* dans le cadre général de la lecture de l'allégorie de la caverne, notons que c'est la lumière de l'*idea* qui rend effective la libération de l'homme ; en d'autres termes, cela signifie que le processus de *paideia* – l'acquisition d'une tenue au sein de ce qui est essentiel – est complété par l'exposition de l'homme à la lumière de l'idée, et plus encore par l'accueil et l'appropriation de cette lumière par l'homme.

L'examen de l'*idea* n'est toutefois pas encore complet, et doit être mené à terme par une analyse de l'Idée la plus haute, laquelle est symbolisée dans la *République* par la source de toute lumière : le Soleil.

2.3.2. L'interprétation heideggérienne de l'analogie du Soleil (*République*, VI, 506-511) et le caractère aporétique de l'Idée du Bien.

Il est important de noter d'emblée que la reprise heideggérienne de l'Idée du bien dans les cours sur l'essence de la vérité de 1931-32 et de 1933-34 est entreprise en dehors du cadre de la lecture de l'allégorie de la caverne. Heidegger fournit deux raisons pour justifier ce choix : 1) « Platon lui-même n'examine pas (...) cette Idée dans l'allégorie » car cela a été fait à la fin du livre VI ; 2) l'Idée du Bien est « la pointe la plus élevée de la philosophie de Platon »¹⁸⁴ et même sa « clé de voûte »¹⁸⁵. On pourrait ajouter que le fait que l'interprétation du Bien soit présentée indépendamment du reste de la lecture de l'allégorie est l'indice que quelque chose concernant

¹⁸⁴ GA 34 [WS 1931-32], p. 46; tr. fr. pp. 65-66/ GA 36/37 [WS 1933-34], pp. 146-147; tr. an. p. 115

¹⁸⁵ GA 34 [WS 1931-32], p. 96; tr. fr. p. 117.

l'Idée du Bien a poussé Heidegger à s'y arrêter plus longuement, peut-être parce qu'il y aurait trouvé, comme le souligne Mark Ralkowski, des échos de sa propre pensée.¹⁸⁶

Sur l'Idée du Bien, les textes de Platon sont explicites sur deux points : (1) l'*idea tou agathou* est *mogis horasthai* (*République*, VII, 517b-c), c'est-à-dire qu'elle n'est que très difficilement envisageable ; (2) l'Idée du Bien est « transcendante », c'est-à-dire qu'elle est *au-delà* des autres idées :

Le soleil confère aux choses visibles non seulement le pouvoir d'être vues, mais encore la genèse, la croissance et la subsistance, encore que lui-même ne soit aucunement genèse. (...) Pour les objets de connaissance, ce n'est pas seulement leur cognoscibilité que manifestement ils reçoivent du bien, mais c'est leur être et aussi leur essence qu'ils tiennent de lui, même si le bien n'est pas l'essence, mais quelque chose qui est au-delà de l'essence, dans une surabondance de majesté et de puissance.

Et alors Glaucon, facétieux, s'exclama : "Par Apollon (...) quelle prodigieuse transcendence !" ¹⁸⁷

Ces deux caractéristiques de l'Idée du Bien ont un caractère aporétique : comment en effet amener à la sphère du dicible ce qui ne peut être envisagé qu'avec beaucoup de peine ? Et comment expliquer que le Bien soit à la fois une Idée, et à la fois *au-delà* des idées ? La réappropriation de Heidegger de l'*idea tou agathou* prend en charge ces questions, et apporte une solution originale au problème classique de la transcendance de l'Idée du Bien.¹⁸⁸

La première question, - comment peut-on parler du Bien s'il est déjà très difficile de seulement le prendre en vue ? - reçoit rapidement une réponse dans la *République* : puisque l'Idée du Bien est *mogis horasthai*, Socrate reconnaît, en invitant ses interlocuteurs à la prudence, que c'est d'une manière *indirecte* qu'il convient d'en traiter : « (...) laissons de côté pour l'instant la question du bien tel qu'il est en lui-même, car il me semble supérieur à ce que notre effort peut espérer atteindre (...). Je consens, par contre, à vous parler de ce qui me paraît le rejeton du bien, et qui lui ressemble le plus (...). Mais prenez garde que, sans le vouloir, je vous induise en erreur de quelque façon, en vous remettant un compte erroné du produit ! » ¹⁸⁹

¹⁸⁶ Ralkowski, *Heidegger's Platonism*, p. 75: « Something about the Good, especially its relationship with the other Forms, and what that meant for the relationship between Forms and sensible entities, gave Heidegger pause and seems to have sparked new reflections in his own thought. »

¹⁸⁷ Platon, *République*, VI, 509b-c.

¹⁸⁸ Il faut encore une fois avoir en tête le rapport de « destruction » qu'entretient Heidegger avec Platon. L'analyse heideggérienne n'entend pas exposer la manière dont Platon comprenait lui-même l'Idée du Bien, mais bien plutôt se la réapproprier dans le cadre d'un questionnement portant sur l'*alèthéia*.

¹⁸⁹ Platon, *République*, VI, 506d-507a.

S'il est impossible de même espérer parler directement de l'Idée du Bien, Socrate souligne qu'il est possible d'en traiter en termes symboliques, à partir de ce qui lui ressemble le plus. Le « rejeton du bien », par lequel Socrate a l'espoir de faire voir ce en quoi consiste l'Idée du Bien à Glaucon et Adimante, est le Soleil. Ce dernier est en effet dans le domaine de la sensation visuelle ce qui est le plus difficile à prendre en vue, en raison de son aveuglante clarté, tout en étant à la fois la cause de la génération, de la croissance, et de la corruption de tout ce qui est. Nous devons alors comprendre que l'Idée du Bien possède, dans le « domaine intelligible », des caractéristiques analogues. Pour parvenir à voir ou à comprendre l'Idée la plus haute, il faut donc selon Platon accoutumer notre regard à sa clarté en en regardant au préalable l'image, afin d'éviter de gâcher notre vue et de nous rendre par-là incapable de voir quoi que ce soit, de même qu'il est plus facile, pour considérer le soleil, de tourner les yeux vers son reflet dans un cours d'eau. Pour Platon, la réflexion au sujet du symbole *peut* et *doit* donc nous préparer à regarder en face l'Idée du Bien.

Pour Heidegger, cela est le signe du caractère particulier de l'Idée du Bien, dont on ne peut s'enquérir de la même manière que par rapport à l'étant que nous rencontrons au quotidien. Que l'Idée du Bien soit *mogis horasthai* est l'indice qu'on ne peut y avoir accès que par le biais d'un questionnement très particulier, - que Heidegger qualifie de « cheminement austère du questionnement philosophique »¹⁹⁰ - évoqué par Platon dans la lettre VII¹⁹¹. Mais quelle forme doit prendre ce « cheminement austère du questionnement philosophique » ? Par la méthode qu'il emploie pour interpréter l'Idée du Bien, Heidegger apporte une réponse à cette question : pour voir ce que Platon entend par l'*idea tou agathou*, Heidegger se propose dans un premier temps d'extrapoler, par un processus d'intensification, l'Idée la plus haute de l'essence de l'idée en général, pour dans un deuxième temps vérifier les résultats de cette extrapolation par une comparaison avec ce que dit Platon aux livres VI et VII de la *République* et dans la « Septième lettre ».¹⁹² Ce processus en deux temps doit simultanément apporter une explication au second problème, celui de la transcendance de l'Idée du Bien.

Il faut donc dans un premier temps déterminer ce qu'est l'Idée du Bien en insistant sur le fait qu'elle est d'abord et avant tout une *idée* : elle est, comme nous l'avons mentionné à de

¹⁹⁰ GA 34 [WS 1931-32], p. 97; tr. fr. pp. 118-119.

¹⁹¹ La « lettre VII » (341-344) de Platon est citée à trois reprises par Heidegger lors de son analyse de l'Idée du Bien.

¹⁹² GA 36/37 [WS 1933-34], pp. 190-191; tr. an. p. 146.

nombreuses reprises, l'*Idee* la plus haute. Or, nous dit Heidegger, la notion d'*idea* est elle-même déterminée par des superlatifs¹⁹³ : les Idées sont ce qui est le plus étant « parce qu'elles donnent à entendre l'être à la lumière duquel (...) l'étant particulier est tout d'abord étant », et aussi ce qui est le plus hors-retrait dans la mesure où « c'est à travers elle que peut tout d'abord se montrer quelque chose d'étant »¹⁹⁴. L'Idée du Bien, qui est au-delà de toutes les idées, est donc de ce fait aussi au-delà de l'être (puisque les idées sont ce qui est le plus étant) et au-delà de la vérité. Mais comment comprendre que le Bien demeure déterminé en tant qu'« Idée » ? Selon Heidegger, l'Idée du Bien remplit « plus originairement » la fonction de l'idée, qui est de « contribuer à faire jaillir le hors-retrait » et « donner à entendre l'être de l'étant »¹⁹⁵. En d'autres termes, l'Idée du Bien est ce qui accorde le pouvoir à l'être de se manifester et qui rend possible la compréhension d'être.

Heidegger procède ensuite à la vérification de son extrapolation de l'Idée du Bien à partir de l'essence de l'Idée, par la comparaison de son interprétation avec ce qui est explicite dans la *République*. Heidegger observe que Platon distingue d'abord entre deux types de connaissance, - l'*aisthêsis* (perception sensible) et le *nous* (perception intellectuelle) – puis qu'il caractérise ensuite la perception intellectuelle « dans une stricte correspondance avec la vision au sens habituel »¹⁹⁶, d'où le langage symbolique pour parler de l'Idée du Bien. Il serait donc possible de transposer tout ce qui est dit concernant le visible au sens habituel dans l'orbe de la perception intellectuelle, et ainsi en arriver à comprendre ce que Platon nous dit de l'Idée du Bien.¹⁹⁷ Or Platon note que la vision sur le plan sensible nécessite à la fois la faculté de voir avec les yeux ainsi que la faculté d'être vu (*République*, VI, 507c-d). En plus de ces deux possibilités – de *voir* et d'*être vu* – Platon considère qu'un troisième terme est nécessaire, qui *possibilise* et *tienne sous un joug* les deux autres : la lumière¹⁹⁸. L'interprétation de Heidegger devrait donc en conclure que le troisième terme, dans le domaine intelligible, correspond à l'*idea*, en tant que celle-ci est symbolisée par la lumière! Heidegger soutient pourtant autre chose : ce n'est pas l'*Idee* qui tient ensemble l'être et la vérité

¹⁹³ GA 34 [WS 1931-32], p. 99; tr. fr. p. 120.

¹⁹⁴ *Ibid.*

¹⁹⁵ *Ibid.*

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 101; tr. fr. p. 123.

¹⁹⁷ Cette interprétation est contestable. En effet, si parler de l'Idée du Bien était chose si simple, il y a fort à parier que Platon aurait indiqué explicitement la parfaite correspondance entre ce qui est visible au sens habituel et la perception intellectuelle. Au lieu de cela, Socrate affirme discourir à partir du « rejeton du Bien ». On pourrait donc critiquer Heidegger en relevant que son interprétation porte sur l'« image » du Bien, et non pas sur le Bien lui-même.

¹⁹⁸ Platon, *République*, 508a.

sous un joug, mais plutôt l'Idée du *Bien*, qui doit conséquemment être comprise comme une « puissance potentialisante » (*Ermächtigung*)¹⁹⁹.

Heidegger appuie cette thèse par une analyse étymologique du mot grec « *agathon* », que l'on traduit communément par « bien ». Loin d'avoir une signification morale, le penseur allemand observe que le « bien » désigne en son sens grec « ce qui est vigoureux, ce qui s'impose ».²⁰⁰ En clair, pour un Grec, le bien se dit par exemple d'une « bonne chaise » ou d'un « bon violon », ce qui signifie à la fois « ce qui est bien fait » et « ce qui accomplit comme il se doit la tâche qui lui incombe ». Cette notion n'a donc rien à voir avec les « valeurs », mais doit être entendue comme une « potentialisation » (*dunamis*), comme « ce dont il s'agit *avant* tout être, pour tout être et pour chaque vérité »²⁰¹, dans la mesure où l'Idée du Bien est la « bonne Idée » : c'est-à-dire l'idée qui accomplit au plus haut point la liaison entre l'homme et l'être.

En vertu des deux caractéristiques de l'Idée du Bien, - (1) l'*idea tou agathon* est une « puissance potentialisante », c'est-à-dire qu'elle rend possible l'être et la vérité, et (2) elle les tient tous les deux sous un joug - Heidegger interprète la transcendance de l'Idée du Bien par rapport aux autres idées comme la source de la relation unitaire entre l'être et l'homme :

Or ce qui est au plus haut point à apercevoir requiert le regard le plus profond. Au plus haut point et le plus profondément, l'un ne va pas sans l'autre. L'idée, et surtout l'Idée la plus haute, n'est ni quelque chose qui est là-devant objectivement ni quelque chose d'imaginé de façon seulement subjective ; elle est cela même qui donne à toute objectivité et à toute subjectivité le pouvoir d'être ce qu'elles sont en tendant le joug entre le sujet et l'objet.²⁰²

Ainsi, en remontant vers l'Idée du Bien au moyen d'une extrapolation de celle-ci à partir de l'essence de l'idée en général, Heidegger en vient à assimiler presque entièrement entre 1931 et 1934 l'*idea tou agathon* à l'*idea*, à la différence près qu'il refuse aux simples idées la détermination de « puissance potentialisante ». De plus, en retraduisant « *agathon* » par « *Ermächtigung* » (et non plus par « bien », vu la connotation morale de ce terme), Heidegger comprend l'Idée du Bien en rapport avec le thème explicite de l'allégorie de la caverne, soit l'acquisition d'une tenue essentielle, la *paideia*. À cet égard, Christian Sommer note que :

¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 104. Sur la possible interprétation politique de l'*Ermächtigung*, voir : Christian Sommer, *Heidegger 1933. Le programme platonicien du Discours de rectorat*, Paris, Hermann Éditeurs, 2013, p. 38.

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 107; tr. fr. p. 128.

²⁰¹ *Ibid.*, p. 109; tr. fr. p. 130. Je souligne.

²⁰² GA 34 [WS 1931-32], p. 111; tr. fr. p. 133.

C'est dans la remontée vers le Bien au-delà de l'*ousia* qu'est mise en œuvre la fonction décisive de l'éducation (*paideia*) dont l'objectif est précisément la conversion de l'âme (*psychagogia*). Dans sa glose interprétative, Heidegger souligne que la conduction de l'âme dans cette remontée, par le questionnement, n'est autre que le philosophe qui se déploie, ou réalise en la posant, (la question sur) l'essence de la vérité : cet acte du questionner psychagogique comme acte de transcender vers le Bien qui précède et rend possible l'essence de la vérité constitue l'événement fondamental (*Grundgeschehnis*) du philosophe.²⁰³

Bref, si Heidegger sépare son analyse de l'Idée du Bien de sa lecture de l'allégorie de la caverne, cette analyse finit tout de même par trouver sa place dans le cadre d'une interprétation du mythe. Au début des années trente, la « transcendance de l'Idée du Bien » traduit pour Heidegger ce que cela signifie que de « philosopher », à savoir de *dépasser* l'étant vers son être, pour utiliser une expression qui rappelle la terminologie de « *Vom Wesen des Grundes* ». Le quatrième et dernier stade de la division heideggérienne de l'allégorie de la caverne vient justement préciser le rôle du philosophe, en nous offrant une quatrième perspective sur l'*alèthéia*.

2.4. Le quatrième stade de l'allégorie : le retour aux ombres après l'accoutumance à la lumière

L'allégorie de la caverne ne se termine pas par la contemplation du Soleil et du Bien au troisième stade, mais par une redescente dans la caverne. Cette redescente est la quatrième et ultime étape du mythe. Mais comment interpréter ce mystérieux retour? Selon Francisco J. Gonzalez, il n'est pas immédiatement évident que ce moment de l'allégorie ait sa place dans le cadre de l'interprétation heideggérienne de l'image la plus célèbre de la *République* :

If the ascent is an ascent from what is less unconcealed to what is most unconcealed as well as from the bonds of a prisoner to the most genuine freedom, then it seems that with the conclusion of the ascent everything there is to say about truth as unconcealment and freedom has already been said. The account of the descent must therefore be turning to a completely different point; if the analogy is essentially concerned with the essence of truth and freedom, then the account of the descent would be nothing but an inessential add-on.²⁰⁴

²⁰³ Sommer, *Heidegger 1933*, p. 25.

²⁰⁴ Gonzalez, *Plato and Heidegger: A Question of Dialogue*, p. 110.

Ces remarques sont prises en considération par Heidegger lui-même²⁰⁵, qui cherche justement à nier cette conclusion. Selon lui, la redescente dans la caverne dit quelque chose d'essentiel de l'essence de la vérité, et en même temps de l'essence de la liberté et de l'essence de l'homme. Le retour dans la caverne est en effet une étape nécessaire de la libération de l'homme, si bien que ce n'est que lors de ce retour que le processus de libération arrive véritablement à son terme. La raison en est qu'en retournant dans la caverne, l'homme libéré est appelé à devenir lui-même un libérateur. Pour Heidegger, cela signifie que la véritable liberté « ne consiste pas seulement à être délivré des chaînes ni seulement à devenir libre pour la lumière », mais bien à « être libérateur de l'obscurité ».²⁰⁶ Nous devons en outre tirer simultanément une conclusion similaire au sujet de l'essence de la vérité, qui pointe vers la connexion essentielle entre vérité et liberté : « la vérité n'est pas une possession tranquille dont nous jouirions en repos en quelque lieu d'où nous instruirions le reste de l'humanité, mais l'ouvert sans retrait n'a lieu qu'au sein d'une constante libération. »²⁰⁷

Le quatrième stade est donc d'une importance capitale en ce qui concerne l'essence de la vérité comme « *alêthéia* », puisqu'il en atteste la nature conflictuelle : la non-vérité fait inéluctablement partie de l'essence de la vérité, « comme la vallée fait partie de la montagne »²⁰⁸, écrit Heidegger.

De plus, si les deux premiers stades ont présenté le portrait de l'homme dominé par l'*apaidensia*, les troisième et quatrième stades nous offrent quant à eux le portrait de l'homme libre gouverné par la *paideia*. Cet homme est le philosophe, que Heidegger décrit ainsi, à partir d'une citation du *Sophiste* (254a-b) : « Le philosophe est (...) celui qui porte en soi cette aspiration de se sentir jusqu'au tréfonds de son être poussé à s'y entendre dans ce qu'est et comment est l'étant en général et en entier (...). Cela veut dire : en questionnant, se tenir libre pour la question de l'être et de l'essence des choses, s'y entendre dans ce dont il *retourne* avec l'étant en général, avec l'être lui-même. En bref : le philosophe est l'ami de l'être. »²⁰⁹ Dans ce passage, on retrouve le champ lexical propre à la *paideia* : il y est en effet question d'une « libre tenue ». Le philosophe est celui qui est déterminé au premier chef par la *paideia*, c'est-à-dire qui est hors de l'*apaidensia* et qui est « tenu » dans l'étant, en se portant à l'écoute de l'être. C'est pour cela qu'il est qualifié d'« ami de

²⁰⁵ GA 34 [WS 1931-32], pp. 80-81; tr. fr. pp. 101-102. / GA 36/37 [WS 1933-34], pp. 179-181; tr. an. p. 139.

²⁰⁶ GA 34 [WS 1931-32], p. 91; tr. fr. p. 112.

²⁰⁷ *Ibid.*

²⁰⁸ *Ibid.*, p. 90; tr. fr. p. 111.

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 82; tr. fr. p. 103.

l'être » : le philosophe se caractérise, dans son rapport à ce qui est, par un souci de l'*être* de l'étant, en opposition à l'homme qui se conforte dans l'ombre du quotidien et qui n'a de souci que pour des « objets ». Le philosophe, par son retour dans la caverne, accomplit son destin « comme avoir-lieu de l'*alèthéia* »²¹⁰. C'est donc en prenant sur ses épaules le *débat* et la *coappartenance* de la non-vérité et de la vérité, du retrait et du hors-retrait, que le philosophe accomplit son destin, et que l'homme s'assure de sa propre essence. Il y a *débat* puisque la vérité est toujours arrachée au retrait; il y a *coappartenance* parce que la vérité, le hors-retrait, a besoin de la non-vérité, du retrait, car celle-ci fait partie de son essence.

2.5. Récapitulation de l'interprétation de l'allégorie de la caverne dans les cours sur l'essence de la vérité entre 1931 et 1934

Retraçons brièvement les résultats atteints lors de l'analyse de l'interprétation de Heidegger de l'allégorie de la caverne dans les cours sur l'essence de la vérité de 1931-32 et de 1933-34. Quatre perspectives sur la vérité pensée comme *alèthéia* sont ressorties :

- 1) Au premier stade, les prisonniers, qui ne sont en contact qu'avec des ombres se rapportent déjà au « vrai » en tant que « *to alèthés* », dans la mesure où de l'étant se manifeste à eux. Le « vrai » est ainsi une caractéristique de l'étant.
- 2) Au deuxième stade, nous apprenons que l'*alèthéia* comporte différents degrés dans la différenciation qui s'opère entre le « plus vrai » (*alèthestera*) et le « plus étant » (*mallon onta*), ainsi qu'entre deux regards, soit celui du prisonnier auquel on vient tout juste de retirer ses chaînes et dont les yeux ne sont pas habitués à la lumière, et celui du libérateur. Si à ce stade, la vérité comme rectitude entre en scène – le libérateur juge « correctement » de l'étant qu'il rencontre, contrairement au prisonnier – l'expérience de la vérité comme *alèthéia* est toujours prépondérante, dans la mesure où le prisonnier considère « plus vraies » les ombres non pas en tant qu'elles s'accordent mieux aux concepts qu'il en a, mais bien parce qu'elles se révèlent à lui plus clairement.
- 3) Au troisième stade, nous rencontrons selon Heidegger le degré le plus élevé d'*alèthéia* : « *to alèthèstata* », « ce qui est le plus hors-retrait ». Ce qui est le plus hors-retrait, ce sont pour Heidegger les idées, et plus particulièrement l'Idée du Bien. Celles-ci sont identifiées par

²¹⁰ *Ibid.*, p. 87; tr. fr. p. 108.

Heidegger au symbole de la lumière, pour montrer qu'elles sont au premier chef l'*intermédiaire*, au sens de ce qui fait la liaison, entre l'être de l'étant et l'homme. Ainsi, en s'habituant à plonger le regard dans la lumière de l'Idée, l'homme est « tenu » (*paideia*) au sein de ce qui est essentiel, dans le domaine ouvert de l'*alèthéia*.

4) Au quatrième stade, l'homme libéré redescend dans la caverne, où règnent les ombres. Cette redescente nous informe de la nature polémique de l'*alèthéia*, qui est toujours *a-léthéia*, c'est-à-dire un arrachement au retrait. La vérité doit toujours être conquise de haute lutte.

Finalement, rappelons que du fait que chacun des stades réfère à la vérité pensée comme *alèthéia*, Heidegger conclut que cette expérience de la vérité – et non la vérité comme adéquation entre l'intellect et le réel – est *prépondérante* au cœur de la philosophie platonicienne. Cela justifie l'interprétation heideggérienne de trois notions clés de la philosophie platonicienne au début des années trente :

- 1) La *paideia* désigne la possibilité pour l'homme d'être « tenu » au sein du domaine ouvert de l'*alèthéia* ;
- 2) L'*idea* est comprise non pas comme un paradigme qui donne la mesure à l'intelligence de l'homme lorsqu'il appréhende la réalité, mais plutôt comme l'*intermédiaire* entre l'être et l'homme au sens de ce qui les lie originellement l'un à l'autre ;
- 3) L'*idea tou agathou* est la « puissance potentialisante » qui rend possible l'être et la vérité et qui les tient ensemble sous un joug. Du fait de cette détermination du Bien, le problème de la transcendance de l'Idée du Bien est interprété par Heidegger comme l'expression même de l'acte de philosopher, qui consiste en un « dépassement » du seul étant vers l'être de l'étant dans un questionnement qui transforme l'être de l'homme de fond en comble.

Ces quelques résultats doivent maintenant être comparés à une autre interprétation de Heidegger de l'allégorie de la caverne, que l'on retrouve dans l'essai « La doctrine de Platon sur la vérité » (1940).

C. L'interprétation heideggérienne de l'allégorie de la caverne dans « La doctrine de Platon sur la vérité » (1940)

« La doctrine de Platon sur la vérité » de 1940 contient la lecture heideggérienne la plus célèbre de la philosophie de Platon. Ce texte est l'objet des plus fervents éloges comme des critiques les plus lapidaires. Certains considèrent en effet ce texte comme le plus haut sommet de la réflexion de Heidegger au sujet de l'essence de la vérité²¹¹, alors que d'autres y voient « une caricature » qui exagère « les pires aspects de l'interprétation heideggérienne de Platon ». ²¹²

Nous sommes plutôt d'avis que « La doctrine de Platon sur la vérité » accentue la dimension historique de la thèse de Heidegger sur l'essence de la vérité en présentant Platon non plus comme le dernier témoin de la pensée grecque initiale, mais bien comme l'instigateur de la tradition métaphysique. Ainsi, l'essai de 1940 n'est pas selon nous le sommet de la réflexion de Heidegger sur l'essence de la vérité, mais plutôt le déploiement d'une partie déterminée de celle-ci. Elle n'est pas non plus une caricature de la pensée de Platon, mais bien une réappropriation créatrice de celle-ci.

Il faut donc se garder de lire « La doctrine de Platon sur la vérité » comme une tentative de comprendre Platon comme il se serait lui-même compris. En mettant l'accent sur l'une des facettes de la philosophie platonicienne, l'essai sert l'objectif de lire d'un seul tenant l'ensemble de l'histoire de la métaphysique. Celle-ci est l'histoire de l'oubli de l'être dont le « commencement » réside dans une transformation de l'essence de la vérité ayant eu lieu *silencieusement* chez Platon. Cette transformation, pour Heidegger, est le principe implicite qui soutient tout l'édifice de la pensée de Platon : « La "doctrine" d'un penseur est ce qui, dans ses paroles, est resté informulé, mais à quoi l'homme est ouvert, "exposé", afin qu'il s'y dépense sans compter (...). Ce qui est alors resté informulé (chez Platon) est un mouvement tournant dans la détermination de l'essence de la vérité. » ²¹³

La thèse d'un mouvement tournant dans la détermination de l'essence de la vérité chez Platon est affirmée avec beaucoup plus de force que dans les cours sur l'essence de la vérité de 1931-32 et de 1933-34, où Heidegger reconnaissait qu'une transformation de l'essence de la vérité a lieu

²¹¹ Margolis, Joseph. « Heidegger on Truth and Being », In Catalin Partenie & Tom Rockmore (eds.), *Heidegger and Plato: Toward Dialogue*. Northwestern University Press, 2005. p. 124.

²¹² Gonzalez, *Plato and Heidegger: A Question of Dialogue*, pp. 148, 158.

²¹³ GA 9 [PLW 1940], p. 427.

chez Platon, tout en faisant ressortir que c'est l'expérience de la vérité comme *alèthéia* qui y demeure prédominante.²¹⁴ Le contraire est affirmé dans « La doctrine de Platon sur la vérité » : « Et pourtant, si le “mythe de la caverne” témoigne bien d'une expérience de l'*alèthéia* comme telle, et s'il nomme expressément l'*alèthéia* dans des passages d'un certain relief, une autre essence de la vérité cherche à évincer le non-voilement et à passer au premier rang. »²¹⁵

Le changement de perspective qui caractérise l'essai de 1940 entraîne avec lui une modification dans la manière de comprendre les quatre stades de l'allégorie de la caverne²¹⁶, qui se manifeste dans la manière d'interpréter les notions clés de *paideia*, d'*idea* et d'*idea tou agathou*.

1. La transformation de la *paideia*

Tout d'abord, Heidegger fait volte-face en 1940 dans sa traduction du mot *paideia*, et conséquemment dans sa manière d'interpréter ce concept : « c'est toujours le terme allemand *Bildung* », écrit-il, « qui répond le mieux, quoique toujours imparfaitement au grec *paideia* »²¹⁷. Cela est très significatif, puisque Heidegger avait *catégoriquement refusé* de traduire ainsi ce terme grec dans les deux cours sur l'essence de la vérité, où l'on peut lire que la « *paideia* n'est pas l'éducation ou la formation (*Bildung*) »²¹⁸, et que ce sens de la *paideia* ne s'est développé que bien après l'époque de Platon.²¹⁹ La nouvelle traduction par *Bildung* est alors étonnante, et dépasse à notre sens le simple choix de mot. Pour Heidegger en 1940, la *Bildung* est :

²¹⁴ Un passage laisse entendre que Heidegger n'a pas complètement abandonné cette thèse : GA 9 [PLW 1940], p. 450 : « « L'essence de la vérité, telle qu'à l'origine elle était pensée par les Grecs au sens de l'*alèthéia*, du non-voilement rapporté à quelque chose de caché (de voilé et rendu méconnaissable), cette essence de la vérité *et elle seule* offre un rapport fondamental à l'image de la caverne où le jour ne pénètre pas. Là où la vérité a un autre sens, où elle a cessé d'être co-déterminée par un non-voilement, le “mythe de la caverne” ne repose plus sur rien et ne représente plus rien. » Je souligne.

²¹⁵ *Ibid.*, pp. 450-451.

²¹⁶ Heidegger maintient sa division quadripartite de l'allégorie en 1940. Seulement, au lieu de manifester qu'il est question, et de façon prépondérante, de l'*alèthéia* partout dans l'allégorie de la caverne, celle-ci doit faire signe vers une mutation de l'essence de la vérité qui aurait lieu à même le mythe. Cette mutation est rendue visible par le sens des notions de *paideia*, d'*idea* et d'*idea tou agathou*. Pour cette raison, nous concentrons notre analyse autour de ces trois notions, sans exposer à nouveau ce qui a lieu dans chacun des stades.

²¹⁷ GA 9 [PLW 1940], p. 441.

²¹⁸ GA 34 [WS 1931-32], p. 114; tr. fr. p. 137 : « *Paideia* n'est pas l'éducation ou la formation (*Bildung*), mais ce qui gouverne notre être le plus propre (...) aussi bien eu égard à ce qu'il se donne pouvoir et force d'accomplir qu'à ce en quoi il se perd dans l'impuissance où il échoit ».

²¹⁹ GA 36-37 [WS 1933-34], pp. 207-208; tr. an. p. 158 : « In German we have no words to express what the Greeks mean here. *Paideia* is usually translated as “education” (*Erziehung*) or “cultivation” (*Bildung*) (...).

D'abord un acte formateur (*ein Bilden*) qui imprime à la chose un caractère suivant lequel elle se développe. Mais, si cette formation "informe" (imprime un caractère), c'est parce qu'en même temps elle conforme la chose à une vue déterminante qui pour cette raison est appelée modèle (*Vor-bild*). La *Bildung* est à la fois l'impression d'un caractère et guidage reçu d'un modèle. L'opposé de *paideia* est *apaideusia*, la non-formation. En elle, aucun développement de l'attitude fondamentale ne se trouve éveillé, aucun modèle déterminant n'est proposé.²²⁰

Alors que l'interprétation des cours comprenait la *paideia* comme la tenue dans l'*alèthéia* qui se caractérise par le questionnement qui met l'être et la vérité en question, l'interprétation de l'essai la comprend beaucoup plus étroitement comme un « revirement » ou un « retournement » vers des objets paradigmatiques auxquels il s'agit de se « conformer ». À cet égard, Francisco J. Gonzalez remarque qu'en comparaison à l'identification antérieure de la *paideia* à la liberté authentique, la *paideia* comprise comme *Bildung* représente la négation même d'une telle liberté, en tant qu'elle représente l'absence de tout questionnement proprement philosophique.²²¹

La réinterprétation de la *paideia* en tant que *Bildung* n'a donc rien d'anecdotique : elle présuppose qu'une mutation de l'essence de la vérité a lieu au sein de la philosophie platonicienne, et que cette mutation est le principe même de la philosophie de Platon. En outre, il n'est pas difficile de voir en quoi la réinterprétation de la *paideia* comme *Bildung* permet l'essor de la vérité-adéquation comme concept dominant de vérité : la sortie de la caverne racontée dans l'allégorie ne présente plus, comme Heidegger le concevait au début des années trente, une ascension vers des degrés toujours plus élevé d'*alèthéia*, mais bien plutôt une ascension vers une adéquation toujours plus grande à ce qui sert de modèle à l'extérieur de la caverne : les *idées*.

2. La transformation de l'*idea*

La réinterprétation de la *paideia* se fait sur la base d'une réinterprétation de la notion d'idée, à laquelle Platon aurait subjugué l'*alèthéia* selon la lecture de Heidegger en 1940. Le « niveau » d'une vérité aurait donc pour corrélat la plus ou moins grande clarté de l'apparition de l'idée dans le regard de celui qui regarde, ou autrement dit la capacité de l'homme à se mesurer à l'idée qu'il envisage. Pour le montrer, l'argument de Heidegger s'édifie comme au début des années trente

But this is an academic notion; this is not what is at stake, it is humanistic (...). In the later, post-Platonic period, however, the meaning did develop in the direction of cultivation and education ».

²²⁰ GA 9 [PLW 1940], p. 441.

²²¹ Gonzalez, *Plato and Heidegger: A Question of Dialogue*, p. 150.

sur une identification des idées au symbole de la lumière : « L'*idea* est le pur fait de briller, au sens où l'on dit que "le soleil brille". Elle n'est pas sous la dépendance d'autre chose qui se trouverait derrière elle et qui la ferait apparaître, elle est elle-même ce qui paraît, et qui n'a pas d'autre affaire que de paraître, de briller elle-même. L'*idea* est ce qui a pouvoir de briller (*Die idea ist das Scheinsame*). » ²²²

Le sens de cette identification n'est toutefois plus le même : entre 1931 et 1934, l'essence de l'idée est de « rendre possible » l'étant²²³ en jouant un rôle d'intermédiaire en l'homme et l'être ; en 1940, Heidegger insiste plutôt sur la *visibilité* de l'*idea*, en notant que « l'être de l'idée consiste à pouvoir briller, à pouvoir être visible ». ²²⁴ Pour le dire clairement : l'idée n'est plus l'*intermédiaire* entre l'homme et l'être au sens de ce qui les lie originellement l'un à l'autre, mais est plutôt devenue le paradigme auquel le regard de l'homme se doit de se conformer.

Cette réinterprétation de l'*idea* comme modèle paradigmatique auquel l'intellect de l'homme doit se conformer pour que ses jugements puissent être dits « vrais » amène avec elle une relativisation de l'*alèthéia* à sa prise en vue : « Ce que l'idée met alors en vue, et ainsi donne à voir, c'est, pour le regard dirigé sur elle, le "non-voilé" de ce comme quoi elle apparaît. Ainsi le "non-voilé" est-il compris par avance et d'une manière unique comme ce que nous percevons en percevant l'*idea*, comme ce qui est connu (*gignoskomenon*) dans le connaître (*gignoskein*). » ²²⁵

Bref, comme la *paideia*, l'*idea* reflète pour Heidegger le passage au second rang de l'expérience de la vérité comme *alèthéia*, derrière le concept de vérité comme adéquation ou rectitude : l'*alèthéia* dépend de l'« ajustement » du regard à l'idée qui rend accessible l'étant. Comme on peut aisément le deviner, la réinterprétation de l'*idea* s'accompagne d'une réinterprétation de l'Idée la plus haute, symbolisée dans l'allégorie de la caverne par l'image du Soleil.

²²² GA 9 [PLW 1940], p. 452.

²²³ GA 36/37 [WS 1933-34], p. 194; tr. an. p. 148: « to make beings possible, is the essence of the *idea* ». Cela signifie que l'étant peut se présenter en tant qu'étant uniquement si l'homme a le regard pour l'être de l'étant, c'est à dire le regard qui prefigure l'étant et lui permet de faire rencontre avec la signification qui lui est propre au milieu d'autres étants.

²²⁴ GA 9 [PLW 1940], p. 452.

²²⁵ *Ibid.*

3. La transformation de l'idée tou agathou

La réinterprétation de l'Idée du Bien que l'on retrouve dans l'essai de 1940 est conduite par Heidegger en suivant la même méthode qu'il avait employée dans les deux cours sur l'essence de la vérité du début des années trente, soit une extrapolation de l'essence de l'idée en général: « D'après le mythe, le soleil est l'image de l'Idée du Bien, mais en quoi consiste l'essence de cette idée ? Le Bien est une idée, donc il brille. »²²⁶ Comme l'idée est ce qui « brille » – cela signifie comme nous l'avons vu « ce qui est visible » et, partant, ce à quoi le regard (ou le jugement) de l'homme doit se conformer comme à un modèle – l'Idée du Bien, en tant que l'Idée la plus haute, doit être comprise comme le modèle paradigmatique par excellence, le modèle des modèles.

Mais qu'en est-il de la question de la transcendance de l'Idée la plus haute ? Pour tout dire, ce problème « brille » par son absence des développements de « La doctrine de Platon sur la vérité ».²²⁷ Ce silence au sujet de la transcendance du Bien permet à Heidegger d'interpréter l'*agathon* seulement comme une idée comme les autres, mais de rang plus élevé. Cette manœuvre mène à la réintégration du caractère « agathoïde » (pour reprendre une expression d'Alain Boutot²²⁸) de l'Idée la plus haute à l'ensemble des idées :

Pour la pensée grecque, *to agathon* signifie ce qui est apte à quelque chose et qui rend apte à quelque chose (...). Chaque *idea*, toute évidence d'une chose, permet la vue de ce qu'est la chose considérée. Ainsi, pour la pensée grecque, les "idées" rendent apte à ceci qu'une chose puisse apparaître en ce qu'elle est et puisse être ainsi présente en ce qu'elle a de permanent. Les idées sont, en chaque étant, ce qui est (...). L'essence de toute idée réside déjà en ceci qu'elle permet de paraître, qu'elle rend apte à ce paraître qui accorde une vue sur l'évidence.²²⁹

Le contraste avec l'interprétation antérieure de l'Idée du Bien est frappant : entre 1931 et 1934, Heidegger s'efforçait de résoudre le problème de la transcendance de l'Idée du Bien en l'interprétant comme l'expression de la nécessité de « dépasser », au fil d'un questionnement philosophique austère et authentique, le simple étant pour parvenir à son être. En 1940, en

²²⁶ GA 9 [PLW 1940], p. 453.

²²⁷ Cf. Dostal, Robert J. « Beyond Being: Heidegger's Plato », in *Journal of the History of Philosophy*; Berkeley, Calif. Vol. 23, No 1, 1985, pp. 71-98, p. 69: « Given the importance of this phrase to the classical tradition and to Heidegger himself, its absence in this essay is quite obtrusive. » / Voir aussi Gonzalez, *Plato and Heidegger: A Question of Dialogue*, p. 156: « Here, and for the first time in Heidegger's interpretation of the good, the characterization of the good as *epekeina tès ousias* is not even mentioned. »

²²⁸ Boutot, Alain. *Heidegger et Platon*, Paris, Presses Universitaires de France, 1987, p. 157.

²²⁹ GA 9 [PLW 1940], p. 455.

gardant le silence sur ce problème et en réintégrant l'*agathon* à toute *idea*, Heidegger fait de Platon un métaphysicien avant l'heure, en faisant de l'idée un paradigme pour jauger de la vérité d'un jugement, et de l'Idée du Bien le paradigme des paradigmes, ce qui rend visible le visible.

4. Résumé des différences entre les cours (1931-1934) et l'essai (1940)

Il est maintenant évident que l'interprétation soutenue dans « La doctrine de Platon sur la vérité » diffère à plusieurs égards de ce qui avait été affirmé dans les cours sur la vérité du début des années trente.²³⁰ Nous résumons ici ces différences :

- 1) Il n'est plus question de la transcendance de l'Idée du Bien en 1940, contrairement aux cours qui accordaient une attention particulière au problème de la transcendance. Cette omission a pour effet de gommer la distinction entre l'Idée du Bien et les autres Idées;
- 2) L'omission du problème de la transcendance a aussi pour effet de faire des idées des « objets », auxquels le jugement de l'homme doit se conformer comme à un modèle. Les idées, dans les cours, étaient plutôt comprises comme l'*intermédiaire* entre l'être et l'homme;
- 3) L'interprétation de la *paideia* en tant que *Gehaltenheit* est abandonnée au profit d'une interprétation de la *paideia* comme *Bildung*, ce que Heidegger avait explicitement refusé de faire au début des années trente;
- 4) Par ces trois changements, Heidegger réduit Platon à une forme de « platonisme » afin de lire l'ensemble de l'histoire de la métaphysique d'un seul tenant. La pensée platonicienne est alors comprise comme une anticipation de la pensée moderne et de la détresse qui la caractérise.

Il nous faut alors demander : qu'est-ce qui explique ces changements ? Et est-il possible de lire ensemble, malgré ces différences, les diverses interprétations heideggériennes de l'allégorie de la caverne, et ce sans recourir à une assimilation réductrice ?

²³⁰ L'essai est donc loin d'être une simple cristallisation des résultats des cours, comme le suggèrent de nombreux interprètes (voir par exemple Hyland, Drew. *Questioning Platonism : Continental Interpretations of Plato*, Albany, State University of New York Press, 2004.) / La même remarque est faite par Francisco J. Gonzalez : *Plato and Heidegger : A Question of Dialogue*, p. 159.

D. Explication des différences entre les interprétations heideggériennes de l'allégorie de la caverne et mise au jour de leur complémentarité.

1. Motif des différences de l'interprétation de 1940

La raison pour laquelle l'interprétation de 1940 diffère des lectures antérieures de l'allégorie réside selon nous au cœur même de la thèse de Heidegger sur l'essence de la vérité. « La doctrine de Platon sur la vérité » n'est pas tant une interprétation de Platon que l'accomplissement d'une partie déterminée de la thèse heideggérienne sur la vérité : la réflexion sur l'histoire de la métaphysique comme histoire de l'oubli de l'être. Pour le démontrer, il faut être en mesure de prouver deux choses : 1) d'une part, que l'essai de 1940 contient des indices permettant de conclure qu'il ne porte pas en premier lieu sur Platon, mais plutôt sur l'histoire de la métaphysique et que Platon n'est qu'un expédient ; 2) d'autre part, que cette « transformation » n'en est pas une, ou autrement dit que Heidegger trouve toujours chez Platon un vecteur pour penser l'essence initiale de la vérité comme *alèthéia* en 1940.

À commencer par le second point, il nous suffira de référer à un passage du cours sur *Parménide* (WS 1942-43) pour prouver hors de tout doute raisonnable que Heidegger trouve toujours chez Platon, même à l'époque de « La doctrine de Platon sur la vérité », une voie d'accès pour penser l'essence de l'*alèthéia* :

(...) quoi de plus évident que la conviction que les interprétations les plus appropriées de la philosophie de Platon sont celles qui s'en approchent à l'aide du "platonisme" ? Cette manière de procéder, toutefois, est semblable à celle qui consisterait à "expliquer" la feuille verte sur l'arbre à partir du feuillage tombé au sol. Une interprétation grecque de la pensée de Platon est ce qu'il y a de plus difficile, - non parce que cette pensée contient des obscurités et des abîmes particuliers, mais parce que les époques ultérieures, et nous-mêmes aujourd'hui, sommes portés à retrouver immédiatement en elle notre pensée propre.²³¹

On peut alors supposer que l'interprétation que l'on retrouve dans « La doctrine de Platon sur la vérité », qui est plus une lecture du platonisme qu'une lecture de Platon, a été développée par Heidegger dans l'objectif de marquer une prise de distance vis-à-vis de la métaphysique – ce qui

²³¹ *Parmenides* [WS 1942-43], GA 54, éd. Par M. S. Frings, 1982, 1992 ; tr. fr. Thomas Piel, *Parménide*, Paris, Gallimard, 2011. pp. 139-140. Les citations sont tirées de la traduction française, et nous donnons la pagination de l'édition GA et celle de la traduction française.

est par ailleurs cohérent avec l'évolution de sa pensée.²³² Conséquemment, nous pensons que ce qui est exprimé dans l'essai de 1940 doit mener à un délaissement du platonisme afin de permettre un véritable retour à la philosophie de Platon (en tant qu'elle est une voie d'accès à l'essence originaire de la vérité).

Cette thèse est corroborée par l'essai lui-même, à la fois par sa forme et par sa conclusion. Concernant la forme, il est selon nous possible de diviser l'essai en trois parties : 1) la première correspond à la lecture et à l'interprétation sommaire de l'allégorie de la caverne, et s'étend des pages 427 à 450 de la traduction française de l'essai ; 2) la seconde, - la partie *centrale* – est le lieu de l'explication de la transformation de l'essence de la vérité qui soutiendrait toute la pensée platonicienne, et s'étend des pages 450 à 461 de l'essai ; 3) la troisième et dernière partie est consacrée à une prise en vue remémorante de l'histoire de la philosophie, avec pour fil conducteur la décision prise silencieusement dans la philosophie de Platon concernant l'essence de la vérité. Cette partie s'étend des pages 461 à 469. Cette division tripartite indique que la lecture de l'allégorie de la caverne et la découverte du « non-dit » de la philosophie de Platon a pour objectif de permettre une meilleure compréhension de l'histoire de la pensée. C'est du moins dans cette direction que se dirige l'essai : Heidegger y éclaire l'histoire de la métaphysique *à partir* d'une lecture de la philosophie platonicienne pour mettre en lumière que l'histoire se caractérise d'abord et avant tout par un « platonisme ».

La conclusion de l'essai vient rendre d'autant plus évident le fait que Heidegger veut délaisser un tel platonisme. Cela est en effet nécessaire afin de pouvoir appréhender l'essence authentique de la vérité comme « *alèthéia* », qui se trouve, écrit Heidegger, « rappelée à notre mémoire » par la prise en vue d'une *transformation* de l'essence de la vérité (toute trans-formation renvoie à une forme d'origine).²³³ Mais une condition est nécessaire avant de pouvoir retrouver, pleinement comprendre, et faire nous-mêmes l'expérience de l'essence originaire de l'*alèthéia* : « il faut que d'abord éclate la détresse où ce n'est plus comme toujours l'étant seul, mais pour une fois l'être, qui mérite d'être visé par nos questions. C'est parce qu'une telle détresse n'est encore

²³² Cf. Boutot, *Heidegger et Platon*, p. 248 : « L'évolution de la lecture heideggérienne de Platon est en définitive étroitement liée à l'évolution de la propre pensée de Heidegger. Elle manifeste l'éloignement de Heidegger vis-à-vis de la métaphysique (...). La seconde lecture est bien plus une lecture du platonisme de Platon que de Platon lui-même (...). »

²³³ GA 9 [PLW 1940], p. 468.

qu'imminente que l'essence originelle de la vérité repose toujours dans l'obscurité de son origine. »²³⁴

Il faut donc que l'homme ressente à nouveau l'urgence de la question de l'être, et qu'il cesse de ne s'en tenir qu'à l'étant, pour rendre possible un retour à l'essence originelle de la vérité. Ce sentiment d'urgence de la question de l'être de l'étant, Heidegger le qualifie de « détresse », ce que l'on peut opposer à la célèbre formule du *Nietzsche II* où il est affirmé que la tradition métaphysique « repose dans la détresse de l'absence de détresse »²³⁵. Cette double-détresse est en réalité une détresse qui s'ignore, qui demeure aveugle à elle-même. Elle renvoie ainsi à un oubli lui aussi redoublé : la détresse de l'absence de détresse est le fait d'un *oubli de l'oubli de l'être*. Or, « l'oubli de l'oubli » renvoie au recèlement premier thématisé en 1930 comme le secret, c'est-à-dire ce qui se manifeste par son absence ou par son retrait. Ce recèlement premier est exprimé en grec par le mot « *lèthé* ». En conséquence, nous devons comprendre que la manière de quitter la détresse de l'absence de détresse est de prendre en garde le recèlement premier. La question de l'essence de la vérité doit donc devenir, tel qu'annoncé dans la conférence « *Vom Wesen der Wahrheit* » de 1930, la question de l'essence de la non-vérité.

2. La complémentarité des lectures heideggériennes de l'allégorie de la caverne

Il est alors possible de lire ensemble les diverses interprétations heideggériennes de l'allégorie de la caverne, car celles-ci sont complémentaires. Cette complémentarité réside d'abord en ce que *ces interprétations ont mené Heidegger à parcourir, en partie, le chemin que doit suivre le questionnement sur l'essence de la vérité selon les termes de la conférence de 1930*. Chacune d'elles accomplit en effet un moment particulier de la thèse heideggérienne sur l'essence de la vérité : les interprétations de 1931-32 et de 1933-34 ont permis de délimiter l'essence de l'*alèthéia* en en faisant ressortir quatre traits caractéristiques, que nous rappelons ici : 1) l'*alèthéia* se dit de la manifestation de l'étant ; 2) l'*alèthéia* comporte différents degrés ; 3) l'*alèthéia* est ce qui lie l'homme et l'être, dans la mesure où elle est ce qui libère le regard de l'homme pour l'être de l'étant ; 4) l'*alèthéia* est toujours conquise de haute lutte, elle est toujours un arrachement au retrait.

²³⁴ GA 9 [PLW 1940], p. 469.

²³⁵ Heidegger, Martin. *Nietzsche II* [1939-1946], GA 6.2., éd. par B. Schillbach, 1997; tr. fr. P. Klossowski, Paris, Gallimard, 1971. Nous citons la traduction française, et donnons la pagination de la GA. p. 396.

L'interprétation de 1940, quant à elle, s'appuie sur les progrès réalisés au début des années trente. Elle se veut une lecture de l'ensemble de l'histoire de la métaphysique comme histoire de l'oubli de l'être, se déployant à partir d'une mutation de l'essence de la vérité ayant eu lieu silencieusement chez Platon. Or, une telle lecture nécessite dans une certaine mesure que soit connue l'essence originiaire de la vérité qui contraste avec le concept de vérité comme rectitude – d'où l'importance des interprétations antérieures de l'allégorie de la caverne.

À notre sens, cette complémentarité est un signe de l'importance de la pensée de Platon dans l'évolution de la thèse de Heidegger sur l'essence de la vérité : c'est une lecture de Platon qui est le véhicule pour faire avancer la réflexion sur la vérité. Celle-ci n'est pas encore arrivée à son terme : la méditation du sens d'origine de l'*alèthéia* a permis de voir l'oubli qui caractérise en propre l'histoire de la pensée occidentale. Tel qu'annoncé en 1930, cet oubli doit devenir le point focal de la méditation sur l'essence de la vérité, qui doit ainsi se transformer en une enquête sur l'essence de la non-vérité. S'il s'avérait que cette ultime étape était *elle aussi* réalisée au fil d'une lecture de Platon, aucun doute ne pourrait subsister quant à l'importance de Platon sur l'évolution de la thèse heideggérienne sur l'essence de la vérité.

CHAPITRE IV

HEIDEGGER ET LA QUESTION DE L'ESSENCE DE LA NON-VÉRITÉ DANS LE *THÉÉTÈTE* ET LE « MYTHE D'ER » DE PLATON

Pour Heidegger, « la question de la non-vérité » est « le seul chemin possible, le chemin menant droit à l'essence de la vérité ». ²³⁶ Ce qui est au plus haut point intéressant pour nous, c'est que la question en quête de l'essence de la non-vérité se pose encore une fois chez Heidegger au fil d'une lecture de Platon, et plus précisément à travers une interprétation du *Théétète* en 1931-32, - où le penseur allemand voit tracé « pour la première et dernière fois dans l'histoire de la philosophie » un bout de chemin sur la voie de la question de la non-vérité ²³⁷ - et à travers une interprétation du « mythe d'Er » dans son cours sur *Parménide* (WS 1942-43). ²³⁸

Notre objectif dans ce chapitre est de suivre le développement de la réflexion de Heidegger au sujet de la non-vérité, en retraçant l'évolution de sa lecture de Platon. Pour ce faire, nous insisterons encore une fois sur la complémentarité des interprétations en cause : la lecture du *Théétète* présente une réflexion *négative* sur l'essence de la non-vérité, prenant la forme d'une appréhension positive du phénomène du *pseudos*. En clarifiant ce que la non-vérité n'est pas (le *pseudos*), l'interprétation du *Théétète* prépare une appréhension *positive* de la non-vérité dans la lecture du « mythe d'Er ».

²³⁶ GA 34 [WS 1931-32], 128; tr. fr. p. 150.

²³⁷ GA 34 [WS 1931-32], p. 129; tr. fr. p. 151. / Le cours de 1933-34 (GA 36/37 [WS 1933-34]) contient lui aussi une lecture du *Théétète*, beaucoup plus courte et qui ne fait que reprendre dans ses grandes lignes l'argument développé en 1931-32. Pour cette raison, nous concentrerons notre effort sur le cours de 1931-32, en ne référant qu'au besoin au cours de 1933-34.

²³⁸ GA 54 [WS 1942-43], pp 130-193. Les lectures heideggériennes du *Théétète* et du « mythe d'Er » sont habituellement passées sous silence par les commentateurs, comme le souligne Francisco J. Gonzalez dans *Plato and Heidegger : A Question of Dialogue*, pp. 103, 105: « (...) what is (...) neglected is the other interpretation offered in the 1931-32 course : an interpretation of Plato's *Theaetetus* » ; « There is another "marginal" text in Heidegger's reading of Plato, and significantly it too concerns the essence of untruth. In 1942, the year in which "Plato's Doctrine of Truth" was first published, Heidegger, in a course ostensibly devoted to Parmenides, offers a brief and partial reading of the Myth of Er in Book 10 of the *Republic*. » Gonzalez ajoute, dans une note, p. 105: « This is another Heideggerian reading of Plato that has been strangely neglected in the literature. The essays collected in *HPD* ignore it entirely; indeed, it is referred to in the essay by Margolis only to be dismissed with the assertion that "the text of the lecture course from 1942 to 1943, published as *Parmenides*, seems, when not read in close accord with the essay on Plato, hardly more than bombast ». Je souligne.

A. L'interprétation heideggérienne du *Théétète* : la détermination négative de l'essence de la non-vérité en tant que « *pseudos* »

1. Les raisons et l'objectif de l'interprétation du *Théétète*

Les interprétations du *Théétète* dans les cours sur l'essence de la vérité de 1931-32 et de 1933-34 ne sont pas les premiers rapports entre Heidegger et ce grand dialogue. On retrouve en effet dans les *Concepts fondamentaux de la philosophie antique* de 1926 une première interprétation du *Théétète*, dont le but est de « déployer, à partir des élucidations thématiques du *Théétète*, la caractérisation du problème central et fondamental de la philosophie platonicienne, à savoir la *psyché* et la dialectique »²³⁹. Au début des années trente, Heidegger entreprend son interprétation du *Théétète* avec un objectif différent : clarifier l'essence de la non-vérité au sens bien déterminé de « fausseté » (*to pseudos*)²⁴⁰, afin de montrer qu'une mutation de l'essence de la vérité se trame chez Platon.

À ce propos, l'argument est le suivant : pour Platon, la non-vérité a le sens déterminé de « fausseté » ou de « non-vrai » (*to pseudos*), et non le sens de « retrait » ou d'« oubli » (*lèthê*). Or, cela n'est pas sans effet sur la manière de concevoir la vérité :

La vérité, en tant que ce qui va contre la non-vérité, est alors conçue comme non-*pseudos* (« *a-pseudos* ») ; cf. *a-psendeo*, dire la vérité, *apsendes*, vrai ; le véritable antonyme de *pseudos* est, chez Pindare, l'*a-treke* (= non-tordu, non-distordu, non-dissimulé) (...). Ainsi, on voit ici apparaître cet état de choses remarquable : le *pseudos* et sa signification infléchissent la signification de la vérité, et par là l'interprétation de son essence.²⁴¹

Si la « non-vérité » avait bel et bien le sens déterminé de fausseté, le concept de vérité subirait alors une inflexion particulière : la vérité serait le « non-faux », le « juste » ou le « droit ». L'essence de la vérité passerait de cette façon chez Platon du « hors-retrait » à la « rectitude ». Si la lecture du *Théétète* parvenait à montrer que la non-vérité est pensée comme « *pseudos* » chez Platon, cela suffirait à prouver hors de tout doute la thèse d'une mutation de l'essence de la vérité au sein de la philosophie platonicienne.

²³⁹ Heidegger, Martin. *Grundbegriffe der antiken Philosophie* [SS 1926], GA 22, éd. Par F.-K. Blust, 1993, 2004; tr. fr. A. Boutot, *Concepts fondamentaux de la philosophie antique*, Paris, Gallimard, 2003. p. 112.

²⁴⁰ GA 36/37 [WS 1933-34], p. 231; tr. an. p. 177.

²⁴¹ GA 34 [WS 1931-32], pp. 134-135; tr. fr. p. 157.

La question est dès lors de savoir *où*, dans le texte de Platon, la mise en forme de la question de la non-vérité au sens de « *pseudos* » pourrait avoir lieu. On retrouve ce mot à la fin du dialogue, lors de la seconde réponse de Théétète à la question qui sert de fil conducteur à la conversation. Cette question s'énonce : « *ti esti épistémè* », « quelle est l'essence de l'*épistémè*, du savoir ? ». Ayant conclu que l'essence du « savoir » ne réside pas dans la perception (*aisthèsis*), Théétète suggère que l'*épistémè* pourrait être quelque chose comme une « opinion vraie », ce qui mène Socrate à interroger le phénomène opposé, à savoir celui de l'opinion fausse, de la « *pseudes doxa* ». Heidegger ne concentre pourtant pas l'essentiel de son interprétation autour de la discussion sur le phénomène de la *pseudes doxa*, mais bien plutôt autour de la discussion préalable au sujet de la perception, ce qui peut être assez étonnant. Heidegger justifie cette méthode par l'importance du *contexte* dans lequel émerge la mise en forme du problème de la non-vérité comme *pseudos* :

(...) le problème de la non-vérité *vient au jour* dans le cadre de cette réponse ainsi déterminée comme seconde, et de sa discussion, et il est justement décisif de voir dans quel *contexte* ce problème de la non-vérité se trouve posé. Il ne s'agit pas de savoir comment Platon *définit* la non-vérité (il ne la définit pas du tout), mais comment ce problème est soulevé pour la première fois ici dans la philosophie. Car ce n'est que si cela devient clair que nous pourrions toucher, avec quelque certitude, le fond et le sol assignés ici à l'essence de la non-vérité.²⁴²

Heidegger ne cherche pas simplement à retrouver une « définition » de la non-vérité chez Platon, qui témoignerait de la transformation de l'essence de la vérité, mais bien plutôt à voir *comment* le problème de la non-vérité est soulevé pour la première fois. Son interprétation du *Théétète* se divise conséquemment en deux parties : (1) d'abord, l'élucidation du contexte dans lequel émerge la question de la non-vérité; (2) et ensuite, un examen du passage où est nommé le *pseudos*, à savoir la seconde réponse de Théétète à la question directrice du dialogue.

2.1. La question directrice du *Théétète* de Platon

Le problème de la non-vérité apparaît dans le *Théétète* dans le contexte d'une enquête sur l'essence de l'*épistémè*. Pour Heidegger, l'intelligence du dialogue est impossible sans une juste compréhension de cette question. Ainsi insiste-t-il que la question de l'essence de l'*épistémè* est une question d'ordre *ontologique* et non pas d'ordre *épistémologique*. Demander ce qu'est l'*épistémè*, c'est donc demander « ce qu'est, dans son essence, ce que nous connaissons sous le nom

²⁴² GA 34 [WS 1931-32], pp. 248-249; tr. fr. p. 278.

d'*épistémè* »²⁴³. Or, le mot « *épistémè* » est généralement traduit par le mot « science » (*Wissenschaft*), et compris au sens de la « connaissance scientifique ». Cette traduction est trop étroite au goût de Heidegger : selon lui, le sens grec de l'*épistémè* renverrait plutôt au « savoir » au sens large de « ce qui nous rend proprement humain ». Être « humain » consiste à « savoir » se comporter par rapport à l'étant, dans le monde où les étants sont en relation les uns avec les autres.²⁴⁴ Heidegger appuie cette interprétation sur une analyse étymologique du mot grec *epistamai* :

Epistamai signifie : je me place en rapport à quelque chose en m'ouvrant à lui ; je vais au contact de ce qui est en cause ; j'ai affaire à cela, et à la vérité pour lui rendre justice et être à sa hauteur. Dans le fait de se placer ainsi en face de quelque chose (afin d'être à la hauteur de la situation), il y a du même coup : arriver à se tenir debout face à ce qui est en cause, tenir face à lui en le dominant et ainsi s'y entendre en tout ce qui le concerne ; par exemple s'y entendre à produire quelque chose – s'il s'agit d'un métier, s'y entendre pourquoi pas à produire des souliers ; ou bien s'y entendre à prendre soin et à entretenir quelque chose : la culture des champs (...).²⁴⁵

Dans l'esprit d'un Grec tel que Platon, le « savoir » (ou la « connaissance ») a donc le sens très général de « s'y entendre en quelque chose » : « *épistémè* signifie d'emblée tout cela », nous dit Heidegger : « s'y connaître en quelque chose avec maîtrise, s'agissant aussi bien de tout ce qu'implique une activité que de son exercice lui-même. »²⁴⁶

Cette interprétation étymologique du mot « *épistémè* » s'accorde avec ce que Platon en dit lui-même au début du dialogue : « Ce qui me semble, donc, c'est à la fois, que les choses qu'on peut apprendre de Théodore sont des sciences : la géométrie et les disciplines que tu énumérais il y a un instant ; et que la cordonnerie aussi, ainsi que les métiers des autres artisans, tous et aussi bien chacun d'entre eux, ce n'est pas autre chose que de la "science" (*épistémè*). »²⁴⁷ Pour Théétète²⁴⁸, il est clair que l'*épistémè* s'étend bien au-delà de la seule connaissance scientifique (c'est-à-dire des choses comme la géométrie que l'on peut apprendre chez Théodore), à l'ensemble des comportements humains, ce qui comprend entre autres choses les métiers et les arts. L'*épistémè* reçoit donc deux déterminations, l'une *positive* et l'autre *négative*, qui viennent s'entre-éclairer : (1) l'*épistémè* est ce qui « régit de part en part (...) tout comportement humain », et ce dans n'importe

²⁴³ GA 34 [WS 1931-32], p. 152; tr. fr. p. 176.

²⁴⁴ Wrathall, *Heidegger and Unconcealment. Truth, language, history*. p. 85

²⁴⁵ GA 34 [WS 1931-32], p. 153; tr. fr. p. 177.

²⁴⁶ *Ibid.*

²⁴⁷ Platon, *Théétète*, 146 c-d, tr. fr. M. Narcy, Paris, GF Flammarion, 1994.

²⁴⁸ Heidegger considère que *Théétète* est la voix du « bon sens grec » dans ce dialogue. Cf. GA 34 [WS 1931-32], pp. 165-166; tr. fr. p. 190-191.

quel domaine et sous tous les modes de rapports possibles ; or, (2) cela signifie que l'*épistémè* n'a pas d'abord et avant toute chose la signification de s'y connaître en un certain domaine sous le mode de la connaissance théorique et scientifique, et que ce que l'on nomme « science » « ne vaut que comme une espèce parmi d'autres du s'y connaître en quelque chose. »²⁴⁹

Heidegger ajoute que l'ampleur de ce qui est en cause dans la question de l'*épistémè* a certaines implications sur la manière dont il est questionné en vue de celle-ci : l'objet de la recherche en dicte la méthode. Comme l'*épistémè* est un comportement fondamental de l'homme, la question de l'essence de l'*épistémè* ne se limite pas à la recherche d'un concept générique sous lequel regrouper tout ce que l'on peut nommer « savoir » (car dans ce cas la simple énumération par Théétète de différentes disciplines aurait suffi à répondre à la question). Cette question concerne plutôt l'essence de l'homme et plus particulièrement la manière qu'a l'homme de se rapporter à l'étant. Heidegger propose alors de reformuler la question de la façon suivante : « Comment l'être humain veut-il et doit-il se saisir lui-même, en son comportement fondamental qui est de s'y connaître au milieu des choses; comment, dans cette perspective, doit-il en aller de lui s'il s'agit pour lui d'être quelqu'un qui sait ? Avec cette question : "qu'est-ce que l'*épistémè* ?", l'être humain s'enquiert de lui-même. Il se met lui-même en question. »²⁵⁰ En posant la question de l'essence de l'*épistémè*, Platon ne se lance donc pas à la recherche d'un « concept » ou d'une simple définition. L'un des grands problèmes interprétatifs propres au *Théétète* en fournit d'ailleurs la preuve: ce dialogue, qui demande ce qu'est le savoir, *échoue* de manière notoire²⁵¹ (et délibérément) à le définir de manière « satisfaisante ». ²⁵² Néanmoins, le texte met en scène un questionnement particulier que Heidegger définit comme une « intervention en forme d'attaque » (*angreifender Eingriff*).²⁵³ Cette « attaque » désignerait la principale tâche de la philosophie, définie plus tôt dans

²⁴⁹ GA 34 [WS 1931-32], p. 153; tr. fr. p. 177.

²⁵⁰ GA 34 [WS 1931-32], p. 156; tr. fr. p. 181.

²⁵¹ Cet échec suscite l'étonnement de nombreux commentateurs. Cf. Myles Burnyeat. *Introduction au Théétète de Platon*, tr. fr. M. Narcy, Paris, Presses universitaires de France, 1998, pp. 99-103 / Yvon Lafrance. *Théorie platonicienne de la Doxa*, Paris, Les Belles Lettres, 1981, p. 199.

²⁵² Platon, *Théétète*, 146 c.

²⁵³ GA 34 [WS 1931-32], p. 157; tr. fr. p. 181. / cf. Wrathall, *Heidegger and Unconcealment. Truth, language, and History*, p. 86. Il y a ici un jeu de mot en allemand basé sur le verbe « greifen », qui signifie « saisir ». « Begriff », le mot allemand pour « concept » est formé à partir de cette racine; un concept est donc une « saisie » de quelque chose. Le jeu de mot est le suivant : « angreifender Eingriff », une « intervention en forme d'attaque » selon la traduction de Boutot. *Eingriff* désigne effectivement une « intervention » ou un « engagement » : le fait d'intervenir pour « saisir » quelque chose; « angreifen » signifie « attaque », mais au sens d'amener une chose en son contrôle. Ainsi, un « concept » philosophique pour Heidegger ne désigne rien d'« abstrait », mais bien plutôt la tentative de saisir une chose ou une situation en s'engageant vers elle

le cours de 1931-32 sur l'essence de la vérité comme un « *questionner* » qui transforme de fond en comble le *Dasein*, l'homme, l'entente de l'être »²⁵⁴. Heidegger précise ce contre quoi est portée cette attaque :

(...) cette question apparemment anodine se découvre à nous comme une attaque (...) contre la tendance première que l'être humain a de s'en tenir obstinément à ce qui de prime abord est bien connu, contre l'engouement qui le porte à se satisfaire de ce qui répond aux besoins immédiats ; une attaque contre ce qu'il croit d'abord connaître, et du même coup une intervention déterminante sur ce qu'il peut être lui-même et respectivement veut être ou ne pas être.²⁵⁵

Ce passage contient des échos de la réflexion sur la *paideia* menée dans le cadre de l'interprétation du mythe de la caverne. La libération que raconte l'allégorie de la caverne et l'attaque propre à la question directrice du *Théétète* peuvent être pensées d'un seul tenant : de même que l'homme libéré dans l'allégorie de la caverne passe progressivement de l'*apaidensia* (la privation de tenue, le fait de ne s'en tenir qu'aux ombres) à la *paideia* (la tenue dans l'essentiel, le regard dans la lumière), la question de l'essence de l'*épistémè* est une « attaque » qui doit transformer l'homme dans son rapport à l'être et à l'étant.²⁵⁶

Retenons de l'analyse de la question directrice du *Théétète* que le problème de la non-vérité apparaît dans le contexte général d'un questionnement qui ne vise pas une saisie conceptuelle de l'essence du savoir au moyen d'une « définition », mais plutôt une transformation du rapport de l'homme à l'étant. Théétète apportera deux réponses à la question de l'*épistémè*. Pour Heidegger, ces réponses ne doivent pas nous intéresser en elles-mêmes : il nous faut plutôt être attentif à ce qui se produit dans le dialogue lors de la discussion autour de ces réponses.

et *pour* elle. En ce sens, le « concept » désigne plus une action qu'une saisie sur le mode de la définition. Nous verrons que cela est déterminant sur l'ensemble de la lecture heideggérienne du *Théétète*.

²⁵⁴ *Ibid.*, p. 115; tr. fr. p. 138.

²⁵⁵ GA 34 [WS 1931-32], p. 157; tr. fr. p. 181.

²⁵⁶ Notons par ailleurs qu'une « violence » est supposée tant dans l'allégorie de la caverne que dans le *Théétète* : dans l'allégorie, le libérateur doit faire preuve de violence pour arracher le prisonnier à la caverne et à ses ombres; Pour Heidegger, l'ensemble de la discussion dans le *Théétète* est une « attaque » contre une tendance de l'homme.

2.2. La réponse implicite à la question directrice du Théétète dans la discussion au sujet de la perception

La première réponse que le *Théétète* apporte à la question de l'*épistémè* est que l'essence du « savoir » réside dans l'*aisthèsis*, la « perception ». C'est à cette réponse, et plus précisément à son rejet par Socrate et Théétète (*Théétète*, 184-187), que Heidegger concentre l'essentiel de son interprétation. L'échec de la perception à se qualifier comme essence du « savoir » est justifié par l'incapacité de la perception d'appréhender l'*être* et la *vérité*.²⁵⁷ Heidegger prend en compte ce rejet :

*L'aisthèsis, si nous entendons par là le fait d'être affecté par le canal des sens, n'est pas un savoir, elle n'a par conséquent aucune aletheia, aucun alethes. De la sorte, la première réponse risquée par Théétète à la question directrice du dialogue : comment déterminer l'essence du s'y connaître (en l'occurrence en tant que perception), est récusée. Dans le percevoir (au sens de voir les couleurs, d'entendre des sons), il n'y a aucune relation à l'étant, donc pas même la possibilité du hors-retrait.*²⁵⁸

Heidegger apporte toutefois une nuance au rejet de l'*aisthèsis* : la perception *comprise au sens déterminé de « sensation »* ne peut pas se qualifier comme essence du « savoir » ; néanmoins, une réponse implicite à la question directrice du *Théétète* s'esquisse à même la discussion au sujet de la perception, dans le mouvement même du dialogue, dans sa « performance » : « In the end, the dialogue concludes negatively : it has no result. But the result is not what stands at the end, but is the *course of the questioning itself*(...). The *act* of questioning and the persistence *in* questioning are what allow the essence of things to open up (...). Behind the *rejections* of the answers, there in fact *hides an answer*. »²⁵⁹

La réponse implicite à la question de l'essence de l'*épistémè* constitue l'autre partie du contexte dans lequel émerge le problème de la non-vérité dans la philosophie de Platon. Il s'agit maintenant pour nous d'examiner l'analyse heideggérienne de cette réponse en faisant ressortir les éléments essentiels à la compréhension de l'émergence du problème de la non-vérité. Notre analyse se limitera ainsi à la mise en relief de l'importance de la *psyché*.

²⁵⁷ Cornford, Francis Macdonald. *Plato's Theory of Knowledge*, London, Routledge, 1935, p. 108: « Though admitted to be, in a sense, infallible, perception has not the second mark of Knowledge : it cannot apprehend existence and truth. »

²⁵⁸ GA 34 [WS 1931-32], p. 244; tr. fr. p. 273.

²⁵⁹ GA 36/37 [WS 1933-34], p. 239; tr. an. p. 182

2.2.1. La double-détermination de la psyché

La notion de *psyché* apparaît dans le *Théétète* quand Socrate présente l'argument que les sens ne sont pas *ce avec quoi* l'on perçoit, mais plutôt *ce à travers quoi* l'on perçoit.²⁶⁰ Cette distinction permet à Socrate de trouver un principe unificateur (une *idea*) « derrière » la diversité et la multiplicité des sensations. Cet argument est étayé par une preuve par l'absurde ainsi que par une justification positive.

Dans un premier temps, la preuve par l'absurde consiste à montrer ce qui résulterait de la situation particulière dans laquelle les sens seraient bel et bien *ce avec quoi* l'on perçoit. Dans une telle situation, chacun des sens aurait son perçu propre, ce qui aurait pour effet de « disperser » la perception dans tout le corps. L'homme aurait alors à se tendre successivement vers l'une et l'autre de ses perceptions. L'unité tant de la perception que de l'homme comme « être-percevant » serait alors parfaitement inconcevable. De là vient la nécessité d'un principe unificateur, d'une *idea*, que Platon détermine comme « *psyché* », « âme ». Ainsi, ce ne sont pas les sens qui opèrent la perception, mais plutôt l'« âme », en passant *par le canal* des sens. L'« âme » est ce qui peut percevoir, « ce qui, dans la perception, établit la *relation* proprement perceptive au perçu »²⁶¹. Conséquemment, pour Heidegger, l'âme peut être comprise, en tant que principe de l'unité de la perception, comme « relation de part en part, tension vers... ».²⁶²

Dans un deuxième temps, la justification positive du principe selon lequel ce ne sont pas les sens qui perçoivent, mais l'âme, vient quant à elle fonder cette détermination de l'âme comme « relation de part en part ». Celle-ci est confirmée par la considération de ce qui est commun (*koinon*) à l'ensemble des perceptions sensibles, comme par exemple l'être et le ne pas être, l'égalité et l'inégalité, la ressemblance et la dissemblance, etc. Ce qui est commun à toute perception *dépasse* ce qui peut être connu par le biais des différents organes sensoriels pris en eux-mêmes. Pour cette raison, Heidegger qualifie *provisoirement* les *koina* de « supplément ».²⁶³ Mais comment percevons-nous ce « supplément » ? La réponse que *Théétète* fournit à cette question lui vaut un compliment de la part de Socrate :

²⁶⁰ Platon, *Théétète*, 184c.

²⁶¹ GA 34 [WS 1931-32], p.176; tr. fr. p. 201.

²⁶² *Ibid.*

²⁶³ *Ibid.* pp. 183, 186; tr. fr. pp. 209, 212.

Mais par Zeus, Socrate, moi je ne saurais dire, sauf que, me semble-t-il, le principe est qu'il n'y a pour ces choses-là (les *koina*) aucun organe propre comparable à ceux qu'il y a pour les sensations dont il était question. Ce qui m'apparaît au contraire, c'est que l'âme elle-même, *par le canal d'elle-même*. Examine, au sujet de toutes choses, les éléments communs. / Tu es beau, Théétète, et non pas laid, comme le disait Théodore. Car qui parle bien est aussi beau que bon.²⁶⁴

La remarque de Socrate selon laquelle « Théétète est beau » doit attirer notre attention : quelque chose d'essentiel est en jeu dans ce passage. Pour cette raison, Heidegger assoit une part considérable de son analyse de l'*aisthêsis* sur ce passage. Mais que nous dit cette réponse ? Premièrement, que l'âme est ce qui perçoit les *koina*, et deuxièmement, que l'âme perçoit les *koina* d'une manière particulière : « par le canal d'elle-même ». Ainsi, de la même manière que l'âme perçoit une couleur par le canal des yeux (c'est-à-dire : « à travers » (*dia*) les yeux) l'âme ne peut percevoir ce qui est commun à toute perception qu'à travers quelque chose. Mais si ce quelque chose est l'âme elle-même, le « à travers » n'est-il pas par le fait même éliminé ? L'âme percevrait-elle donc le supplément « par le canal de rien » ? L'analyse de Heidegger s'oppose précisément à cette interprétation : le « à travers », loin d'être éliminé, est plutôt « intériorisé » à l'âme elle-même.²⁶⁵ En d'autres termes, l'âme est en elle-même la voie par laquelle nous percevons les *koina*. Le « à travers » ne nomme donc pas la relation entre l'âme et ce qui est commun dans chaque perception, en tant que l'âme est elle-même cette relation, ce « à travers ». À ce propos, Heidegger écrit que l'âme « est en soi, en tant que telle, tendue vers quelque chose d'autre qui peut lui être donné; elle se tient constamment et ne se tient que dans une telle extension. En tant que ce qui foncièrement perçoit, être-âme signifie être-tendu en soi-même, être-passage, s'étendre vers quelque chose. »²⁶⁶

Il se trouve dans le texte de Platon un indice supplémentaire qui corrobore l'interprétation de Heidegger de l'« être-âme » comme « être-tendu en soi-même » et comme « être-passage ». Cet indice se situe là où Socrate demande à Théétète s'il range l'être parmi les choses que l'on peut percevoir par le corps, ou bien parmi les choses qui sont perçues par l'âme (186 a). Théétète répond : « Moi, je le range parmi celles auxquelles parvient l'âme elle-même par ses propres moyens (*eporegetai*). »²⁶⁷ C'est le mot *eporegetai* qui attire l'attention de Heidegger. Selon lui, la traduction de ce mot par « par ses propres moyens » rate ce qui y est proprement en jeu. *Eporegetai*

²⁶⁴ Platon, *Théétète*, 185 d-e. Je souligne.

²⁶⁵ Cf. Gonzalez, *Plato and Heidegger: A Question of Dialogue*, p. 186.

²⁶⁶ GA 34 [WS 1931-32], p. 197; tr. fr. p. 223.

²⁶⁷ Platon, *Théétète*, 186 a.

signifierait plutôt : « tendre vers quelque chose, et en vérité au sens moyen : ce à quoi l'âme aspire n'est pas seulement désiré par l'âme, mais elle y aspire pour elle-même, et rien que pour elle. »²⁶⁸

Cela nous permet de réinterpréter la réponse de Théétète : l'être fait non seulement partie des choses perçues par l'âme, elle est de surcroît ce à quoi l'âme tend, et en vérité ce à quoi l'âme tend *toujours* et *nécessairement*. Cela mène Heidegger à la conclusion que :

« L'âme *est* cette tension en direction de l'être. Nous nommons ce phénomène, eu égard à la caractérisation platonicienne : l'*aspiration à l'être* (*Seinserstrebnis*). "Âme" est maintenant la formule pour l'aspiration à l'être. D'après ce qui précède, la thèse doit alors être énoncée de la façon suivante : l'aspiration à l'être contribue à constituer la relation du percevoir au perçu. »²⁶⁹

La *psyché* a donc reçu une double-détermination : (1) comme « relation » ou encore comme principe unitaire de la perception ; et (2) comme « aspiration à l'être » (*Seinserstrebnis*). Mais n'y a-t-il pas une contradiction entre la caractérisation de l'âme comme ce qui opère la « perception » (qui se caractérise comme une saisie, comme un « avoir ») et la détermination de l'âme comme aspiration à l'être (qui se caractérise, à l'inverse, par le défaut et le manque) ? Heidegger résout cette difficulté en soulignant que l'objet du désir est présent dans le désir lui-même, et qu'il cesse d'être présent lorsque nous ne le désirons plus. La relation de tension est ainsi « en soi un avoir devant soi, un avoir qui est pourtant un ne pas avoir. »²⁷⁰

Pour le montrer, Heidegger distingue deux types d'« avoir » qui correspondent tous les deux à un type d'aspiration différent. Le premier type d'« avoir » est l'une des guises du « posséder » qui consiste à « disposer de choses et de biens ». ²⁷¹ Pour Heidegger, cet « avoir » est *impropre* dans la mesure où l'homme s'y perd : « l'avoir qui vient d'être décrit est impropre car cette liberté apparente de disposer et d'utiliser est, au fond, une servitude soumise à l'urgence et à la contingence des besoins ». ²⁷² À cet avoir impropre correspond une aspiration *inauthentique*. Celle-ci a la forme de la poursuite effrénée de choses et de biens. Ce faisant, elle demeure « captive et enfermée dans cette *seule* direction de l'objet de son aspiration » ²⁷³. De cette détermination de l'aspiration inauthentique, il est aisé de déduire que l'aspiration authentique est pour sa part en

²⁶⁸ GA 34 [WS 1931-32], p. 203.; tr. fr. p. 230.

²⁶⁹ *Ibid.*, pp. 203-204; tr. fr. p. 231.

²⁷⁰ *Ibid.*, p. 212; tr. fr. p. 239.

²⁷¹ *Ibid.*, p. 212; tr. fr. p. 240.

²⁷² *Ibid.*, p. 213; tr. fr. p. 241.

²⁷³ *Ibid.*, p. 214; tr. fr. p. 241.

quête d'un « avoir » *propre*. En conséquence, l'aspiration authentique doit être comprise non pas comme visant une « possession », mais bien plutôt comme une *tension*. Dans cette tension, l'homme se préserve et se maintient, plutôt que de se perdre aveuglément dans l'objet de son désir²⁷⁴ :

Une telle tension ne tend pas à la possession de ce à quoi elle tend, mais ce à quoi elle tend demeure quelque chose à quoi elle tend, quelque chose qui est retenu dans la tension, afin que celui qui est tendu, partant de lui-même et allant vers soi, se trouve soi-même. Une telle tension, en tant qu'aspiration, serait alors une tension propre dans laquelle le Soi-même qui tend, ne tend pas en s'éloignant de soi, mais en retournant vers soi afin d'aspirer à soi-même dans un tel tendre, c'est-à-dire afin de se gagner soi-même dans la tension.²⁷⁵

Néanmoins, pour montrer qu'aucune contradiction n'oppose les deux déterminations de l'âme comme perception et comme aspiration, il faut encore élucider ce en quoi consiste l'avoir « propre » dont l'aspiration authentique est en quête. À cet égard, Heidegger note deux choses : (1) l'objet de l'aspiration, dans l'aspiration authentique, n'est pas « possédé » comme on posséderait un livre ou une plume, mais est plutôt « conservé » ou « gardé » en tant que ce vers quoi l'on tend ; (2) cette aspiration, en tant que l'homme assume la tâche de la « garder » *comme* aspiration, devient la mesure et la loi qui porte fondamentalement l'homme, le *Dasein*.²⁷⁶ L'aspiration authentique est ainsi ce qui vient « accorder »²⁷⁷ l'homme dans l'être.

Bref, dépendamment de l'objet de notre aspiration et de la manière dont nous tendons vers cet objet, ou bien nous parviendrons à prendre possession en propre de l'essence qui est la nôtre, ou bien nous serons perdus dans « l'arbitraire et la contingence des stimuli et des besoins à

²⁷⁴ Gonzalez, *Plato and Heidegger: A Question of Dialogue*, p. 190.

²⁷⁵ GA 34 [WS 1931-32], p. 215; tr. fr. p. 242./ Commentant ce passage, Francisco J. Gonzalez souligne que l'examen de Diotime d'*Éros* dans le *Banquet* y résonne en sourdine.²⁷⁵ Platon y écrit que *Éros* « se trouve à mi-chemin entre le savoir et l'ignorance » (Platon, *Banquet*, 203 e) en tant qu'il tend vers le savoir sans le posséder, sans quoi il ne tendrait pas vers lui (Platon, *Banquet*, 204 b).

²⁷⁶ GA 34 [WS 1931-32], p. 216; tr. fr. p. 244.

²⁷⁷ *Ibid.*, p. 221; tr. fr. p. 248.

satisfaire immédiatement »²⁷⁸. Dans son cours de 1941 sur les *Concepts fondamentaux*²⁷⁹, Heidegger fait la même exhortation à se détacher des besoins immédiats :

Soit l'homme prête attention à ce qu'il lui faut, soit il prête attention à ce dont il peut se passer. En cette autre attitude, l'homme n'est pas ce comptable soumis à la contrainte du profit, mû par l'inquiétude de l'usufruit; il ne se livre à aucun calcul mais médite au contraire chaque chose à partir d'une limitation à l'essentiel. Cette limitation n'est qu'apparemment une restriction, car en vérité elle est la libération vers le large des exigences qui font droit à l'essence de l'homme; l'attention qu'il prête à ce dont il peut se passer amène l'homme à la simplicité sans équivoque d'un tout autre domaine. C'est ici que trouvent leur écho des appels qui ne proviennent pas des besoins des individus et de la masse.²⁸⁰

L'aspiration authentique implique donc une restriction : l'homme doit éviter de se livrer à ses besoins immédiats. Il doit chercher non pas « ce qu'il lui faut », mais bien « ce dont il peut se passer ». Cette restriction permet toutefois à l'homme de se rendre disponible à un « appel » différent de celui des sollicitations quotidiennes. Ainsi, la *Seinserstrebnis* peut être comprise comme la réponse à cet « appel ». L'analyse heideggérienne du *Théétète* ne permet pas de penser plus avant cet « appel »; nous y reviendrons donc plus loin, lors de l'analyse de l'interprétation du « mythe d'Er ».

²⁷⁸ *Ibid.*, p. 213; tr. fr. p. 241. / Il peut être utile de rapprocher l'« aspiration » dont il est ici question de l'éros platonicien. La double-possibilité de parvenir à notre essence ou d'être perdu dans une aspiration qui tourne à vide rappelle l'image du char et des chevaux ailés dans le *Phèdre* (246a-e). Cette image est importante pour Heidegger, et pour sa manière de penser et de vivre éros, comme l'indique la lettre adressée à sa femme Elfride, datée du 14 février 1950. Il y écrit que : « Le battement d'ailer de ce Dieu (*Éros*) m'effleure chaque fois que je fais dans ma pensée un pas essentiel et me risque sur des chemins non fréquentés. Peut-être m'effleure-t-il d'une manière plus puissante et plus inquiétante que d'autres au moment où il convient d'amener dans la sphère du disciple des choses longuement pressenties et quand bien même ce qui a été dit devra être encore pour longtemps abandonné dans la solitude. Être purement en concordance avec cela et malgré tout conserver ce qui est nôtre, suivre ce vol et malgré tout revenir à bon port, accomplir ces deux choses en les considérant comme tout aussi essentielles et appropriées l'une que l'autre, voilà en quoi j'échoue trop facilement et soit je glisse ensuite dans la pure sensualité, soit je tente de forcer par le pur travail ce qui ne peut être forcé. » *Ma chère petite âme. Lettres à sa femme Elfride*, p. 345.

²⁷⁹ Heidegger, Martin. *Grundbegriffe* [SS 1941], GA 51, éd. Par P. Jaeger, 1981, 1991; tr. fr. P. David, *Concepts fondamentaux*, Paris, Gallimard, 1985. Nous citons la traduction française, et donnons la pagination de l'édition GA ainsi que de la traduction.

²⁸⁰ GA 51 [SS 1941], p. 5; tr. fr. p. 18.

2.2.2. L'aspiration à l'être comme fondement du rapport de l'homme à l'étant

En tant qu'« aspiration à l'être », la *psyché* peut être comprise comme le fondement du comportement du *Dasein* par rapport à l'étant :

Dans la perception, nous ne pouvons avoir devant nous du perçu – cette chose-ci ou cette autre-là déterminée chaque fois de telle ou telle manière (colorée, sonore) – que sur le fondement de l'aspiration à l'être. Ce n'est que parce que l'âme aspire à l'être qu'elle peut, à la lumière de ce à quoi elle aspire, avoir maintenant devant soi tel ou tel donné en tant qu'atteint et eu, c'est-à-dire à proprement parler le *saisir* vraiment. Tout avoir-devant-soi et tout avoir en général de l'étant se fonde sur un aspirer à l'être.²⁸¹

Si toute perception a lieu sur le fond de l'aspiration à l'être, l'être (et la vérité) ne saurait possiblement faire partie du domaine du perçu. Puisque l'être est ce à quoi aspire l'âme, il fait la *lumière* sur ce qui est *donné* à l'homme dans la perception.²⁸² L'être est donc ce qui donne la règle et la mesure à ce que nous savons et pouvons savoir, à ce que nous faisons et pouvons accomplir. Mais pour être ainsi la mesure de notre comportement par rapport à l'étant, il faut que nous « dispositions » en quelque sorte de l'être. C'est justement ici que la contradiction apparente entre les deux déterminations de l'âme comme perception et comme aspiration s'efface : il est possible à l'homme d'« avoir » l'être, non pas sous la guise de la possession, mais précisément comme ce à quoi l'on tend et qui ainsi nous tient. La qualification provisoire de « supplément » peut pour cette raison être abandonnée : l'être n'est un « supplément » que dans la perspective où l'on part du perçu sensoriel et que l'on se rend compte qu'il y a quelque chose de « plus » qui est perçu dans la perception.²⁸³ Dans les faits, il s'avère plutôt que la perception n'est possible que sur le *fond* de l'aspiration à l'être : l'être est ce qui est donné d'avance et qui contribue à constituer le domaine de perceptibilité possible.

Nous pouvons tirer une autre conséquence de la détermination de l'âme comme *Seinserstrebnis* : il est impossible de traiter « objectivement » de l'être, car celui-ci ne fait pas partie de ce qui est

²⁸¹ GA 34 [WS 1931-32], p. 231; tr. fr. p. 259.

²⁸² L'être, l'« objet » de l'aspiration de l'âme, pourrait ainsi être rapproché de l'*agathon*, en tant qu'il « rend possible » la perception de tout étant. En outre, de même que l'*idea tou agathou* est la plus difficile à prendre en vue tout en étant toujours « vue » d'une certaine manière (en tant qu'elle est en première instance le « visible », c'est-à-dire ce qui rend visible tout ce qui est visible), l'être ne peut jamais être « possédé » par l'homme, tout en étant toujours déjà en sa possession dans l'aspiration vers lui. Ce n'est sans doute pas un hasard que Heidegger commente cette partie du *Théétète* immédiatement à la suite d'une interprétation de l'allégorie de la caverne.

²⁸³ GA 34 [WS 1931-32], p. 231; tr. fr. p. 259.

perçu, mais est plutôt la condition de possibilité de toute perception. L'aspiration à l'être ne peut donc pas être comprise comme la relation entre « sujet » et « objet ». En tant que « relation », la *Seinserstrebnis* ne peut en aucun cas être décrite objectivement comme un objet de connaissance parmi d'autres. La seule manière de « connaître » l'aspiration à l'être est alors de « s'y exercer », d'effectivement « aspirer à l'être » : « Celui qui veut *entendre* l'aspiration à l'être, donc savoir ce qu'elle est, doit toujours du même coup savoir de quelle manière seulement elle peut être ; c'est-à-dire qu'il doit s'y entendre quant à son propre Soi. »²⁸⁴ Les développements au sujet de l'« aspiration à l'être » (*eporegetai*, *Seinserstrebnis*) se qualifient ainsi comme réponse à la question de l'essence de l'*épistémè*, déterminée plus haut comme une intervention en forme d'attaque (*angreifender Eingriff*). Malgré l'échec explicite de la perception, la discussion au sujet de l'*aisthèsis* apporte une réponse à la question directrice du *Théétète* en faisant signe vers le fondement de la perception : l'*épistémè* est aspiration à l'être.

L'analyse des notions d'*épistémè* et de *psyché* nous a mené au seuil de l'émergence du problème de la non-vérité dans le *Théétète*, qui apparaît lors de la discussion de la deuxième réponse de Théétète à la question de l'*épistémè*. Nous voyons ainsi que le problème de la non-vérité se présente dans le contexte d'un questionnement actif qui prend la forme d'une aspiration à l'être.

3. L'apparition du problème de la non-vérité dans le *Théétète* de Platon dans le cadre de l'analyse du phénomène de la « *pseudes doxa* »

L'indication du champ où chercher l'essence du savoir a fait ressortir une double exigence pour pouvoir se qualifier en tant qu'essence de l'*épistémè*. Selon Heidegger, cette double-exigence conduit naturellement à la seconde réponse :

À y regarder de plus près, l'indication de Socrate comporte une double requête : l'essence du savoir est déterminée premièrement par quelque chose qui a le caractère de la *relation* à l'étant, mais deuxièmement aussi par quelque chose qui donne et tient prêt cet étant dans sa présence et sa manifesteté, - donc de telle sorte que cet étant se montre ou plus exactement puisse se montrer par-là à partir de lui-même.²⁸⁵

²⁸⁴ *Ibid.*, p. 239; tr. fr. p. 268.

²⁸⁵ GA 34 [WS 1931-32], p. 253; tr. fr. p. 282.

Cette double exigence est par ailleurs explicitement annoncée par Socrate, juste après la disqualification de l'*aisthêsis* :

Ce n'est pourtant pas que nous ayons entamé la discussion dans ce but, trouver ce que la science ne saurait être : c'était pour trouver ce qu'elle est. Cependant, nous voici assez avancés pour ne la chercher absolument pas dans la sensation, mais sous le nom, quel qu'il soit, que porte l'âme quand, ne faisant appel qu'à elle-même, elle a affaire elle-même aux réalités.²⁸⁶

L'âme nomme la *relation* à l'être en tant qu'elle est ce qui *aspire* à l'être. Socrate indique à Théétète qu'il faut rechercher ce qu'est la science « sous le nom que porte l'âme » (la première exigence : la relation), et qui plus est lorsque celle-ci « a affaire aux réalités », c'est-à-dire lorsque de l'étant vient se manifester (la deuxième exigence : la manifestation de l'étant *à partir de lui-même*). La seconde réponse de Théétète invoque alors un phénomène qui répond par son essence même à ces deux exigences : l'essence de l'*épistémè* est « *doxaizein* », « *doxa* ».²⁸⁷

Le terme « *doxa* » est habituellement traduit par « opinion » (*Meinung*). Selon Heidegger, cette traduction est inadéquate, car elle ne se contente que d'une demi-mesure.²⁸⁸ Au sens grec, ce mot est en effet fondamentalement équivoque : il désigne (1) au sens fort la « considération », le visage qu'offre quelqu'un ou quelque chose, et (2) ce qu'on se représente lorsque quelque chose se présente ainsi, une opinion.²⁸⁹ La *doxa* désigne ainsi aussi bien la « vue » sous laquelle l'étant fait rencontre, que notre relation à celle-ci.²⁹⁰

Le phénomène de la *doxa*, dans l'unité de ces deux significations, est de ce fait aux prises avec une dualité fondamentale. Elle peut essentiellement se présenter sous deux visages, qu'on peut appliquer tour à tour aux deux sens de la *doxa* : du point de vue de la manifesteté de la chose, la « vue » peut en effet ou bien rendre manifeste ce qui fait rencontre, ou bien le recouvrir et le contrefaire ; du point de vue de notre rapport à la chose, l'« opinion » peut ou bien s'accorder,

²⁸⁶ Platon, *Théétète*, 187 a

²⁸⁷ Platon, *Théétète*, 187 a.

²⁸⁸ GA 34 [WS 1931-32], 252; tr. fr. p. 281.

²⁸⁹ *Ibid.*, p. 256; tr. fr. p. 285. / GA 36/37 [WS 1933-34], pp. 245-246; tr. an. p. 188. Le double-sens de « *doxa* » est attesté par de nombreux commentateurs. Cf. Gonzalez, *Plato and Heidegger, A Question of Dialogue*, p. 202 / Lafrance, *Théorie platonicienne de la Doxa*, p. 12 / Myles Burnyeats, *Introduction au Théétète de Platon*, p. 98.

²⁹⁰ Cf. Wrathall, *Heidegger and unconcealment. Truth, language, history*, p. 87 : « The German term for a view or an opinion is *Ansicht*, which is ambiguous between the view we have on the matter and the view the matter itself presents. » / Gonzalez, *Plato and Heidegger. A question of Dialogue*, p. 202.

ou bien ne pas s'accorder à ce qui se présente.²⁹¹ La *doxa* reçoit ainsi une détermination quadripartite, reprise par Heidegger en 1935 dans son *Introduction à la métaphysique* :

Le nom *doxa* sert à nommer des choses multiples : 1. La considération en tant que gloire; 2. Le considérable au sens du simple visage offert par quelque chose; 3. Le fait d'être considéré-comme..., c'est-à-dire d'avoir seulement l'air tel : l'apparence comme pur semblant; 4. L'avis qu'un homme se forme, l'opinion. Cette diversité de sens du mot ne tient pas à une négligence de la langue, c'est un jeu fondé en profondeur au sein même de la sagesse amenée à maturation par une grande langue, qui garde, enveloppés dans le mot, les traits essentiels de l'être.²⁹²

Le caractère fondamentalement plurivoque de la *doxa* rend possible l'apparition de la question de la non-vérité comme *pseudos*. En effet, il appartient à l'essence de la *doxa* de pouvoir créer une illusion : une « vue » est toujours en effet guettée par le danger de n'être qu'une « apparence », c'est-à-dire de tromper en étant autre que ce qui paraît, bref d'être une *pseudes doxa*.²⁹³

À ce point de son interprétation, Heidegger annonce qu'il s'apprête à quitter le texte de Platon au profit d'une réflexion portant sur l'essence du *pseudos*.²⁹⁴ Cela ne signifie pas que Heidegger cesse de référer au texte de Platon, mais plutôt que son effort ne sera plus tant d'expliquer ce qui est en jeu chez Platon que de développer une réflexion sur l'essence du *pseudos*. Cette réflexion se divise en deux parties, que Heidegger qualifie de « recherche préliminaire » et de « recherche principale ».

3.1. La recherche préliminaire : le caractère aporétique de la « *pseudes doxa* »

La « recherche préliminaire » correspond, selon la division que fait Heidegger du dialogue, aux pages 187d à 191 du *Théétète*, et porte sur le caractère aporétique de la *pseudès doxa*²⁹⁵ : bien que son existence soit de fait manifeste et indubitable, le raisonnement conclut en vertu de deux formulations différentes du principe de non-contradiction à l'impossibilité d'un tel phénomène.

²⁹¹ GA 34 [WS 1931-32], p. 258; tr. fr. p. 287.

²⁹² Heidegger, Martin. *Einführung in die Metaphysik* [SS 1935], GA 40, éd. par P. Jaeger, 1984; tr. fr. G. Kahn, *Introduction à la métaphysique*, Paris, Gallimard, 1967. Nous citons dans la traduction française et donnons la pagination de la traduction. p. 113.

²⁹³ GA 36/37 [WS 1933-34], p. 249; tr. an. p. 190-191.

²⁹⁴ *Ibid.*: « Now we must pursue *pseudos* on its own, and thus deviate from the dialogue. »

²⁹⁵ GA 34 [WS 1931-32], p. 263; tr. fr. p. 292.

Le premier principe aborde la *pseudès doxa* en tant que *doxa* et oppose « savoir » et « ne pas savoir » : il est impossible de connaître une chose tout en ne la connaissant pas, ou inversement de ne pas connaître une chose que l'on connaît. Connaître et ne pas connaître sont mutuellement exclusif. Or le phénomène de la *pseudès doxa*, la « vue qui voit de travers »²⁹⁶, semble précisément être un intermédiaire, dans la mesure où en tant que « vue » elle connaît quelque chose *tout en ne connaissant pas cette même chose* puisque la vue est de travers.

Le second principe aborde la *pseudès doxa* en insistant non plus sur la *doxa*, mais plutôt sur le *pseudos*. Ce principe pose qu'il est impossible d'être et de n'être pas simultanément. Heidegger note que « *pseudos* est le fait de mettre de travers, ce qui est de travers, distordu ; quelque chose qui a l'air de ..., mais derrière quoi il n'y a rien, par conséquent le *Nul* (*das Nichtige*) ».²⁹⁷ Ainsi, la *pseudès doxa* est impossible en tant qu'une telle *doxa* vise (*doxazein*) quelque chose qui n'est rien ; la *pseudès doxa* consisterait alors à viser du non-étant, à avoir une opinion sur ce qui n'est pas. Or, la *pseudès doxa*, en tant que « vue qui voit de travers » vise bel et bien quelque chose d'étant, mais de telle façon qu'elle n'atteint pas la cible. Une opinion ne peut donc pas viser ce qui n'est pas, car elle n'aurait alors pas d'objet. La réalité du phénomène bute encore une fois contre l'approche théorique : la « vue qui voit de travers » apparaît de nouveau comme un *intermédiaire*, cette fois entre ce qui est et ce qui n'est pas.

Socrate et Théétète, après ces deux tentatives de cerner théoriquement le phénomène de l'opinion fausse, font un troisième et dernier essai, qui cette fois n'insiste ni sur le *pseudos*, ni sur la *doxa*, mais qui pense plutôt unitairement le phénomène. Cet essai part du principe que la « *pseudès doxa* » est « *allodoxia* », ce que Heidegger traduit par « échanger l'un contre l'autre »²⁹⁸. Pour Heidegger, l'*allodoxia* est revendiquée comme l'appréhension du phénomène en cause dans laquelle les caractères positifs de la *pseudès doxa* dégagés lors de la discussion des deux premiers principes (l'alternative entre savoir et ne pas savoir, et celle entre être et n'être pas) « viennent trouver leur place et leur cohésion ».²⁹⁹ L'opinion fausse vise bel et bien un certain étant, mais

²⁹⁶ *Ibid.*, p. 267; tr. fr. p. 296.

²⁹⁷ *Ibid.*, p. 272; tr. fr. p. 301.

²⁹⁸ *Ibid.*, p. 277; tr. fr. p. 307

²⁹⁹ *Ibid.*, p. 278; tr. fr. p. 308.

précisément au lieu d'un autre étant ; de plus, l'opinion fausse n'a pas qu'un seul objet, mais deux : l'un au lieu de l'autre ; finalement, le *pseudos* consiste en cela que ce qui est visé est *manqué*.³⁰⁰

Face aux trois tentatives de montrer par le raisonnement l'impossibilité de la *pseudès doxa*, le phénomène résiste comme un état de fait incontestable. Il faut donc prendre une décision, et choisir ou la thèse, ou les faits. Pour Heidegger, c'est la thèse qui doit céder : il faut sauver le phénomène, et ce en raison de son étrangeté ³⁰¹ ! Pour ce faire, il faut considérer les phénomènes intermédiaires justement niés dans la perspective du principe de non-contradiction, et ainsi gagner la bonne perspective pour envisager la *pseudès doxa*. La perspective adéquate pour appréhender l'opinion fausse en tant que phénomène intermédiaire consiste à le situer dans le champ dégagé par l'analyse de la question directrice du dialogue et de l'essence de l'âme comme « relation » prenant la forme d'un aspirer à l'être. Heidegger nomme cette tâche « recherche principale »³⁰².

3.2. La recherche principale : l'essence de la doxa comme « bifurcation »

La *psyché* reçoit lors de la recherche principale une nouvelle caractérisation. Celle-ci est « menée à bien par l'éclaircissement d'une comparaison imagée »³⁰³, d'abord avec l'image de l'empreinte de cire, et ensuite avec l'image du colombier. Ces deux images sont destinées à symboliser le phénomène cognitif intermédiaire de l'« apprendre » et du « retenir en mémoire ».³⁰⁴

Dans la première image, l'âme est caractérisée comme un bloc de cire sur lequel viennent s'imprimer les sensations et les conceptions³⁰⁵. Cette image sert à montrer que la mémoire (*mnemosunè*) appartient en propre à l'essence de l'âme ; ainsi, l'âme est en mesure de *se rendre présent* l'étant, même lorsqu'il n'est pas immédiatement présent dans la perception. La seconde image

³⁰⁰ Cette réponse demeure cependant inadéquate pour Platon, dans la mesure où celui qui expliquerait l'opinion fausse par l'*allodoxia* « devrait pouvoir expliquer comment il est possible de connaître deux concepts ou deux choses et de les confondre. » (Lafrance, *Théorie platonicienne de la doxa*, p. 256) Yvon Lafrance présente les choses ainsi : « si l'on connaît le beau, comment est-il possible de le confondre avec le laid (...) ? Pour confondre deux choses, il faut ne pas les connaître tout simplement. » (Lafrance, *Théorie platonicienne de la doxa*, p. 256)

³⁰¹ GA 34 [WS 1931-32], p. 285; tr. fr. p. 315.

³⁰² *Ibid.*

³⁰³ *Ibid.*, pp. 292-293; tr. fr. p. 323.

³⁰⁴ Lafrance, *La théorie platonicienne de la doxa*, p. 257.

³⁰⁵ Platon, *Théétète*, 191 d.

présente quant à elle l'âme comme un colombier³⁰⁶, et ce afin de mettre au jour les différentes guises de la rétention, du retenir en mémoire déjà symbolisé par l'image du bloc de cire. Le colombier symbolise l'âme, et les colombes qui y sont emprisonnées représentent les différents souvenirs. Selon l'image de Platon, les colombes se regroupent de diverses manières, en groupe plus ou moins relâchés. Certaines colombes passent même d'un groupe à l'autre, pour ainsi dire aléatoirement. Pour Heidegger, ce qui est déterminant dans cette image c'est que celui qui possède un colombier « a » les colombes sans pourtant les avoir en propre : « à côté de cet avoir dans l'enceinte », écrit-il, « il y a encore un autre "avoir", en l'occurrence lorsque nous *re-*capturons des colombes bien déterminées à l'intérieur de l'enceinte en les chassant une nouvelle fois selon une nouvelle guise, et que nous essayons ensuite de les tenir en main »³⁰⁷. La seconde image veut ainsi montrer qu'il y a une différence entre un simple avoir-présent dans la sphère de ce que nous nous rendons présent sans pourtant l'appréhender véritablement, et le « se rendre présent » quelque chose de précis.

C'est précisément à partir du caractère de l'âme comme retenir en mémoire sous la guise du « se rendre présent », et du rapport particulier à l'étant que nomme la perception qu'il faut appréhender la question de la possibilité intrinsèque de la *pseudes doxa*. La *doxa* se laisse penser à partir de la connexion entre « perception » et « représentation », c'est-à-dire entre la perception de ce qui fait rencontre et le fait de se rendre présent quelque chose qui n'est pas immédiatement présent. En fait, nous nous rapportons toujours à ce qui fait rencontre sous ces deux guises. Si j'aperçois par exemple un oiseau noir en plein vol, je me rapporte à lui de deux façons : (1) à partir de mes souvenirs d'oiseaux noirs (ceux-ci déterminent le domaine de perceptibilité dans lequel je suis prêt à appréhender l'oiseau que je vois *présentement*); (2) à partir de ma perception présente. Pour Heidegger, la *doxa* ne correspond à aucun de ces deux rapports en tant que tel, mais consiste plutôt en une « bifurcation »³⁰⁸, comme il l'explique en 1934 :

Human beings move in the direction of what immediately confronts them, but *at the same time* they move within the grasping of the *content domain*, that is, what they have experienced earlier. All cognition has this remarkable *double character*. *Doxa* is *both*. When I have a view of something, I see what I encounter from a particular perspective. This double meaning is not accidental; *every view is*

³⁰⁶ Platon, *Théétète*, 197 b.

³⁰⁷ GA 34 [WS 1931-32], p. 305; tr. fr. p. 336.

³⁰⁸ *Ibid.*, p. 313; tr. fr. p. 344.

intrinsically bifurcated in accordance with its essence. With this, the solution to the question has in principle been found.³⁰⁹

C'est en ce sens que la *doxa* doit être entendue : dans sa double signification de « vue » comme l'aspect qu'offre une chose et comme « opinion », la *doxa* est toujours essentiellement *bifurcation*, c'est-à-dire qu'elle se tend toujours à la fois vers le domaine de ce qui est par avance connu et vers ce qui fait immédiatement encontre dans la perception.

L'essence « bifurcative » de la *doxa* est la condition de possibilité de l'erreur, de la bé-vue, du « se tromper en voyant mal ».³¹⁰ La *doxa* implique en effet à la fois une orientation de la part de celui qui voit, en plus d'un certain « don » de la part de l'étant qui se présente. Ainsi, la *pseudes doxa* a lieu ou bien quand l'homme oriente mal sa vue par rapport à la chose, – à ce moment, l'opinion ne « s'accorde » pas à ce qui se montre – ou bien quand ce qui se montre se donne comme quelque chose qu'il n'est pas. En d'autres termes, lorsque l'étant se présente, celui-ci nous rencontre dans l'« espace de jeu » plus large de ce que l'on connaît par avance; l'« envisager » est dès lors pris en compte à la lumière de ce qu'on s'est rendu présent. Heidegger en conclut que : « cet envisager peut se tromper en voyant mal à tout instant et porter la vue à côté parce que, considérant quelque chose comme quelque chose, il doit toujours *nécessairement* porter la vue dans une *direction*, dans l'une ou bien dans l'autre. »³¹¹ Par exemple, en nous rapportant à l'oiseau noir (une corneille d'Amérique) qui se présente devant nous, nous pouvons nous rapporter à l'oiseau *à partir* de l'espace de jeu délimité par nos connaissances plus ou moins larges en ornithologie. Cet oiseau présente de loin le même aspect que le grand corbeau. Il est ainsi possible de considérer la corneille d'Amérique *comme* un grand corbeau, en portant la vue *à côté* de l'oiseau qui fait encontre, vers le domaine plus large de ce qui est connu d'avance eu égard aux oiseaux noirs.

³⁰⁹ GA 36/37 [WS 1933-34], pp. 260-261; tr. an. p. 199.

³¹⁰ GA 34 [WS 1931-32], p. 317; tr. fr. p. 348.

³¹¹ *Ibid.*

3.3. La conclusion de l'interprétation heideggérienne du *Théétète* : le chemin de Platon vers l'essence de la non-vérité

De là, et sans autre démonstration, Heidegger conclut très rapidement à la détermination de l'essence de la non-vérité comme *pseudos* chez Platon³¹². Par cette détermination, le « phénomène » vérité sombre dans l'occultation, pour laisser la place à la vérité propositionnelle telle qu'on la connaît :

Ainsi Platon en vient à appréhender l'essence du *pseudos* en tant que non-rectitude du *logos*, de l'énoncé. Le *logos* devient le site et le *lieu* du *pseudos*. L'essence de la non-vérité est maintenant la non-rectitude et devient, de caractère de la vue qui se porte à côté en voyant mal – un caractère du *logos*, de l'énoncé. Mais la non-vérité est le contraire de la vérité ; par suite, la *vérité* doit avoir elle aussi son site dans le *logos*. Donc, la vérité est la rectitude de l'énoncé.³¹³

Cette détermination est d'une importance capitale pour l'histoire de la métaphysique, dans la mesure où elle recouvre le caractère essentiellement polémique de la vérité comme *alêthéia* :

La vérité devient rectitude et la non-vérité non-rectitude de l'énoncé. La rectitude et la non-rectitude sont simplement juxtaposées, ce sont deux directions qui (...) s'excluent mutuellement. Mais, du même coup, il devient impossible de voir que et comment la non-vérité *appartient* à la vérité, comme nous le disions à la fin de l'allégorie de la caverne. C'est là que cette connexion nous était apparue et c'est ce qui nous avait conduit à nous demander (...) comment les Grecs appréhendaient la non-vérité. Or maintenant nous voyons un *chemin* de Platon, qui *atteint* le phénomène de la non-vérité, mais l'interprète dans la direction du *logos* – et non pas en connexion avec l'essence originarie de la vérité (...).³¹⁴

Cela explique pourquoi l'interprétation heideggérienne du *Théétète* tend à tirer Platon dans deux directions opposées : le *chemin* de Platon, c'est-à-dire ce qui se dessine dans la progression du dialogue, mène à l'essence originarie de la vérité; or la *conclusion* de la démarche de Platon serait plutôt la fixation de la fausseté comme essence de la non-vérité, et conséquemment la transformation de l'essence de la vérité en rectitude de l'énoncé.

³¹² Cf. Gonzalez, *Plato and Heidegger : A Question of Dialogue*, p. 223. Gonzalez souligne que la thèse de Heidegger n'est pas supportée par le texte de Platon, et remarque que Heidegger n'appuie pas son interprétation sur un passage ou l'autre du *Théétète*.

³¹³ *Ibid.*, p. 319; tr. fr. p. 351.

³¹⁴ GA 34 [WS 1931-32], pp. 319-320; tr. fr. P. 352

Nous pourrions dès lors nous demander si Platon a véritablement « manqué » ce chemin.³¹⁵ La « conclusion » du dialogue pourrait-elle être la mise en scène de la bifurcation caractéristique de la *psuedes doxa* ? Serait-ce le sens de la remarque de Socrate selon laquelle toutes les choses qui ont été dites au long du dialogue « n'ont été que des vents, et qui ne valent pas la nourriture »³¹⁶ ? Selon nous, Heidegger, en habile professeur, a cherché à laisser ses étudiants et ses lecteurs, à la suite du cours sur le *Théétète*, dans la même situation que Socrate a laissé Théétète au terme de leur discussion : en leur ayant montré le chemin de l'*épistémè*, sans l'avoir pourtant définie.³¹⁷ L'analyse heideggérienne du *Théétète* se conclut ainsi en posant l'exigence de parcourir le chemin de Platon qui atteint *positivement* l'essence de la non-vérité.

B. L'interprétation heideggérienne du « mythe d'Er » (*République*, X, 614 b – 621 b) : la détermination positive du problème de la non-vérité en tant que « *léthé* »

C'est dans un cours sur *Parménide* (GA 54), une décennie après cette lecture du *Théétète*, que Heidegger emprunte finalement le « chemin de Platon »³¹⁸. Dans ce cours, Heidegger se lance en quête de l'essence de la vérité à travers une interprétation du mythe final de la *République* : « le mythe d'Er ». Selon nous, cette nouvelle interprétation de Platon est la suite naturelle de la lecture du *Théétète* du début des années trente : elle vient en effet compléter le travail amorcé en 1931-32, en s'aventurant sur le chemin ouvert par la philosophie platonicienne. En d'autres termes, l'interprétation de 1942-43 vient appréhender *positivement* le phénomène de la non-vérité, alors que la lecture du *Théétète* a plutôt servi à dégager *ce que n'est pas* la non-vérité au sens le plus

³¹⁵ Après tout, Heidegger note que la raison pour laquelle Platon n'a pas emprunté cette voie est une « énigme de l'esprit lui-même » (*ein Geheimnis des Geistes selbst*) (GA 34 [WS 1931-32], p. 320; tr. fr. P. 352)

³¹⁶ Platon, *Théétète*, 210a-c

³¹⁷ Nous nous objectons à la conclusion de Gonzalez : « Plato not only *could have* pursued the way Heidegger describes this, but actually did so. The mystery is why Heidegger refused to see this » (*Plato and Heidegger*, p. 221). Nous croyons que Heidegger *a vu* que Platon a emprunté ce chemin, et qu'il feint le contraire, à des fins pédagogiques : pour conclure son interprétation du *Théétète* comme le *Théétète* se conclut lui-même. Qui plus est, Heidegger aborde comme nous le verrons la question de la non-vérité au fil d'une lecture du « mythe d'Er » de Platon en 1942, signe qu'il a vu que Platon a lui-même emprunté le chemin qui atteint le phénomène de la non-vérité.

³¹⁸ Bien sûr, le problème de la non-vérité a occupé Heidegger entre 1932 et 1942. Notamment dans les *Concepts fondamentaux* (GA 51 [SS 1941]). Cependant, c'est bien en 1942 que Heidegger emprunte pour la première fois le « chemin de Platon », dans la mesure où c'est à ce moment que le questionnement est repris en propre à partir d'une lecture de Platon.

originaire. Nous maintenons en conséquence notre thèse d'une complémentarité des diverses interprétations heideggériennes de la philosophie de Platon.

Avant de commencer cette dernière étape de notre enquête, notons que le choix du « mythe d'Er » pour explorer le chemin de la non-vérité aperçu mais « manqué » par Platon dans le *Théétète* n'est pas anodin : le « mythe d'Er » a lui-même la forme d'un chemin, parcouru par Er jusqu'au plus profond de la plaine de la *létché*. Il n'est alors pas étonnant que Heidegger ait un vif intérêt pour ce texte, qui semble justement accomplir en propre l'ultime moment de sa thèse sur l'essence de la vérité, soit la méditation du retrait le plus originaire.

1. La réinterprétation de « *to pseudos* » dans le cours sur *Parménide* de 1942

L'interprétation du mythe d'Er est précédée dans le cours sur *Parménide* par une reprise de l'examen du *pseudos*. Nous nous y arrêtons brièvement, car deux différences distinguent cet examen de l'analyse proposée dans les cours sur l'essence de la vérité du début des années trente.

1) Le but de l'interprétation du *Théétète* entre 1931 et 1934 était de montrer comment la transformation de l'essence de la vérité est mise en branle chez Platon par la détermination de la non-vérité comme *pseudos*, ce mot désignant alors la « non-rectitude », l'« erreur », la « fausseté ». En 1942, Heidegger s'engage sur une autre voie, en insistant au contraire sur le fait que le *pseudos* est l'un des modes possibles du retrait. À cet égard, on peut lire que « *to pseudos*, le faux, demeure (...) toujours en son essence un mode de l'être-celé et du cèlement », en tant qu'il est un cèlement qui toutefois laisse-apparaître, un voilement qui dévoile : « Le *pseudos* appartient au domaine d'essence du recouvrir et est donc un mode du cèlement. Mais le recouvrir qui déploie son être dans le *pseudos* est toujours en même temps un dévoiler, montrer et porter au jour. »³¹⁹ C'est donc précisément en tant que mode du retrait, comme ce qui recouvre en dévoilant, que « *to pseudos* » peut s'imposer en grec comme le contraire d'« *alèthéia* » ! Seulement, le *pseudos* ne désigne pas la forme la plus originaire de retrait. Il est alors nécessaire de penser le retrait le plus originaire si l'on veut parvenir à l'essence de la non-vérité.

2) Le changement de perspective de Heidegger sur le phénomène du *pseudos* s'accompagne par ailleurs d'un autre changement de perspective, qui concerne la figure de Platon : Heidegger

³¹⁹ GA 54 [WS 1942-43], p. 45; tr. fr. p. 57.

n'attribue plus la faute à Platon pour ce qui est de la détermination du *pseudos* au sens de la « fausseté », mais plutôt à la traduction romaine du mot « *pseudos* » par « *falsum* » (le « faux »). Par cette traduction, le *pseudos* aurait été arraché pour la toute première fois à l'expérience du retrait. Ce changement entraîne avec lui une légère modification de l'argument au sujet de la transformation de l'essence de la vérité par le biais d'une conception erronée de la non-vérité : le mot « faux » provient en effet du latin « *falsum* », « *fallo* », qui lui-même vient du grec « *sphallo* » qui signifie « faire vaciller, faire chanceler, précipiter dans l'erreur ».³²⁰ L'essence de la vérité est par là victime d'une mutation importante, en tant que le « *sphallo* », en tant que « faire-tomber », se rapporte nécessairement à « ce qui tient debout ».³²¹ Or pour un romain, « ce qui tient debout » est d'abord et avant tout pensé comme l'« *imperium* », soit le « territoire fondé sur le commandement et où les autres sont soumis »³²². Le contraire de la non-vérité au sens de « faire tomber » compris dans l'orbe de l'« *imperium* », du commandement, est nommé par les romains par le mot « *verum* ».³²³ Heidegger voit dans ce fait linguistique à quel point la transformation de l'essence de la vérité est radicale dans le transfert du grec au latin : en effet, « *verum* » « a la signification fondamentale de (...) la fermeture qui recouvre, de la clôture », alors que le *falsum*, en tant que le contraire du *verum*, désigne le « ne-pas-clore », l'ouvrir, et correspond ainsi au grec « *alethes* ».³²⁴ En ce sens, on peut parler avec Jean Greisch d'une « falsification de la Vérité » et d'une « falsification du *pseudos* »³²⁵ : en effet ce qui désigne la non-vérité pour un Grec (la fermeture et le cèlement) est ce qui est pour un Romain la « vérité », en même temps que ce qui caractérise la vérité pour un grec (l'ouverture, le hors-retrait) correspond à ce qui est « faux » pour un Romain.

On peut par conséquent retenir ces deux points concernant le sens romain de la vérité pensée comme « *verum* » : premièrement, le *verum* renvoie à la fermeture qui recouvre, à ce qui est clôt ; deuxièmement, le *verum* est, en tant qu'antonyme du *falsum* le droit (*rectum*) et le juste (*iustum*).³²⁶ La vérité en vient ainsi à être pensée à partir du concept déterminé de justice (*iustitia*) comme « ce qui est dans le droit », en même temps que cette définition de la justice s'ancre dans la

³²⁰ *Ibid.*, p. 57; tr. fr. p. 69.

³²¹ *Ibid.*, p. 58; tr. fr. p. 70.

³²² *Ibid.*, p. 59; tr. fr. p. 71.

³²³ *Ibid.*, p. 69; tr. fr. p. 81.

³²⁴ GA 54 [WS 1942-43], p. 70; tr. fr. p. 82

³²⁵ Greisch, Jean. « La Déesse Vérité », dans *La Vérité*, Paris, Beauchesne, 1983. p. 54.

³²⁶ GA 54 [WS 1942-43], pp. 71, 78; tr. fr. pp. 83, 90.

conception de la vérité véhiculé par le mot « *verum* » : la rectitude. Or, comme le concept romain de justice (*iustitia*) s'ancre dans l'expérience romaine de la vérité (*verum*) et de son contraire (*falsum*), il doit être possible de remonter vers l'essence grecque de la vérité (*alèthéia*) et de son contraire (*lèthé*) dans un dialogue portant sur la justice (*dikaïosunè*³²⁷) : la République. Cela nécessite néanmoins une analyse préalable de la *lèthé* et de la *dikaïosunè*, pour éviter tout malentendu lors de la lecture effective du mythe d'Er.

2.1. Analyse préliminaire de la « *lèthé* » : une lecture de Pindare

Le retrait originaire se manifeste sous divers modes : « cacher, faire disparaître, éliminer, mettre de côté, éloigner, conserver, garder ou abriter ».³²⁸ Ce retrait porte le nom de « *lèthé* », et correspond, d'un point de vue strictement linguistique, au contraire de l'« *a-lèthéia* ». Entre la *lèthé* et l'*alèthéia*, il y a un contraste significatif qui dit quelque chose de l'essence de la vérité³²⁹. Pour saisir pleinement ce contraste, il est nécessaire de d'abord comprendre ce que désigne la *lèthé*. Heidegger souligne à son habitude le caractère inadéquat de la traduction habituelle de ce mot par « oubli ».³³⁰ Or, l'« oubli » en cause ne renvoie aucunement à une forme de défaillance cognitive ou à quelque défaut de l'attention que ce soit. La *lèthé* ne désigne rien d'imputable à un « sujet », mais est plutôt la marque de l'étant lui-même :

Ce qui est oublié, éprouvé de manière grecque, est ce qui a sombré dans un retrait, de telle sorte que cet engloutissement, c'est-à-dire ce cèlement, demeure lui-même celé à celui qui a oublié. Plus exactement et de façon plus grecque encore : celui qui oublie demeure à lui-même celé dans son rapport à ce qu'il advient de ce qui, dès lors, est dit oublié.³³¹

L'oubli n'est rien de « subjectif » : il renvoie plutôt à quelque chose qui « advient » à l'homme. Ainsi, pour un Grec, on n'« oublie » pas quelque chose; c'est plutôt quelque chose qui nous « échappe », si bien qu'en définitive, on ne saurait être en mesure de même affirmer que quelque chose nous échappe, l'oubli étant lui-même oublié.³³² Heidegger appuie cette interprétation de la

³²⁷ *Ibid.*, p. 137; tr. fr. p. 152.

³²⁸ Greisch, « La Déesse Vérité », p. 52. / Heidegger nomme ces diverses guises du retrait, mais sans toutefois les passer sous examen : GA 54 [WS 1942-43], pp. 90-96; tr. fr. pp. 102-108.

³²⁹ Greisch, « La Déesse Vérité », p. 52.

³³⁰ Tout un travail pourrait être consacré à la question de la traduction chez Heidegger, que nous avons effleurée au cours de ce mémoire sans jamais y entrer. Pour des pistes de réflexion sur ce problème, cf. Beaufret, Jean. *Dialogue avec Heidegger* III. Approche de Heidegger, Paris, Édition de Minuit, Paris, 1974.

³³¹ GA 54 [WS 1942-43], p. 105; tr. fr. pp. 117-118.

³³² Cf. Haar, Michel. *Heidegger et l'essence de l'homme*, Grenoble, Millon, 1990. p. 207.

léthé sur une lecture de Pindare, chez qui Heidegger retrouve ce qu'il considère « l'élucidation la plus belle de l'essence de la *léthé* »³³³ : « Mais c'est l'éclosion de l'être et la joie, que donne la pudeur, disposant les hommes à la pensée qui prémédite ; mais parfois survient aussi et s'avance *le nuage que rien n'annonce du cèlement*, qui dérobe le droit chemin des actions en le détournant hors du décèlement pensant »³³⁴

Ce passage dit trois choses de la *léthé*, dont deux ont déjà été mises en lumière : (1) la *léthé* ne dépend pas de l'homme, mais est plutôt quelque chose qui lui advient, comme un nuage qui vient plonger dans l'obscurité le chemin sur lequel il se trouve; (2) la *léthé* est elle-même oubliée, comme le nuage « que rien n'annonce »; (3) le *contraire* de la *léthé* est la pudeur (*aidos*). Sur l'*aidos*, Heidegger écrit :

L'*aidos* vient à l'homme comme ce qui le détermine, c'est-à-dire le dispose et l'accorde (...). La pudeur nous dispose, par la pensée qui prémédite, à ce qui dispose et accorde l'essence de l'homme à partir de l'étant en son tout. L'*aidos* – pensée de manière grecque – n'est pas un sentiment que l'homme possède, mais la disposition qui, en tant que ce qui le dispose et l'accorde, détermine son essence, c'est-à-dire le rapport de l'être à l'homme.³³⁵

L'*aidos* nomme ce qui vient déterminer le rapport de l'homme à l'être, et est elle-même déterminée comme le rapport de l'être à l'homme. Il s'opère ainsi un revirement de situation majeur : la relation entre l'être et l'homme, jusqu'ici pensée exclusivement à partir du rapport de l'homme à l'être, est maintenant pensée à partir du rapport de l'être à l'homme. Cela nous permet, à rebours, d'éclairer le rapport de l'homme à l'être, déterminé lors de l'interprétation du *Théétète* comme « aspiration à l'être » (*Seinserstrebnis*) : l'aspiration à l'être se fait sur le fond d'une disposition et d'un accord qui viennent à l'homme comme ce qui le détermine (*aidos*).³³⁶ En tant

³³³ GA 54 [WS 1942-43], p. 110; tr. fr. p. 123.

³³⁴ Pindare, *Odes Olympiques*, VII, 43. Cité par Heidegger, GA 54, [WS 1942-43], p. 110; tr. fr. p. 123. Je souligne.

³³⁵ GA 54 [WS 1942-43], p. 110; tr. fr. p. 123.

³³⁶ Selon nous, l'opposition entre oubli et pudeur correspond, du point de vue du rapport de l'être à l'homme, à l'opposition entre « *paideia* » et « *apaideusia* », dans le rapport de l'homme à l'être. De plus, ces rapports qui commencent à voir le jour indiquent un mouvement significatif dans la pensée de Heidegger : au début des années trente, la relation entre l'être et l'homme est pensée à partir du rapport de l'homme à l'être : l'interprétation de l'allégorie de la caverne entend montrer comment l'homme acquiert la « tenue » (*paideia*), alors que la lecture du *Théétète* vient déterminer le rapport de l'homme à l'être comme « aspiration à l'être », en laissant dans une large mesure dans l'ombre la part de l'être dans sa relation avec l'homme. Le cours de 1942 sur Parménide présente quant à lui une réflexion sur la relation entre l'être et l'homme à partir du rapport de l'être à l'homme, et pense ainsi la « pudeur » comme ce qui accorde l'homme, comme ce qui lui confère la « tenue » que l'homme trouve au sommet de son ascension hors de la caverne, et comme ce qui attire l'homme à l'être dans la *Seinserstrebnis* ; l'interprétation de 1942 vient en

que l'*aidos* s'oppose à la *léthé*, cette caractérisation de l'*aidos* nous informe que la *léthé* doit elle aussi être pensée comme quelque chose qui détermine l'homme, qui le dispose de quelque façon dans son aspiration à l'être, en le faisant s'égarer sans même qu'il s'en aperçoive.

Heidegger remarque de plus que si la *léthé* est parfois nommée par les Grecs, elle n'est néanmoins pas thématifiée à proprement parler. La *léthé* nomme en effet un mode de retrait qui « demeure constamment présent sans toutefois être pensé plus avant dans son essence – à ceci près que, pour les Grecs, le mot-lui-même qui nomme ce cèlement et son domaine recelait déjà en lui-même une clarté suffisante »³³⁷. Heidegger, loin de déplorer cette situation, souligne qu'il est approprié de garder le « silence » au sujet de la *léthé* :

Il se peut qu'il convienne davantage à l'essence de la *léthé* qu'elle soit tue. Nous méditons trop rarement le fait que les Grecs eux-mêmes, auxquels la parole et le dire furent accordés de façon initiale, par là même pouvaient se taire d'une façon unique. Car "se taire" n'est pas simplement ne rien dire. Celui qui n'a rien d'essentiel à dire ne peut pas non plus se taire. Ce n'est que dans le dire essentiel, et à travers lui seulement, que règne le silence essentiel, qui n'a rien de commun avec la discrétion, les mots couverts et les "réserves". Les penseurs et les poètes grecs gardent la plupart du temps le silence sur la *léthé*.³³⁸

Si les Grecs ne parlent pas de la *léthé*, ce n'est pas parce qu'ils n'en ont pas fait l'expérience, mais au contraire parce que leur être est régi de part en part par celle-ci. Si la *léthé* n'est jamais proprement « thématifiée », c'est parce que la *léthé* et l'*alèthéia* « avaient déjà préalablement transi tout penser et tout dire poétique comme l'essence de ce qui est à penser. »³³⁹ Par-là, Heidegger veut attirer notre attention sur quelque chose d'essentiel : s'il est impossible de saisir conceptuellement le recèlement originaire (*léthé*) et la révélation (*alèthéia*), cela ne veut pas dire qu'ils n'ont pas d'impact sur notre manière de prendre position par rapport à ce qui est. Il ne s'agit pas pour Heidegger de thématifier ce que les Grecs n'auraient pas su thématifier, mais bien plutôt d'essayer de faire l'expérience de ce que portent les mots *léthé* et *alèthéia*. C'est ce qu'exprimaient déjà les derniers mots de la conférence « De l'essence de la vérité » (1930) : « La démarche du questionner est en soi le chemin d'une pensée qui, *au lieu de livrer des représentations et*

outre penser l'oubli comme ce qui se jette sur l'homme et vient le priver de la tenue essentielle, ce qui correspond à l'état d'*apaideusia*, où l'homme n'aspire pas à l'être.

³³⁷ GA 54 [WS 1942-43], p. 95; tr. fr. p. 107.

³³⁸ *Ibid.*, p. 108; tr. fr. p. 121

³³⁹ *Ibid.*, p. 129; tr. fr. p. 143.

des concepts, s'expérimente et s'éprouve comme mutation du rapport à l'être ». ³⁴⁰ Cela expliquerait pourquoi Platon ne traite pas de la *lèthé* sous la forme d'un *logos*, mais plutôt sous la forme d'un *muthos* à la toute fin de la *République*. ³⁴¹

2.2. Remarques sur le contexte du « mythe d'Er » : la « polis » et la « dikaiosunè »

La lecture du mythe d'Er débute par l'éclaircissement du contexte dans lequel il est prononcé. Selon Heidegger, ce mythe émerge à partir de la *Politeia* entière : il est la conclusion de l'ensemble du dialogue où viennent s'unifier les différents éléments qui le structurent. ³⁴² Il est important de comprendre que l'ensemble de la *Politeia*, conduit *nécessairement* au mythe d'Er, et que celui-ci conduit à son tour nécessairement à la nomination de la *lèthé*. ³⁴³ Pour cette raison, l'interprétation du mythe d'Er doit être précédée par l'élucidation du thème du dialogue ainsi que de la question qui en est le fil conducteur.

Le titre du dialogue – *Politeia* – indique qu'il porte sur l'essence de la *polis*, terme que l'on traduit habituellement par « République ». Or la *polis* ne doit pas être comprise à partir de la « res publica » romaine, dans la mesure où l'expérience de la vérité qui se trouve au fondement de ces deux conceptions du politique est essentiellement différente. En effet, la « res publica », fondée dans la vérité-rectitude, pense le politique à partir du « droit », et l'interprète ainsi comme la « chose publique », la « constitution », l'ensemble des règles donnant la mesure aux modalités du vivre-ensemble dans une société donnée. La *polis*, en étant fondée dans l'expérience de la vérité comme « *alèthéia* », comprend le politique à partir de l'être, ou encore du conflit essentiel entre le retrait et le hors-retrait :

Le mot *polis* est par sa racine identique à l'ancien mot grec pour "être" : *pelein*, "se dresser, émergeant dans le hors-retrait" (...). La *polis* n'est ni la ville, ni l'État, ni encore le mélange fâcheux de ces deux caractérisations déjà inappropriées en elles-mêmes, la "cité" dont il est si souvent question, mais le lieu qui forme le site même de l'histoire du monde grec : ni la cité ni l'État, mais la demeure de son

³⁴⁰ GA 9 [1930], p. 202; tr. fr. p. 95. Je souligne.

³⁴¹ Sur le lien entre *logos* et *muthos* chez Platon, voir Reinhardt, Karl. *Les mythes de Platon*, trad. A-S. Reineke, Paris, Gallimard, 2007. Voir aussi Joly, Henri. *Le renversement platonicien. Logos, Episteme, Polis*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1980, p. 337. Le *logos* enseigne, alors que le *muthos* révèle. Pour cette raison, Heidegger conçoit que le *muthos* doit précéder le *logos*, car la révélation précède nécessairement tout enseignement. Chez Platon, cependant, il y a peut-être lieu de parler d'une unité du *logos* et du *muthos*, dans la mesure où le *logos* révèle et où le *muthos* est utilisé pour enseigner.

³⁴² Cf. Reinhardt, Karl. *Les mythes de Platon*, p. 114.

³⁴³ GA 54 [WS 1942-43], p. 136; tr. fr. p. 150.

essence. Dans cette demeure essentielle se rassemble originairement l'unité de tout ce qui, en tant que non-celé, vient à l'homme et ainsi se dispense à lui comme ce à quoi il est assigné en son être même.³⁴⁴

Comme la *polis* est le lieu où se rassemble l'unité de tout ce qui se révèle à l'homme, Heidegger la comprend comme le « pôle » (*polos*) de l'*alèthéia*.³⁴⁵ Et comme l'*alèthéia* est ce qui transit toute action et toute parole pour un Grec, la *polis* doit être comprise comme la demeure essentielle de l'humanité grecque. En tant que telle, la *polis* est donc le lieu où tout Grec s'approprie son essence. La *Politeia* est donc le dialogue qui met en question la demeure essentielle de l'humanité grecque.

Ce n'est donc pas un hasard si le fil directeur de ce dialogue est la question de la *dikaïosunè* (justice), ou encore de la *dike* : celle-ci renvoie en son sens grec à une unité ou un accord, ou selon les termes de Karl Reinhardt, à une « justice englobante » qui met tout en mouvement et « s'élève au-dessus de la justice qui punit »³⁴⁶. L'interprétation de Heidegger s'inscrit dans le même registre que celle de Reinhardt : selon lui, la *dike* consiste en un « ajointement » (*Fug*)³⁴⁷ qui dispose et accorde l'homme au sein de la *polis*. Il convient ici de faire une nuance importante : la *dike* n'est pas renvoyée à un « ajustement » - ce qui signifie « rendre juste », ou « rendre droit », évoquant ainsi l'idée de rectitude – mais bien à un « ajointement » (*Fug*), un « accord ». L'idée d'un « accord », ou encore littéralement d'une « fugue », renvoie à une harmonie entre des contraires.³⁴⁸

³⁴⁴ *Ibid.*, p. 133; tr. fr. p. 147. / Pour plus de détails au sujet de la notion de *polis* chez Heidegger, cf. Aoun, Mouchir. *La polis heideggérienne. Lieu de réconciliation de l'être et du politique*, Oros Verlag, Altenberge, 1996. Dans cette thèse, l'auteur cherche à montrer que la reprise par Heidegger de la notion de *polis* donne lieu à l'élaboration d'une « *polis* heideggérienne », où sont réconciliés les domaines du politique et de l'être. L'auteur se penche aussi sur le problème épineux de l'engagement politique de Heidegger, et de la relation entre ce funeste engagement et sa conception ontologique du politique.

³⁴⁵ GA 54 [WS 1942-43], p. 132; tr. fr. p. 146.

³⁴⁶ Reinhardt, *Les mythes de Platon*, p. 120.

³⁴⁷ GA 54 [WS 1942-43], p. 137; tr. fr. p. 151.

³⁴⁸ En musique, par exemple, une fugue est construite à partir d'un bref motif mélodique, sans cesse repris et modifié, sans jamais pourtant perdre de vue le motif de base. Nous pourrions étendre cette idée à la conception heideggérienne de la vérité : l'arrachement au retrait doit sans cesse être repris, mais peut-être ne peut-il jamais être exactement le même. La pensée tardive de Heidegger pourrait aussi être interprétée, comme l'a souligné Christophe Perrin, comme un « art de la fugue ». cf. Perrin, Christophe. « *Bach avant Mozart : Heidegger et l'art de la fugue dans les Beiträge zur Philosophie* ». Colloque « Autour des Contributions à la philosophie (1936-38) de Heidegger. Première jointure : la résonance » (Université Laval (Québec), 02/05/2013).

3.1. L'interprétation du « mythe d'Er ». Remarque sur la méthode de Heidegger

L'objectif du dialogue sur la demeure essentielle de l'homme est de tirer au clair la manière par laquelle l'homme peut y être accordé (*dikaios*) ou non (*adikaios*).³⁴⁹ Il ne serait pas bête de penser que cet objectif n'est atteint dans son ensemble qu'à la toute fin du dialogue. À cet égard, Heidegger note que le dialogue de Platon sur la *polis* « s'achève dans son ensemble à la fin du livre X » par le mythe d'Er, qui lui, « culmine dans le mythe de la *léthé* »³⁵⁰. Ce mythe vient donc d'une certaine façon ressaisir l'ensemble de la *Politeia*, et l'éclairer d'une nouvelle lumière par le « dit de la *léthé* ». Dans ce récit, le guerrier Er, tombé au combat, visite le lieu où les âmes vont après la mort, et hérite de la tâche de garder en mémoire ce qu'il y voit pour en transmettre le savoir aux hommes. Heidegger n'entend pas lire le mythe dans l'ensemble de ses traits singuliers, mais veut plutôt en faire ressortir les principaux éléments « dans l'intention de mettre en lumière le trait fondamental du tout, au moins d'un certain point de vue. »³⁵¹ Pour ce faire, Heidegger déploie l'ensemble de son effort à partir de deux passages (614 b-c et 621 a-c), l'un au début et l'autre à la fin du mythe.

3.2. La lecture du mythe d'Er (I) : *psyché* et *daimonion* (*République*, X, 614 b-c)

Le premier passage sur lequel Heidegger appuie son interprétation se trouve au tout début du mythe (614 b-c) : « Aussitôt qu'elle se fut détachée de lui (...), son âme (*psyché*) s'était mise en chemin en compagnie de plusieurs autres. Elles étaient parvenues dans un endroit démonique (*topos tis daimonios*) (...) ».³⁵² Qu'est-ce que cet « endroit démonique » ? Voilà la question à laquelle Heidegger cherche à répondre en interprétant ce passage. Pour ce faire, il faut entendre convenablement ce que signifie le mot *daimonion*, mais aussi ce que désigne la *psyché*, car c'est cette dernière qui visite le « lieu démonique ».

Commençons par éclaircir la signification du *daimonion*. Ce mot, nous dit Heidegger, désigne l'« in-quiétant » ou l'« extra-ordinaire » (*das Un-geheure*). L'« extra-ordinaire » ne renvoie pas à ce

³⁴⁹ Cela apporte un éclairage nouveau sur la question de la *paideia* rencontrée lors de l'analyse de l'allégorie de la caverne : lorsque l'homme est « accordé » au pôle de l'*alèthéia*, il est « tenu » (*paideia*, *Gehaltenheit*). La tenue est donc acquise par un accord à la « justice englobante », par-delà la justice qui régit les règles de l'agir collectif.

³⁵⁰ GA 54 [WS 1942-43], p. 136; tr. fr. p. 150.

³⁵¹ *Ibid.*

³⁵² Platon, *République*, X, 614 b-c.

qui va à l'encontre de l'ordinaire et du familier, mais plutôt au sens de ce qui « entoure partout ce qui est chaque fois familier et se présente dans tout ce qui est familier, sans pourtant être le familier »³⁵³. En tant que tel, l'inquiétant est « ce qui fait signe » vers l'essentiel au sein même du familier, ce qui montre et indique³⁵⁴. En faisant ainsi signe vers l'essentiel, le *daimon* joue le même rôle chez Platon que l'*aidos* chez Pindare : il dispose l'homme dans le hors-retrait, et lui permet d'être « accordé » (*dikaïos*) dans la demeure qui lui est propre (*polis*).

Mais qu'est donc le « lieu démonique » ? Selon ce qu'en dit Platon, ce lieu se trouve « là-bas », en opposition à l'endroit où Er a achevé sa vie « ici ».³⁵⁵ Les interprétations conventionnelles de cette remarque y voient une préfiguration de l'au-delà chrétien : le lieu démonique serait « un autre monde », séparé du nôtre. L'interprétation heideggerienne du *daimonion* comme l'« inquiétant », plutôt que de les séparer, cherche à comprendre ensemble l'« ici » et le « là-bas ». Le lieu démonique serait alors la dimension inquiétante et englobante du monde tel qu'on le connaît, l'endroit où le *daimonion* se présente en tant que tel, comme l'extraordinaire qui brille au cœur de l'ordinaire³⁵⁶ : « Un *daimonios topos* est un "site non familier". Ce qui signifie à présent : un "où" dans les places et les voies duquel le non-familier vient à paraître en propre et l'essence de l'être se déploie en un sens insigne. »³⁵⁷ Par ailleurs, pour situer l'interprétation de l'« endroit démonique » dans le cadre plus général d'une enquête sur la *polis*, nous pourrions dire que ce lieu est le centre névralgique de la *polis* : le site où se joue la lutte entre la révélation (*alètheia*) et le recèlement (*lèthè*) de l'être de l'étant.³⁵⁸

Le texte de Platon nous informe en outre que le lieu démonique est visité par les « âmes » (*psychè*) après la mort.³⁵⁹ L'analyse de la *psychè* ne présente pas de différence majeure par rapport à ce qui a été affirmé dans le cours de 1931-32. Heidegger se contente de noter que l'âme est le « fondement du rapport à l'étant »³⁶⁰. Rappelons que dans les cours sur l'essence de la vérité,

³⁵³ *Ibid.*, p. 150; tr. fr. p. 165.

³⁵⁴ *Ibid.*, p. 151; tr. fr. p. 166. / Comme les étoiles permettent de nous orienter dans l'obscurité de la nuit.

³⁵⁵ Platon, *République*, X, 614 b.

³⁵⁶ Gonzalez, *Plato and Heidegger. A Question of Dialogue*, p. 236.

³⁵⁷ GA 54 [WS 1942-43], 174; tr. fr. p. 190.

³⁵⁸ Heidegger nous invite lui-même à penser ensemble les notions de *polis* et de *topos tis daimonios* : GA 54 [WS 1942-43], 155; tr. fr. pp. 170-171.

³⁵⁹ Il serait intéressant de se demander quel est le sens de cette *mort*, si l'on admet que l'interprétation de Heidegger est juste, et que le lieu démonique n'est aucunement « là-bas », mais bien « ici ». La mort désigne-t-elle ici le renoncement de l'homme à « ce qu'il lui faut », pour reprendre les termes des *Concepts fondamentaux* (GA 51 [SS 1941], p. 5; tr. fr. p. 18.) ?

³⁶⁰ GA 54 [WS 1942-43], p. 147; tr. fr. p. 161.

l'âme fondait le rapport de l'homme à l'étant en prenant la forme d'une « aspiration à l'être » (*Seinserstrebnis*). Dans le cadre d'une analyse du « lieu démonique », cette aspiration peut être comprise comme la quête de l'in-quiétant au sein du familier, par laquelle l'homme est « disposé » (*aidos*), « accordé » (*dikaïos*) et « tenu » (*paideia*). Cela fait à nouveau ressortir que la relation entre l'être et l'homme est à double-sens³⁶¹ : elle est toujours à la fois relation de l'être à l'homme et relation de l'homme à l'être.³⁶²

3.3. La lecture du mythe d'Er (II) : anamnèsis et phronèsis (*République*, X, 621 a-c)

La relation de l'être à l'homme prend la forme d'un « appel » : en se retirant, l'être attire l'homme. Mais comment l'homme se comporte-t-il face à cet appel? Que doit-il faire? C'est notamment pour répondre à cette question que Heidegger se tourne vers un second passage du mythe d'Er. Nous le citons en entier dans une traduction française conventionnelle :

Lorsque toutes les autres (âmes) eurent traversé, elles se mirent en route vers la plaine du Léthé, par une chaleur terrible et étouffante. Il n'y avait là aucun arbre, rien de ce que fait pousser la terre. Et là, au bord de ce fleuve Amélès, dont aucun récipient ne peut contenir l'eau, elles établirent leur campement, car la nuit approchait. Toutes devaient boire une quantité de cette eau, mais celles qui n'étaient pas protégées par l'exercice de la raison réfléchie, en buvaient plus que la mesure prescrite. Celle qui buvait, à chaque fois oubliait tout le passé.³⁶³

Contrairement à *toutes* les âmes, Er est empêché de boire l'eau du fleuve Amélès afin qu'il n'oublie pas ce qu'il a vu et qu'il puisse en porter témoignage aux hommes. La plaine de la *lèthé* où coule le fleuve Amélès, le fleuve « Sans-souci », est le *dernier* endroit visité par Er, le lieu *ultime* du site démonique, et en même temps le point culminant de la *Politeia*. L'interprétation de Heidegger met l'accent sur trois points :

³⁶¹ Cf. Haar, *Heidegger et l'essence de l'homme*, p. 103.

³⁶² La faute de la métaphysique, et dans une certaine mesure de Platon, est pour Heidegger d'avoir perdu de vue la perspective de l'être dans la relation qui l'unit à l'homme, et de ne se concentrer que sur la perspective de l'homme. Cf. GA 54 [WS 1942-43], p. 192; tr. fr. p. 208 : « La nécessité de l'*alèthéia* dans son rapport essentiel à la *lèthé* qui la fonde préalablement sont interprétés dans le *muthos* à la lumière de la provenance essentielle du destin et de l'homme. Ce regard qui met l'accent sur l'homme est déjà le signe d'une transformation de la position fondamentale de la pensée à l'intérieur du monde grec. Cette transformation signifie le début de la métaphysique. L'histoire du monde grec tend vers l'accomplissement de sa possibilité essentielle. La *lèthé* ne sera plus expérimentée en tant que pur événement, mais pensée à partir du comportement de l'homme au sens de ce que l'on appellera plus tard "oubli". »

³⁶³ Platon, *République*, 621 a-b.

- (1) la plaine de la *létché* est un lieu éminemment démonique;
- (2) l'obligation de boire l'eau du fleuve « Sans-souci » fait signe non seulement vers la coappartenance essentielle de la *létché* et de l'*aléthéia*, mais vient de plus déterminer l'essence de l'homme;
- (3) ce passage fait signe vers la responsabilité de l'homme dans son rapport à l'être, et apporte ainsi une précision quant à la manière dont la *psyché* se rapporte au *daimonion*.

3.3.1. La plaine de la létché : un lieu éminemment démonique

À commencer par le premier point, la plaine de la *létché* est le lieu ultime du site démonique; ce faisant, la *létché* doit elle-même avoir un caractère démonique. Cela n'est pas du tout évident, puisque le *daimonion* a été caractérisé comme ce qui fait signe, ce qui révèle, et donc comme étant avant toute chose sous le signe de l'essence de l'*aléthéia*. Or la plaine de la *létché* empêche tout « émerger », rien n'y pousse de ce que fait pousser la terre, dit Platon. Toutefois, en empêchant toute émergence et toute apparition, la plaine de la *létché* s'impose comme étant « démonique » au plus haut point, dans la mesure où c'est l'« absence » elle-même de ce qui s'est retiré qui vient en présence.³⁶⁴ La plaine de la *létché* « demeure vide », en elle il ne se trouve absolument rien de familier, alors que le vide, lui, « demeure et vient en présence ».³⁶⁵ La plaine de la *létché* est ainsi le lieu démonique par excellence dans la mesure où il ne s'y trouve *que* l'inquiétant, et rien de familier. Pour cette raison, Heidegger interprète la plaine de la *létché* non pas comme l'endroit où se situe le cèlement retirant et l'oubli essentiel, mais plutôt en identifiant la plaine et la *létché* : « Alors la plaine et la *létché* ne sont plus distinguées l'une de l'autre, mais la *létché* elle-même est plaine. Elle est le lieu même, le « où », en sorte que le cèlement retirant ne se produise plus ici ou là dans une plaine, mais bien plutôt se déploie lui-même comme le « où », pour ce qui doit s'y trouver. »³⁶⁶

Comment l'*aléthéia* est-elle possible si le lieu démonique ne permet aucune émergence ni aucune révélation ? À cet égard, Heidegger souligne que la plaine de la *létché* « va de pair avec d'autres

³⁶⁴ cf. Hölderlins Hymnen "Germanien" und "Der Rhein" [WS 1934-35], GA 39, éd. par S.Ziegler, 1980, 1989, 1999, p. 119; tr. fr. F. Fédier et J. Hervier, *Les hymnes de Hölderlin : La Germanie et le Rhin*, Paris Gallimard, 1988 : « Le mystère (*Geheimnis*) n'est pas une borne située au-delà de la vérité (...). »

³⁶⁵ GA 54 [WS 1942-43], p. 176; tr. fr. p. 192.

³⁶⁶ *Ibid.*, p. 181; tr. fr. p. 196.

lieux, qui forment ensemble un *topos daimonios* : un “site” démonique. »³⁶⁷ Nous devons alors comprendre que l'*alèthéia* et la *léthé* sont deux dimensions d'un même lieu, - le site démonique – bien que la plaine de la *léthé* en soit le lieu ultime, en tant que le hors-retrait émerge nécessairement d'un retrait qui le précède.

3.3.2. La consommation de l'eau du Sans-Souci : le signe de l'intimité de l'homme et de la non-vérité

Concernant le second point, Heidegger voit une indication claire de la coappartenance essentielle de la vérité et de la non-vérité dans le fait que les âmes doivent boire l'eau du « Sans-souci » avant de commencer une nouvelle vie. La consommation de cette eau entraîne l'*oubli* du passé – tant de l'ancienne vie des âmes qui parcourent le lieu démonique, que de ce qu'ils ont vu lors de leur passage en ce lieu. Le mythe ne spécifie pas explicitement la raison pour laquelle toute vie humaine doit commencer par un « accueil » de l'oubli. L'interprétation de Heidegger en donne toutefois une justification : « Chaque homme accomplissant sur la terre le parcours mortel est ainsi sur terre et au milieu de l'étant de telle sorte que, grâce à ce breuvage, règnent un cèlement et un retrait de l'étant ; il n'en est ainsi que dans la mesure où, en même temps, opposé à ce cèlement et ce retrait, règne un hors-retrait dans lequel ce qui est non-celé est susceptible d'être retenu, et l'est effectivement. »³⁶⁸

Que les hommes boivent l'eau du « Sans-souci » indique que cette eau « pénètre dans l'homme et le détermine au plus profond de son essence »³⁶⁹. Cela signifie que la *léthé* est une précondition de l'existence humaine. À cet égard, il est important de souligner que dans le *Phèdre*, Platon nomme une autre précondition de l'existence humaine, après avoir évoqué une « plaine de la vérité »³⁷⁰ : « (...) l'âme qui n'a jamais vu la vérité ne peut jamais prendre l'aspect qui est le nôtre »³⁷¹. Ces images représentent clairement ce que Heidegger exprime lorsqu'il écrit que

³⁶⁷ *Ibid.*

³⁶⁸ GA 54 [WS 1942-43], p. 178; tr. fr. p. 193.

³⁶⁹ *Ibid.*, 187; tr. fr. p. 203.

³⁷⁰ Platon, *Phèdre*, tr. fr. L. Brisson, Paris, Flammarion, 1989. 248 b. / cf. Note du traducteur, GA 54 [WS 1942-43], p. 175 / La même remarque est faite par Gonzalez, *Plato and Heidegger: A Question of Dialogue*, pp. 240-241.

³⁷¹ Platon, *Phèdre*, 249 b. / De plus, le « mythe d'Er » et le *Phèdre* débouchent tous les deux sur la question de la réminiscence (*anamnèsis*), c'est-à-dire de la manière de se rapporter à ce que l'âme a pris en vue d'essentiel avant l'incarnation : l'*alèthéia* et la *léthé*. Une lecture parallèle de la *République* et du *Phèdre* mène à la conclusion de la coappartenance de l'*alèthéia* et de la *léthé* et de leur importance en ce qui a trait

l'homme grec est « transi » par l'expérience de l'*alèthéia* et de la *lèthé*. Le propre de l'existence humaine est d'être entièrement déterminé par l'expérience du retrait et de la révélation. Corollairement, cela est l'indicateur que la vérité et la non-vérité ont leur lieu en l'homme. Nous nous trouvons ainsi face à un cercle : si l'homme est toujours dans la vérité et dans la non-vérité, c'est parce que la vérité et la non-vérité sont d'abord et avant tout dans l'homme.

3.3.3.1. La responsabilité de l'homme de sauvegarder l'*alèthéia* en conservant la *lèthé* : *anamnèsis*

Du fait de cette intimité, l'homme hérite d'une responsabilité par rapport à la *lèthé* et l'*alèthéia* : il doit *préserver* l'*alèthéia* et *conserver* la *lèthé*, pour autant que l'oubli de l'un entraîne la perte de l'autre, et inversement. En effet, Heidegger conçoit que la conservation de l'essence de la vérité au sens de l'ouvert sans retrait dépend de la préservation de l'essence de la non-vérité comprise comme cèlement retirant. Ainsi, si l'on perd de vue le retrait originaire, l'essence de la vérité subit une transformation : elle ne peut plus être pensée comme le hors-retrait; la situation inverse est aussi possible : l'oubli du sens de la vérité comme hors-retrait, rend impossible la tâche de penser le retrait.

Chez Platon, la « sauvegarde » est déterminée comme *anamnèsis*³⁷². Pour Heidegger, cette notion ne désigne pas une « réminiscence », comme le conçoivent les interprétations habituelles de la philosophie platonicienne, car l'idée de réminiscence implique qu'une chose « oubliée » refasse surface dans l'esprit de l'homme, du fait par exemple d'un stimuli sensoriel particulier.³⁷³ Au

au destin de l'homme. Fait remarquable, Heidegger en arrive à cette conclusion sans recourir au *Phèdre* : « La *lèthé*, l'oubli en tant que cèlement retirant, est le retrait à travers lequel seulement et toujours l'essence de l'*alèthéia* elle-même peut être gardée et retenue, et demeure ainsi inoubliée et inoubliable. » (GA 54 [WS 1942-43], p. 189; tr. fr. p. 205.)

³⁷² *Ibid.*, p. 184; tr. fr. p. 200 / L'*anamnèsis* renvoie à la mémoire d'une autre manière que ce que l'on a rencontré dans le *Théétète* avec les images du colombe et du bloc de cire. Il est cependant remarquable que les *mêmes* thèmes soient traités dans les deux dialogues, dans des perspectives bien différentes.

³⁷³ Un bon exemple d'une telle réminiscence se trouve au premier tome d'*À la recherche du temps perdu* de Marcel Proust, dans l'épisode de la madeleine, qui lance l'ensemble de la recherche. Proust, Marcel. *À la recherche du temps perdu*, I, Paris, Gallimard, 1954. p. 61. : « Et dès que j'eus reconnu le goût du morceau de madeleine trempé dans le tilleul que me donnait ma tante (quoique je ne susse pas encore et dusse remettre à bien plus tard de découvrir pourquoi ce souvenir me rendait si heureux), aussitôt la vieille maison grise sur la rue, où était sa chambre, vint comme un décor de théâtre, s'appliquer au petit pavillon sur le jardin, qu'on avait construit pour mes parents sur ses derrières (ce pan tronqué que seul j'avais revu jusque-là) (...). »

contraire, l'*anamnèsis* serait un nom pour le maintien de la coappartenance de l'*alèthéia* et de la *lèthé* à même leur opposition :

L'*idea* est le visage avec lequel, chaque fois, l'étant qui se décèle se tourne vers l'homme. L'*idea* est la venue en présence du présent : l'être de l'étant. Mais comme l'*alèthéia* est le surmontement de la *lèthé*, ce qui est hors du retrait doit être sauvé dans le hors-retrait et abrité en lui. L'homme ne peut se rapporter à l'étant en tant qu'étant hors retrait, que s'il dirige constamment sa pensée vers le hors-retrait de ce qui est hors du retrait, c'est-à-dire vers l'*idea* et l'*eidos*, et sauve ainsi l'étant de son retrait dans le cèlement (...). Pensé de manière platonicienne, c'est-à-dire de manière grecque, le rapport à l'être de l'étant est par conséquent *anamnèsis*.³⁷⁴

Voilà ce qu'est l'*anamnèsis* : le « sauvetage » du hors-retrait des griffes de la *lèthé*, et ce, dans le hors-retrait.³⁷⁵ Pour le dire plus clairement, l'*anamnèsis* désigne le mouvement propre à l'existence humaine, qui consiste à tirer hors du retrait ce qui est dans le cèlement, alors que le cèlement retirant vient étendre sa domination sur d'autres domaines sans que l'on s'en aperçoive.

3.3.3.2. La *phronèsis* et la philosophie : de la « recherche » à l'« accueil » de la vérité

La responsabilité de l'homme par rapport au retrait et au hors-retrait reçoit par ailleurs un autre nom que celui d'*anamnèsis* : ce nom est *phronèsis*. Cette dernière apparaît dans le texte de Platon lorsqu'il est question de l'ingestion de l'eau du fleuve du « Sans-souci » : « Toutes les âmes devaient boire une certaine quantité de cette eau, mais celles qui n'étaient pas protégées par l'exercice de la raison réfléchie (*phronèsis*), en buvaient plus que la mesure prescrite. »³⁷⁶

L'analyse de Heidegger fait ressortir que ce sont les philosophes qui consomment l'eau du « Sans-souci » en faisant preuve de *phronèsis*. Il détermine ainsi la *phronèsis* comme le propre de l'activité philosophique. Ce n'est rien de nouveau chez Heidegger, qui soutenait déjà cela dans la première moitié des années vingt. Comme le souligne Sophie-Jan Arrien, la *phronèsis* était alors comprise non pas dans son acception habituelle comme « prudence », mais plutôt comme « circonspection

³⁷⁴ GA 54 [WS 1942-43], p. 184; tr. fr. p. 200.

³⁷⁵ Il serait intéressant de comparer les différents traitements de la question de la mémoire dans les interprétations heideggériennes du *Théétète* et du « mythe d'Er ». Contentons-nous d'indiquer ici que le mythe d'Er, comme le *Théétète*, aborde la question du retenir en mémoire par l'âme sur le fond duquel l'homme peut entrer en relation à l'étant ; cependant, le mythe d'Er renvoie à un retenir bien particulier : celui de ce qui est essentiel, et qui est du domaine de l'être, alors que les images du *Théétète* renvoient à la rétention de ce qui a trait à l'étant, ne pouvant avoir lieu que sur la base de l'*anamnèsis*, de la préservation de l'*alèthéia* et de la *lèthé*.

³⁷⁶ Platon, *République*, X, 621 a.

prévoyante » (*fürsorgliches Sichumsehen, Umsicht*), au sens de « la faculté, dans une situation donnée où il faut agir, de se décider pour une action ou pour une autre (...), de délibérer en soi-même afin d'en venir à la meilleure décision possible eu égard au bonheur poursuivi comme but ultime de toute action ». ³⁷⁷ Ainsi, la pratique philosophique était comprise par le jeune Heidegger à partir des notions de *phronèsis* et de *sophia* dans le même sens que la définition de la philosophie que l'on a rencontrée dans le cours sur l'essence de la vérité de 1931-32 : comme un « questionner » qui transforme de fond en comble l'homme et l'entente de l'être. ³⁷⁸

L'interprétation du mythe d'Er en 1942 fait quant à elle signe vers une autre définition de la *phronèsis*, et conséquemment de la philosophie. Heidegger définit alors la *phronèsis* comme un « retenir et préserver dans le hors-retrait ce qui se montre et tel qu'il se montre, à savoir le préserver du retrait dans le cèlement et la dissimulation ». ³⁷⁹ En d'autres termes, la *phronèsis* est un souci pour le hors-retrait par lequel l'homme en assure la sauvegarde. Dans cet élan, Heidegger redéfinit la philosophie : « La philosophie (...) n'est pas une simple activité de la pensée occupée à des concepts généraux (...). La philosophie est l'être-appelé par l'être lui-même. La philosophie est en elle-même le mode fondamental sur lequel l'homme, au sein de l'étant, se rapporte à celui-ci. » ³⁸⁰

Ces remarques sur la *phronèsis* et la pratique de la philosophie reflètent un mouvement significatif dans la pensée de Heidegger : la vérité et la relation entre l'être et l'homme ne sont plus pensés, dans les années quarante, dans la perspective du rapport de l'homme à l'être, mais plutôt dans celle du rapport de l'être à l'homme. La philosophie n'est donc plus une « activité » de l'homme qui, en questionnant, s'approche de plus en plus de la vérité, mais un simple « souci » pour la vérité, qui tire son origine d'une donation préalable de l'être que l'homme doit recevoir et préserver hors du retrait. Nous sommes ainsi passés de la « recherche » de la vérité et de l'être à son « accueil ».

³⁷⁷ Arrien, Sophie-Jan. *L'inquiétude de la pensée. L'herméneutique de la vie du jeune Heidegger.*, Paris, Presses Universitaires de France, 2014, p. 347.

³⁷⁸ GA 34 [WS 1931-32], p. 115; tr. fr. p. 138. / Sur la relation *sophia* – *phronèsis* chez le jeune Heidegger, voir Sophie-Jan Arrien, *L'inquiétude de la pensée*, pp. 346-355.

³⁷⁹ GA 54 [WS 1942-43], p. 178; tr. fr. p. 194.

³⁸⁰ *Ibid.*, p. 179; tr. fr. p.194.

C. Retour sur l'évolution de la pensée de Heidegger

L'analyse de l'interprétation heideggerienne du mythe d'Er a permis d'appréhender *positivement* le phénomène de la non-vérité qui avait précédemment été le fait d'une appréhension *négative* au fil d'une interprétation du *Théétète*. Ce faisant, le questionnement en vue de l'essence de la vérité, tel qu'il s'est esquissé dans « *Vom Wesen der Wahrheit* », parvient à son terme : la prise en vue du retrait originaire permet de comprendre en propre ce que le « hors-retrait » désigne.

Le grand mérite de l'interprétation de 1942-43 est d'avoir montré, au fil d'une réflexion sur le *daimonion* et la *psyché*, que la relation entre l'être et l'homme se décline en deux rapports complémentaires : elle va de l'être à l'homme, mais aussi de l'homme à l'être : le démonique « dispose » et « accorde » (*dike*) l'homme à ce qui est au premier chef essentiel, alors que l'homme a la possibilité d'être ainsi disposé pour autant qu'il aspire à préserver le mystère, le cèlement qui se retire. Cela témoigne de l'évolution de la pensée de Heidegger, car au début des années trente la relation entre l'être et l'homme était pensée seulement à partir de la perspective de l'homme. En effet, Heidegger écrivait en 1931-32 que l'homme a « la possibilité d'être tenu » (*paideia*), qu'il se rapporte à l'étant en aspirant à l'être (*psyché*, *eporegetai*, *Seinserstrebnis*). Au début des années quarante, Heidegger ne rejette pas ces résultats, mais les enrichit à partir d'une nouvelle perspective : celle de l'être. La *paideia* doit alors être pensée en relation à la *dike*, à l'accord par lequel l'homme acquiert la « tenue » dans l'*alèthéia*, et la *Seinserstrebnis* (ou l'*eporegetai*) doit être pensée en relation au *daimonion*, à ce qui « appelle » ou « attire » la *psyché* et détermine ainsi l'aspiration à l'être comme *anamnèsis* et comme *phronèsis* : l'aspiration à l'être doit être l'aspiration à la sauvegarde de la révélation et de l'occultation.

Ce qui est de plus significatif pour nous, c'est que cette méditation sur la non-vérité *est accomplie au fil d'une interprétation de la philosophie de Platon*. Les interprétations de 1931-32 et de 1933-34 ont dans un premier temps permis de dégager un « chemin » de Platon, qui serait demeuré inexploré d'un bout à l'autre de l'histoire de la métaphysique. Ce chemin est celui sur lequel la vérité est pensée non pas en opposition au « non-vrai », mais plutôt dans sa coappartenance à la « non-vérité ». L'on pourrait résumer l'effort philosophique de Heidegger au cours de la période du tournant en une tentative d'emprunter ce chemin pour la première fois. Le point culminant de cet effort est l'emprunt du chemin tracé par Platon dans le « mythe d'Er », qui conduit justement au bout de la plaine de la *lèthé*. Il ressort ainsi que la réflexion de Heidegger sur l'essence de la vérité *s'amorce*, *se développe*, et *se clôt* par une interprétation de la philosophie platonicienne.

CONCLUSION

HEIDEGGER ET PLATON, LA VÉRITÉ ET LA PHILOSOPHIE

1. Rappel des résultats de la recherche

Notre étude sur l'évolution du concept de vérité chez Heidegger au fil d'une interprétation critique de Platon nous a conduit depuis *Être et Temps* et le sens existentiel de la vérité jusqu'à un questionnement sur l'essence de la vérité qui passe d'abord et avant tout par une enquête visant l'essence de la non-vérité dans le cours de 1942-43 sur Parménide. Voici les conclusions que nous pouvons tirer du travail accompli dans ce mémoire. Notre objectif général était de montrer que la thèse de Heidegger au sujet de l'essence de la vérité évolue d'un seul tenant avec sa lecture de la philosophie de Platon.

Dans une première partie, nous avons retracé la genèse de la thèse de Heidegger sur l'essence de la vérité d'*Être et Temps* (1927) à la conférence « *Vom Wesen der Wahrheit* » (1930), en passant par « *Vom Wesen des Grundes* » (1929).

Dans un premier chapitre, nous avons insisté sur le rapport de « destruction » que Heidegger entretient avec les textes de la tradition philosophique, en nous attardant tout particulièrement à la destruction du concept traditionnel de vérité qui en fait l'adéquation de l'intellect et du réel. Nous avons vu que Heidegger retrouve la trace d'un concept de vérité plus haut en origine, en établissant que la relation d'adéquation entre le jugement et son objet nécessite au préalable la découverte de l'étant. À son tour, cette découverte nécessite (1) que de l'étant se manifeste, et (2) que le *Dasein*, à partir de sa position dans le monde, le découvre. Le caractère du *Dasein* comme « être-découvrant » s'avère ainsi être le fondement de la vérité-adéquation. Nous avons ensuite montré que le travail commencé dans *Être et Temps* se poursuit dans « *Vom Wesen des Grundes* » (1929), où Heidegger se met en quête du fondement de la vérité du *Dasein* comme être-découvrant. Ce fondement est alors identifié comme « liberté transcendante ». Cette liberté consiste en un geste du *Dasein*, lequel (1) pose le monde (qui peut être compris comme le champ de relation qui lie les étants entre eux et leur confère un sens) et (2) se pose lui-même dans le monde. Comme ce n'est qu'à partir de cette position que la découverte de l'étant par le *Dasein* est rendue possible, la liberté transcendante peut être comprise comme le fondement de la

vérité comme « être-découvrant », et en définitive de la vérité comme adéquation entre l'intellect et le réel.

Puis, dans le second chapitre de la première partie, nous avons vu que les développements qui s'étendent d'*Être et Temps* à « *Vom Wesen des Grundes* » aboutissent en 1930 dans la conférence intitulée « *Vom Wesen der Wahrheit* ». Nous y avons retrouvé l'expression canonique de la thèse de Heidegger sur l'essence de la vérité. Dans ce texte, Heidegger réinterprète le concept de liberté, qui n'a plus alors le sens transcendantal de poser le monde et de se poser en lui, mais plutôt celui de « laisser-être », au sens d'un respect de l'être de l'étant. Sur la base de cette réinterprétation, Heidegger déclare que « l'essence de la vérité est la liberté »³⁸¹. Nous avons expliqué le sens de cette déclaration en référence au thème central de la conférence, condensé dans l'idée d'une coappartenance et d'une cooriginarité de la vérité et de la non-vérité. En effet, l'errance (*Irre*), c'est-à-dire le fait de ne pas laisser-être l'étant et d'ainsi perdre de vue sans s'en rendre compte l'être de l'étant, devient partie intégrante de la vérité. L'*alèthéia* doit donc toujours être pensée en rapport avec la *lèthé*, et cela forme le cadre dans lequel l'histoire est appelée à se déployer. Les développements de la conférence de 1930 nous ont ainsi conduit à voir que la thèse de Heidegger au sujet de l'essence de la vérité s'articule en deux moments qui participent l'un de l'autre : (1) la méditation du sens originaire de la vérité comme *alèthéia* et de la non-vérité comme *lèthé* ; (2) la prise en vue de l'histoire de la métaphysique comme oubli de l'être.

À partir de là, l'objectif de la deuxième partie de ce mémoire fut de montrer l'importance structurante de la pensée de Platon sur l'évolution de la thèse heideggérienne sur l'essence de la vérité (elle-même solidaire de sa lecture de l'histoire de la métaphysique). Nous y avons dans un premier temps défendu que Heidegger trouve dans la philosophie platonicienne le matériau lui permettant d'accomplir le projet esquissé dans la conférence de 1930 « *Vom Wesen der Wahrheit* », en reconnaissant à Platon deux rôles de premier plan dans l'histoire de la pensée occidentale. Pour Heidegger, Platon est en effet à la fois le père de la tradition philosophique qualifiée de « métaphysique », ainsi que le dernier témoin de la pensée grecque initiale. Ce double-rôle justifie une lecture double de la philosophie platonicienne, qui offre à la fois une perspective privilégiée sur l'histoire de la métaphysique, - c'est-à-dire qu'il est selon Heidegger possible d'éclairer, à partir de la pensée de Platon, l'ensemble de la tradition philosophique qui s'étend en Occident

³⁸¹ GA 9 [WdW, 1930], p. 186; tr. fr. p. 82.

de Platon à Nietzsche – mais également de faire entendre un écho toujours vivant de la pensée des premiers Grecs.

La reconnaissance de ce double-rôle nous a permis, au troisième chapitre, de voir la complémentarité des diverses interprétations heideggériennes de l'allégorie de la caverne, et ce, par-delà leurs importantes différences. Nous avons vu que cette complémentarité consiste en ce que chacune des interprétations de l'allégorie accomplit un moment distinct de la thèse de Heidegger sur l'essence de la vérité. Ainsi, la lecture des cours sur la vérité de 1931-32 et de 1933-34 a délimité l'essence de la vérité en montrant que chaque étape du mythe de la caverne fait signe vers une caractéristique de l'*alèthéia*. Celle-ci (1) se dit de la manifestation de l'étant (même les ombres sont manifestes dans une certaine mesure); (2) elle comporte différents degrés, comme la lumière; (3) elle opère le lien entre l'être et l'homme; (4) son essence est essentiellement *polémique* : l'*alèthéia* est toujours un rapt, un arrachement au retrait. Nous avons dit que c'est sur la base de cette délimitation que Heidegger lit à nouveau l'allégorie de la caverne en 1940, mais avec un objectif différent : éclairer l'histoire de la métaphysique comme l'histoire de l'oubli de l'être en montrant que celle-ci a oublié le sens originaire de la vérité. Ce faisant, « La doctrine de Platon sur la vérité » a accompli l'autre partie – la partie historique – de la thèse de Heidegger. En mettant ainsi au jour l'oubli (lui-même oublié) caractéristique de la tradition métaphysique, cet essai constitue le tremplin pour une ressaisie de l'essence de la vérité à partir de l'essence de la non-vérité, qui doit être pensée comme recèlement, retrait, ou oubli. En effet, en un petit tour de force, Heidegger a fait de la tradition métaphysique une manifestation particulière du phénomène de la non-vérité tel qu'il cherche à le penser.

Nous avons retracé l'évolution de la réflexion heideggérienne au sujet de la non-vérité dans le quatrième chapitre, à travers une analyse des lectures du *Théétète* entre 1931 et 1934 et du « mythe d'Er » en 1942-43. Il est ressorti dans un premier temps que le *Théétète* fait signe dans son *développement* vers l'essence originaire de la non-vérité, mais qu'il manque pourtant le phénomène en le comprenant comme *pseudos* (le « faux »). Or, si le « faux » est l'essence de la non-vérité, cela implique que l'essence de la vérité doive être pensée comme le « non-faux », le « juste » ou le « droit », bref comme « rectitude ». Il est dès lors nécessaire pour Heidegger d'emprunter un autre « chemin », ou plutôt de s'engager sur le chemin toujours inexploré qu'aurait aperçu Platon sans s'y risquer. Nous avons vu que pour ce faire, Heidegger s'est tourné vers un autre texte de Platon : le « mythe d'Er », où l'essence de la non-vérité est appréhendée *positivement*, et non plus

négativement. Ce mythe culmine en effet dans la nomination du recèlement premier qui correspond à l'essence de la non-vérité : la *léthé*. Nous avons dit que pour Heidegger, cette notion désigne ce qui recèle en se retirant. Comment l'homme peut-il alors faire l'expérience de ce phénomène ? À cet égard, il avait été établi que le rapport de l'homme à l'étant est fondé dans la *psyché*, elle-même comprise comme « aspiration à l'être » (*Seinserstrebnis*). En aspirant à l'être, c'est-à-dire à ce qui *n'est pas* l'étant, l'homme rencontre parfois le *daimonion* : l'inquiétant, le non-familier qui « brille » au sein du familier. Ce faisant, le *daimonion* donne une indication à l'homme de ce qui est au premier chef essentiel : le jeu d'opposition entre la révélation et l'occultation de l'être. Par cette indication, le *daimonion* « dispose » et « accorde » l'homme dans sa demeure, la *polis*, le « pôle » de l'*alèthéia*. Selon le « mythe d'Er », cette indication prend la forme d'un parcours jusqu'au bout de la plaine de la *léthé*, où l'homme est forcé de boire l'eau du fleuve du « Sans-Souci » avant de pouvoir reprendre vie. Cela est la marque de l'importance de la *léthé*, dont Heidegger nous dit en suivant Platon qu'elle est une *précondition de l'existence humaine*. L'homme, en conséquence, hérite d'une responsabilité particulière par rapport à la non-vérité : il doit en être le gardien, en assurer la sauvegarde et la préservation. Nous avons vu que ce comportement est déterminé à la fois comme *anamnèsis* – qui ne désigne pas la « réminiscence » mais plutôt la sauvegarde du hors-retrait – et comme *phronèsis* – que Heidegger ne comprend pas au sens de « prudence », mais comme la rétention et la préservation du retrait original.

Dans l'ensemble, il semble donc que nous ayons atteint notre objectif :

1) Nous avons montré l'évolution de la conception heideggérienne de l'essence de la vérité. Celle-ci est d'abord pensée dans la perspective du rapport de l'homme à l'être : la vérité est fondée dans l'ouverture de l'homme, dans son souci pour l'être de l'étant. Cette perspective n'est jamais abandonnée par Heidegger. Elle est toutefois enrichie par une autre perspective sur la relation entre l'être et l'homme : celle de l'être. Cela est manifeste dans l'interprétation du mythe d'Er en 1942, où l'homme est « accordé » (*dikaïos*) à ce qui est essentiel par un « appel » que lui lance l'être en se déroband à lui : la vérité est ainsi le fait d'une disposition de l'homme, qui ne dépend néanmoins pas de lui seul, mais aussi de l'être;

2) De plus, nous avons vu que l'interprétation heideggérienne de Platon porte la marque de sa thèse sur l'essence de la vérité : chacune des lectures de la philosophie platonicienne accomplit un moment particulier du schéma annoncé dès la conférence de 1930. Bref, la lecture heideggérienne de Platon évolue manifestement de pair avec la thèse sur la vérité;

3) Toutefois, cela n'est pas le signe que la lecture de Platon évolue au gré de l'évolution de la thèse sur la vérité : nous avons à cet égard montré que c'est plutôt la lecture de Platon qui est en quelque sorte le *moteur* de l'évolution de la réflexion de Heidegger sur l'essence de la vérité sur une période de plus de dix ans. Cela a été rendu évident par le fait que Platon est le premier auteur vers qui Heidegger se tourne pour penser l'essence de la vérité au début des années trente; par le fait que Platon est l'auteur à partir duquel se développent et s'accomplissent les différents moments de la thèse sur l'essence de la vérité; et par le fait que Platon est l'auteur avec lequel se *clôt* la réflexion sur l'essence de la vérité par l'appréhension positive de l'essence de la non-vérité.

2. La pratique philosophique et la question de l'interprétation

Malheureusement, comme en toute chose, l'atteinte d'un objectif n'est pas garante de l'intérêt que présente une étude. Nous faisons volontiers nôtre le mot de Montaigne à propos des fables d'Ésope : « La plus part des fables d'Ésope ont plusieurs sens et intelligences. Ceux qui les mythologisent en choisissent quelque visage qui quadre bien à la fable; mais, pour la plupart, ce n'est que le premier visage et superficiel; il y en a d'autres plus vifs et plus essentiel et internes, auxquels ils n'ont sçu pénétrer : voilà comme j'en fay »³⁸². Sans doute la réflexion de Heidegger sur la vérité présente-t-elle d'autres facettes, plus vives et plus essentielles, que notre esprit n'a su pénétrer. Nous espérons toutefois avoir réussi à montrer l'intérêt de la matière de notre étude, à savoir l'intérêt que présente le rapport d'un philosophe moderne – Heidegger – à la philosophie d'un penseur grec de l'antiquité – Platon. Cet intérêt réside selon nous dans le choc entre deux conceptions fondamentalement différentes de la pratique philosophique, ainsi que dans la manière d'approcher l'*interprétation* en philosophie. Nous nous permettons donc deux remarques, avant d'en finir pour de bon :

1) Concernant l'idée d'interprétation, nous avons été témoins de l'approche particulière à Heidegger des textes de la tradition philosophique. À notre sens, cette approche n'est pas sans rappeler l'approche de l'interprétation musicale propre au pianiste Glenn Gould. Selon Gould, l'interprétation d'une œuvre doit se faire dans la perspective d'un compositeur. Cela signifie qu'il ne s'agit pas par exemple d'interpréter les pièces de Jean-Sébastien Bach comme lui les aurait lui-même jouées; il s'agit plutôt de « re-crée » ces œuvres en en dégageant des possibilités qui, tout

³⁸² Montaigne, Michel (de). *Essais*, Livre II, chapitre X, « Des livres », Paris, Garnier-Flammarion, p. 81.

en étant sur la partition, auraient été « ignorées » ou « oubliées » par les interprètes précédents, et peut-être même par le compositeur.³⁸³ De même, Heidegger nous enseigne, en lisant Platon, à interpréter les grands textes de la tradition philosophique non pas en *philologue*, mais bien en *philosophe*. Pour cette raison, nous avons accordé une attention particulière dans ce mémoire au rapport de « destruction », ou de réappropriation créatrice, que Heidegger entretient avec la tradition.

2) Cette façon particulière d'approcher l'interprétation a donné lieu à la confrontation entre deux intuitions fondamentalement différentes concernant la recherche de la vérité. Pour Platon, on découvre la vérité au fil d'une comparaison de différents discours (*logoi*) (d'où la forme dialogale), qui sont considérés comme différents reflets d'une Vérité qu'il est impossible de regarder en face, mais qu'on peut tout de même apprendre à connaître; pour Heidegger, qui s'est montré critique face à la dialectique tout au long des années vingt³⁸⁴, il est au contraire possible de voir la vérité par soi-même³⁸⁵. Cela explique d'un côté la forme dialectique de la philosophie pour Platon, et la conception de la philosophie comme questionner qui transforme de fond en comble l'être de l'homme ou encore comme « appel de l'être » pour Heidegger. De là, nous pouvons tirer un autre intérêt que représente *pour nous* la pensée de Heidegger au cours des années trente : sa conception de la philosophie nous ouvre une nouvelle perspective pour éclairer par un jeu de contrastes non seulement la philosophie de Platon mais aussi l'ensemble de la tradition philosophique. Si la philosophie est « appel de l'être », et que nous comprenons cet appel comme le mystère du retrait de l'être qui attire celui qui l'aperçoit tout en lui demeurant inaccessible, nous avons la responsabilité de répondre à cet appel en questionnant justement ce qui nous échappe (à la fois l'être et le retrait). Ce faisant, il devient possible de porter à la sphère du dicible ce qui paraît indicible *avant* le questionnement. Peut-être est-ce là d'ailleurs le commencement de toute philosophie, la condition même de la dialectique?

³⁸³ À propos de l'interprétation chez Glenn Gould, voir Mantere, Juha Markus, *The Gould Variations. Technology, Philosophy and Criticism in Glenn Gould's Musical Thought and Practice*, éd. par Peter Land, Francfort-sur-le-Main, 2012. (Particulièrement les pages 67 à 73). Voir aussi Gould, Glenn. *Entretiens avec Jonathan Scott*, tr. fr. par Jacques Drillon, Paris, Les Belles Lettres, 2012.

³⁸⁴ Voir à cet effet les *Concepts fondamentaux de la philosophie antique*. /Pour une étude détaillée du rapport de Heidegger à la dialectique, voir la première partie de l'ouvrage de Francisco J. Gonzalez : *Plato and Heidegger : A question of dialogue*, pp. 7-99.

³⁸⁵ Ne serait-ce que dans son absence : GA 34 [WS 1931-1932], p. 56; tr. fr. p. 76 : « L'obscurité refuse la visibilité parce qu'elle peut aussi accorder la vue : c'est dans l'obscurité que nous voyons les étoiles. »

BIBLIOGRAPHIE

I. Textes de Martin Heidegger

HEIDEGGER, Martin, *Gesamtausgabe*, Francfort-sur-le-Main, Vittorio Klostermann, 1975.

HEIDEGGER, Martin. « *Mein liebes Seelchen !* », Deutsche Verlags-Ansalt, München
Verlagsgruppe Random House GmbH, 2005 ; tr. fr. M.-A. Maillet, « *Ma chère petite âme* ». *Lettres à sa femme Elfride 1915-1970*, Paris, Seuil, 2005.

Platon : Sophistes [WS 1924-25], GA 22, éd. par I. Schüssler, 1992 ; tr. fr. J.-F. Courtine,
P. David, D. Pradelle, P. Quesne, *Le Sophiste*, Paris, Gallimard, 2001.

Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs [SS 1925], GA 20, éd. par P. Jaeger 1979, 1988, 1994; tr.
fr. A. Boutot, *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*, Paris, Gallimard, 2006.

Grundbegriffe der antiken Philosophie [SS 1926], GA 22, éd. Par F.-K. Blust, 1993, 2004;
tr. fr. A. Boutot, *Concepts fondamentaux de la philosophie antique*, Paris, Gallimard, 2003. p. 112.

Sein und Zeit, Max Niemeyer, Halle an der Saale, 1927 ; Tübingen 1993 / GA 2, éd. par
F.-W. von Herrmann, 1977 ; tr. fr. E. Martineau, *Être et Temps*, Paris, Authentica (hors
commerce), 1985.

Wegmarken [1919-1961], GA 9, éd. par F.-W. von Herrmann, 1976, 2004.

« Vom Wesen des Grundes » [1929], tr. fr. H. Corbin, « Ce qui fait l'être-essentiel d'un
fondement ou "raison" », dans *Questions I-II*, Paris, Gallimard, 1968, pp. 85-158.

« Vom Wesen der Wahrheit » [1930], tr. fr. E. Martineau, « De l'essence de la vérité », Hors-
commerce³⁸⁶.

« Platons Lehre von der Wahrheit » [1940], tr. fr. A. Préau, « La doctrine de Platon sur
la vérité », dans *Questions I-II*, Paris, Gallimard, 1968, pp. 423-469.

Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet, [WS 1931-32], GA
34, éd. par H. Mörchén, 1988, 1997 ; tr. fr. A. Boutot, *De l'essence de la vérité. Approche de
« l'allégorie de la caverne » et du Théétète de Platon*, Paris, Gallimard, 2001.

Vom Wesen der Wahrheit [WS 1933-34], GA 36/37, éd. p. H. Tietjen, 2001 ; tr. an. G.
Fried et R. Polt, *Being and Truth*, Bloomington, Indiana University Press, 2010, pp. 65-224.

Hölderlins Hymnen "Germanien" und "Der Rhein" [WS 1934-35], GA 39, éd. par S. Ziegler, 1980,
1989, 1999; tr. fr. F. Fédier et J. Hervier, *Les hymnes de Hölderlin : La Germanie et le Rhin*, Paris
Gallimard, 1988.

Einführung in die Metaphysik [SS 1935], GA 40, éd. par P. Jaeger, 1984 ; tr. fr. G. Kahn, *Introduction
à la métaphysique*, Paris, Gallimard, 1967

Nietzsche II [1939-1946], GA 6.2., éd. par B. Schillbach, 1997; tr. fr. P. Klossowski, Paris,
Gallimard, 1971.

Grundbegriffe [SS 1941], GA 51, éd. Par P. Jaeger, 1981, 1991; tr. fr. P. David, *Concepts fondamentaux*,
Paris, Gallimard, 1985.

³⁸⁶ Disponible à cette adresse : <http://nicolas.rialland.free.fr/heidegger/>

Parmenides [WS 1942-43], GA 54, éd. Par M. S. Frings, 1982, 1992 ; tr. fr. Thomas Piel, *Parménide*, Paris, Gallimard, 2011.

II. Autres ouvrages

AOUN, Mouchir. *La polis heideggérienne. Lieu de réconciliation de l'être et du politique*, Oros Verlag, Altenberge, 1996.

ARISTOTE. *Métaphysique*, trad. M-P Duminil et A. Jaulin, Paris, Flammarion, 2008.

ARRIEN, Sophie-Jan. *L'inquiétude de la pensée. L'herméneutique de la vie du jeune Heidegger (1919-1923)*, Paris, Presses Universitaires de France, 2014.

ARTEAU MCNEIL, Raphaël. *La perte et l'héritage. Essai sur l'éducation par les grandes œuvres*, Montréal, éditions Boréale, 2018.

AUGUSTIN. *Les confessions*, précédées de *Dialogues philosophiques*, tr. fr. P. Cambronne, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1998, pp. 779-1124.

BEAUFRET, Jean. *Douze questions posées à Jean Beaufret*, posées par E. de Rubercy et D. Le Buhan, Paris, Aubier, 1983.

BIRAULT, Henri. *Heidegger et l'expérience de la pensée*, Paris, Gallimard, 1978.

– « Existence et vérité d'après Heidegger », dans *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 56, 35, 1951.

BOUTOT, Alain. *Heidegger et Platon. Le problème du nihilisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1987.

BURNYEATS, Myles. *Introduction au Théétète de Platon*, trad. Michel Narcy, Paris, Presses Universitaires de France, 1998.

COUTURIER, Fernand. *Monde et Être chez Heidegger*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 1971.

CORNFORD, Francis Macdonald. *Plato's Theory of Knowledge*, London, Routledge, 1935.

DAHLSTROM, Daniel O. *Heidegger's Concept of Truth*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.

DE WAELHENS, Alphonse. *La philosophie de Martin Heidegger*, Louvain, Publications Universitaires de Louvain, 1967.

– *Phénoménologie et vérité : essai sur l'évolution de l'idée de vérité chez Husserl et Heidegger*, Paris, Presses Universitaires de France, 1953.

DOSTAL, Robert. « Beyond Being: Heidegger's Plato », in *Journal of the History of Philosophy*; Berkeley, Calif. Vol. 23, No 1, 1985, pp. 71-98

GADAMER, Hans-Georg. *Les chemins de Heidegger*, tr. fr. J. Grondin, Paris, Vrin, 2002.

GONZALEZ, Francisco J. *Plato and Heidegger. A question of dialogue*. Pennsylvania, Pennsylvania University Press, 2009.

– « "I Have to live in Eros" : Heidegger's 1932 seminar on Plato's *Phaedrus* », in *Epoché: A Journal for the History of Philosophy*, 2014

GOULD, Glenn. *Entretiens avec Jonathan Scott*, tr. fr. par Jacques Drillon, Paris, Les Belles Lettres, 2012.

GREISCH, Jean. *Ontologie et Temporalité. Esquisses d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*,

- Paris, Presses Universitaires de France, 2002.
- . « La déesse Vérité », dans *La vérité*, Paris, Beauchesne, 1983.
- GRONDIN, Jean. *Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger*, Paris, Presses Universitaires de France, 1987.
- HAAR, Michel. *Heidegger et l'essence de l'homme*, Grenoble, Millon, 1990.
- HYLAND, Drew. *Questioning Platonism : Continental Interpretations of Plato*, Albany, State University of New York Press, 2004
- . *Heidegger and the greeks, interpretive essays*, Bloomington, Ind., Indiana University Press, 2006.
- JOLY, Henri. *Le renversement platonicien. Logos, Episteme, Polis*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1980
- LAFRANCE, Yvon. *Théorie platonicienne de la Doxa*, Paris, Les Belles Lettres, 1981.
- LEVINAS, Emmanuel. « M. Heidegger et l'ontologie », dans *Revue philosophique*, Paris, 1932, pp. 395-431.
- MANTERE, Juha Markus, *The Gould Variations. Technology, Philosophy and Criticism in Glenn Gould's Musical Thought and Practice*, éd. par Peter Land, Francfort-sur-le-Main, 2012.
- MARGOLIS, Joseph. « Heidegger on Truth and Being », In Catalin Partenie & Tom Rockmore (eds.), *Heidegger and Plato: Toward Dialogue*. Northwestern University Press, 2005. p. 124.
- MONTAIGNE, Michel (de). *Essais*, Paris, Garnier-Flammarion, 1979.
- PALMER, Richard E. *Hermeneutics. Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*, Evanston, Northwestern University Press, 1969
- PLATON. *La République*, trad. George Leroux, Paris, Flammarion, 2002.
- . *Le Banquet*, tr. fr. L. Brisson, Paris, Flammarion, 1998.
- . *Théétète*, tr. fr. M. Narcy, Paris, Flammarion, 1995.
- . *Phèdre*, tr. fr. L. Brisson, Paris, Flammarion, 1989.
- PROUST, Marcel. *Du côté de chez Swann*, Paris, Gallimard, 1954.
- RALKOWSKI, Mark A. *Heidegger's Platonism*, New York, Continuum, 2009.
- RIOUX, Bertrand. *L'être et la vérité*, Paris, Presses universitaires de France, 1963.
- REINHARDT, Karl. *Les mythes de Platon*, tr. fr. A.-S. Reineke, Paris, Gallimard, 2007.
- SOMMER, Christian. *Heidegger 1933. Le programme platonicien du Discours de rectorat*, Paris, Hermann Éditeurs, 2013.
- , *Mythologie de l'événement : Heidegger avec Hölderlin*, Paris, Presses Universitaires de France, 2017.
- STRAUSS, Leo. *Studies in Platonic Political Philosophy*, Chicago, University of Chicago Press, 1983
- , « Le problème de Socrate », dans *Archives de philosophie*, vol. 70, no 2, 2007, pp. 289-306.
- TAMINIAUX, Jacques. *Lecture de l'ontologie fondamentale. Essais sur Heidegger*, Grenoble, Millon, 1989.
- THÉVENAZ, Pierre. *L'homme et sa raison*, Neuchâtel, Éditions de la Baconnière, 1956.
- VATTIMO, Gianni. *Introduction à Heidegger*, trad. Jacques Rolland, Paris, Éditions du Cerf, 1985.
- VERSÉNYI, Laszlo. *Heidegger, Being and Truth*, New Haven : Yale University Press, 1965.
- VIOULAC, Jean. *Apocalypse de la vérité*, Paris, Ad Solem, 2014.
- WAHL, Jean. *Heidegger, I*, Paris, Centre de documentation universitaire, 1952.
- . *Introduction à la pensée de Heidegger : cours donnés en Sorbonne de janvier à juin 1946*, Paris, Livre de poche, 1998.
- WEIL, Simone. *La source grecque*, Paris, Gallimard, 1953.
- WRATHALL, Mark A. *Heidegger and Unconcealment. Truth, language, and history*. New-York, Cambridge University Press, 2011.
- ZUCKERT, Catherine H. *Postmodern Platos*, Chicago, The University of Chicago Press, 1996.