NOTE TO USERS

This reproduction is the best copy available.

UMI

Université de Montréal

L'expérience d'une *Stimmung* et le caractère ekstatique de l'existence humaine dans l'œuvre de Martin Heidegger

par

Yvon Corbeil

Département de Philosophie

Faculté des Arts et Sciences

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

avril 1999

©Yvon Corbeil, 1999

National Library of Canada
Acquisitions and Bibliographic Services
395 Wellington Street
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

Bibliothèque nationale du Canada
Acquisitions et services bibliographiques
395, rue Wellington
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

Your file Votre référence

Our file Notre référence

The author has granted a non-exclusive licence allowing the National Library of Canada to reproduce, loan, distribute or sell copies of this thesis in microform, paper or electronic formats.

L'auteur a accordé une licence non exclusive permettant à la Bibliothèque nationale du Canada de reproduire, prêter, distribuer ou vendre des copies de cette thèse sous la forme de microfiche/film, de reproduction sur papier ou sur format électronique.

The author retains ownership of the copyright in this thesis. Neither the thesis nor substantial extracts from it may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

L'auteur conserve la propriété du droit d'auteur qui protège cette thèse. Ni la thèse ni des extraits substantiels de celle-ci ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans son autorisation.

0-612-56696-X

Canada

Université de Montréal

Faculté des études supérieures

Cette thèse intitulée:

«L'expérience d'une *Stimmung* et la caractère ekstatique de l'existence humaine dans l'œuvre de Martin Heidegger»

présentée par

Yvon Corbeil

a été évaluée par un jury composé des personnes suivantes:

m. Lukas K. Sosoe, président-rapporteur

m. Claude Piché, directeur de recherche

m. Yvon Gauthier, membre

m. Luc Langlois, ex. externe (U. Laval)

m. Louis-André-Dorion, représentant du doyen

Thèse acceptée le: 3 septembre 1999

SOMMAIRE

Se référant surtout aux ouvrages et aux cours de Martin Heidegger conçus et rédigés dans la période allant de 1925 à 1929, cette thèse entend montrer que l'analyse qui y est faite des modes de l'étantité (*Zuhandenheit*, *Vorhandenheit*) comporte certaines lacunes qui ajournent la conclusion que l'on est susceptible d'en tirer en regard du fondement de l'existence humaine comme «être-au-monde». Ces lacunes concernent essentiellement l'absence de prise en compte de l'expérience d'un sentiment indéterminé mais fondamental (*Grundstimmung*) qui, parce qu'il n'est pas induit par l'étant, ne peut tirer son origine de la mondéité. L'analyse d'un tel sentiment, en tant que la conscience s'y rapporte comme elle le ferait pour tout étant, permet d'indiquer un autre fondement phénoménologique possible au paraître de l'étant, tout en inscrivant les deux modes de l'étantité déjà analysés dans une perspective qui les explique mieux.

PHILOSOPHIE ONTOLOGIE PHÉNOMÉNOLOGIE
TRANSCENDANTALISME SUBJECTIVITÉ

REMERCIEMENTS

J'aimerais remercier les personnes qui, tout au long de mes recherches ou à un moment précis, m'ont apporté aide et conseils: mon Directeur de recherches, M. Claude Piché, dont les connaissances, les conseils éclairés et la bienveillance généreuse ne m'ont jamais fait défaut; M. Jean Grondin, qui a dirigé mes études de Maîtrise, M. Daniel Dumouchel, pour ses conseils et le soutien qu'il a manifesté à mon endroit, et tous les professeurs du Département de Philosophie de l'Université de Montréal qui, à un moment ou à un autre, m'ont permis de progresser: MM. Guy-H. Allard, Richard Bodéüs, Louis-André Dorion, François Duchesneau, Madame Louise Marcil, dont nous regrettons la disparition prématurée, et M. Bertrand Rioux.

Je tiens aussi à remercier le personnel du Département de Philosophie de l'Université de Montréal pour m'avoir si gracieusement simplifié la vie au cours des dix dernières années, notamment Madame Diane Bergeron, pour sa générosité, sa compréhension et le support qu'elle m'a toujours apporté. Je veux également exprimer ici ma gratitude toute particulière à Madame Jocelyne Doyon, dont le dévouement à l'endroit des étudiants a toujours largement dépassé ce que l'on était en droit de s'attendre de la part d'une personne occupant son poste, et dont j'ai certainement été l'un des plus heureux bénéficiaires.

Mes remerciements vont également à tous mes amis philosophes et plus particulièrement à Martin Gagnon, avec qui j'entretiens des relations philosophiques fécondes depuis maintenant plusieurs années. Il y a peu de thèses défendues dans ces pages dont il n'a pas entendu parler et sur lesquelles je n'aurai pas eu la chance de

prendre connaissance de ses commentaires judicieux. Que soient également remerciés ici Annick Latour, Sébastien Prat, Martin Provencher et toute l'équipe de la SSP, qui ont eu la patience de prendre connaissance des nombreux (et souvent fort longs) essais philosophiques que je leur proposais, et de les faire bénéficier de leurs commentaires bienveillants.

La réalisation de ce travail a été facilitée par une subvention du Conseil canadien de recherches en sciences humaines, par des bourses du Centre canadien des études allemandes et européennes ainsi que par le soutien financier des professeurs qui m'ont demandé de les assister dans l'une ou l'autre tâche qui leur était dévolue.

J'aimerais finalement remercier mon épouse, Florence, qui m'a patiemment appuyé tout au long des années écoulées depuis le début de mes études universitaires. C'est à elle que je dédie ce travail.

TABLE DES MATIÈRES

Sommaire I

Remerciements II

Table des matières iV

Introduction 1

I. La double modalité du caractère ekstatique de l'existence humaine et les modes de l'étantité qui lui correspondent. 9

1. Les données relatives à la double modalité du caractère ekstatique de l'existence humaine. 9

a) Caractérisation de l'existence humaine. La temporalité du *Dasein*. 12

b) La finitude de la raison. 31

2. La double modalité de l'ekstase et les modes de l'étantité qui lui correspondent 45

a) La finitude radicale (temporalité) et l'étantité utilitaire (*Zuhandenheit*). 46

b) La raison finie (sensible) et l'étantité objetante (*Vorhandenheit*). 49

3. La double modalité de l'ekstase et les horizons du paraître. 54

a) La finitude radicale et l'horizon des «possibles». 55

b) La raison sensible (finie) et l'horizon de la différenciation impropre des étants-objets. 65

II. Le tout de la phénoménalité 71

1. Un troisième type d'étant. 77

2. Le caractère ekstatique du *Dasein* et la possibilité d'un mode de l'étantité qui ne soit pas assujetti à une *Bewandtnis*. 86

III. L'angoisse et la possibilité de la suspension de la *Bewandtnis*. 90

1. Les deux angoisses: *Unbedeutsamkeit* et «projection existentiale» du concept de la mort propre 94
2. L'*Unbedeutsamkeit*. Suspension des projets et suspension de l'appréhension de l'objet. 108
3. Ustensilité, objectité et étantité. 117
4. Le "projet" collectif de la constitution de l'étant comme objet. 124
5. L'angoisse comme "méthode" pour la réduction phénoménologique 127
6. Indications préliminaires relatives au mode d'être du *là* persistant dans l'*Unbedeutsamkeit*, ou sans projet mais toujours *là* dans l'angoisse. 132

IV. L'étantité qu'appréhende encore le *Dasein* «réduit». 133

1. Intuition, intention et phénomène. 133
2. Le «soi» d'un phénomène 143
3. Le phénomène saturé et le problème de la singularité réceptrice. 149
4. Le sens possible d'un phénomène saturé, ou la réalité d'un paraître insignifiant 161

V. L'étantié du *là* et de la *Grundstimmung*. L'horizon du paraître en général. 164

1. La phénoménalité des étants insignifiants. La tonalité et le *là* 166
   a) La phénoménalité du sentiment 167
   b) La phénoménalité de l'étant insignifiant. 197
2. Le sentiment et l'horizon de l'altérité. 204
   a) L'altérité de la tonalité fondamentale. 208
   b) L'altérité de l'étant muet. 216
   c) Soi-même et l'*alter*. La solitude plurielle. 222

Conclusion 227

Bibliographie et Index 235

Introduction

À propos de l'émoi de Kant concernant le fait que l'on attende encore une preuve irréfutable de l'existence des choses en dehors de nous[1], Heidegger écrit, dans *Être et Temps*:

> «Le "scandale de la philosophie" ne consiste pas en ce que cette démonstration reste depuis longtemps encore en souffrance, mais à l'inverse *en ce que de telles démonstrations sont encore et toujours attendues et tentées.* [...] Ce ne sont pas les preuves qui sont insuffisantes, c'est bien plutôt le genre d'être de l'étant à démontrer et réclamant d'être démontré qui est *sous-déterminé*.»[2]

La notion du «caractère ekstatique du *Dasein*» est un reflet fidèle de cette position. S'il n'y va plus d'une "conscience" et de la pensée des "objets" mais, plutôt, d'un *là* (*Da-sein*) paradoxal dont c'est l'essence même que d'être expulsé dans le *monde* d'une manière constitutive, c'est notamment pour éviter que la réflexion philosophique ne parvienne encore une fois à ce cul-de-sac où elle se voit obligée d'inventer de toutes pièces la possibilité d'un rapport entre les deux pôles irréductibles qu'elle a décrits (dont la figure emblématique est la *res cogitans*, et la *res extensa*) ou, plus radicalement, de nier carrément la réalité de l'un ou l'autre. En posant au départ l'indissociable relation qui

---

1 *Critique de la raison pure*, «Réfutation de l'idéalisme», B 274 et s.

2 *SZ*, §43, 205.

unit l'étant qui «comprend l'être» et les étants envers lesquels celui-ci se comporte, puis en les mettant tous deux en relation dans la perspective plus globale qui les fonde (l'«être»), Heidegger souhaite court-circuiter un cheminement philosophique qui, selon lui, ne mène nulle part.

La méthode de cette «désobstruction» est phénoménologique, c'est-à-dire qu'elle procède depuis la conscience naturelle (rebaptisée ici «*Dasein* quotidien») en régressant vers le pur paraître de l'étant comme tel, mais en gardant à l'esprit la nécessité que le supplément de compréhension appartenant toujours en propre au «pré-concept de l'être» vienne constamment en lumière, et dans l'espoir qu'à la fin puisse être dégagé le véritable «sens» de «être».

Ces deux objectifs de l'analyse (régression – ou «réduction» - vers le pur paraître et dégagement du sens de «être») sont-ils conciliables? L'«être» est-il l'horizon dans lequel seulement le paraître est pensable, rendant impossible ou improductive toute analyse particulière qui prétendrait en faire l'économie? Ou n'est-il qu'un artifice méthodologique, dont l'utilité reste à déterminer, et qui, entre-temps et s'il n'est pas constamment "remis à sa place", risque plutôt de pervertir l'analyse? La réponse proposée par l'Introduction d'*Être et Temps* est limpide, qui consiste justement à démontrer à quel point la question de l'être est à la fois concrète et fondamentale; première tant du point de vue ontologique que du point de vue ontique. Pourtant, au fil des analyses, proposées par l'ouvrage de 1927 mais également par les cours de la période 1925-1929, un fossé semble se creuser entre cette donne initiale et la méthode employée pour la dégager en pleine lumière. Cet écart se profile au gré de deux constats. Il y a

d'abord le fait que les analyses phénoménologiques du paraître de l'étant-phénomène que propose Heidegger sont tout à fait intelligibles et complètes indépendamment de toute référence à l'être (ou au temps, qui forme le deuxième versant de la même question). Il y a ensuite, et il y a peut-être surtout, que ces mêmes analyses sont souvent interrompues par une subsomption hâtive sous la problématique de l'être. De l'enquête proprement phénoménologique à l'évidence selon laquelle elle ne révèlerait finalement que sa soumission à la question première, il y a souvent un saut qualitatif qui ne semble pas emporter l'adhésion à partir de ses propres ressources.

Ces deux constats devront trouver ici, bien entendu, leur justification, mais leur expression est requise au départ afin de bien comprendre le chemin que tente d'emprunter ce travail. En parcourant à nouveau les analyses phénoménologiques menées par Heidegger notamment dans la période qui nous intéresse, nous espérons faire porter l'attention sur leurs mérites et lacunes propres, indépendamment de toute soumission à des questions plus vastes qui les engloberaient. Nous ne souhaitons pas ainsi discréditer la dite primauté de la question de l'être mais, plus simplement, montrer que ces analyses ont encore des ressources et des qualités que l'on a peut-être pas bien aperçues.

Ces ressources conduisent d'abord à l'expression d'un paraître paradoxal qui ne semble pas respecter les modalités habituelles selon lesquelles un phénomène se montre. Dans l'expérience limite de l'*Unbedeutsamkeit*, décrite par Heidegger et censée mettre le *Dasein* en route vers sa «résolution», des étants persistent alors même que sont dits suspendus les modes suivant lesquels ils peuvent se montrer. À la fin, la possibilité

phénoménologique de tels paraître trouvera sa justification dans celle du paraître en général comme «horizon de l'altérité», qui fonde tout autant la possibilité des étants usuels (*Zuhandenheit*, *Vorhandenheit*) qu'elle rend compte du fait que peuvent se montrer des étants "non phénoménaux", c'est-à-dire des étants dont le sens n'est pas donné à partir d'une structure signifiante préalable qui les recouvre antérieurement à leur paraître. Ces étants sont, au premier chef, le *Dasein* lui-même, puis les étants devenus "insignifiants" dans l'*Unbedeutsamkeit* mais qui n'en restent pas moins *là*. Leur paraître propre est à comprendre dans la perspective générale de la possibilité d'un paraître originaire dont le seul "sens" est de dévoiler des *singuliers*.

Cette piste est corroborée également par une autre analyse, distincte de celle du «naufrage de l'étant» dans l'angoisse mais qui pointe dans la même direction, celle qui fait état de l'existence de "phénomènes" pour lesquels la donation excède la visée. Pour qu'il soit constaté, cet "excès" requiert en effet un horizon de paraître plus originaire que celui des modes usuels de l'étantité, mais pas au point où il pourrait être assimilé à l'"être" ou à quelque autre structure donatrice inconnue. Une part de la détermination requise de cet horizon est en effet semblable à ce qui est aussi requis pour que des étants "insignifiants" puissent continuer de se montrer. Cette part n'est en fait rien d'autre que le pur paraître à soi de la conscience, qui subsiste également malgré la suspension des modes usuels du paraître et sur lequel se rabat l'excès constaté de certains phénomènes. C'est encore également à ce pur paraître qu'échoit la conviction de la persistance d'étants "insignifiants".

Quoique spécifiques, tous ces paraître partagent nombre d'éléments constituants, ce qui indique qu'il y va, pour eux, d'un mode distinct de l'étantité. Il semble donc qu'ils paraissent depuis un même et unique horizon, pour lequel par ailleurs l'absence de sens – habituellement consenti par une structure signifiante préalable – est compensée par l'expérience d'un pur sens qui ne "construit" pourtant aucun phénomène, la tonalité (*Grundstimmung*).

Plus précisément, ce travail emprunte les étapes suivantes. Dans un premier temps, il s'agira d'exposer d'une manière exhaustive les résultats de l'analyse menée par Heidegger au sujet des modes usuels de l'étantité (*Zuhandenheit, Vorhandenheit*). En proposant une double exposition, selon que les problèmes examinés concernent ceux qui, traditionnellement, relèvent des sphères pratique et théorique de la raison, nous verrons comment cette problématique phénoménologique montre sa filiation avec les thèses antérieures de Kant et de Husserl portant sur des thèmes similaires. Puis nous verrons que d'un strict point de vue phénoménologique, un problème sérieux se pose qui ressortit au fait que cette exposition n'épuise pas tous les paraître possibles. En quête d'un inventaire plus complet de ces modes, nous constaterons alors que nous ne disposons pas d'un horizon spécifique susceptible notamment d'expliquer le paraître de l'étant "insignifiant" dans l'*Unbedeutsamkeit*, ou celui du *Dasein* lui-même, qui reste *là* malgré la suspension de ses "projets". Cette difficulté se double de celle qui concerne le paraître du "sentiment", que l'on tient le plus souvent pour un simple accident de la subjectivité mais qui, avec la notion de *Grundstimmung*, reçoit un accroissement tel qu'il faut également lui faire place parmi les "étants" en face desquels le *Dasein* peut se comporter et se comporte effectivement. Grâce à la contribution de Jean-Luc Marion au

sujet de ce qu'il appelle les «phénomènes saturés», ainsi qu'à celle de Michel Henry à propos du caractère peu vraisemblable de la primauté de la "transcendance" (*In-Sein*) telle que la décrit Heidegger, nous verrons que la possibilité du paraître d'"étants" tels que le *Dasein* ou l'étant intramondain dénué de sens dépend entièrement de la certitude de soi qu'acquiert la conscience dans l'expérience non plus d'un sentiment induit par l'étant, mais de celle d'une tonalité qui "ouvre" pour celui-ci. Nous tenterons enfin d'esquisser les principaux caractères requis pour une compréhension de l'horizon de tels paraître limites, horizon qui renvoie à la constitution originaire de *singuliers* dénués de tout autre "sens" que celui-là.

Ce travail concentre surtout ses efforts autour des ouvrages et des cours de Heidegger de la période 1925-29, et cela parce qu'après ce qu'on a appelé la *Kehre*, l'analyse phénoménologique des modes de l'étantité cède la place d'une manière presque définitive à une recherche théorique qui prétend s'élancer à partir de la «*Urtranszendenz*» de l'«être» comme tel. Cette méthode est précisément celle que nous voulons écarter ici.

En ce qui a trait à la littérature secondaire, la situation (à l'égard de notre recherche) est à peu près la suivante. En Allemagne, la réception de l'œuvre de Heidegger a toujours été, pour des raisons diverses mais principalement politiques, assez chaotique, et de nos jours, elle est plus ou moins complètement fondue dans des projets philosophiques assez éloignés de notre propos (Apel, Gadamer, Habermas, Tugendhat). Beaucoup d'études spécifiques sont d'un grand intérêt (Gethmann, Schrag), mais ne concernent pas directement notre itinéraire. Les thèmes qui sont davantage spécifiques à

notre enquête (*Grundstimmung, Befindlichkeit, Sein zum Ende, Vorhandenheit, Zuhandenheit*) ont surtout retenu l'attention de théologiens (Bultmann) ou de psychanalystes (Binswanger, Tellenbach), qui en font un usage propre ne pouvant concerner que de loin notre étude. Quant à la toujours vivante postérité néocritique (Herrmann), son accès à l'œuvre de Heidegger a toujours été plus ou moins bloqué par l'importance des thèmes qui ressortissent à ce que l'on appelle l'*Existenzphilosophie*, et avec lesquels le transcendantalisme entretiendra toujours des relations difficiles. Pour ce qui est des études propres aux "philosophies de l'existence" (Bollnow, Jaspers, Löwith), elles se sont rapidement taries alors que, parues pour la plupart dans les années qui ont suivi *Être et Temps*, elles ont été vivement critiquées par Heidegger lui-même.

Le monde philosophique anglo-saxon qui, pour sa part, s'est souvent montré intéressé par l'œuvre heideggerienne (Barash, Dahlstrom, Emad, Kisiel, Kockelmans, Krell, Macann, Rorty, Sallis, Schalow, Sherover, Zimmerman), propose essentiellement des contributions historiographiques, ou des études spécifiques qui n'intéressent pas directement nos travaux.

C'est sans aucun doute dans l'espace francophone européen que l'on rencontre le plus grand nombre et le plus vaste éventail d'études d'importance sur la philosophie de Heidegger. Les aspects politiques (Farias, Ferry, Lacoue-Labarthe, Renaut) et historiographiques (Courtine, Taminiaux) y prennent une bonne place, mais plusieurs textes ou commentaires sont consacrés directement à l'étude de l'un ou l'autre "point de doctrine" fondamental (Brisart, Derrida, Franck, Haar, Janicaud, Martineau, Ricoeur). De surcroît, plusieurs philosophes d'expression française ont proposé des projets

philosophiques de premier plan qui font état, d'une manière ou d'une autre, d'une filiation directe et capitale à l'un ou l'autre aspect de l'œuvre heideggerienne qui nous intéresse ici. Les plus anciens sont bien connus (Merleau-Ponty, Sartre), d'autres, plus contemporains, ne doivent souvent la méconnaissance relative dans laquelle se trouvent leurs travaux qu'au seul fait du peu de temps qui nous sépare de leur parution (Henry, Marion, Rosset). Ces derniers présentent un intérêt spécifique pour nous en ce qu'ils sont, directement ou non, intervenus au sujet de problèmes qui nous intéressent tout particulièrement. De ce fait, ils accompagneront plus volontiers notre enquête.

I. La double modalité du caractère ekstatique de l'existence humaine et les modes de l'étantité qui lui correspondent

1. Les données relatives à la double modalité du caractère ekstatique de l'existence humaine

La secondarisation de la question du «connaître» dans les analyses d'*Être et Temps* ne doit pas nous empêcher de vérifier si les problèmes reliés à notre mode d'appréhension des objets sont bel et bien entièrement soumis à la question, déclarée plus fondamentale, du *Dasein* comme «être-au-monde», ni surtout nous empêcher de les examiner dans une relative indépendance par rapport à ce thème, ne serait-ce qu'afin de pouvoir comprendre, en retour, ce qu'il en est au juste de cette soumission. La notion heideggerienne d'«ekstase», censée décrire au mieux l'existence humaine, constitue en effet, selon nous, l'aboutissement de deux itinéraires philosophiques jusqu'alors très souvent considérés comme étant distincts, et que Heidegger, tout au long de son œuvre, tentera de penser dans un même moment structurel originaire: 1) celui qui, depuis Kant notamment, s'efforce de comprendre ce qu'il en est de notre manière de penser les objets, et 2) celui qui s'attarde à tenter d'exprimer la nature profonde de l'homme existant. L'une des toutes premières intuitions philosophiques est peut-être celle qui permet d'apercevoir la liaison fondamentale de ces deux versants du problème de l'existence humaine considérée dans son entièreté ou, à tout le moins, de croire possible cette liaison et de la chercher. Cette intuition est profonde chez Kant, où elle prendra la forme de la relation que doit entretenir la «raison pratique» et la «raison théorique» ainsi que de la soumission de cette dernière à la première, et elle restera intacte chez Heidegger, qui proposera un même genre de rapport obligé de l'une à l'autre, mais chez qui les notions de «raison pratique» et «raison théorique» porteront de nouveaux noms: l'être-jeté

(*Geworfenheit*) projetant du *Dasein* et le "connaître" en tant que comportement possible de celui-ci et dans la mesure où il est nécessairement rapporté au paraître de l'étant. Mais dans tous les cas, l'inféodation d'un volet de l'existence rationnelle à un autre ne signifie pas la disparition des raisons qui font qu'on les distingue. Et c'est là peut-être l'une des difficultés de la pensée de Heidegger (du moins à l'époque où ces problèmes l'intéressent principalement) que de dissoudre à un tel point les problèmes de la connaissance des objets dans ceux de l'ontologie du *Dasein* qu'à la fin, on ne semble plus pouvoir tirer les conséquences des solutions proposées en cours de route aux premiers. Or, ces conséquences sont importantes, et susceptibles de permettre, en retour, de réduire certains écueils propres à l'enquête sur l'existence de l'homme. Ne serait-ce qu'à ce titre, il semblera donc utile de relire cette enquête, en tentant, dans un premier temps, de départager ce qui appartient en propre à la question du connaître, en tant que comportement possible de l'homme, de ce qui appartient plus directement à la possibilité même de *tout* comportement. Cette utilité se justifiera à la fin, s'il se trouve qu'elle aura fourni, sur toute cette question, un éclairage intéressant. Mais il est un autre aspect de cette problématique qui permet cette fois de la justifier dès le départ: la provenance même des problèmes analysés par Heidegger dans son «analytique existentiale». Car cette origine s'atteste bel et bien dans les deux ordres de réflexions philosophiques dont on a déjà parlé: d'une part le problème de la connaissance, celui de l'appréhension du réel, et d'autre part celui de l'existence. Pour la première question, Heidegger s'appuie volontiers sur des propositions faites par Aristote, Kant ou Husserl; pour la seconde, son analyse fera plus discrètement référence à Augustin ou Pascal, à Kierkegaard ou Nietzsche.

Le partage, selon cette double problématique, des éléments issus de l'enquête menée par Heidegger sur l'existence humaine, devra permettre une meilleure compréhension de la signification de ces éléments, tout autant qu'elle devra faire apercevoir des instructions décisives pour toute poursuite de l'interrogation philosophique qui veut suivre l'intuition primordiale d'un rapport fondamental entre le mode de pensée des étants et la nature intime de l'existence humaine.

Cette première partie se lit ainsi. Les points 1a, 2a et 3a examinent l'aspect du caractère ekstatique de l'existence humaine qui correspond, avec plus ou moins de précision, à celui de la raison pratique: a) sa caractérisation générale, b) le type d'étantité qui lui est associé et c) l'horizon d'apparaître spécifique à ce type d'étant. Les points 1b, 2b et 3b reprennent les trois mêmes modes d'expositions mais, cette fois, pour le volet du caractère ekstatique de l'existence qui renvoie plus directement au champ traditionnellement dévolu à la raison théorique.

a) Caractérisation de l'existence humaine. La temporalité du *Dasein*

À la suite de Husserl, Heidegger va porter une attention particulière à la problématique de la temporalité de la conscience. Mais le rôle que prétend faire jouer au temps, ou à la «temporalité originaire», l'auteur d'*Être et Temps*, se révèle autrement complexe que celui qui, ne l'étant guère moins, consistait à décrire l'enchevêtrement des «protentions» et des «rétentions» dans le processus d'élaboration de l'"objet" par l'*ego* transcendantal[3]. De fait, bien avant que de vouloir dire quelque chose au sujet de l'appréhension de l'étant, la temporalité de la conscience, suite à sa promotion à titre de caractère de toute l'existence humaine, va d'abord investir cette dernière problématique.

Cette complexité dans l'usage philosophique de la temporalité que propose l'œuvre de Heidegger est remarquable dès 1924, dans le texte de la conférence *Le concept de temps*, où apparaît déjà un rejet de la problématique classique de la subjectivité pensante au profit de celle de la *facticité* de l'«être-là», rejet qui a notamment pour conséquence d'inscrire toute la question du rapport de la pensée à ses "objets" dans celle d'un *Dasein* qui est lui-même "temporé"[4] et pour qui l'ensemble des questions susceptibles de l'intéresser en quelque manière se pose d'abord selon les termes de ce «projet» de lui-même qu'il est à chaque fois déjà.

---

[3] Cf. *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins* (1905), *in Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Bd. IX, 1928, pp. 367-496; Max Niemeyer, 1928.

[4] Et non "historique"; à ce moment de l'oeuvre heideggerienne, l'intérêt pour l'"historicité" du *Dasein* est pour le moins peu apparente, pour autant qu'on la distingue du phénomène existential d'être toujours déjà "temporel". «La philosophie ne découvrira jamais ce qu'est l'histoire aussi longtemps qu'elle analyse l'histoire comme objet de réflexion ou de méthode. L'énigme de l'histoire tient à ce que signifie être historial.» (*Le concept de temps*, p. 51 (tr. fr.).) Cette «historialité» du *Dasein* se distingue de son «historicité», qu'elle rend possible et qu'elle explique.

Heidegger y insiste sur le fait que le temps est le «principe d'individuation», non en ce qu'il met à jour l'actualité de tel ou tel étant, parmi d'autres étants aussi actuels, mais en ce qu'il révèle l'être-là justement comme ce qui, dans son "actualité", est toujours ce qui s'anticipe soi-même déjà.[5] Cette analyse lui permet de dégager une thèse qui trouvera plus ample justification dans *Être et Temps* et qui consiste à accorder à l'avenir une primauté parmi les modes de la temporalité[6], primauté qui, à la fois, constitue la conséquence mais tout autant la prémisse de l'idée suivant laquelle le *Dasein* est d'abord et avant tout à comprendre comme un «être-vers-ses-possibles», au nombre desquels la mort jouera un rôle tout à fait fondamental. Conséquence et (ou) prémisse, disions-nous, car en 1924-25, la manière dont se rapportent l'un à l'autre la temporalité originaire et le *Vorlaufen* (être-vers-ses-possibles) n'est guère précisée[7].

Cette inscription du problème de la conscience temporelle dans celui, que Heidegger veut plus fondamental, de la temporalité du *Dasein*, se laisse entrevoir clairement dans la critique qu'il propose du Soi husserlien, lors du cours de l'été 1925[8]. Le "sujet" de la phénoménologie est encore trop «cartésien», de dire Heidegger; les analyses de Husserl continuent de laisser croire que ce sujet peut s'appréhender lui-même dans une introspection possible. C'est ignorer l'essentiel de ce que peut montrer non pas une analyse «psychologique» mais une analyse plutôt phénoménologico-herméneutique[9]: le "Soi" de l'homme échappe continuellement à toute volonté de le circonscrire idéalement. Et ce n'est pas là une erreur ou une faiblesse méthodologique.

---

5 *Le concept de temps*, p. 51 (tr. fr.).

6 *Le concept de temps*, notam.: p. 45 (tr. fr.).

7 Cf. par exemple *Le concept de temps*, pp. 44-45 (tr. fr.); *GA* 20, §31, 408-409.

8 *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (SS1925) - *Gesamtausgabe* (*GA*) 20, notam.: §13.

9 *GA* 20, §13, pp. 171-172.

C'est en fait la conséquence naturelle de la constitution même de ce Soi, toujours hors de lui-même. Le *Dasein* a tendance à vivre «loin de lui-même»[10], il est constitutivement toujours déjà rapporté aux choses, il est «être-au-monde»[11]. Cette tendance, indépendamment des effets pervers qu'elle entraîne par ailleurs presque inexorablement, est nommée «*Verfallen*», et elle a en quelque sorte pour effet de constituer une "subjectivité" seconde, le «On»[12], qui tend à se suppléer à l'authenticité réelle du *Dasein*. Grâce au «On», le *Dasein* médiatise son être-au-monde par le biais de l'ensemble des rapports déjà disponibles, et peut ainsi tenir son rôle d'être-là, auprès-des-choses, sans pour autant se mettre en jeu lui-même. Pourquoi le fait-il? Ce n'est pas un caprice mais une tonalité (*Stimmung*) fondamentale - l'angoisse - qui l'entraîne, ou le pousse, dans le *Verfallen* et vers une préoccupation besogneuse vis-à-vis de l'étant et ce, en raison même de l'impossibilité d'un rapport à soi comme à quelque chose de sûr, d'établi, de fondé[13]. Aussi, le *Verfallen* n'est-il pas une simple possibilité d'être du *Dasein* mais bien une structure existentiale originaire[14], c'est-à-dire une caractéristique fondamentale, constitutive du *Dasein*. Cette "chute", depuis un soi-même intenable vers l'étant du monde, s'*apparente* à cette autre caractéristique du *Dasein*, qui rend compte de ce qu'il ne réside jamais *en lui-même* mais se devance plutôt constamment dans un *projet*, une *possibilité* de lui-même[15]. Cette auto-inclusion constante du *Dasein* dans une pro-jection explique, ultimement, pourquoi la problématique du «connaître» se révèle être seconde par rapport à celle du «comprendre»: la préoccupation besogneuse vis-à-vis de l'étant,

---

10 *GA* 20, §18, 210.
11 *GA* 20, §19.
12 *GA* 20, §26, 340.
13 *GA* 20, §§29-30.
14 *GA* 20, §29, notam.: p. 390.
15 *GA* 20, §31, 408.

qui constitue le règne ontologique au sein duquel se feront valoir les prétentions du «connaître», est entièrement soumise à ce mouvement originaire du *Dasein* qui se devance lui-même dans un pro-jet, et n'en est que l'une des manifestations. Le «connaître» devient ainsi un sous-produit du «comprendre», qui représente plus initialement l'attitude réflexive propre à ce qui se devance soi-même dans un pro-jet[16].

Une telle analyse propose en fait un double dépassement de la problématique transcendantale. Si le «transcendantal» se laisse comprendre ici comme ce qui s'occupe de notre mode de connaissance des objets, la thèse de la conférence de 1924, relancée par le cours de l'été 1925, affirme d'une part l'insuffisance de la thématisation du "sujet" au sein de cette problématique (qu'on la situe chez Husserl ou, en amont, chez Kant lui-même) et estime, d'autre part, qu'une telle thématisation ne pourra être effectuée à partir de la donne transcendantale, trop "idéaliste" pour saisir la complexité de la conscience «intentionnelle», certes, mais également *facticielle*. Cette thèse en renferme toutefois une autre: on ne peut réduire le "sujet" à la seule action de penser les objets. Quand bien même affirmerait-on que l'on ne veut s'intéresser qu'à ce problème, il est impossible de thématiser correctement ce dernier sans tenir compte de la question plus vaste qui l'englobe. La solution éventuelle des problèmes suscités et répertoriés par cette problématique particulière (transcendantale) passera donc par le détour obligé à une «analytique existentiale», c'est-à-dire par une enquête "phénoménologique" sur ce que c'est que d'être un *là* pour un *Da-sein*, analytique qu'esquisse déjà le cours de l'été

[16] *GA* 20, §31, 413-415.

1925[17], mais qui trouvera, comme chacun sait, sa forme la plus achevée dans l'œuvre maîtresse de 1927.

Que dévoilera finalement cette analyse de l'existence? Entre autres caractéristiques (et en fonction de notre propos), l'«analytique existentiale» d'*Être et Temps* identifiera d'abord l'«être-au-monde» (*In-der-Welt-sein*) en tant que «constitution fondamentale du *Dasein*»[18]. Il s'agira, dans un premier temps, de tirer de ce complexe constitutif l'idée que le caractère de l'«être-au» (*In-Sein*) résume en fait le véritable *a priori* du rapport que l'homme entretient avec les "objets" qu'il pense[19]. Mais cette analyse n'est encore que superficielle. Il ne s'agit pas, l'ayant trouvée, de revenir déjà sur notre mode de connaissance des objets et en tirer des conséquences, car l'«être-au» n'est lui-même que l'indice de traits constitutifs plus fondamentaux. Cet «être-au» distingue, nous dit Heidegger, le *Dasein* de tous les étants *auxquels*, justement, le *Dasein est*. Ce qui caractérise ces derniers est, à ce stade, simplement le fait d'être là, devant le *Dasein*, comme ce à quoi il se rapporte. Mais s'il est alors indifférent que ce soit tel ou tel étant qui soit là, devant le *Dasein*, il ne l'est pas que ce dernier soit *toujours* rapporté à l'étant. Heidegger en tire l'enseignement existential selon lequel le *Dasein* est constitutivement toujours *préoccupé* par les choses.[20]

Ce thème de la préoccupation pour les choses sera suivi, toujours dans *Être et Temps*, d'une analyse de la mondéité (*Weltlichkeit*) de ce "monde" qui forme en quelque

---

17 *GA* 20, depuis §18.
18 *SZ*, §11.
19 *SZ*, §12, 53-54.
20 *SZ*, §12, 57.

sorte l'interlocuteur de l'«être-au»[21], non avant que Heidegger ait cependant précisé - comme on l'a déjà aperçu plus haut - qu'elle renferme la démonstration de la secondarité tout autant que de l'artificialité du problème du «connaître», second parce que fondé dans l'«être-au» dont il n'atteint pas l'ampleur, et artificiel parce qu'il nécessite une suspension du mode constitutif de rapport au monde. Ce «retrait»[22] de la préoccupation *pour* le connaître n'est en effet jamais pensé par Heidegger comme une tâche qui doit être philosophiquement consentie - à l'instar, par exemple, de l'*épokè* de la conscience naturelle chez Husserl - mais, au contraire, simplement comme l'*un* des comportements que rend possible l'être-au-monde. À ce titre, le dévoilement de l'être-au-monde comme tel montrera donc bien plus d'importance philosophique que l'élucidation du mode général suivant lequel la pensée s'applique aux objets du monde. Cela dit, il n'est pas certain par ailleurs, comme nous le verrons bientôt, que cette secondarisation laconique de la problématique du connaître représente un chemin méthodologiquement sûr, car l'indépendance de la constitution des objets pensés à l'égard de la particularisation (individualisation) qu'implique le thème d'un être-au-monde dont le propre est de se devancer dans des pro-jets de lui-même va provoquer une scission dans l'analyse, qui fera apparaître de plus en plus évidemment *deux* manières d'entrevoir le caractère ekstatique (*vers* les choses; *devancement* de soi-même) de l'existence humaine.

Les analyses des paragraphes 22 à 24 d'*Être et Temps* au sujet de la «spatialité» du *Dasein* vont faire apparaître, indépendamment de leurs mérites propres, une thèse tout à fait fondamentale pour la compréhension de toute l'«analytique»: le *Dasein* restera

---

[21] *SZ*, §§14-24. (Sans que le monde soit le *vis-à-vis* du *Dasein*, bien entendu.)

[22] *SZ*, §13, 61.

proprement introuvable si, pour le penser, on emprunte le chemin qui mène en général à la pensée de l'étant. Plutôt que de l'identifier comme "pensant", en opposition à ce qui est "étendu", cette spatialité du *Dasein* va se laisser ici circonscrire en des concepts beaucoup moins métriques, tels l'«éloignement» ou l'«orientation»[23], qui perturbent également le règne serein des formes de l'intuition pure sur le royaume de la matérialité de l'étant. De telles notions vont contribuer à problématiser encore davantage le concept même de *Dasein*, à telle enseigne qu'elles justifieront une reprise générale de l'analyse à partir des seules données sûres que l'on possède vraiment: celles qui sont aperçues depuis un regard phénoménologique porté sur le *Dasein quotidien.* Passant rapidement sur ce caractère de la quotidienneté qui montre le *Dasein* toujours en rapport avec les autres[24], Heidegger va s'attarder longuement à décrire cet ersatz d'ipséité que constitue proprement ce qu'il appelle le «On», et qu'on avait vu déjà esquissé dans des textes antérieurs. Ce qui caractérise tout particulièrement ce comportement spécifique du *Dasein* est que celui-ci *y* vit en quelque sorte par procuration, qu'il abdique sa propre possibilité d'être-au-monde en faisant pour ainsi dire agir à sa place des rapports aux choses déjà institués, catalogués, disponibles[25]. Cette attitude caractérise, selon

---

[23] *SZ*, §23.

[24] Nombre de commentateurs lui reprocheront d'ailleurs cette quasi-esquive, le but ultime de la *Fürsorge* n'étant jamais l'autre, mais le *Dasein* lui-même, comme l'exprime clairement par exemple *SZ*, §26, 122. Aussi, le fait que «l'être-seul» (*Alleinsein*) soit dit être un mode déficient de «l'être-avec» (*Mitsein*) (*SZ*, §26, 120) ne doit pas être compris autrement que comme un simple rappel de la constitutivité de la transcendance pour une analyse "ontologique". K. Löwith le signalait déjà en 1928 (cf. à ce sujet J. Greisch, *Ontologie et temporalité*, PUF, 1994, 169-170). Les études qui souhaitent défendre une quelconque "éthique" heideggerienne fondée sur cette soi-disant secondarité de l'être-seul, eu égard à l'être-avec, ne peuvent faire l'économie de cette difficulté. Nous en reparlerons en II, 1.

[25] *SZ*, §54, 267 (notamment). La primauté du On par rapport au "Soi", ou l'inverse, est une étonnante hésitation de l'analyse de Heidegger. *SZ*, §27, 130: le soi-même authentique est une «modification existentielle du On comme existential essentiel»; *SZ*, §64, 317: «Il est apparu que d'abord et le plus souvent le *Dasein* n'est *pas* lui-même mais qu'il est au contraire perdu dans le nous-on. Celui-ci est une modification existentielle du soi-même propre.» SS1927 tranche-t-il la question en affirmant que «La propriété est une simple modification, mais pas une suppression totale de l'impropriété.»

Heidegger, la «*Durchschnittlichkeit*»[26], que l'on a tenté de traduire en français de plusieurs manières («être-dans-la-moyenne», «banalité», «médiocrité») sans pour autant que celles-ci s'avèrent vraiment satisfaisantes. Car ce qui est d'abord en jeu ici n'est pas le jugement porté sur la valeur relative qu'aurait tel ou tel agissement du *Dasein* quotidien en regard d'un agissement par ailleurs possible («authentique»), mais plutôt le mécanisme par lequel le *Dasein* soi-disant «authentique» peut se faire *représenter, dans le monde*, par un "sujet" qu'il n'est pas proprement. Cela signifie ultimement que le *Dasein* peut *être-dans-le-monde* sans y être véritablement et, à terme, jette un éclairage différent sur l'«inauthenticité» de celui-ci. Le fait, pour le *Dasein*, d'être dans le «On», le «déresponsabilise»[27], certes, mais pas entièrement puisque dans le «On» *sont disponibles des réponses variées et contradictoires à une même sollicitation*, de sorte que le *Dasein* doit malgré tout *s'y* choisir, en discriminant, parmi les comportements déjà disponibles, ceux qu'il décide d'adopter de ceux qu'il refuse. Et le comportement ainsi produit, s'il ne semble plus remonter en droite ligne à une quelconque détermination de la volonté du *Dasein*, n'en suit pas moins une tendance initiée par lui et qui ne pourra que difficilement contredire diamétralement ce qu'il aurait décidé, s'il n'avait pas alors abdiqué son pouvoir-être propre au profit d'une "ornière" décisionnelle. En d'autres termes, et parce que le «On» lui offre une série de décisions ou de comportements

---

(*GA* 24, §15, 243)? *SZ*, §27, 129 affirme par ailleurs que le On ne préside qu'à une ouverture médiocre au monde. La simple possibilité qu'il y ait une ouverture qui soit mieux que "médiocre" ne constitue-t-elle pas la démonstration de l'antériorité *existentiale* du "soi-même" sur le On, à défaut qu'elle puisse nier par ailleurs l'antériorité cette fois *existentielle* du On? Cela seul peut expliquer la possibilité, pour le *Dasein*, de se *re*trouver lui-même, en brisant l'envoûtement du On (*SZ*, §55, 271), comme l'indique par ailleurs clairement SS1927, qui définit l'«impropriété» comme étant l'inverse du pouvoir *que nous avons* de «nous appartenir en propre fondamentalement» (*GA* 24, §15, 228).

[26] Par ex.: *SZ*, §27, 127.

[27] *SZ*, §27, 127; §54, 268.

"prêts-à-porter" variés et divergents, le *Dasein* doit tout de même choisir la niche dans laquelle il souhaite se cacher.

De sorte que lorsque Heidegger conclut de cet examen que le soi-même du *Dasein* quotidien est le «On»[28], on ne peut déduire par là, comme semblait vouloir l'indiquer le cours de l'été 1925, et comme veut souvent l'indiquer *Être et Temps* aussi, que cette "chute" dans le «On» soit le paradigme du *Verfallen* (en tant que ce dernier serait un caractère constitutif de l'existence humaine). L'abdication d'un soi-même résolu possible au profit du «On» suit les contours de la pro-jection du *Dasein*: c'est au sein de son projet de lui-même que se décide la résolution ou l'abandon du soi-même "authentique". Le *Verfallen* fournit plutôt l'indice de la pente qui entraîne le *Dasein* vers l'étant; cette "pente", qui est en fait la conséquence primordiale de la structure originaire de l'«être-au-monde», est tout aussi réelle pour un *Dasein* «résolu» (qui doit revenir aux situations existentielles[29]) que pour celui qui laisse le «On» penser et agir à sa place. Pour s'en convaincre encore mieux, il suffira de noter que le *Dasein peut* ne *pas* sombrer dans le «On», *peut* être authentiquement lui-même et suspendre cette aliénation de son pouvoir-être propre. Comme le note M. Haar, l'analyse qui conduit à la considération du «On» comme d'une déchéance dépend entièrement de la possibilité d'un soi-même véritable non déchu[30], de sorte que malgré le fait qu'elle soit très répandue, la pratique du «On» n'est pas pour autant une véritable structure existentiale constitutive. *N'est pas un caractère constitutif de l'existence humaine ce qui peut être surmonté.* Mais que le «On» soit en quelque sorte le *symptôme* d'un caractère constitutif véritable, voilà qui met

---

[28] *SZ*, §27, 129.

[29] *SZ*, §60, 300. Cf. *infra*, section IV, 1.

[30] «L'énigme de la quotidienneté», *in «Être et Temps» de Martin Heidegger*, Sud, 1989, pp. 218-219.

l'analyse sur de meilleurs rails. Et indépendamment de ce qui s'appelle la «constitution existentiale du *là*»[31], qui traite notamment de la *Befindlichkeit* et du *Verstehen*, et dont il sera abondamment question plus tard dans cette étude, ce caractère constitutif de l'existence et qui, comme tel, explique et conditionne la simple possibilité, pour le *Dasein*, d'*être* dans le «On», est à comprendre selon la mesure que fournit l'expression «être-possible-vers», c'est-à-dire cette structure existentiale du *Dasein* qui le fait apparaître comme ce qui est toujours dans un *devancement* de lui-même, *pour* lui-même, au sein d'un *projet*.

Plus que le «On», qui n'en est que l'une des modalités, c'est la nature projetante elle-même qui est ici le véritable caractère constitutif exprimant ce volet de l'«ekstase» de la nature humaine. Et la preuve en est fournie d'une manière décisive lorsque, depuis le constat de l'incomplétude de l'analyse menée jusqu'alors quant au dévoilement du *Dasein* «entier» (*Ganzsein*)[32], la recherche ne va pas tenter de compléter le portrait du rapport à l'étant institué par le «On» mais plutôt, empruntant le chemin inverse, va remonter à sa source – la nature projetante – et chercher à nommer quel en est le paradigme. Ce dernier, au sein d'une enquête qui vise l'élucidation de l'«ouverture» privilégiée du *Dasein*, c'est-à-dire la caractérisation primordiale de son *là*, tel qu'il est toujours *au*-monde, va être identifié comme étant l'«être-pour-la-mort». Indépendamment de ses mérites propres (sur lesquels nous reviendrons), l'analyse de l'être-pour-la-mort marque, dans *Être et Temps*, un moment structurel capital qui identifie en guise de caractère constitutif fondamental de la nature humaine la dimension projetante de celle-ci, au

---

[31] *SZ*, §§29-34.

[32] *SZ*, §39, notam.: 181.

détriment de son rapport obligé à l'étant (aperçu dans la perspective de la constitution des "objets" de la pensée). C'est, si l'on veut, le moment analytique où est préférée la "raison pratique" à la "raison théorique", et qui décidera en fin de compte de cette secondarisation du connaître dont nous avons déjà fait état.

Mais il n'est pas sûr cependant que l'analyse de l'être-pour-la-mort, plutôt que d'illustrer cette subsomption, ne nous renvoie pas davantage à l'analyse de ce rapport à l'étant comme à ce qui doit être pensé en parallèle à la nature projetante et ce, tant et aussi longtemps qu'un dénominateur commun aux deux caractères de l'ekstase n'ait été dévoilé. Pour l'instant, il importe cependant davantage d'examiner de plus près l'idée d'une projection d'un être-pour-la-mort dans son rapport à la nature projetante comme telle, car elle renferme plusieurs éléments fondamentaux pour la compréhension de l'itinéraire que nous empruntons ici.

Rappelons d'abord que la «transcendance» du *Dasein* signale tout particulièrement son caractère ekstatique, et que celui-ci signifie proprement une ouverture apriorique simultanée à l'étant *et* à soi-même[33]. Si le rapport obligé à l'étant était la seule et la principale dimension de cette «transcendance», toute la problématique de la rationalité ekstatique du *Dasein* se résoudrait à l'intérieur des limites prescrites par une enquête sur le rapport à (ou la constitution de) l'"objet". Mais l'analyse de l'ouverture privilégiée du *Dasein* a montré que ce dernier était au-monde sous le mode primordial d'un être qui a à être son être, permettant de dégager, à titre de caractère essentiel de son être «entier», le

[33] *DAL* (1929), *GA* 3, 291. Seul le *Dasein* peut être «transcendant» (par ex. encore: SS1927 (*GA* 24, §20, 425)). Nous discuterons plus avant de ce renouvellement de la notion de «transcendance» que propose Heidegger dans la section suivante (I, 1, b).

thème du «souci»[34]. Le «souci» n'est qu'imparfaitement signifié par la préoccupation quotidienne, ne serait-ce que parce qu'il désigne un thème fondamental de l'homme alors même que, dans le comportement quotidien, les caractères constitutifs de l'existence ont tendance à être recouverts par des comportements médiatisés par le «On». Le «souci» que manifeste l'être entier du *Dasein* le mène à chercher des *réalisations* de lui-même dans ses rapports aux choses, réalisations qui témoignent de la constante et irrémédiable non-réalisation de son être. Dans une telle perspective se produit une surdimensionalisation du rapport aux choses, qui transporte toujours avec elle, indépendamment des problèmes "transcendantaux" propres à la conscience intentionnelle, un *projet* du *Dasein*. Ce dernier jette en quelque sorte son être (déjà toujours «jeté») devant lui, parmi les choses, réalisant ainsi comme tel son «ek-sistence». La constitution fondamentale du *Dasein* comme «projet» fait de celui-ci un être «ek-statique» puisque le simple fait d'être, pour le *Dasein*, implique qu'une part importante de cet (son) être lui échappe constamment. Elle en fait également un être *fini* essentiellement parce que *sa fin* (tout autant sa fin ultime que ses "fins" particulières) *lui échappe*. Longtemps thématisée comme simple indice de la finitude de la raison, cette particularité de l'existence humaine, brillamment analysée par Heidegger, le conduit à une explicitation de l'être de l'homme qui constitue l'un des moments forts d'*Être et Temps*. La "finitude" humaine ne veut pas seulement dire, pour la philosophie, que certains de ses objets échappent à la raison, qu'il existe certains problèmes dans les rapports possibles des concepts aux intuitions (ou de l'intention à l'intuition); ce que le thème du *Dasein* comme projet veut d'abord signifier, outre le caractère problématique de l'"objectivité" du rapport à l'étant qui appartient naturellement à une telle analyse, c'est

[34] *SZ*, §§39-44.

que la temporalité intrinsèque de tout tel rapport doit elle-même être comprise comme élément déterminant. Avant que d'être le problème transcendantal du rapport à l'objet, la finitude de la raison implique la finitude du *Dasein* lui-même. Et cette finitude, si elle est d'abord remarquable dans la problématique de la *mortalité* du *Dasein*, l'est en fait tout autant dans celle du *Dasein* comme «projet», à laquelle elle est liée d'ailleurs d'une manière que les analyses d'*Être et Temps* ne laissent pas toujours bien apercevoir. Afin de saisir ce qu'il en est du rapport précis qu'entretient le projet «le plus propre» du *Dasein* (la mort) avec sa nature "projetante", il convient de les examiner plus attentivement.

On l'a vu, Heidegger accorde une grande importance au fait de rechercher et de trouver le caractère constitutif du *Dasein* qui permette de l'exprimer dans son «entièreté» (*Strukturganzen*)[35]. Ce caractère est essentiellement décrit par le couple souci / résolution (*Sorge / Entschlossenheit*); le premier terme témoigne du résultat de l'analytique existentiale, le second, d'une conclusion tirée de l'examen du mode d'être du *Dasein* comme ce qui est envers des possibles, et relative au *devoir* que lui imposerait sa nature. Le mouvement propre du se-comporter-envers... est le *Vorlaufen*[36], l'"aller-au-devant des possibilités", qui fait apparaître, en tant que possibilité insigne, celle qui le met en rapport avec son éventuelle extinction[37], fonde à rebours ce que l'analytique avait découvert - à savoir l'idée d'un étant jeté pour ses possibles[38] -, et veut illustrer par

---

[35] Nécessité méthodologique qui, dans *Être et Temps*, revient comme un leitmotiv: §12, 53; §39, 180-182; §41, 192; §44, 230; §45, 232; §46, 236; §47, 240; §52, 259; §61; §64, 317; §65, 323, 328; §68, 335; §69, 351; §83, 436, et pour laquelle l'analyse de la *mort* est censée offrir la clé que ne parvient pas à être le seul «souci» (déjà en *GA* 20 (SS1925), §33, 425-431).

[36] À ne pas confondre avec le *Verfallen*.

[37] *SZ*, §§50-53.

[38] *SZ*, §§12-13.

ailleurs la primauté de l'avenir parmi les ekstases temporelles[39], un avenir pensé comme un advenir à soi[40].

Cependant, malgré l'intention de tout *Être et Temps* (et plus spécifiquement ici du §53) de mener à la possible et requise «résolution» d'un *Dasein* libéré de l'équivoque et de l'indétermination du «On» grâce à la prise en charge répétée de la perspective de sa mort, il reste encore ici une imprécision quant à la question de savoir si c'est la finitude radicale qui fonde le mode d'être du *Vorlaufen*, ou si, à l'inverse, c'est ce dernier qui laisse découvrir la possibilité la plus propre en tant qu'elle serait cette extinction. La première impression qui se dégage de l'analyse de Heidegger peut laisser croire que ces deux éléments s'inscrivent dans un cercle qui ne permet même pas que cette question soit posée; mais cela nous invite justement à chercher quel pourrait être l'enracinement commun de ces deux aspects de l'être du *Dasein*, enracinement qui va se révéler lié à l'expérience possible - bien que tout à fait spéciale à plusieurs égards - du *rien*, de la *Nichtigkeit*. Mais avant d'en arriver là et d'examiner plus attentivement ce qu'il en est de la possibilité même de l'expérience d'un "néant", nous devons comprendre d'abord quel rapport lie le projet le plus propre et la nature projetante elle-même.

Dans ce §53, Heidegger écrit: «L'être vers la mort comme l'aller au devant des possibilités *rend* avant tout *possible* cette possibilité et la libère comme telle.»[41] Cet énoncé, qui semble affirmer que l'être vers la mort est un mode du *Vorlaufen* mais,

---

[39] *SZ*, §65.

[40] *SZ*, §65, 325.

[41] *SZ*, §53, 262 (Das Sein zum Tode als Vorlaufen in die Möglichkeit *ermöglicht* allererst diese Möglichkeit und macht sie als solche frei.)

également, que c'est lui qui le rend possible, exige quelques éclaircissements, ne serait-ce que pour répondre à la question de savoir comment une spécification d'un mode d'être peut se trouver à son fondement[42]. Le §65 fournit à cet égard quelques renseignements supplémentaires. On y lit:

> «Le caractère ekstatique de l'avenir original réside justement en ce qu'il met un terme au pouvoir-être, c'est-à-dire qu'il a lui-même un terme et que comme tel il rend possible l'entendre existentiel résolu de la *Nichtigkeit*.»[43]

On comprend ici que le grand pouvoir de l'avenir originaire (qui lui-même est en rapport fondamental avec le *Vorlaufen*) consiste à montrer au *Dasein* l'inéluctabilité de la cessation, «indépassable»[44], de son existence. Cette dernière, comprise comme un pouvoir-être, découvre, grâce à la pro-jection, qu'elle a un terme et, ce faisant, comprend ce qu'il en est du *néant*. Comme on peut le lire encore, cette fois au §52:

> «L'être vers la fin, esquissé existentialement, a été déterminé comme l'être vers le pouvoir-être le plus propre, sans relation et indépassable. L'être existant par rapport à cette possibilité se place devant la pure et simple impossibilité de l'existence.»[45],

---

[42] Cette même difficulté se rencontre encore ailleurs. §52, 259 et §53, 266 répéteront que l'être-pour-la-mort n'apparaît et ne peut être pris en charge que dans et par le *Vorlaufen*. Mais §41, 191 dira plutôt que c'est parce que le *Dasein* est cet étant pour qui il y va chaque fois de son être, c'est-à-dire qu'il se rapporte toujours à sa possibilité la plus propre (donc, la mort), qu'il tend vers..., qu'il a chaque fois son être «en avant» (*vorweg*).

[43] *SZ*, §65, 330.

[44] *SZ*, §53, 264.

[45] *SZ*, §52, 255.

Il semble donc clair que la reconnaissance, par le *Dasein*, du caractère certain de l'éventuelle cessation de son existence, passe par une compréhension du "rien", que lui permet le mode du *Vorlaufen*, et le conduit (ou devrait le conduire) à une décision prise quant à lui-même et relative à ce "rien" dans lequel sombrera un jour son être et qui, entre-temps, le fonde comme tel. L'ensemble des caractères requis pour décrire la situation du *Dasein* en rapport avec son être vers la mort - l'être pour la mort comme tel, le *Vorlaufen*, la question de son «entièreté», sa pro-jection dans l'ad-venir ainsi qu'une compréhension du néant - sont contenus dans une seule phrase du §52, qui fournit de surcroît des informations en regard de la nécessité d'un rapport *continué* à la fin, ainsi qu'au sujet d'une forme de subsomption sous ce rapport de tous les comportements envers des possibles en général. En fait, tous les éléments pertinents à la compréhension du *Dasein* comme être vers la mort s'y trouvent réunis, sauf la «résolution»:

> «La structure existentiale de l'être vers la fin a été cernée pour servir à élaborer un genre d'être du *Dasein* où il puisse être *comme Dasein entier*. Que chaque fois le *Dasein* quotidien *soit* déjà aussi *vers* sa fin, c'est-à-dire s'explique constamment, ne serait-ce que "fugitivement" (*»flüchtig«*), avec sa mort montre que cette fin qui apporterait à l'être-entier sa conclusion et sa détermination n'est rien à quoi le *Dasein* n'arriverait qu'en dernier, au moment de son décès. En tant que le *Dasein* est vers sa mort, l'ultime pas-encore de soi-même, en deçà duquel s'entassent tous les autres, s'y trouve toujours déjà compris [*einbezogen - einziehen* (et non *verstehen*)].»[46]

[46] *SZ*, §52, 259.

L'économie de l'*Entschlossenheit* dans ce passage ne semble pas devoir être accidentelle; si tout est mis en place, par Heidegger, afin de parvenir à une description du *qui* du *Dasein* en fonction de la résolution, il reste en effet qu'elle-même n'est pas un caractère propre du *Strukturganzen* mais plutôt quelque chose comme un devoir à assumer ou un objectif à atteindre, devoir ou objectif en vue desquels *une libération à l'égard de certains de ces caractères est justement requise.* Le fait d'être ou non "résolu" ne modifie en rien les structures existentiales moyennes qui peuvent faire l'objet d'une analyse - et notamment celles qui sont liées à l'être pour la mort - et la référence à ce thème semble même contre-indiquée s'il s'agit de faire voir le caractère «toujours déjà là» de l'être pour la mort dans les comportements quotidiens du *Dasein*[47], comportements justement connus et reconnus pour ne *pas* être "résolus". La résolution, qui est un "se choisir", ne peut entretenir un rapport primordial avec l'être pour la mort pensé comme caractère constitutif dès lors que, «de prime abord et le plus souvent», l'étant ainsi constitué ne "se choisit" justement pas.

L'examen qui précède montre à quel point la question de la temporalité du *Dasein* devient en quelque sorte le premier problème à résoudre. Il identifie un premier élément du caractère ekstatique de l'existence humaine comme ce qui est hors de soi dans le devancement d'un projet. Ce *Vorlaufen* n'est pas une guise parmi d'autres, un comportement possible parmi d'autres qui le seraient autant: il s'agit plutôt d'un mode d'être constitutif, et Heidegger voudra le prouver en suivant deux chemins distincts, entremêlés dans l'analyse. Le premier part du caractère «insigne» de la possibilité la

---

[47] *SZ*, §48, 245 et §50, 249-250: la mort doit montrer ses liens avec le *Dasein* quotidien. Cf. également SS1935 (*GA* 40), 167.

plus propre (la mort), et tente de montrer qu'elle constitue en quelque sorte le modèle à partir duquel tous les autres projets sont possibles. Le deuxième tente plutôt de montrer la constitutivité du *Vorlaufen* lui-même, indépendamment de la thématisation de l'un ou l'autre projet précis, fut-ce celui, insigne, de la mort. Mais cette tension entre deux itinéraires montre surtout que Heidegger situe cette distinction dans la question de savoir si c'est parce qu'il est mortel que le *Dasein* est devançant ou si, au contraire, c'est parce qu'il est de nature projetante qu'il découvre à la fin sa propre mort comme possibilité inéluctable. Cette manière de poser le problème fait rater, croyons-nous, toute une série d'enseignements importants et que l'on peut tirer d'une analyse plus phénoménologique du problème du *Vorlaufen* et de celui de l'être-pour-la-mort. Nous y reviendrons[48] mais, pour l'instant, ce qu'il importe de voir, c'est que l'analyse de la nature devançante du *Dasein* révèle un premier pan du caractère ekstatique de l'existence humaine: l'être du *Dasein* est toujours «projet» de lui-même; dans cette projection même apparaît l'étirement temporel d'un présent vers l'avenir (sans rien dire du passé, tout aussi "présent" dans le projet que l'avenir lui-même, mais qui n'est pas d'un intérêt premier ici). Ce projet de soi-même, c'est l'indice de la temporalité du *Dasein*. La finitude qu'elle met en scène est celle qui est liée au projet le plus propre, la mort.

Mais il faut bien voir que ce n'est pas là *toute* l'ekstase de l'existence humaine. En effet, toute une série d'éléments importants ne peuvent se laisser apercevoir ici que dans un rôle secondaire, alors même qu'ils prétendent signifier l'accès même aux choses du monde par lequel, seulement, le *Dasein* peut se penser. Le problème de la raison sensible et de sa pensée des objets est en effet mal servi par sa soumission entière à celui

[48] Cf. *infra*, section I, 3, a.

de la nature projetante du *Dasein* et ce, notamment parce que celle-ci ramène toute la pensée à n'être, d'une façon ou d'une autre, que l'instrument du *Dasein*. Or, il se trouve une pensée des objets qui reste indépendante des projets du *Dasein*, celle qui, traditionnellement, appartenait à la nature des choses elles-mêmes mais qui, depuis Kant, appartient plus généralement à la raison comme telle. Ce n'est pas suffisant que de simplement affirmer la soumission de celle-ci au problème général de la nature devançante du *Dasein*; encore faut-il montrer comment les ressources propres de notre mode général de connaissance sont elles-mêmes *ekstatiques*, de sorte qu'apparaissent clairement, à la fin, les liens qui associent ces deux aspects de l'être-au-monde.

b) La finitude de la raison.

Dans *Être et Temps*, les éléments fournis par Heidegger et qui permettraient de comprendre ce qu'il en est, selon lui, des problèmes relatifs à notre mode de connaissance des objets sont déjà tout à fait soumis au *telos* de l'œuvre. L'étantité utilitaire (*Zuhandenheit*) et l'étantité objetante (*Vorhandenheit*) ne sont que les points de chute de la résolution du *Dasein*, dont elles n'atteignent pas la dignité et la primordialité. Ces deux modes de l'étantité - nous reviendrons plus loin[49] sur la question de leur rapport - renferment le *matériau ontique* de tous les projets du *Dasein*. Mais à ce titre, ils n'en sont pas moins pensés, connus, c'est-à-dire qu'ils s'*opposent* en quelque manière au *Dasein* qui y est rapporté et ne peuvent pas, en conséquence, être caractérisés seulement comme étant des dispositions internes à la nature projetante elle-même. De fait, afin d'éviter que l'on puisse croire à une forme quelconque de solipsisme de la nature projetante, qui parviendrait ainsi à inscrire en elle-même tous les aspects de l'expérimentabilité du projet, Heidegger va multiplier les descriptions relatives au rapport *obligé* de la nature projetante au matériau ontique. Si c'est le «s'y comprendre» initial de la nature projetante du *Dasein* qui rend possible l'outil et l'objet[50], l'étant comme tel n'en constitue pas moins le répondant nécessaire pour la compréhension même de la notion d'«être-au-monde», alors que l'"être" dont il est la manifestation forme l'horizon premier et ultime de toute la problématique.

---

[49] Section I, 2.

[50] *SZ*, §31, 144-145.

Bien entendu, le simple fait de dire l'homme «*da-Sein*» pourrait suffire à en décliner la réalité ontique; le *Dasein* est aussi un étant, et il l'est même essentiellement, de par sa nature d'existant. Mais il peut aussi être «ontologique», par exemple selon des modalités qu'expliquera Heidegger à Cassirer en 1929:

> «L'homme n'est jamais infini et absolu dans la création de l'étant lui-même[51], il est infini au sens de la compréhension de l'être. Mais, dans la mesure où - comme le dit Kant - la compréhension ontologique de l'être n'est possible que dans l'expérience interne de l'étant, cette infinité de l'ontologique est liée de façon essentielle à l'expérience ontique [...].»[52]

Mais l'«infini» de la compréhension de l'être a parfois tendance à faire oublier cette obligation absolue d'être toujours rapporté à l'étant, sans quoi le *Dasein* ne serait plus «là». Il arrivera même à Heidegger lui-même d'"oublier" cette nécessité.[53] Aussi n'est-il pas inutile de rappeler encore d'autres conditions de cette obligation, d'autant qu'elles laissent apercevoir une problématique précise que son "évidence" jette le plus souvent dans l'ombre.

> «Si l'être-au-monde est une constitution fondamentale du *Dasein*, dans laquelle il ne se meut pas seulement en général mais où il a principalement pour mode la

---

[51] «Heidegger n'a point de mal à faire admettre par Cassirer ce qu'il établira longuement dans son *Kant-Buch*: la finitude de l'homme se manifeste dans le caractère "dérivé" de la connaissance dont il est capable; dépourvu d'intuition intellectuelle, c'est-à-dire d'une intuition qui serait créatrice de son objet comme l'*intuitus originarius* de Dieu, il n'a d'intuition que "dérivée", c'est-à-dire soumise à la condition de la "réception" d'un objet.» P. Aubenque, «Le débat de 1929 entre Cassirer et Heidegger», *Ernst Cassirer de Marbourg à New York*, Cerf, 1990, p. 85.

[52] *DAL* (1929), *GA* 3, 280.

[53] Nous en reparlerons en I, 3, a.

> quotidienneté, il doit alors être aussi toujours déjà éprouvé ontiquement.»[54]

> «Le pouvoir-être à dessein duquel est le *Dasein* a lui-même le genre de l'être-au-monde. Il a donc ontologiquement en lui rapport à l'étant intramondain (*innerweltliches Seiendes*).»[55]

Cela ne doit pas étonner puisque la venue d'un *Dasein* est simultanée à celle d'un "monde". Heidegger suit en fait ici le chemin tracé par l'idéalisme ainsi que par la phénoménologie de Husserl mais en le retournant en quelque sorte: ce n'est plus le "monde" qui est intérieur à l'ego, c'est ce dernier qui est "dans le monde". Mais comment alors faudra-t-il décrire la manière suivant laquelle le *Dasein* s'adonne à l'étant «intramondain»? La réponse à cette question passe par la compréhension de ce que veut dire, pour Heidegger, la «transcendance». À cet égard, *Être et Temps* fournit l'explication suivante:

> «Le monde est, pour ainsi dire, déjà "beaucoup plus extérieur" que ne peut l'être chaque fois un objet. Le "problème de la transcendance" ne peut pas se ramener à la question: comment un sujet sort-il dehors pour aller jusqu'à un objet, l'intégralité des objets s'identifiant alors avec l'idée du monde. La vraie question, c'est: qu'est-ce qui rend ontologiquement possible que l'étant puisse se rencontrer intérieurement au monde et, en se rencontrant, être objectivé? Le retour à la transcendance du monde

---

[54] *SZ*, §13, 59-60.
[55] *SZ*, §41, 194.

> fondée de manière horizontale ekstatique donne la réponse.»[56]

Heidegger poursuit cette dernière analyse en affirmant que parce que le monde est simultané à la venue d'un *Dasein*, on pourra comprendre qu'il est «"subjectif"». Mais cette "subjectivité" du monde doit être entendue en fonction de l'apérité de l'être qui, depuis la temporalité originaire (*Zeitlichkeit*), ouvre *toute* la réalité, conçue comme le rapport d'un *Dasein* au monde. De sorte que ce n'est jamais le monde qui est "dans" la subjectivité du *Dasein*; c'est plutôt ce dernier et son monde qui, *ensemble*, sont dans la "subjectivité" de l'apérité de l'être. Afin de bien comprendre ce qu'il en est précisément de la «transcendance», il faudra donc attendre, ajoute Heidegger, de parvenir à «une idée devenue claire de l'être en général»[57], et cette attente sera finalement déçue puisqu'elle ne sera jamais donnée, ni dans *Être et Temps*, ni par la suite.

Voilà ce que nous voulions suggérer plus haut en disant que l'analyse de la transcendance proposée par Heidegger dans *Être et Temps* était soumise au *telos* de l'ouvrage. Mais non seulement ne manquons-nous pas d'éléments pour comprendre la «transcendance» indépendamment de son inscription dans cette problématique non résolue mais, de surcroît, ces éléments jettent sur la question des rapports du *Dasein* à l'étant un éclairage révélateur.

L'être-au-monde est un être-auprès-des-étants-intérieurs-au-monde. La constitutivité de l'être-au s'oppose d'abord et avant tout à une élucidation du rapport sujet /

---

[56] *SZ*, §69, 366.

[57] *SZ*, §69, 366. Thèse répétée par SS1928 (*GA* 26, §10, 191).

objet de type purement idéaliste, dont le paradigme est la relation *res cogitans / res extensa* cartésienne. Elle indique donc, pour une part essentielle, le caractère ekstatique de l'existence humaine, mais veut signaler que le dépassement de soi que ce caractère implique n'est pas l'actualisation possible d'un pouvoir mais la réalité constitutive de l'existence. En d'autres termes, le *Dasein* ne "sort" pas de lui-même pour aller aux choses; il *est* toujours déjà hors de lui-même, auprès des choses. Mais cela implique encore une autre conclusion: cet "hors de lui-même", ce caractère ekstatique, étant constitutif, l'"altérité" de l'étant auquel le *Dasein* se rapporte devient suspecte, problématique. Car ne peut être "ekstatique" que ce qui se distingue de ce dans quoi il s'"ekstasie". Dit autrement, dès lors que c'est une condition constitutive et, donc, inaliénable, pour le *Dasein*, que d'être auprès de l'étant, l'étantité ne pourra plus être conçue comme l'*autre* du *Dasein*, puisqu'elle fera désormais partie de sa "définition" (de la description de sa nature, de son essence). C'est le problème qu'a rencontré Heidegger et qui l'a mené à ajourner la solution de cette difficulté jusqu'à ce qu'une «idée de l'être en général» soit enfin disponible.

Cette difficile question peut encore être résumée ainsi. L'être est identifié, par les analyses de Heidegger, à la temporalité originaire qui, se "temporant" (c'est-à-dire exerçant cet acte qu'elle est), s'unifie elle-même (selon les modalités propres à la triple ekstase horizontale) et rend possible le surgissement des particuliers (étants)[58]. La véritable "transcendance" est donc le fait de l'être (la temporalité originaire), qui initie un "milieu" possible (le monde) au sein duquel les rapports intra-étants ainsi que ceux qui lient potentiellement ces derniers au "milieu" lui-même sont rendus possibles. Mais

[58] *GA* 26, §12, 270.

c'est dire alors que la soi-disant "transcendance" du *Dasein* n'est qu'une forme dévoyée de la transcendance propre qui ne peut, ici, être conçue autrement que comme le dépassement de l'être lui-même, depuis sa propre unité et en direction des particuliers qu'il fonde[59]. Or, une telle "transcendance" est parfaitement impossible pour le *Dasein*, puisqu'elle nécessiterait qu'il puisse adopter la perspective propre à l'être lui-même. (Témoigne de cette direction de l'analyse le fait qu'il faudrait d'abord «tirer au clair» l'idée de l'être en général d'une manière définitive avant que d'espérer avoir une compréhension pleine et entière de la transcendance.)

En l'absence d'un tel éclaircissement, la *transcendance* du *Dasein* n'est jamais que l'*errance* d'un étant dans un "milieu" qui les renferme tous. Une telle position – dès lors qu'elle ne peut profiter de la perspective que permettrait la possession d'une idée claire de l'être – n'est guère différente de celle défendue par des idéalismes stricts, tel celui de Fichte ou de Leibniz. Comparant son "système" à celui de ce dernier, Heidegger ne dit-il pas d'ailleurs que la seule différence qui les distingue ressortit au fait que Leibniz pense encore la distinction entre «un extérieur et un intérieur»[60] (à la conscience), alors qu'une telle distinction ne repose sur aucun critère valide? Ce qui est en cause ici, c'est la capacité de la notion d'"ekstase" de pouvoir extirper l'analyse de la donne idéaliste. Y parvient-elle d'une manière satisfaisante?

Selon Michel Henry, la position adoptée par Heidegger au sujet de la constitutivité de l'être-au-monde n'est que le «dernier progrès dans la détermination ontologique du

---

[59] A-t-on quelques raisons ici de se rappeler l'émanantisme plotinien?

[60] *GA* 26, §12, 270-271.

concept de conscience»[61] et, donc, appartient d'emblée à la problématique de ce qu'il appelle le «monisme ontologique», caractéristique selon lui de toutes les «philosophies de la conscience». Le thème du caractère ekstatique de la conscience humaine - quoiqu'englobant davantage que cette seule question - se veut donc une solution aux difficultés nées de la réflexion de ces «philosophies» sur la conscience et, conséquemment, sur le rapport sujet / objet. Mais le projet de soumettre tout le rapport de l'homme à l'étant à une perspective unique (temporalité originaire) qui rendrait compte d'une transcendance (ou "errance") possible de l'un vers l'autre à partir de conditions entièrement déterminées par cette perspective laisse irrésolue, dès lors qu'il n'est pas mené à terme, toute la question de la "dualité" au moins *descriptive* de ce rapport. Afin de faire voir comment le caractère ekstatique du *Dasein* propose des solutions aux difficultés associées à l'analyse de la conscience et de la pensée des "objets", il faut donc reconstituer le chemin qui, depuis ces difficultés, mène à *Être et Temps*. Et curieusement, ce chemin passe par un ouvrage qui, bien qu'il soit postérieur au texte de 1927, n'en constitue pas moins en quelque sorte le prologue; il s'agit de *Kant et le problème de la métaphysique* [*KPM*] (1929).

L'ouvrage de 1929 est le cœur du dialogue qu'initie Heidegger avec la philosophie critique. Les conclusions principales de cette analyse sont connues: toute la raison «pure» est essentiellement «sensible»; elle est constitutivement rapportée à un quelque chose qui se donne, mais on a tort de croire que ce qui se donne ainsi est une sorte ou une autre d'étant. Ce qui d'abord se donne, c'est l'horizon de possibilité de tout étant,

---

[61] *L'essence de la manifestation*, PUF, 1963, p. 110. Marion estime, pour sa part, que les difficultés restent les mêmes, que le «*Dasein*» construise ou «ouvre» le monde (*Étant donné*, PUF, 1997, 360).

qui s'oppose comme *néant*. Ce néant, considéré simplement dans la perspective de la raison elle-même, c'est la précompréhension ontologique, en quelque sorte condition de possibilité pour l'objectivation de l'étant. Cette thèse est déjà présente dans *Être et Temps*, mais mieux que ce dernier ouvrage, *KPM* en explique la provenance. (C'est à ce titre qu'on pourra affirmer que pour l'intelligence de l'analyse heideggerienne de la question de l'être, l'ouvrage de 1929 est à lire avant celui de 1927.)

Heidegger parvient à une telle conclusion en reprenant le chemin emprunté par Kant. La raison est d'abord et avant tout *finie* parce qu'elle est un intuitionner, une réceptivité.[62] Mais depuis cette première donne, qu'il entérine, Heidegger estimera que Kant va par la suite bifurquer, et redonner à l'entendement une primauté qu'il n'a pas. Ce que Kant a raté, ce devant quoi il a «reculé» - car il l'avait aperçu, insiste Heidegger - c'est le caractère originaire de l'imagination transcendantale, source commune des deux «souches» de la connaissance que sont l'entendement et la sensibilité[63]. Et l'analyse transcendantale de *KPM* aura justement pour but de montrer comment cette «imagination» doit être conçue comme la synthèse ontologique originelle, c'est-à-dire l'actualisation d'un horizon pour toutes les «vues» possibles, «vues» qui sont les mises en images (synthèses conceptuelles) dans lesquelles seulement peuvent venir s'«objeter» les étants. Dès lors *toute* la raison pourra être dite sensible puisque la synthèse ontologique originelle lui échappe comme telle. Il n'y a pas de raison *sans* elle, et *avec* elle toute la raison est réceptive.

---

[62] *GA* 3, 25-26.

[63] *GA* 3, §§26-31.

Mais, dans les parages de l'analyse kantienne, cette thèse, pour être valide, doit d'abord en finir une fois pour toutes avec la «chose en soi», car il serait intenable d'en admettre encore la possibilité au-delà de la synthèse ontologique originelle. Dans *KPM*, Heidegger en scellera le sort de deux manières, d'abord en affirmant qu'à la fin, Kant lui-même admettait que la distinction du «phénomène» et de la «chose en soi» n'était que "subjective"[64], puis à partir de ses propres analyses, où il conclura que le connu terminal de la connaissance est un pur horizon, un *néant* (à tout le moins si on le considère depuis la perspective qui le montre comme ne pouvant être aucunement étant)[65].

Voyons d'abord comment cette distinction ne pourrait être que «subjective». À partir de la donne kantienne, les choses se présentent globalement ainsi: l'accès à la «chose en soi» ne pourrait nous venir que dans une intuition parfaite (infinie), c'est-à-dire que ce qui tiendrait lieu alors d'intuition serait en fait la chose elle-même. Kant ne conçoit cette possibilité que dans l'intuition créatrice divine: l'accès à la chose en soi ne pourrait donc consister qu'en la *production* de l'étant. La finitude de la raison, qui est son *fait* dès lors que l'on constate qu'elle est non pas créatrice mais réceptive, implique donc, dès l'abord, une *distinction* de l'étant et de la pensée (intuitionner) de l'étant. Mais cela ne veut pas dire que *toute* la raison ne soit que réceptive, sa «spontanéité», comme le dit Kant, consiste à organiser un divers, à opérer une «synthèse» qui s'accapare quelque chose de l'étant, mais non pas lui en tant que tel. Cette synthèse produit le «phénomène». Quel est alors le sens de la «chose en soi»? Celui de représenter l'étant

---

[64] Dans l'«*Opus Postumum*», Kant écrit: «la chose en soi n'est pas un autre objet mais une autre relation de la représentation au même objet» (Liasse VII, 2, p. 4; Ak.: XXII, 26). Cf. les commentaires de Heidegger sur cette questions, notamment: *GA* 3, 31-35; *GA* 26, 209.

[65] On retrouvera cette analyse déjà esquissée dans SS1928 (cf. notamment *GA* 26, §11, 208 et s.).

en dehors de nous et dont on ne sait rien, et surtout pas comment et dans quelle mesure il pourrait correspondre au "phénomène" que nous appréhendons en son nom. Mais dans tous les cas, l'étant semble bien rester quelque chose qui est «en dehors de nous». Tel est le fondement de l'ontologie *négative* possible depuis le phénoménalisme. Considéré sous l'angle du «phénomène», l'étant est "en dehors de nous" parce que nous, qui l'appréhendons, ne sommes pas lui, nous dit Heidegger[66], et considéré cette fois selon qu'il serait une «chose en soi», il l'est tout autant parce que nous n'avons pas d'intuition infinie (dans quel cas l'"étant" sera produit par la synthèse elle-même). Mais de telles explications restent insatisfaisantes; l'"en dehors de nous", ou n'a besoin d'aucune explication transcendantale sinon celle qui désignerait le biais par lequel nous *savons* que l'étant est bien tel, ou nécessite une déduction qui, à terme, enfermera tout le réel à l'intérieur de la pensée. À ce titre, la "production" tout à fait «pure» des formes de l'intuition n'est d'aucun secours, puisque si «spontanéité» de la raison il y a, celle-ci ne consiste qu'à réaliser les *formes* de l'intuition.

> «Un être fini connaissant n'est capable de se rapporter à un étant qu'il n'est pas lui-même et qu'il n'a pas non plus créé, que si cet étant, déjà présent, peut de soi s'offrir à être rencontré. Mais pour que ce dernier puisse être rencontré comme l'étant qu'il est, il doit préalablement avoir déjà été "reconnu" comme étant, c'est-à-dire dans sa structure d'être. Cela implique que la connaissance ontologique qui, en l'occurrence, est toujours préontologique, conditionne la possibilité pour un être fini, de s'ob-jeter, en général, quelque étant. Tout être fini a besoin de

[66] *GA* 3, 34-35.

> cette faculté fondamentale qui consiste à se tourner vers... en laissant s'ob-jeter.»[67]

Heidegger poursuit:

> «Par cette orientation originelle, l'être fini se propose un domaine d'ouverture, à l'intérieur duquel quelque chose pourra lui "correspondre". Se tenir par avance dans un tel domaine d'ouverture, le former originellement, n'est rien d'autre que la transcendance, laquelle marque tout comportement fini à l'égard de l'étant.»[68]

Mais comment cela est-il possible? Comment l'étant peut-il en quelque sorte se quitter lui-même pour s'«ob-jeter»? Et comment le connaissant fini peut-il lui aussi s'"ekstasier" en direction de l'étant? Et encore, dans quel "milieu" se rejoignent-ils ainsi? Puisque notre intuition n'a pas le pouvoir de créer l'étant, il faut donc, dit Heidegger, que l'étant ait lui-même la possibilité de s'ob-jeter.[69] Mais quel est alors la part qui revient à l'activité de la raison? Celle de "projeter" un «néant» sur lequel seulement l'étant pourra faire valoir sa non-vacuité, c'est-à-dire le fait qu'il *est*. Est-ce à dire, dès lors, que c'est l'activité de la raison qui détermine l'étant s'ob-jetant? Certes l'activité de la raison détermine l'intuition empirique, puisqu'elle "projette" les formes de l'intuition. Mais, poursuit Heidegger, «l'intuition pure elle-même, et elle surtout, témoigne d'une essence finie»[70], entendre: *toute* la raison est réceptrice. Et pour le montrer, il s'agira de produire

---

[67] *GA* 3, 70-71.
[68] *GA* 3, 71.
[69] *GA* 3, 72.
[70] *GA* 3, 76.

une analyse de l'imagination transcendantale, en tant qu'elle met en scène la véritable synthèse ontologique originelle, celle-là même qui dépasse ce problème qui lui est interne du caractère *a priori* des formes de l'intuition. Il n'est pas sûr cependant que ce second degré de l'examen de la synthèse ontologique ne va pas simplement dire autrement les mêmes problèmes et les mêmes difficultés.

L'enquête sur le rôle de l'imagination transcendantale passe par un examen du schématisme transcendantal, que Heidegger comprend comme la mise en image qui anticipe (au sens de la possibilité de sa représentation) l'ob-jectité de l'étant.[71] Le schématisme ne produit pas l'étant, bien entendu, mais pas comme telle non plus l'image de l'étant; ce qu'il produit, c'est la possibilité que l'étant vienne remplir une «vue». De sorte que le schématisme est lui-même déjà un caractère de la transcendance, puisqu'il constitue la toute première disponibilité du connaissant fini à l'égard de l'étant qui sera rencontré. Cette disponibilité pour l'ob-jectité de l'étant est la transcendance elle-même, qu'il faut comprendre comme le fait de s'orienter vers l'objet (véritable «condition de la possibilité de l'expérience») mais, simultanément aussi, comme la constitution de l'horizon à partir duquel seulement l'étant pourra s'ob-jeter, la simultanéité des deux caractères venant garantir la possibilité que l'étant-phénomène soit *adéquat* à l'étant s'ob-jetant, autrement dit que la connaissance qui vise cet étant puisse être vraie.[72] La transcendance elle-même n'étant que le fait de la temporalité originaire qui ouvre l'"espace" pour que de tels rapports s'établissent, ceux-ci pourront donc être entièrement circonscrits par une problématique "transcendantale", à condition bien sûr que l'on ait

---

[71] *GA* 3, §19.
[72] *GA* 3, 118.

accepté d'étendre la portée de celle-ci jusqu'à la soumettre entièrement à celle du temps. C'est ce qui permettra notamment la conclusion selon laquelle le connaître est fondamentalement un «s'exposer à...»[73], exprimant le caractère ekstatique du connaissant fini. Tout comme lors du premier itinéraire emprunté, la "chose en soi" reste cependant ici parfaitement non thématisée et, de fait, impossible à caractériser, puisqu'elle n'acquiert pas davantage de "réalité" dans l'analyse du schématisme qu'elle n'en avait dans celle de sa distinction d'avec le phénomène. Pourtant, tout ce que l'examen de la transcendance a ici permis est de dévoiler le mécanisme suivant lequel est produite l'*image* de l'étant. Quel est, en fin de compte alors, le *connu* réel de cette "image"? Un néant, répond Heidegger, un pur horizon,[74] ce qui nous ramène à la synthèse ontologique originelle déjà décrite.

Le problème que nous voudrons soulever en regard de cette analyse est que la principale caractéristique de l'étant ob-jetant, c'est-à-dire qu'il soit un "étant" et, donc, qu'il soit *particularisé, ne peut être le fait ni de l'activité de la raison dans sa synthèse de l'étant s'ob-jetant, ni celui d'un simple "néant"*. S'il y a quelque chose de tel qu'une synthèse ontologique originelle qui préside, sur fond d'un horizon sans étants, à la possibilité que de l'étant s'ob-jette, elle doit également produire la possibilité que l'étant soit reconnu comme *singulier* et, en ce sens, n'est pas un pur néant. En d'autres termes, on ne peut pas simplement passer outre à la difficulté qu'éveille la «chose en soi», en la réduisant à n'être qu'une détermination de la raison ou en l'intégrant à l'énigme de la synthèse ontologique originelle. S'il est vrai que «le double caractère de l'étant comme

---

[73] *GA* 3, 119.
[74] *GA* 3, 122.

"phénomène" et "chose en soi" répond à la double manière dont celui-ci peut se rapporter soit à une connaissance finie, soit à une connaissance infinie»[75], l'analyse est alors aux prises avec un problème insoluble quant à la *singularité* de l'étant, qui ne peut être le fait de la connaissance finie, incapable de la constituer. L'étant a ceci de spécifique qu'il rejette à l'extérieur de lui tout ce qu'il dit *ne pas* être. Ce faisant, certes, il procède donc d'un avènement de l'être qu'il scelle, en même temps qu'il apparaît. Mais tout étant n'est jamais que ça, et non pas tout l'étant. Le problème principal ici n'est pas celui d'une différence ontologique qui distingue l'étant de l'être mais plutôt de celle qui élit certaines possibilités de l'être au sein d'un *même* étant et au détriment des autres.

Nous reviendrons sur cette question, mais pour l'instant, qu'il suffise que nous ayons montré que la problématique entière de la transcendance n'est pas entièrement réductible à la nature projetante du *Dasein*, ne serait-ce que parce que celle-ci prétend en quelque manière annexer le problème de la connaissance comme une sous-question de la sienne propre alors même que cette dernière permet également, et indépendamment de la première, de dévoiler ce qu'il en est de l'ouverture originaire dans laquelle la possibilité qu'un étant se rapporte à un autre est décidée.

---

[75] *GA* 3, 32.

2. La double modalité de l'ekstase et les modes de l'étantité qui lui correspondent.

S'il y a deux manières de mettre à jour les modes de l'apparaître de l'étant selon que l'on suit la piste ouverte par l'analyse de la nature projetante du *Dasein* ou celle qui consiste à apercevoir comment celui-ci se rapporte à l'étant, c'est que chacune met en lumière un comportement distinct du *Dasein*, selon que l'étant est pour lui l'outil d'un projet, ou encore l'étant qui, simplement s'ob-jette. La double modalité de l'ekstase du *Dasein* (nature projetante et pensée des "objets") peut donc être rapportée à deux modes de l'étantité, celui de la *Zuhandenheit* (l'étant-outil ou "moyen" pour les pro-jets) et celui de la *Vorhandenheit* (l'étant "là-devant" ou "objet" construit par la représentation) et ce, tout en associant plus strictement à l'un ou l'autre de ces modes les caractères déjà aperçus dans la partie précédente.

a) La finitude radicale (temporalité) et l'étantité-utilitaire (*Zuhandenheit*)

La nature projetante du *Dasein* ouvre initialement sur de l'étant-outil (*Zuhanden*)[76], c'est-à-dire que l'étant rencontré y est toujours à l'avance arraisonné par une préoccupation (*Besorgen*), qui le situe *a priori* dans une intention. Cette thèse s'oppose à celle qui voudrait que l'étant soit d'abord l'objet «là-devant», d'un étonnement ou d'une contemplation pure[77]. Mais l'étant-outil ne peut constituer un *point de départ* pour l'analyse, comme pouvait prétendre le faire l'idée qu'il y allait d'abord d'un pur surgissement d'un étant appréhendé initialement comme n'étant que cela. Si le découvrement initial de l'étant laisse voir celui-ci comme un outil, c'est que le *Dasein* est déjà *là*, dans un quelconque projet de lui-même; et si l'étant est *outil*, il ne pourra l'être qu'au sein d'un ensemble plus vaste, puisque l'idée même d'outil entraîne avec elle, pour ainsi dire "analytiquement", la série complète des autres outils auxquels le premier se rapporte nécessairement. Un outil ne peut se donner seul, indépendamment des autres étants (outils également) auxquels il se rapporte, ou du projet dans lequel, seulement, peut apparaître sa nature utilitaire. Voilà pourquoi l'étantité utilitaire est d'abord et avant tout un "monde", un complexe signifiant, et non un étant unique. *Être et Temps* nomme ce complexe signifiant *Bewandtnis*, ou encore «passé apriorique»[78].

---

[76] *SZ*, §15, 68-69.

[77] *SZ*, §15, 69.

[78] *SZ*, §18, 85. Et non «parfait apriorique», comme l'écrivent Vezin et Martineau. «Das auf Bewandtnis hin freigebende Je-schon-haben-bewenden-lassen ist ein *apriorisches Perfekt*, das die Seinsart des Daseins selbst charakterisiert.» L'apostille *b)* de la page 85 ajoute: «Nicht ein ontisch Vergangenes, sondern das jeweils Frühere, auf das wir *zurück*verwiesen werden bei der Frage nach dem Seienden als solchen; statt apriorisches Perfekt könnte es auch heißen: ontologisches oder transzendentales Perfekt.» Il s'agit, bien entendu, de ce temps des verbes allemands, le «*Perfekt*» (passé), et non de l'une ou l'autre "perfection" de l'*a priori*. Les traductions prêtent ici à confusion. Une description de la *Bewandtnis* est également fournie par SS1927 (*GA* 24, §9, 95-96).

C'est à ce mode bien particulier de l'étantité que renvoie initialement la constitution ekstatique du *Dasein* qui permet de l'apercevoir comme un «être-envers-ses-possibles», car ces possibilités, peu importe qu'elles aient pour fin dernière l'être du *Dasein* lui-même, apparaissent d'abord liées à la préoccupation quotidienne. Mais quel est ici le véritable *donné* d'un tel rapport à l'étant, et quel en est précisément le *mode de donation*?

Un étant-outil ne peut aucunement se donner seul, on l'a suggéré plus haut. Cela tient plus précisément au fait qu'à la notion même d'«outil» appartient tout autant le "ce-à-quoi-l'outil-sert" (projet), ainsi que le "ce-sur-quoi-l'outil-travaille" (un autre outil). L'apparaître de l'étant-outil suggère donc le surgissement simultané de tout un complexe signifiant utilitaire (*Bewandtnis*), mais également celui du projet dans lequel seulement ce complexe peut prendre son sens. Ce qui se donne alors véritablement à la considération de la conscience, ce n'est ni l'étant singulier, ni le complexe signifiant entier, puisque toutes les propriétés que pourraient avoir en propre les étants alors rencontrés sont évacuées au profit de l'usage possible de ces étants pour un projet. Ni toute la *Bewandtnis*, et encore moins l'étant singulier, ne peuvent ici être considérés comme constituant véritablement le donné de cette rencontre de l'étant. C'est plutôt le projet comme tel qui forme ici le véritable donné. À son égard, tout outil est ontiquement transparent; sa réalité ontique d'outil ne peut que dériver des significations internes au projet lui-même, qui recouvrent toutes celles que pourrait avoir, pour et de lui-même, l'étant. Pour reprendre l'exemple célèbre du marteau qui se brise, s'il est besoin d'un marteau et qu'il ne s'en trouve aucun dans les parages, tous les étants périphériques seront considérés en fonction de leur capacité de marteler, dans une parfaite

secondarisation de ce qu'ils sont par ailleurs. Il n'existe pas d'apparaître initial de l'ustensilité. C'est le projet qui constitue l'apparaître premier et qui détermine toute l'étantité à être utilitaire. Ce sera donc ultérieurement à l'apparaître du projet que se donnera l'étant comme outil. Mais puisque le projet détermine tout étant rencontré, il oblige ce dernier à paraître suivant sa valeur utilitaire. Dès lors, ne se donneront à être rencontrés *que* des étants-outils, et selon la valeur utilitaire que peut seulement leur octroyer l'ensemble des significations présentes dans la *Bewandtnis*. C'est donc cette dernière qui constitue véritablement le *mode de la donation*.

À la conscience temporellement ekstatique pour laquelle le *Dasein* se révèle comme nature projetante correspond un premier mode de l'étantité: l'étantité utilitaire, au service de cette nature. À ce mode de l'étantité correspondent le projet comme donné et la *Bewandtnis* comme mode de la donation.

b) La raison finie (sensible) et l'étantité-objetante (*Vorhandenheit*)

Heidegger explique que l'utilisable n'apparaît jamais dans une simple continuité de la contemplation[79]; c'est au contraire cette dernière qui découle d'une rupture dans l'utilisable, de l'inusabilité d'un étant d'abord utilitaire[80]. Mieux, il affirme également que la rencontre de l'étant comme simple «là-devant» (*Vorhanden*) est elle-même une forme de la préoccupation (appartient donc en propre à la nature projetante du *Dasein*), et en veut pour preuve la «méthode» qui, initialement, est seule à même de dévoiler de l'étant comme «là-devant»[81]. En d'autres termes, l'étant-objet ne serait qu'une variante particulière de l'étant-outil, correspondant à un projet spécifique, celui qui désire dévoiler l'étant "tel qu'il est". Ce "projet" comporte cependant assez de particularités qui le distinguent des projets du *Dasein* auxquels se réfèrent les analyses précédentes pour qu'il faille l'examiner avec attention. Nous reviendrons plus loin sur la question précise de savoir comment l'étant-objet pourrait n'être qu'une variation de l'étant-outil[82]. Pour l'instant, il importe d'identifier le donné véritable ainsi que le mode de donation propres à l'étantité-objetante.

En suivant ici les indications de Heidegger, mais en fonction de notre propre itinéraire, il appert d'abord que le donné d'un tel mode de l'étantité devrait être ce "projet" qui consiste à prétendre dévoiler l'étant "tel qu'il est", ainsi que la "méthode" suivant laquelle un tel dévoilement est mené. Mais le fait de prétendre dévoiler l'étant

---

79 *SZ*, §15, 69.
80 *SZ*, §16, 72-73.
81 *SZ*, §15, 69.
82 Sections III, 2 et III, 3.

tel qu'il est en lui-même *renverse* en fait le rapport qui s'établit entre le donné et le mode de la donation. En effet, alors que dans le cas de l'étantité-utilitaire l'étant apparaît seulement selon les déterminations prescrites par le projet, le dévoilement de l'étant-objet ne peut, quant à lui, être préalablement déterminé par la "méthode", dès lors que celle-ci prétend justement que c'est son projet que de s'effacer devant le pur apparaître de l'étant. Il ne s'agit pas ici, bien entendu, de savoir si la "méthode" peut *effectivement* s'effacer ainsi devant un pur apparaître de l'étant, mais de simplement considérer qu'il est dans sa raison d'être de devoir tenter de le faire ou d'affirmer qu'elle le puisse. La "méthode" est donc ici, au moins théoriquement, au service de l'apparaître de l'étant, alors que pour l'étantité utilitaire, c'était l'étant qui se laissait déterminer par le projet. Et plus radicalement, de toutes manières, la "méthode" ne peut aucunement être conçue comme un projet, puisqu'elle-même est, en fait, au service du projet de dévoilement de l'étant "tel qu'il est". Voilà pourquoi, au fil de l'histoire, cette "méthode" peut se transformer, sans que le projet lui-même en soit en quelque manière modifié d'une manière substantielle. Bien entendu, l'étant "tel qu'il est" n'apparaîtra jamais sans une part de détermination qui lui vient de l'ouverture initiée par la conscience et, donc, ne sera *jamais* dévoilé ainsi quelque étant tel qu'il serait "en lui-même". Mais ce qui importe ici n'est pas que ce projet puisse réussir ou non, ou même qu'il soit entaché de vices fondamentaux dans son principe même. Ce qui importe plutôt est que l'importance et la constance de ce projet, qui n'est en fait rien d'autre que celui de la *science*[83], forment à elles seules un critère suffisant pour suggérer qu'il y va alors d'un mode de l'étantité qui diffère en quelque manière du premier. Nous en déterminerons les

[83] Tout au long de cet essai le terme «science» désigne le projet collectif de la constitution de l'étant en "objets". Nous utilisons également le terme «langage» dans un sens similaire. Ces usages trouveront leur justification dans les pages à venir.

caractéristiques avec plus de précision plus loin, et il apparaîtra alors qu'il appartient bel et bien à la nature projetante du *Dasein*, mais d'une manière qui nécessite qu'entre-temps, un troisième mode de l'étantité soit aperçu.

Pour l'instant, ne doivent simplement être aperçues ici que les caractéristiques d'un tel prétendu deuxième mode de l'étantité. Le *donné* qui lui correspond ne peut être la "méthode", comme on l'a vu. Mais il ne peut être non plus ce projet qui consiste à prétendre dévoiler l'étantité en fonction de ce que les étants sont puisqu'un tel projet est indéterminé quant à sa fin. Tout projet du *Dasein* est d'abord et avant tout cela, une fin, rendant possible l'apparaître d'étants-*outils*, c'est-à-dire *moyens* pour cette fin. Or, n'est pas une telle *fin*, un projet qui prétendrait dévoiler tout ce que *tous* les étants sont en eux-mêmes. Si une telle «tâche infinie» peut *ressembler* à une finalité propre, elle s'en distingue pourtant par son incapacité à laisser apparaître des *moyens*, la détermination de tout "moyen" exigeant la connaissance préalable de la fin qu'il sert. Or, c'est seulement parce qu'ils sont des *moyens* que les étants-outils peuvent être rencontrés. L'étant-objet (là-devant) ne peut être un tel moyen et, donc, n'apparaît pas à la faveur d'un projet donné. Et quand bien même estimerait-on qu'il en va tout de même ainsi, la finalité propre au projet de dévoilement de l'étant tel qu'il est n'en serait pas moins, ultimement, le dévoilement de la propre fin de chaque étant, puisque ce projet est censé dévoiler l'étant pour lui-même. Or, comment connaîtrait-on cette fin propre à chaque étant au travers de la poursuite de sa propre fin?

Dans le cas de ce deuxième mode de l'étantité, l'étantité-objetante, c'est bel et bien l'étant-objet qui constitue (ou qui est dit constituer) le donné de la rencontre ontique.

Mais s'il est étant pour le *Dasein* qui le rencontre, il est "objet" non pas pour lui mais bien pour la *subjectivité en général*, qui constitue la seule "conscience" qui soit dite en mesure de se dégager de la nature projetante-préoccupante du *Dasein*. Parallèlement donc au désengagement de l'étant de la *Bewandtnis*, l'étantité-objetante indique une suspension de la nature projetante du *Dasein*, au moins en ce qu'elle se prend elle-même, le plus souvent, pour *objectif* du projet. Selon que l'on décidera[64] si ce deuxième mode de l'étantité est ou non une simple spécification du premier, nous aurons affaire à un pur dévoilement de l'étant en lui-même en face d'une subjectivité pensante en général[65], ou à un faux "objet" qui masque sa nature d'outil en face d'une fausse rationalité "objective" qui tente d'oublier et d'abdiquer sa nature primordiale au profit d'un ersatz de pensée soi-disant commune. Mais puisque, dans tous les cas, la possibilité qu'un tel mode de l'étantité existe réellement est dépendante de la possibilité de laisser l'étant paraître tel qu'il est en lui-même, le véritable donné de cette rencontre de l'étant ne pourra être que l'étant lui-même, dans sa prétention à n'être qu'un «objet», un «là-devant».

Quel est alors le mode de la donation qui corresponde à un tel apparaître de l'étant? Ce ne peut être ni un quelconque projet - on l'a vu -, ni le complexe signifiant déterminant chaque fois l'étant à ne paraître que comme outil puisque, justement, il est dit ici "objet", indépendant de sa nature utilitaire. Mais il en va pourtant ici comme il en allait pour l'étantité-utilitaire, à savoir qu'un étant n'apparaît jamais seul, mais se constitue comme "étant" en fonction d'un réseau signifiant dans lequel il vient s'inscrire et qui est seul à même de lui accorder le pouvoir d'être lui-même signifiant. Ce réseau

---

[64] Cette question est débattue aux sections III, 2 et III, 3.

[65] Ce qui, admettons-le tout de suite, a peu de chances d'être le cas.

n'est pas la *Bewantdnis* dont on a fait état plus haut, qui détermine à l'avance l'étant et l'oblige à se montrer selon son utilité, mais sera plutôt constitué de l'ensemble des énoncés disponibles qui prétendent dévoiler déjà quelque chose de l'étant-objet: la *science*, au sens large, mais également le *langage*. Ce réseau de significations détermine tout autant l'étant à paraître comme "objet" que la *Bewandtnis* l'obligeait à paraître comme "outil". Mais puisque cette détermination prétend faire paraître l'étant tel qu'il est, c'est l'"objectivité" de l'étant qui devient proprement ici le donné, alors que le mode de donation de cette objectivité doit, quant à lui, continuer de rendre possible l'inscription de ce qui est donné dans une structure signifiante préalable.

À la raison finie qui se dit assujettie au pur paraître de l'étant correspond donc un deuxième mode de l'étantité, l'étantité-objetante, dont le donné véritable est l'objectivité de l'étant-objet et dont le mode de donation est le savoir constitué et disponible, qui prétend par ailleurs savoir quelque chose de l'étant tel qu'il est en lui-même (indépendamment des projets spécifiques de tel ou tel *Dasein*). Témoigne par ailleurs également de ceci l'assimilation pure et simple que l'on peut faire – l'un n'allant pas sans l'autre - de l'idée d'un langage ou d'une science et de celle d'une «subjectivité en général» (que l'on pourrait appeler également "Raison").

La question de savoir si ce deuxième mode de l'étantité en est un véritable ou n'est qu'une spécificication du premier dépend de la réponse que l'on se donne à celle de savoir si l'objectivité est un projet. Mais ce problème ne peut être résolu avant que ne soit donné le tout de la phénoménalité.

3. La double modalité de l'ekstase et les horizons du paraître.

Ce n'est pas assez que d'associer aux deux prétendus modes de l'étantité les types de donnés et de modes de la donation qui leur correspondent. L'étant ne peut en effet paraître que si un *horizon* est d'abord constitué, et à partir duquel seulement il *peut* paraître. Qu'il n'y ait qu'*un seul* tel horizon pour tout paraître en général, voilà qui peut sembler une évidence. Pourtant, une telle conviction devrait conduire parallèlement à ce qu'il n'y ait qu'*une seule et même modalité du paraître de l'étant*, ou, à tout le moins et s'il y en a plusieurs, *à une modalité originaire du paraître de l'étant* et dont les autres ne seraient que des spécifications. Indépendamment de la question de savoir si les modes de l'étantité distingués jusqu'ici sont cooriginaires ou non, le seul fait de leur possible distinction a des répercussions sur les horizons du paraître qui leur correspondent. S'il y a deux modes de l'étantité – et quelque soit, pour l'instant, le rapport qui les lie -, il doit y avoir deux horizons du paraître. S'il s'avère à la fin que l'un de ces modes est une spécification de l'autre, il devra en aller de même pour les horizons qui leur correspondent.

a) La finitude radicale et l'horizon des «possibles».

Le premier mode de l'ekstase du *Dasein* nous a révélé la nature projetante de ce dernier et le mode de l'étantité qui lui correspond. La conscience ekstatique y est décrite comme un «être-envers-ses-possibles» que détermine, dans une mesure qui reste à circonscrire, le «projet-le-plus-propre», la mort. Nous avions laissé cette question plus haut[86] en nous demandant si le *Dasein* s'avisait de sa mortalité parce qu'il est de nature projetante ou, au contraire, s'il était de telle nature parce qu'il était mortel. Cette question est capitale pour cette autre qui demande quel est l'horizon propre de l'apparaître de l'étantité-utilitaire. En effet, si c'est la nature projetante qui est d'abord constitutive, et que la perspective de la mort ne prend forme qu'à travers elle, l'horizon de l'apparaître de l'étantité-utilitaire (c'est-à-dire de l'étant déterminé par un projet) ne pourra être que la temporalité originaire qui détermine dès l'origine tout *Dasein* et qui, à ce titre, devra être elle-même ekstatique. C'est la thèse qui correspond au mieux à l'ensemble de l'œuvre heideggerienne, et qui seule permet de justifier, depuis une analytique de l'*existence*, le rôle que prétend y tenir une temporalité dite originaire. Mais si, au contraire, il appert que ce soit la mortalité du *Dasein* qui soit ici la détermination originaire, et que la possibilité même de la nature projetante se détermine à partir d'elle, l'horizon d'un tel apparaître de l'étantité-utilitaire sera d'abord celui des possibilités du *là*, possibilités dont la temporalité ekstatique ne sera alors qu'une détermination seconde, quoiqu'incontournable. C'est la thèse que nous défendons et qui, croyons-nous, est seule à même d'expliquer la primauté de la nature projetante telle que la pense Heidegger, sans le recours à une "temporalité originaire" dont nous ne pouvons rien

[86] Cf. *supra*, section I, 1, a.

savoir. C'est la seule qui puisse justifier un horizon possible pour l'apparaître des projets et de l'étant-outil qui correspond à ceux-ci d'un strict point de vue phénoménologique, car le fondement de la possibilité de la nature projetante dans la temporalité originaire ne fournit pas le critère essentiel à la structuration d'un *possible* pour ce qu'il est mais, plutôt, confond toute distinction entre possibilité et actualité au point de ne plus permettre qu'on aperçoive l'aspect seulement virtuel du possible, aspect qui fait de lui ce qu'il est.

Au-delà de la simple affirmation du caractère primordial de la temporalité[87], les analyses de Heidegger sont, à l'égard de cette question, non décisives, en ce qu'elles ne s'attaquent pas directement à la problématique du rapport mutuel qu'entretiennent le *Vorlaufen* et le «projet-le-plus-propre». Et si elles ne le font pas, c'est qu'elles négligent un aspect de la thématisation de la *Nichtigkeit* qui est ici requis afin de faire voir sur quel *fond* le caractère originaire de l'ekstase pensé sous l'angle de la finitude radicale (mortalité) apparaît d'abord.

La mortalité du *Dasein*, tout inéluctable qu'elle soit, ne l'empêche aucunement d'être quotidiennement un «être-vers-ses-possibles». De cela seulement on pourrait bien

---

[87] Les preuves de l'originarité de la temporalité, telle que la comprend Heidegger, sont-elles convaincantes? 1) Que l'essence du temps ait un caractère ekstatique; 2) qu'avec ce caractère le temps soit également "horizontal"; 3) que le temps ne fasse pas que "passer" mais que, plutôt, il se "temporalise"; 4) que le temps soit plus primordial que la sensibilité et la raison elle-même; 5) que le temps soit incompréhensible à partir d'une idée préconstruite de l'homme (*GA* 26, §12, 254 et s.); tout ceci, quoique constituant certes des caractéristiques susceptibles d'apparaître lors d'une tentative d'analyse de la temporalité, ne contribue aucunement à "démontrer" le caractère originaire d'une temporalité que nous continuons à méconnaître. Les thèmes suggérés ici par Heidegger sont également des caractères de la conscience (ou peuvent être vus tels), et le fait de parvenir avec eux à une telle notion de la temporalité originaire reste tributaire d'une analyse de la conscience qui *pense* le temps, et non d'un quelconque examen pouvant porter sur la chose elle-même.

tirer la conclusion que la nature projetante elle-même est constitutive, et que le caractère insigne du "projet" particulier qu'est la mort n'est dû qu'à sa particularité d'être, en tant que "projet", l'annonce de la fin de tout projet. En d'autres termes, la mort, malgré qu'elle fasse disparaître le *là* et, avec, lui, toute possibilité qu'il ait de se projeter encore, n'en constitue pas moins, aussi longtemps qu'elle ne se réalise pas, un projet comme un autre. L'être-vers-ses-possibles n'est pas empêché d'exister sous prétexte qu'il est mortel. Mais à titre d'être un empêchement éventuel pour la poursuite des projets, la mort n'est pas l'unique événement qui, tant qu'il ne se réalise pas, garde ouverte la possibilité que des projets se fassent jour. La possibilité que je perde, pour une raison ou une autre, la vue, tant qu'elle ne se réalise pas, me permet d'avoir le projet de regarder, de voir ceci ou cela. Certes la mort annihile la possibilité de *tous* les possibles. Mais *pensée de la seule façon qu'elle puisse l'être, c'est-à-dire à partir de la nature projetante*[11], et non en soi (parce que, pensant, le *Dasein est* toujours encore et, donc, reste disponible pour l'un ou l'autre projet, ne serait-il impliqué que dans ce projet même de penser la mort), elle ne se distingue d'autres possibilités limitatives que par son ampleur, et non par sa nature. Bien entendu, de l'impossibilité de tel ou tel projet à celle de *tout* projet il n'y a pas qu'une gradation quantitative mais, également et surtout, un saut qualitatif. Mais un tel saut reste obligatoirement pensé (tant que le *Dasein* est) depuis une projection tout à fait conventionnelle. Dans une telle perspective, la mort, malgré qu'elle soit un caractère fondamental du *Dasein* et, à ce titre, qu'elle doive trouver place dans l'analytique de l'existence humaine, n'est pas un indice de son caractère ekstatique.

---

[11] Cf. *infra*, p. 62.

Aussi devient-il alors fort complexe de comprendre où veut en venir Heidegger lorsqu'il fait jouer à la mortalité du *Dasein* un rôle qu'elle ne peut assumer. Dans la perspective générale pour laquelle il s'agit de montrer le caractère à la fois premier et ultime de la temporalité originaire (et donc, de comprendre l'horizon ultime de l'apparaître en fonction de celle-ci), c'est à partir des seules ressources du temps que doit pouvoir surgir la possibilité du paraître de l'étant et, éventuellement, quelque chose comme le paraître du *Dasein* «entier». L'horizon duel que constituent simultanément la temporalité originaire et la mort (qui en est la négation) introduit dans l'analyse un jeu métaphysique injustifié d'un point de vue phénoménologique, et où ne peuvent prendre place que des considérations éthiques obligatoirement individuelles, puisque la négation du temps par l'idée de la mortalité implique la cessation de toute pensée, au nom même de la définition que l'on donne à celle-ci (et qui requiert le temps)[89].

Certes, la projection du *Dasein* est impossible sans la temporalité dans laquelle, seulement, elle peut se manifester. Mais condition ne veut pas dire origine. Cela est bien loin de vouloir signifier, par exemple, que cette même projection respecterait les règles dictées par une temporalité-source – ce qu'elle ne pourrait manquer de faire si l'apparaître de la projection ne pouvait se constituer que sur l'horizon qu'elle déploie et détermine. Les faits montrent plutôt que la projection se réalise sur un horizon atemporel, comme en témoignent ces indices que sont les rapports désordonnés qu'elle peut établir avec la triple modalité de l'ekstase temporelle (passé, présent, avenir) ainsi,

---

[89] Toute pensée qui implique la considération de la cessation de la pensée n'est plus proprement pensable par la raison commune et ne peut plus être énoncée ou discutée. Une telle "pensée" ne peut plus faire l'objet d'une structuration philosophique qui la donnerait en pâture à quelque analyse. Elle représente un stade de la réflexion du *Dasein* où lui seul est distinctement concerné.

surtout, que l'existence de *diverses* temporalités pouvant se manifester au sein même de toute projection (temporalité mythique, suspension du temps, etc.). Autant d'éléments qui nous laissent croire que l'horizon de la nature projetante *est plus fondamental* que le seul horizon possible de la temporalité. Cependant, s'il en va bien ainsi alors qu'une quelconque "temporalité originaire" n'en est plus l'origine, en quoi la nature projetante peut-elle encore se fonder en vue de l'apparaître des projets?

C'est dans une telle perspective que la mortalité, qui constitue un aspect fondamental de l'existence humaine – ne serait-ce qu'à cause du hiatus qu'elle compose dans la série possible des projets – doit être analysée. La conséquence phénoménologique de la mortalité du *Dasein* n'est pas à penser selon les termes des considérations éthiques auxquelles elle mènerait le *Dasein*, ne serait-ce que parce qu'une telle conséquence n'est pas décelable chez *tous* les *Dasein*. C'est dans et pour la nature projetante elle-même que doit être aperçu le caractère insigne de la mortalité du *Dasein*. Il devra se faire jour alors que c'est en elle que se constitue l'horizon possible de l'apparaître des projets, non pas indirectement et pour les seuls *Dasein* qui osent s'en approcher, mais directement et pour *tout Dasein*.

Les analyses d'*Être et Temps* au sujet de la mort tendent invariablement à faire valoir le caractère «toujours-déjà-là» de la mortalité du *Dasein*. Ce dernier est toujours «*vers* sa fin, c'est-à-dire s'explique constamment, ne serait-ce que "fugitivement" (*flüchtig*), avec sa mort», comme nous le rappelions déjà plus haut[90]. Ce genre

[90] *SZ*, §52, 259. Cf. *supra*, section I, 1. Ce thème est récurrent dans *Être et Temps*: §48, 245; §50, 249-250; §51, 254-255; §62, 306. On le retrouve ailleurs également, par exemple dans le cours de l'été 1935 *Introduction à la métaphysique* (*GA* 40, 167). Il n'a rien de bien original et reprend

d'«explication» continue – qui, selon toute vraisemblance, devrait d'ailleurs prendre plutôt l'allure d'une altercation - pose de très sérieux problèmes, notamment parce qu'il s'oppose diamétralement à ce qu'a dévoilé l'analyse du *Dasein* quotidien. En effet, celui-ci se caractérise par la préoccupation, dont l'aspect déterminant, pour qu'elle soit reconnue telle, est justement une fuite devant le «projet-le-plus-propre». Comment alors penser la préoccupation «déchue» (*Verfallen*) et irrésolue en tant qu'elle cacherait une «explication constante» avec la mort? Bien entendu, cette dernière pourrait en quelque sorte expliquer l'autre: le *Dasein* fuirait sa mort en se préoccupant de n'importe quoi, sauf d'elle. Et ce serait là la forme de ce que Heidegger entend par «explication constante quoique fugitive» avec la mort[91]. Mais une telle analyse, qui met *d'un côté* la mort et *de l'autre tous* les autres projets du *Dasein* ne mène nulle part. Car elle divise simplement le projet en deux catégories possibles, selon qu'il est 1) la mort elle-même ou 2) *tous* les autres. Le propre de la mort n'est alors que de former l'opposé radical de *tous* les autres projets possibles, et ne permet aucunement que certains d'entre eux prennent, à son égard, une signification particulière. La seule caractéristique *fondamentale* qui puisse alors être attribuée à tout projet est *seulement* de *ne pas être* le «projet-le-plus-propre». Ce qu'il importe de voir ici, c'est que la mort, dans une telle perspective, ne peut avoir *aucun autre sens que d'être simplement le contraire de tout projet possible.* Ainsi comprise, la mort ne peut jamais être «prise en charge», et son poids ne peut jamais peser sur tel ou tel projet particulier, sinon pour rappeler que la série des projets possibles n'est pas infinie[92]. Comment peut-elle alors jouer le rôle de "modèle" pour

---

notamment une vieille idée de saint Augustin (*De Civitate Dei*, XIII, 10). Cf. L. Boros, «Les catégories de la temporalité chez saint Augustin», p. 340.

91 Ce sera davantage le sens, par exemple, de (*SZ*) §50, 252.

92 Contrairement à ce que souhaite faire valoir §52, 259 (être «résolu» face à la mort), ou encore l'analyse du cours de l'hiver 1929-30 sur les *Concepts fondamentaux de la métaphysique*, qui

tous les projets? Même le rappel de l'éventuelle cessation des projets n'est pas fondamentalement celui de la mortalité, puisqu'il appartient en propre à la nature devançante elle-même et *en tant qu'elle permet d'entrevoir cette limite.* D'autres limites, d'un type similaire, sont en effet possibles ici, et qui ne sont pas la conséquence d'une appréhension de la mort. Par exemple, le fait de ressentir le besoin de réaliser tel projet "avant d'être trop vieux", ou tel autre "pendant que je suis encore sur place". Par un tel biais, nous ne trouvons toujours pas en quoi la mortalité du *Dasein* peut être tenue pour un caractère originaire qui transporte une signification pour son caractère ekstatique.

Si l'idée selon laquelle tous les comportements du *Dasein* doivent entretenir un rapport avec la mort propre reste valide, c'est plutôt dans la mesure où il s'agit de décrire la *Strukturganzenheit* en regard de la finitude radicale, et dans celle également où l'«ultime pas-encore de soi-même» constitue le modèle et la condition mêmes de tous les comportements envers des possibles[93]. La mortalité du *Dasein* n'est pas un caractère primordial de la nature humaine parce qu'elle s'opposerait à la temporalité originaire à laquelle appartient l'être-possible du *Dasein* mais, d'un point de vue plus phénoménologique, parce qu'en étant la négation de tout projet, elle déploie l'horizon sur le fond duquel seulement quelque chose de tel qu'un "projet" peut apparaître. Et ce rapport (entre la mort et *tous* les comportements du *Dasein*), qui ne pourra être l'*Entschlossenheit* pour les raisons que l'on a dites[94], ne peut pas être davantage l'"aller au devant des possibilités" (*Vorlaufen*) ou encore cette idée, proposée par Heidegger, d'une

---

culmine dans l'obligation, pour le *Dasein*, de «marcher d'avance dans la mort» (*GA* 29-30, §70, 425-427).

93 Comme l'indique le passage déjà cité de §52, 259.

94 Cf. également *supra*, section I, 1, a.

projection du concept existential de l'être pour la mort. Le *Vorlaufen* ne fait qu'illustrer le caractère pro-jeté du *Dasein* ekstatique et ne renferme en lui-même aucun élément permettant d'imaginer qu'une telle projection doive avoir une fin, alors qu'une «projection existentiale du concept de la mort propre» n'est justement qu'une *projection* qui cherche à parvenir au concept et qui, de surcroît ici, est dite par Heidegger fondée dans le premier[95] alors même que celui-ci, comme nous venons de l'indiquer, ne peut de lui-même mettre en scène l'idée d'une fin[96]. Car le *Dasein* ne peut se donner, en guise de «concept existential de sa mort propre», que l'idée de la cessation de son *mode* d'être, et non celle de la fin de son être[97]. Nous cherchons ici un rapport à la mort propre qui soit constant, réel, qui ne requiert aucune sorte de "résolution" mais qui ne puisse jamais malgré tout n'être que «fugitif». Ni le *Vorlaufen* lui-même, ni la «projection existentiale du concept de l'être pour la mort» ne peuvent être retenus à ce titre. De fait, ces deux aspects de la structure existentiale reposent dans l'expérience possible de ce qui est en réalité leur point commun: un rapport au «rien», rapport pour lequel, soit dit en passant, il n'y va jamais d'une *compréhension*, mais bien plutôt chaque fois d'une *épreuve* qui, dans le meilleur des cas, permet l'identification d'une condition constitutive.

---

[95] On l'a vu plus haut. Par ailleurs, l'examen de la projection existentiale de l'être pour la mort culmine dans l'idée de la «liberté envers la mort» (§53, 266). Heidegger écrit: «La caractérisation de l'être propre vers la mort dans sa projection existentiale se résume ainsi: le *Vorlaufen* révèle au *Dasein* la perte dans le nous-on et le place devant la possibilité d'être soi-même sans attendre de soutien du souci mutuel qui se préoccupe - mais d'être soi-même dans cette liberté passionnée, débarrassée des illusions du on, factive, certaine d'elle-même et s'angoissant: la liberté envers la mort.» Encore une fois ici, on peut apercevoir que la projection de l'être pour la mort est rendue possible par le *Vorlaufen*, alors qu'il semble que ce soit l'inverse qui est vrai (v. plus haut). On notera également dans ce passage complexe - qui prépare Sartre à bien des égards - que le maître mot consiste en un retour à soi, par-delà la déchéance de la préoccupation et grâce à la résolution.

[96] La «projection existentiale du concept de la mort propre» est destinée à ne jamais pourvoir être remplie, à ne jamais pouvoir devenir une véritable "pensée".

[97] «...la pensée pensante ne peut penser abolis les principes mêmes qu'elle applique pour penser l'abolition de ces principes!» (Jankélévitch, V., *Philosophie première*, PUF, 1986[2] (1953), p. 64). «La "pensée" de rien est un rien de pensée, le néant de l'objet annihilant le sujet: pas plus qu'on ne voit une absence, on ne pense un rien; en sorte que penser *le* rien, c'est ne penser à rien, et c'est donc ne pas penser. La pseudo-pensée de la mort n'est qu'une variété de la somnolence.» (*Id.*, 39).

Cette condition nous semble être la suivante: un rapport constitutif au «rien» est requis pour fonder la possibilité même d'un existant dont le mode d'être consiste en un se-comporter envers des possibles, parce que sans un tel rapport un *possible* comme tel est impensable. Pour penser un possible, il faut en effet pouvoir le projeter dans l'horizon de ce qui n'"est" pas et (ou) ne "sera" peut-être pas; est requise alors une constitution qui incorpore déjà la possibilité d'un tel non-être et qui se meut sur le fond d'une telle possibilité. Il appert donc que le rapport au «rien» ne suit pas d'abord une *pensée* de la mort propre, mais s'exprime plutôt constamment, d'une manière certes laconique, *dans le simple caractère non réel mais possible d'un «possible»*. Cependant, l'horizon de ce qui ne sera peut-être pas ne peut lui-même n'être qu'une possibilité; en tant qu'horizon, il se distingue constitutivement du mode d'être qu'il accueille comme réalisations de possibles et se confond alors avec ce qui *est*, en comparaison du caractère simplement possible de ce qui *peut* se manifester. D'une manière qui peut sembler d'abord paradoxale, l'horizon du néant sur lequel peuvent surgir des "possibles" a plus d'"être" que ces derniers[98]. Cette "efficacité" ontologique du rien doit être en quelque manière inscrite dans la constitution même de l'étant *Dasein*, qu'elle rend possible comme tel, et c'est *elle* qui est identifiée par celui-ci comme ce caractère à la fois inéluctable mais également "toujours déjà là" de son éventuelle extinction. C'est dire que le rapport véritable au "néant" réside dans le caractère certain de la mort propre («certain» au sens de son inéluctabilité mais aussi de sa présence constante), *et est illustré «quotidiennement» par la discrimination des possibles qui caractérise justement*

---

[98] Comme l'indiquera Jacques Derrida, une possibilité ultime n'est au fond rien d'autre que la possibilité de l'impossibilité. (*Apories. Mourir - s'attendre aux «limites de la vérité»*, Galilée, 1996, p. 135.) Ou mieux encore Jean-Luc Marion: en tant qu'elle donne l'impossibilité, la mort ne donne pas rien mais, au contraire dirait-on, elle donne un horizon. (*Étant donné*, p. 86.)

le mode d'être propre du Dasein, plutôt que par une explication «fugitive», quoique «constante», de ce dernier avec sa mort. *C'est par le fait* qu'«il se tient à chaque fois dans l'une ou l'autre possibilité, que constamment il n'est pas une autre, et qu'il a renoncé à elle dans le projet existentiel»[99] *que le* Dasein *signale d'abord et avant tout sa constitution de mortel.* Dans le langage de l'analytique existentiale, cela signifie que nous n'apprenons pas que nous allons mourir parce que nous sommes «jetés», «projetés», mais au contraire que nous pouvons être tels parce que nous allons mourir. C'est le *Vorlaufen* qui est conditionné existentialement par l'extinction destinale, et non l'inverse. On ne pourra donc recevoir la thèse de Heidegger selon laquelle le «ne-pas-encore» ultime est «pensé à partir» du *Vorlaufen*, alors justement qu'il est toujours «présent»[100]

Une telle mise au premier plan de la mortalité du *Dasein*, au détriment ici de la temporalité originaire qui fonderait un *Vorlaufen* ne permettant pas qu'elle apparaisse, rend possible l'identification de l'horizon propre à l'apparaître de l'étant-outil qui est le *moyen* pour ses projets. Cet horizon est celui des possibles, comme tels. Il est l'"être" dont l'étant est l'étant-outil et dont le donné est le projet.

---

[99] *SZ*, §58, 285.
[100] *SZ*, §52, 259.

b) La raison sensible (finie) et l'horizon de la différenciation impropre des étants-objets.

Puisqu'il n'est pas encore entendu que la *Vorhandenheit* soit un mode de l'étantité originairement distinct de la *Zuhandenheit*, il n'est pas acquis que l'horizon de l'apparaître de l'étant-objet soit véritablement autre que celui de l'étant-outil. Mais si l'étant-objet diffère assez de l'étant-outil pour que l'on puisse seulement croire qu'il s'en distingue, l'horizon de son apparaître propre devra montrer également quelques particularités importantes. L'horizon de l'étantité-utilitaire, nous l'avons désigné comme horizon des possibles. Il procède d'un néant qui fonde, inversement à ce dont il permet l'apparition, l'impossibilité des possibles et, ce faisant, est à comprendre en rapport avec la mortalité du *Dasein*, plutôt qu'avec sa nature projetante elle-même, qui dérive de cette mortalité. Quelles devraient être les particularités d'un horizon qui serait propre à l'apparaître de l'étant-objet?

L'appréhension initiale d'un étant ne vise pas un "divers" mais, au contraire, un paraître signifiant qui surgit à l'intérieur d'un réseau de sens déjà constitué - c'est le sens véritable de l'intentionnalité -, qu'il s'agisse du réseau propre à la nature projetante du *Dasein* (*Bewandtnis*) ou de celui que l'on a associé à cette autre sorte de "projet" qu'est la volonté de dévoiler l'étant-objet (science et langage). Mais en fonction de la nature projetante du *Dasein*, tout étant apparaissant est réduit à sa fonction d'outil, de moyen, et toute signification possible d'un tel étant ne peut être octroyée qu'au sein de la *Bewandtnis*. Dans une certaine mesure, l'appréhension de l'étant est totalement aveugle à celui-ci en tant que tel, comme voulait le signaler plus haut notre exemple d'une

recherche d'un "n'importe quoi" qui martèle, en l'absence d'un marteau en bonne et due forme. Mais prétendre réduire *toute* l'appréhension de l'étant à un tel genre d'ouverture de sens est ridicule. À la recherche d'un "n'importe quoi" qui martèle, les étants périphériques se présenteront selon qu'ils peuvent plus ou moins tenir le rôle d'un marteau. À un tel égard, sera moins significatif le plumeau que la grosse pierre qui retient la porte. Mais le moindre sens du plumeau, ici, n'est pas une pure négativité; au contraire, pourrait-on dire, c'est dans la mesure où il se montre positivement comme quelque chose qui *refuse* de jouer le rôle de marteau qu'il prend sa place dans la *Bewandtnis*. À tel point que s'il n'y a, dans l'entourage immédiat du *Dasein* à qui se pose ce genre de problème, que des étants qui manifestent un tel refus, celui-ci finira par croire à un "complot" de l'étantité visant la réalisation de son projet.

C'est dire que même dans le cas de l'appréhension de l'étant en fonction de la nature projetante, ce dernier se dévoile au moins partiellement pour lui-même. Et c'est ce "pour lui-même" de l'étant qui déroute le projet du *Dasein*, et conduit à cette conclusion que l'étant est, aussi et par ailleurs, autre chose qu'un pur outil[101]. Il y va ici de l'«étonnement» qui inaugure la possibilité de la philosophie[102] et, selon Heidegger, explique aussi la constitution subséquente de l'étant-objet. Mais est-ce l'étant lui-même qui apparaît alors dans l'effondrement de la simple possibilité de l'employer comme outil? Ou est-ce plutôt que la résistance de l'étant à ne pas vouloir être ici employé oblige le *Dasein* à l'interpréter à partir d'un *autre* complexe signifiant? La suspension de la *Bewandtnis* à titre de mode de la donation laisse la place à un autre réseau constitué de

---

[101] *SZ*, §16, 73.

[102] Aristote, *Métaphysique*, A, 2, 982 b 12.

sens - que nous avons appelé «science et langage» - et qui, lui, accordera une *place*, c'est-à-dire un *sens* à l'étant récalcitrant. Mais il aura fallu pour ce faire que la nature projetante du *Dasein* cède la place à la *subjectivité en général*[103], qui se contente de relever certaines caractéristiques de l'étant indépendamment de toute volonté actualisée de l'utiliser. Le projet appliquant un sens en quelque sorte forcé à l'étant, la suspension de celui-ci, suite au refus de l'étant, devrait donc nous rapprocher d'un découvrement originel de l'étant lui-même. Or, nous dit Heidegger, c'est tout le contraire qui se passe. L'étant-objet («là-devant») est le signe d'un découvrement encore *moins* originel de l'étant puisque l'étantité-objetante répond elle aussi à un projet de dévoilement et, qui plus est, à un projet qui s'ignore encore plus lui-même que tout projet existentiel du *Dasein* dans lequel ce dernier se vise lui-même directement. Pourtant, cette thèse de Heidegger, si elle a le mérite d'expliquer la perte de sens que subit l'étant qui refuse de servir le projet du *Dasein*, ne rend aucunement compte de la positivité de son refus. En effet, dans une telle perspective, l'étant qui constituerait le paradigme d'une telle rupture dans la nature projetante du *Dasein* serait un étant inutile en soi qui, de ce fait, ne pourrait jamais être utilisé et, donc, nécessiterait toujours d'être interprété depuis la subjectivité en général. Mais un tel étant ne serait *jamais aperçu*, dès lors que pour l'être, il lui faudrait d'abord s'avérer inutilisable selon tel ou tel projet[104]. Il faut donc qu'en quelque manière l'étant se donne *d'abord*, pour qu'*ensuite* il puisse déployer son sens selon un usage. Et si l'étantité-objetante, suivant Heidegger, est tout aussi "projet"

---

[103] Nous appelons à ce stade «subjectivité en général» l'attitude réflexive du *Dasein* qui suspend le fonctionnement habituel de sa nature projetante et met de l'avant, au détriment du seul intérêt de sa visée utilitaire, des notions générales susceptibles de continuer à donner du sens à l'étant qui n'en a pas.

[104] L'utilisabilité, à défaut de devoir être toujours perçue, doit toujours pouvoir être présumée. Dans cette perspective, il ne peut donc y avoir d'étants inutiles *en soi*.

que ne l'est l'étantité-utilitaire, il faut qu'en quelque manière l'étant apparaisse d'abord comme *moyen*. Le problème ici est que dans une telle conception de l'apparaître de l'étant, ce dernier ne peut que *perdre* du sens, tout au long de son dévoilement; jamais ne peut-il en *gagner*. Si le sens de l'étant lui vient uniquement de la structure signifiante qui préside à son dévoilement, l'étant montre un *maximum* de signification tant qu'il n'apparaît pas! Dans le meilleur des cas (occurrence bien illusoire), son apparition confirme qu'il sied parfaitement à la visée, alors que dans tous les autres, il ne dévoile que la mesure suivant laquelle il ne convient pas à celle-ci. Il est clair alors que si l'étantité-objetante suit elle-même une forme ou une autre de projet, ce dernier se leurre complètement s'il prétend dévoiler l'étant tel qu'il est en lui-même, puisque l'étant-objet parfaitement sensé ne pourra être que celui dont le sens aura été entièrement circonscrit à l'avance dans la visée. Ne dévoilant que des étants dont l'utilisabilité serait parfaite, l'appréhension ne dévoilerait jamais quelque chose comme l'"autre". Mais il est tout aussi clair cependant que non seulement une telle description du mode de dévoilement de l'étant n'est pas satisfaisante mais, qu'en fait, elle oblitère complètement le pouvoir qu'a tout étant, non seulement de n'être pas tout à fait adéquat pour une visée mais, surtout, d'être quelque chose pour lui-même. Et ce quelque chose de positif que l'étant peut être pour lui-même, ce *sens* qu'il dévoile dans son apparaître n'est pas simplement la muette résistance à la visée mais est aussi ce qui *dialogue* avec elle. L'étant appréhendé *me vise* tout autant que *je* le vise, de sorte que la possibilité de l'appréhension de l'étant ne peut être entièrement circonscrite à l'intérieur du seul horizon des possibilités du *Dasein*[105]. *Il faut également que l'étant jouisse d'un tel horizon pour lui-même*, et cela implique

[105] S'agit-il du sens qu'il faut donner au «recul devant l'étant» dont parle Heidegger en *VWW* (*GA* 9), 188-189? Cf. également *L'origine de l'œuvre d'art* (*Chemins qui ne mènent nulle part*), 57.

d'abord et avant tout que de l'étant puisse se dévoiler, indépendamment de toute visée signifiante. Y a-t-il un tel horizon et est-il pensable? Doit-on en quelque sorte revenir à une philosophie prékantienne pour le penser? Nullement, car il n'est pas requis de *penser* l'étant pour accorder la possibilité qu'il se montre. Il suffit en effet de considérer que tout étant se distingue de tout ce qui se retire afin qu'il soit, processus que Heidegger désigne sous le terme de «différence ontologique». Mais celle-ci ne dit pas d'abord quelque chose à propos de l'«être»; la différence ontologique veut en effet d'abord indiquer la possibilité de l'étantité en général, *en ce qu'elle ne laisse apparaître un étant qu'en retenant ce qu'il n'est pas.* En d'autres termes, la différence ontologique signifie d'abord la *singularisation* de tout étant: l'être n'apparaît jamais, ce thème célèbre n'est pas d'abord une caractérisation de l'être, mais bien l'indice de l'horizon de l'étantité. Tout ce qui est n'est jamais tout ce qui peut être. L'"horizon" ici n'est pas le «retrait de l'être» mais le dévoilement d'*un* étant. Mais le dévoilement d'*un* étant n'est-il pas nécessairement consécutif à une visée de sens? Comment pourrait-il y avoir quelque chose comme l'appréhension du sens d'un étant sans une telle visée? Certes, toute appréhension d'*un* étant est consécutive à une visée et, donc, est à mettre au compte de l'horizon des possibilités et de la nature projetante qui lui est associée. Mais ce qui ne l'est pas, ne peut pas l'être et, pourtant, est absolument requis pour qu'une telle appréhension soit possible, c'est la distinction préalable des étants entre eux et en tant qu'ils sont, chaque fois, une particularisation de l'étantité possible. Ce que la visée signifiante ne peut assumer d'elle-même, c'est l'*eccéité* de chaque étant[106].

---

[106] Le τοδε τι. Bien entendu, nous ne voulons pas faire référence ici à un ensemble d'"accidents" qui seraient prédiqués d'une "substance" mais seulement à la structure inhérente à tout étant, qui le distingue de tous les autres et qui ne passe pas par le dénombrement de ses qualités mais, au contraire, rend celui-ci possible. Cette thèse s'éclaircira davantage et prendra tout son sens dans la dernière section.

Cette discrimination des étants (chaque étant est un particulier) est *externe* au *Dasein*, car elle ne peut relever de ses propres visées de sens. Elle procède donc non pas de son pouvoir-être mais bien d'un "être" propre aux étants eux-mêmes. Certes un tel "dévoilement" ne *dit* rien de l'étant, ne procure aucune détermination positive susceptible de faire en sorte qu'une signification lui soit octroyée, tout "sens" accordé à celui-ci ne pouvant procéder que de la nature projetante du *Dasein*. Mais ce dévoilement aménage d'abord l'espace au sein duquel seulement peut surgir le *refus* de l'étant quant à son utilisabilité. Et il signale simultanément que quelque chose de l'étant appartient en propre à *chaque* étant. La recherche ne mènera nulle part tant qu'elle n'aura pas su identifier ce pouvoir-apparaître qui appartient en propre à l'étant. Le *Dasein* ne créant pas l'étant, ce pouvoir-apparaître propre à l'étant n'est pas son fait. Il est donc incorrect de croire que la distinction entre l'étant et le phénomène n'est que formelle ou "subjective", car elle met en scène la *singularité* de l'étant, qui ne relève ni de l'arraisonnement signifiant, ni d'un quelconque pouvoir qui serait dévolu à la conscience et qui lui permettrait de "produire" l'étant. Aussi le *Dasein* ne déploie-t-il pas l'horizon depuis lequel l'étant surgit, mais, en tant que différencié lui-même, il déploie plutôt un horizon sur le fond duquel ne peuvent paraître que des singuliers. Mais une telle différenciation (ou singularisation) des étants reste encore *impropre*, car l'étantité-objetante ne met en scène que des "objets", des «là-devant»; il faudra d'abord décider de la nature de celle-ci avant d'établir clairement ce qui peut distinguer, et distingue effectivement, l'"objet" de l'étant.

II. Le tout de la phénoménalité

Si l'exposition qui précède est valide et complète, ne serait-ce, à ce stade, qu'à titre descriptif, elle devrait avoir circonscrit le tout de la phénoménalité, c'est-à-dire que tout ce qui peut se donner à la pensée trouverait, en quelque manière, sa place à l'intérieur des possibilités qu'elle dépeint.

Partis de l'idée selon laquelle deux ordres de problèmes se chevauchaient dans les analyses heideggeriennes qui tentent de circonscrire la manière dont la conscience humaine se rapporte aux "objets" qu'elle pense ou, plus globalement, en face desquels l'homme se comporte, nous avons suivi deux itinéraires qui, progressivement, se sont avérés suffisamment distincts pour que les problèmes qui surgissent dans un chemin soient effectivement à la fois différents mais tout aussi importants que ceux rencontrés dans l'autre. À ce stade, ne se poserait plus alors que la question de savoir si l'étantité-objetante est cooriginaire à l'étantité-utilitaire, ou si elle lui est en quelque manière inféodée.

Mais il n'en va pas ainsi, et l'examen de cette dernière question doit encore être reporté puisqu'il apparaîtra qu'il y a des phénomènes auxquels la conscience s'adonne et qui ne relèvent pas de l'un ou l'autre des modes de l'étantité déjà décrits. À tout le moins, s'ils en relèvent, ce ne peut être que d'une manière tout à fait extraordinaire et, à ce titre, il est nécessaire de procéder à leur examen particulier. Afin de mieux faire apercevoir ce qu'il peut en être de tels "phénomènes", une simplification préalable des correspondances établies jusqu'ici n'est pas superflue.

Le premier mode de la donation que nous avons examiné est celui qui dévoile l'étant comme outil ou moyen et se laisse comprendre comme *Bewandtnis*. Il renvoie à la *nature projetante* du *Dasein*, celle-là même qui le montre comme un étant soucieux, depuis la préoccupation quotidienne où il ne cherche qu'à s'y retrouver parmi les choses jusqu'à ce souci fondamental qu'il a de lui-même et qui l'incite à se rapporter à sa mortalité. On retrouve donc, en parallèle à ce mode de la donation de l'*étantité-utilitaire*, un donné comme *projet*, depuis les plus anodins jusqu'à ce projet «insigne» qu'est la disparition éventuelle et inéluctable du *Dasein* lui-même. À ce mode de la donation, et s'il est vrai qu'il est bien distinctif, doit correspondre un *horizon* spécifique. Cet horizon est celui de la possibilité des projets comme telle. Le néant sur lequel il se déploie est l'impossibilité radicale des possibilités du *Dasein*, c'est-à-dire sa mortalité.

Le deuxième mode de la donation que nous avons identifié est celui de l'*étantité-objetante*, qui renvoie au langage et à la science en guise de structure préalable de sens y présidant. Il concerne plus spécifiquement ce pouvoir qu'a le *Dasein* de s'aviser de la réalité des autres étants d'une manière qui semble aller au-delà du simple rabattement de ces derniers vers sa réalité propre. Pour ce mode d'appréhension, l'étant n'est plus seulement utilitaire (pour un projet) mais élève des prétentions à être appréhendé pour ce qu'il est, au sens strict pour un réalisme naïf, au sens d'"objet" pour un transcendantalisme critique. C'est l'être-au-monde du *Dasein* qui est toujours en cause ici, mais plus spécifiquement cette fois le rapport de la conscience à ses "objets" qui, à ce stade de notre enquête, ne sont caractérisés que négativement, c'est-à-dire comme ce qui *n*'apparaît *pas* en tant qu'outil, n'est pas dévoilé de cette façon. Nous avons cependant souligné le fait qu'une telle appréhension de l'"objet" ne va pas sans un horizon qui

mette déjà sur la piste d'une caractérisation qui serait propre à cet "objet", celle qui le montre comme *singularité*. Ce n'est pas à l'horizon que revient le rôle de fournir un sens, mais c'est lui qui rend possible l'apparaître de l'étant, ici "objet". Ce paraître spécifique n'est plus celui de la possibilité des possibles mais, plutôt, ce qui permet que l'étant paraisse d'une façon qui le singularise déjà. Mais puisque cette différenciation de l'étant ne laisse en fait surgir que des objets (c'est-à-dire des étants construits dont les caractères n'appartiennent pas à l'étant lui-même mais à une structure de sens – science et langage - déployée par celui qui les pense), nous désignons cet horizon comme celui de la *différenciation impropre des étants*. Quant au néant sur lequel il se déploie, c'est l'être, qui ne peut laisser paraître que de l'étant, c'est-à-dire du particulier.

Avant de tenter d'énumérer ce qui, au-delà de l'outil et de l'objet, appartient encore à la phénoménalité, une autre mise au point est cependant peut-être requise. Le tout de la phénoménalité, parce qu'il dépasse selon toute vraisemblance la simple constatation de la réalité d'"objets" et ce, même lorsqu'on ajoute à ceux-ci de soi-disant principes pour la raison pratique en vue de suppléer aux lacunes d'une ontologie qui ne mettrait en scène que ces mêmes "objets", tend à guider la recherche vers un dépassement de l'étant comme tel, au profit d'une structure englobante au sein de laquelle l'étant perd progressivement toute valeur ontologique au profit de cette seule structure. Ainsi en va-t-il, dans les faits depuis Platon, lorsqu'on met davantage l'accent sur l'idée ou sur la forme plutôt que sur la chose elle-même (qui, au départ, est toujours l'étant). Cette idée culmine de nos jours dans des thèses philosophiques qui mettent à l'avant-scène des

notions telle que l'historicité ou l'événementialité[107], et au nombre desquelles il faut compter également les analyses de Heidegger qui insistent sur la valeur ontologique de la *Sorge*[108] propre au *Dasein*, susceptible d'en expliquer *tous* les comportements, y compris ceux où il affirme apercevoir des "objets". Nos propres analyses s'inscrivent en faux contre une telle démarche, pour la raison essentielle que de telles interprétations, qui réduisent (quand ce n'est pas qu'elles l'anéantissent) la valeur ontologique de *ce qui est* au profit de ce *dans quoi* les étants sont aperçus, soumettent toujours, à la fin, le premier au second, ce qui conduit à privilégier l'interprétation comme telle au détriment de ce qu'il s'agit d'interpréter. La recherche phénoménologique ne peut être menée de la sorte, quelle que puisse être la part que prenne l'interprétation dans la détermination complète de l'étant, puisqu'elle finit alors par "produire" de l'"étant", c'est-à-dire qu'accordant valeur ontologique à l'interprétation, elle prête à cette dernière une positivité qu'elle n'a pas ou, à tout le moins, qui ne peut être du même type que celle qui appartient en propre à ce qui se donne à nous comme étant. Que le *phénomène* soit *d'abord* et *pour nous* un surgissement des déterminités de la pensée, avant que d'être celui de l'étant, voilà une décision philosophique qui, à son heure, a contribué grandement à l'avancement de notre compréhension du mode de constitution de l'étant. Mais cette décision ne doit pas conduire, à terme, à négliger complètement l'étant qui se révèle derrière le phénomène. Il en va de l'étant comme il en va pour la conscience selon Sartre: si on en nie l'existence au départ, on ne peut la démontrer par la suite[109]. Que l'étant soit le plus souvent aperçu depuis les règles de la pensée qui le rendent "visible"

---

[107] Une tentative d'un tel ordre a été proposée, tout récemment encore, par C. Romano (*L'événement et le monde*, PUF, 1998).

[108] Le «souci», thème fondamental de la précompréhension constitutive de l'"être".

[109] *L'être et le néant*, Gallimard (Tel), 1943, 111.

ne doit pas faire oublier que ces mêmes règles ne sont pas en mesure de lui procurer l'existence, pas plus qu'elles n'en expliquent le paraître initial. En négligeant cet aspect fondamental de la phénoménalité, on peut en arriver à confondre le paraître de la règle déterminante (le "sens") avec le paraître comme tel, ce qui conduit à tenir les caractères du système interprétatif pour les véritables "étants" et les règles de la raison pour les données ontologiques fondamentales[110]. Le "donné" et le "mode de donation" de tels "étants" ne peuvent être circonscrits qu'à l'intérieur du système interprétatif lui-même, à tel point qu'il faut ensuite supposer une quelconque "harmonie" entre ceux-là et les étants "naturels" afin d'en expliquer la validité. À l'égard de cette problématique, nous prenons fait et cause pour le paraître initial sous-jacent à la constitution de l'objet, lequel (objet) ne jouit, en guise de mode de donation (science et langage), que d'une possibilité seconde qui requiert toujours déjà le paraître initial.

Dans une telle perspective, l'apparaître de l'étant-objet deviendra de plus en plus suspect, au fur et à mesure que sera aperçu à quel point il est tout entier tributaire d'un arraisonnement de l'étant plutôt que de la simple disponibilité à son paraître propre. Quant au paraître de l'étant-outil, il reste indifférent à la critique qui voudrait faire de lui une simple "construction" dès lors qu'il n'élève jamais de prétentions à être autre chose que cela. Ce qui reste encore à élaborer, c'est la possibilité phénoménologique du paraître de l'étant comme tel, et non l'ultime explication relative à la détermination qu'on lui impose et qui, elle, restera toujours rattachée aux motivations qui la guident. Aussi notre analyse va-t-elle maintenant, plutôt que d'essayer de "comprendre" le tout de la

---

[110] L'être n'est pas la manière dont l'être est pensé ni les conditions selon lesquelles on croit qu'il puisse être quelque chose mais cette actualité véritable qui nie le vide.

phénoménalité, tenter d'abord de décrire ce qui prétend encore y appartenir et qui n'est pas circonscrit par l'un ou l'autre des deux modes de l'étantité déjà décrits.

1. Un troisième type d'étant

Avons-nous, avec l'étantité-utilitaire et l'étantité-objetante, cerné le tout de la phénoménalité? Tant s'en faut. L'outil n'est pas l'étant, il est l'outil. Et de la même manière, l'objet n'est pas l'étant, il est l'"objet", c'est-à-dire l'étant dévoilé dans les limites prescrites par l'expérience dite possible. Certes nous n'avons pas encore statué sur la nature de l'objet, mais nous savons déjà qu'il en va de lui comme il en va de l'outil, à savoir qu'il est préalablement délimité par un réseau de sens qui précède son dévoilement et l'oblige à paraître selon ce que ce réseau prescrit. À la *Bewandtnis* dans laquelle seulement peut paraître l'outil correspond la "science" (en général), à l'intérieur des limites de laquelle seulement peut surgir l'objet.

Nous ne savons rien encore de l'étant lui-même, ni de la possibilité éventuelle d'un paraître initial qui court-circuiterait en quelque manière l'obligation constatée de procéder par l'entremise d'une structure signifiante préalablement constituée. Il existe pourtant un troisième type d'"étant", ni "outil", ni "objet", et dont le paraître semble n'entretenir avec une telle structure signifiante préalable qu'un rapport assez extraordinaire: le *Dasein* lui-même. Aussi, avant de s'enquérir de l'étant comme tel convient-il d'abord d'examiner celui-là. Qu'en est-il de l'*étant Dasein*, de ses particularités par rapport aux modes de l'étantité déjà décrits et de son mode de paraître?

> «Le monde du *Dasein* offre donc [aussi] de l'étant qui ne diffère pas seulement de l'outil et des choses, mais qui, au contraire, conformément à son genre d'être *comme Dasein*, est "dans" le monde au sein

> duquel il s'y rencontre tout en ayant lui-même la manière de l'être-au-monde. Cet étant n'est ni seulement objetant ou utilitaire, mais *tout comme* le *Dasein* lui-même qui l'offre - *il est aussi là, et est là avec.*»[111]

L'idée qu'il y ait d'autres *Dasein* ouvre la première brèche dans le solipsisme d'un étant qui «ouvre» un «monde», tout en déterminant ce dernier de telle sorte qu'il reçoive un accroissement de sens. Il n'est plus seulement ce qui "vient avec" le *Dasein*, dès lors que ce dernier *est*, mais est également *Mitwelt*, monde commun[112]. De sorte que le *Dasein* a beau "ouvrir" le monde, la pleine mondéité est caractérisée par le fait qu'elle reçoit *plusieurs Dasein*, et cela constitutivement, c'est-à-dire indépendamment de la question de savoir si, dans un lieu précis, se trouve(nt) une ou plusieurs personnes. Parallèlement à l'accroissement du monde doit donc être thématisé un accroissement du *Dasein* lui-même, qui n'est plus seulement «être-au-monde» mais également «être-avec-les-autres» (*Mitsein*). Mais n'a-t-on pas dit que le "monde" était caractérisé comme «réseau de sens» (*Bewandtnis*)[113], et que ce réseau déterminait à l'avance le paraître de l'étant, l'obligeant à se montrer seulement à l'intérieur de ce qu'il prescrit? Certes, mais dans le cas des autres *Dasein*, explique Heidegger, cette structure préalable devient en quelque sorte une structure *a posteriori*. La *Bewandtnis* - quelque forme qu'elle prenne ici - cède la place à un paraître de l'étant (ici, l'autre *Dasein*) comme ce *à dessein de quoi* (*worumwillen*) je suis[114]. Et la *Fürsorge* (sollicitude) que l'être-avec implique devient,

---

[111] *SZ*, §26, 118.
[112] *SZ*, §26, 118.
[113] Cf. *supra*, section I, 2; aussi *infra*, section III, 2.
[114] *SZ*, §26, 123.

dès lors, partie prenante de la *Bewandtnis, pour ne faire* «plus qu'un» *avec elle*[115]. Malgré cela, Heidegger n'en précise pas moins pour autant que le genre de rapport qui lie mutuellement les *Dasein* en est un qui est marqué d'une «irréductible autonomie» (*eigenständiger, irreduktibler Seinsbezug*)[116].

Qu'en est-il d'une telle autonomie, et que peut vouloir dire le fait que la notion de «*Dasein*» puisse à la fois décrire cette unique structure transcendantale qui «comprend l'être» ainsi que *tous* les *Dasein* singuliers «à dessein de quoi» *chaque Dasein* est? On utilise, dit Heidegger, le terme de «*Dasein*» plutôt que celui d'«homme» afin de désigner plus proprement «l'étant pour lequel son propre mode d'être n'est pas indifférent»[117]. Voilà une distinction initialement bancale, puisque l'on ne peut imaginer aucun étant naturel qui serait "indifférent" à son mode d'être. On ne trouve pas de poissons dans les arbres, ni quelque étant dans le vide absolu. Aussi Heidegger précise-t-il que cette non-indifférence est à comprendre dans un sens précis; mais lequel? Le seul souci est, à cet égard, insuffisant pour distinguer quelque chose comme un étant-*Dasein*, puisque tout vivant fait montre d'un tel souci[118]. Faut-il alors chercher dans l'articulation et la médiation qu'imprime l'homme à la question de l'être, dans et par sa *réflexion*, le motif qui le distinguerait des autres vivants? Mais on ne voit guère par là en quoi il fallait renoncer à «homme» au profit de «*Dasein*», dès lors qu'on ne voit pas comment une

---

115 *SZ*, §26, 123.

116 *SZ*, §26, 125.

117 *GA* 26, §10, 171.

118 «Ce qui est primitivement propre à tout être vivant, c'est sa propre constitution et la conscience qu'il en a; car il n'est pas vraisemblable que la nature rende l'être vivant étranger à lui-même, ni qu'elle l'ait créé en l'aliénant ou en négligeant de l'adapter à lui-même; reste donc que, l'ayant constitué, elle le rende proche de lui-même; et c'est ainsi qu'il repousse les choses qui lui nuisent et admet celles qui lui sont propres», disait déjà Chrysippe le Stoïcien au ~IIIe s. (selon Diogène Laërce, *Vies et opinions des philosophes*, VII, 85, *Les Stoïciens*, 43.)

telle spécificité pourrait ne pas avoir toujours été rattachée à la première désignation. Pourquoi alors ne pas se contenter du terme «homme»? Est-ce parce qu'il y aurait, dans l'«homme», à la fois la possibilité de poser la question de l'être et celle de la «recouvrir» ou de la fuir? Mais une telle possibilité de choisir entre le fait d'assumer ou non un soi-disant être-propre confère à la distinction essentielle dont il s'agit le seul sens d'être elle-même cette distinction. En d'autres termes, c'est le fait d'avoir ce choix qui distingue et caractérise essentiellement le *Dasein*, et non la décision qui est finalement prise en conséquence. Car s'il n'en allait pas ainsi, et que le *Dasein* n'était tel qu'après s'être «résolu», il y aurait, simultanément et dans le même monde, deux espèces de *Dasein*. Voilà certes une tentation constante de l'œuvre heideggerienne, et qui ressortit à cette idée selon laquelle la nature humaine (ou l'«essence de l'homme») est quelque chose qui s'élabore à partir de choix effectués plutôt que d'être un simple ensemble de déterminations constitutives[119]. Le problème, c'est qu'indépendamment du choix effectivement opéré par le *Dasein*, tous les hommes ont en partage cette même constitution qui rend un tel choix possible. On ne voit toujours pas, par là, pourquoi il conviendrait de distinguer «homme» et «*Dasein*» en regard d'une même constitution. Si c'est le fait d'être «résolu» qui "fait" le *Dasein*, alors il faut notamment rejeter toute l'analytique existentiale, dont le personnage central est l'«homme» quotidien, non «résolu». Il vaut mieux en rester, pour ce qui est de distinguer essentiellement entre les étants, à ce seul pouvoir de choisir, en amont d'une décision finalement prise et malgré la transformation essentielle qu'elle pourrait impliquer. À ce stade, il est alors indifférent de nommer cet étant «homme» ou «*Dasein*», dès lors qu'il s'agit des mêmes étants et que

---

[119] Cf. par exemple *Nietzsche I*, 282-283. C'est le sens ultime à donner à une «métaphysique du *Dasein*».

la distinction qu'il y a éventuellement lieu de faire entre ceux qui assument cette décision et ceux qui ne l'assument pas est postérieure à ce qui les constitue. Quelle que puisse être l'importance qu'accorde Heidegger à l'*Entschlossenheit*, il n'est pas vrai de dire qu'elle ne serait pas toute entière tributaire d'une constitution qui la rend possible. Et cette constitution, c'est celle de l'homme.

De fait, antérieurement à la possibilité de transformer son être-propre en l'assumant, le «*Dasein*» est d'ores et déjà tributaire d'une constitution qui le distingue des autres vivants. Elle consiste en une structure originaire qui en quelque sorte le dépasse, à laquelle il est rattachée et *dont il peut s'aviser*. Cette structure est au mieux décrite par ce que Heidegger entend proprement par la *transcendance*. Celle-ci n'est en effet pas seulement ce qui explique qu'avec le *Dasein* vienne un «monde» et, avec ce dernier, des étants intramondains, mais veut rendre compte en fait de toute la structure métaphysique qui, depuis l'"être", renferme à la fois la possibilité et la justification de l'unité de l'être, de la temporalisation originaire, de la singularisation du *Dasein*, puis de tous les étants, du pouvoir qu'ont certains étants de penser l'être et, enfin, de la possibilité qu'ont également ces derniers de penser des "objets". On l'a déjà aperçu plus haut[120], l'expression «*Dasein*» fait référence à une explication métaphysique tout aussi vaste que celle de Leibniz, de laquelle elle se distingue en ce que l'auteur de la *Monadologie* pense encore cette monade comme séjournant dans un «dehors»[121]. Cette analogie du *Dasein* et de la monade leibnizienne ne doit pas étonner, dès lors que Heidegger décrit encore le premier comme ce qui se caractérise par un état de

---

[120] Cf. *supra*, section I, 1, b.

[121] *GA* 24, §20, 427; également (déjà cité): *GA* 26, §12, 270-271.

«dispersion» qui n'est que la résultante nécessaire de la «concrétude authentique de l'Origine», du «pas-encore de la dispersion factice»[122]. L'«homme» n'étant en quelque sorte que la conséquence finale de cette «dispersion», ce terme ne parvient pas à désigner toute cette structure à laquelle parviendrait à faire référence le «*Dasein*». Mais il en va ici comme il en allait plus tôt au sujet de la résolution. Si le fait de s'aviser de cette structure peut bouleverser l'existence de l'homme, il n'en demeure pas moins que *tous* les hommes en sont capables. De sorte que pour justifier l'abandon du terme «homme» au profit d'un nouveau, il faudrait encore admettre qu'il y a deux espèces d'hommes: ceux qui s'avisent de leur origine authentique "pré-dispersée" et ceux qui ne s'en avisent pas. Mais puisque les deux partageraient en fait cette même origine, ils partageraient également une même constitution. Il semble donc n'y avoir aucune raison valide de croire qu'un «*Dasein*» puisse en quelque manière être constitutivement différent d'un «homme».

Il existe pourtant une troisième voie pour justifier l'emploi du terme «*Dasein*», dont font état également les textes de Heidegger et que nous empruntons plus volontiers. Elle se résume, plus modestement peut-être, à une nécessité pour l'exposition, et veut mettre à l'avant-plan un caractère essentiel de l'«homme» que la tradition a oblitéré, celui de son existence factice, de son *là*. Sur cette voie, il est indifférent de dire «homme» ou «*Dasein*», sinon pour insister sur le caractère qui en fait un «*da-Sein*». Et il va de soi également qu'il y a autant de «*Dasein*» qu'il y a de «*là*» pour entretenir un rapport

---

[122] «*Das eigentlich Konkrete des Ursprunges*», «*das Noch-nicht der faktischen Zerstreutheit*» (*GA* 26, §10, 173). On comprendra ici ce qu'on avait peut-être du mal à apercevoir dans *Être et Temps*, c'est-à-dire le lieu d'origine du *Verfallen*, la justification métaphysique de la dispersion quotidienne dans le «On» (*SZ*, §27, 129).

privilégié avec la facticité. Cette voie est plus indiquée pour nous puisque notre enquête porte plus précisément sur les modes du paraître des étants. Or, nous avons ici, avec l'étant-*Dasein*, un étant pour lequel les paraître de l'outil ou de l'objet semblent inadéquats. Qu'en est-il de la possibilité du paraître du «*là*»?[123]

La «*Fürsorge*» est, eu égard au constat de l'existence d'une multiplicité de «*Dasein*», le principal élément que nous devons considérer, puisqu'il est au fond le seul à justifier un apparaître propre du *Dasein*, constituant le «monde» d'une manière différente que s'il n'était rempli que d'outils ou d'objets. Que la sollicitude ne devienne partie de la mondéité que tardivement - c'est-à-dire après le dévoilement original qui associe le monde d'abord à l'utilisable -, peut, ici, n'être le fait que d'une lacune dans l'exposition des thèmes de l'analyse. Certes, puisqu'il est dit faire intégralement partie de la mondéité, il aurait dû en être question bien avant, et l'analyse aurait peut-être alors fait état de conclusions légèrement différentes. On ne niera pas l'allure quelque peu "ajoutée" du §26 d'*Être et temps*. Mais la question qui importe vraiment n'est pas de savoir si cette partie de l'analyse aurait dû être incorporée au troisième chapitre; elle porte plutôt sur le fait de décider si la *Fürsorge* est partie prenante de la *Bewandtnis*, ou un genre de rapport à l'étant qui laisse le *Dasein* dans son «irréductible autonomie».

Les modes de l'étantité mis à jour jusqu'à maintenant voudraient indiquer que l'étant ne peut paraître que comme outil ou comme objet. Mais une telle analyse impose sur l'apparaître des autres *Dasein* une réduction indéfendable. Ne serait-ce que pour

---

[123] Il va s'avérer progressivement que tout étant est d'abord «*da-Sein*». Il n'en continue pas moins de subsister une distinction particulière pour l'étant capable de penser ce «là», justifiant le fait que nous utilisions aussi l'expression «*Dasein*» pour en rendre compte.

satisfaire au réquisit de l'analyse kantienne, qui exige que la personne ne soit pas considérée comme un simple moyen, il fallait absolument ménager une place, dans l'étantité en général, à l'apparaître de l'*autre*. Mais indépendamment de la question de savoir si l'analyse de Heidegger est, à cet égard, suffisante, le premier problème qui se pose ici est autrement plus urgent, *puisque de par la manière dont le paraître de l'étant est rendu possible (tel qu'on l'a vu jusqu'à maintenant), il est clair que quelque chose comme un "autre"* Dasein *ne pourra jamais paraître nulle part.*

Répétons-le encore: il s'agit de décider si le paraître de l'*autre* est partie prenante des modes de la donation déjà décrits (*Bewandtnis* ou "science"), ou s'il renvoie à un mode distinct du paraître. Contrairement à ce que laisse entendre Heidegger, le mode du paraître du *Dasein*, si tant est que ce dernier doive être considéré comme un genre spécifique d'étant, ne peut se satisfaire de devoir sa dignité ontologique à son intégration postérieure (et, pourquoi pas, seulement éventuelle) dans une *Bewandtnis* recomposée *a posteriori*. Dans le réseau de significations *préalables* qui constitue la condition de possibilité de l'apparaître de l'étant-outil ne peuvent jamais apparaître que des outils, des moyens. Certes, on peut renoncer à utiliser un outil pour toute sorte de raisons; parce qu'il n'est pas efficace ou parce que son usage nécessite l'emploi d'outils intermédiaires constituant une série trop complexe ou hors de portée. On peut également renoncer à se servir d'un outil parce qu'on entretient avec lui un rapport qui l'interdit (par exemple, un objet acheté afin de remplir tel usage mais qu'on renonce à employer parce qu'il est «trop beau»), ou encore parce que l'«outil» refuse qu'on l'utilise. Mais tout "autre" n'apparaîtra jamais ici que comme *moyen*, quand bien même il ne serait jamais "employé". Dans une telle optique, l'autre *Dasein* ne pourra jamais paraître

autrement que comme moyen aussi, indépendamment de tout ce qui pourrait venir ensuite tenter d'expliquer pourquoi on renonce à cette ustensilité. Réintégré *a posteriori* dans la *Bewandtnis*, l'autre *Dasein* ne sera jamais (au mieux!) qu'un non-outil, qu'un inutilisable, dont la possibilité phénoménologique n'est attestée par rien[124] et dont le caractère d'outil-que-l'on-refuse-simplement-d'utiliser est incompatible avec toute la dignité qu'il a.

On doit rejeter également l'hypothèse - non mentionnée par Heidegger – pour laquelle l'*autre* paraîtrait parmi l'étantité-objetante et en tant qu'objet lui-même. L'irréductibilité de l'*autre* ne serait alors pas mieux circonscrite par sa délimitation comme «objet» qu'elle ne l'était par celle qui l'aurait donné comme «outil».

Ne reste donc que la possibilité que l'apparaître de l'autre procède d'un mode distinct du paraître, dont les rapports avec les deux modes déjà décrits resteraient ensuite à décrire. Mais si un tel mode existe, il doit faire état d'une donation appropriée, ainsi que d'un horizon sur le fond duquel un tel paraître peut se déployer. Or, parmi toutes les caractéristiques de l'étantité mises à jour jusqu'ici, et dont l'examen nous a menés à dresser l'inventaire des données, des modes de la donation ainsi que des horizons du paraître, aucune ne nous révèle quoi que ce soit concernant un mode du paraître distinct et qui rendrait possible le paraître d'un *Dasein*. Nous n'avons rien, à ce stade, qui rende justice, phénoménologiquement, au paraître possible de l'*autre*, pas davantage que nous ayons quoi que ce soit qui explique le paraître de notre propre *Dasein*.

---

[124] Cf. *supra*, section I, 3, b.

2. Le caractère ekstatique du *Dasein* et la possibilité d'un mode de l'étantité qui ne soit pas assujetti à une *Bewandtnis*.

À quel type d'étant correspond l'autre comme *autre*? Jusqu'à maintenant, nous n'avons accordé la possibilité d'*être* qu'à des étants dont nous délimitons, *nous-mêmes et par avance*, l'étantité. C'est là le propre des interrogations philosophiques que Michel Henry, par exemple, regroupe sous le vocable des «philosophies de la conscience». Certes on contestera - et on a contesté - ce genre de «commencement» philosophique, qui peut difficilement mener ailleurs qu'à la considération d'un «réel» contenu tout entier à l'intérieur de l'*ego*. Mais ce n'est pas tout que de simplement proposer une telle critique. Il faut honnêtement poser la question: de quel autre «commencement» dispose-t-on? Impossible, bien entendu, de partir d'un soi-disant réel donné, qui ferait retomber l'analyse dans les pièges inhérents au réalisme naïf. Mais la solution du commencement duel, celle de la «cooriginarité» du Je et du monde, est-elle à même de nous procurer une compréhension plus adéquate de la vraie nature de ce rapport? La primauté de l'«être-au-monde» heideggerien sur l'idéaliste «conscience des choses» - qu'elle soit de Descartes, de Kant ou de Husserl - fait-elle progresser l'enquête? N'y aura-t-il pas toujours un doute, pour dire le moins, quant au caractère constitutif d'un "être-au-monde" dont le comportement premier vis-à-vis des étants du monde consiste à les arraisonner selon un sens issu de l'un de ses propres "projets"? Ce "monde" pourra-t-il jamais être autre chose qu'un monde pensé? Et de fait, il ne semble pas qu'il y ait seulement l'ombre d'un autre «commencement» possible que celui qui part de la "conscience". Toutes les «cooriginarités» que l'on voudra bien imaginer ne trouveront jamais *ailleurs qu'en elle* leur point de départ véritable. Aussi, dans le cas du

«commencement» de la philosophie, vaut-il vraisemblablement mieux faire de nécessité vertu, plutôt que de maudire éternellement l'obscurité que jette sur nous le fait que nous pensions!

La difficulté inhérente à l'analyse heideggerienne de l'être-au-monde – et en tant que celui-ci mettrait en scène simultanément et constitutivement *et* le "penseur", *et* un monde réel – ne tient pas à ce qu'elle parte de la "conscience". Car il n'existe aucun "ailleurs" d'où partir. Elle réside plutôt dans le fait que les conditions de l'apparaître d'un "autre de la conscience" à l'intérieur de celle-ci ne sont visibles nulle part. L'*autre* - qu'il s'agisse d'un *Dasein* ou d'un simple étant - *ne trouvera jamais ailleurs que dans la pensée la justification de sa «réalité»*. Ce qui doit être mis à jour, c'est la structure constitutive de la pensée par laquelle cette justification apparaît en pleine lumière. Et il pourra sembler qu'à cet égard, l'analyse de l'être-au-monde que propose Heidegger dans *Être et Temps* ne fait rien d'autre. Le caractère intrinsèquement *ekstatique* de la conscience humaine a en effet *justement pour but de montrer le caractère constitutif de l'altérité*. Mais il n'y parvient pas, et ne peut y parvenir, *justement parce qu'il se donne d'emblée comme ekstatique*. Le seul commencement possible étant celui de la conscience, toutes les caractéristiques qui apparaissent lors de l'examen du rapport de celle-ci à l'étant ne sont jamais que des caractères de l'*ipséité*. Décrivant le «monde» à partir d'elle, celui-ci apparaîtra fatalement comme lui étant «intérieur». Et le fait de simplement dire qu'elle est indéfinissable *sans* un tel rapport ne réglera pas la question. Le caractère ekstatique de la conscience humaine ne doit pas être une caractéristique de l'ipséité, sans quoi il ne sera jamais véritablement un "hors de soi" mais, simplement, une manière de signaler que la conscience vaque, en quelque façon, à l'intérieur d'elle-même.

Le problème n'est pas pour autant insoluble. Il suffit, en effet, de montrer que la conscience peut manifester un *rapport à elle-même*, et que ce type de rapport est fondamentalement différent de celui grâce auquel elle pense l'étant, pour montrer la possibilité d'un rapport à quelque chose d'*autre* qui ne soit pas la simple modulation d'un rapport à soi. En d'autres termes, s'il y a un mode du paraître dans lequel la conscience se donne à elle-même, le (les) mode(s) du paraître de l'étant ne pourra (pourront) que mettre celle-ci en rapport avec l'*autre*. Dit encore autrement, la «transcendance» de l'être-au reste incompréhensible, comme «transcendance», si elle ne s'explique pas d'abord avec son immanence, thèse magistralement défendue par Henry dans *L'essence de la manifestation* par exemple, et qui rappelle notamment que le souhait, justifié, de se défaire du joug idéaliste des «philosophies de la conscience» ne doit pas mener jusqu'à "jeter le bébé avec l'eau du bain" ou, si l'on préfère, jusqu'à tenir la «manifesteté» dans une indépendance absolue à l'égard de l'"œil" auquel elle se montre et qui *seul* la *rend possible* dans son essence de «manifestation». Mais à tout miser sur l'immanence, l'analyse finit par rencontrer les mêmes problèmes que lorsqu'elle mise tout sur la transcendance: l'*altérité* demeure, dans les deux cas, fondamentalement impensable. Or, la non-pensée de l'altérité équivaut à celle de l'ipséité, et vice-versa. Ne serait-il pas temps alors de risquer l'hypothèse selon laquelle les deux – conscience de soi et conscience de l'autre – sont en fait, et d'une manière constitutive, un seul et même fait?

Dans les analyses suivantes, nous tenterons de faire apercevoir que ce mode du paraître de la conscience à elle-même est, simultanément, l'apparaître de l'autre, recelant à la fois la possibilité que paraissent d'autres *Dasein* et la condition pour l'apparaître des modes de l'étantité déjà décrits: utilitaire et objetante. Pour ce faire, nous essaierons de

voir que ce mode du paraître de la conscience à elle-même se cache au fondement de deux analyses capitales qui, pourtant, ne le désignent comme tel aucunement: la donation d'une *Grundstimmung* comme auto-affection telle qu'elle est caractérisée dans l'analyse heideggerienne de l'angoisse et la problématique de l'inadéquation possible, voire paradigmatique, du donné et de l'intention, que nous examinerons à la lumière des analyses que propose Jean-Luc Marion au sujet de ce qu'il appelle des «phénomènes saturés».

Si un mode de l'étantité se distingue par son association nécessaire à un donné, à un mode de la donation, ainsi qu'à un horizon susceptible de permettre le paraître d'un étant ainsi caractérisé, les mêmes paramètres doivent être mis à jour en ce qui a trait à ce "troisième" type d'étant qu'est l'altérité ou l'ipséité. Bien que forts différents des phénomènes habituellement circonscrits par l'étantité-utilitaire ou l'étantité-objetante, ce genre de "phénomène" ne peut échapper aux règles qui régissent l'apparaître de tout "phénomène", c'est-à-dire de tout ce qui, en quelque manière, peut se montrer selon un sens.

III. L'angoisse et la possibilité de la suspension de la *Bewandtnis*

L'intérêt que suscite l'examen de l'expérience possible d'une «tonalité affective» (*Stimmung*) pour une enquête comme la nôtre réside dans le fait qu'elle fournit l'exemple d'un mode de la donation qui ne correspond pas à ceux que, traditionnellement, on identifie comme intuition «empirique» ou «eidétique». Pourtant, il s'agit bel et bien d'une «expérience» de la conscience et, à ce titre, quelque chose se «présente» à elle. Et loin qu'il s'agisse d'une occurrence rare, une telle expérience est, au contraire, une réalité constante voire, à la limite, une banalité. Il n'en est donc que plus étonnant que la philosophie n'ait en général accordé à cette problématique qu'une attention médiocre. Cela tient vraisemblablement à la place prépondérante qu'elle a toujours accordée au «connaître» et aux pouvoirs de la conscience qui sont en jeu pour celui-ci. Qu'il y ait véritablement des «connaissances» rendues possibles par le «cœur», comme le croyait Pascal, cela n'a jamais vraiment été pris au sérieux par la philosophie. Et lorsque cela l'a été - ainsi en est-il, par exemple, du grand projet de Max Scheler[125] -, les résultats n'ont guère été probants, puisque pour qu'ils l'eussent été, il eût fallu parvenir à une formalisation des «valeurs» (qui auraient été ici les véritables «connus» d'une telle connaissance), ainsi qu'à une standardisation et une universalisation des affects eux-mêmes, ce qui aurait nécessité la donation des affects dans une extériorité susceptible d'être rencontrée par tous. Or, la nature même d'un affect ruine à l'avance les espoirs d'un tel projet, condamné à ne mettre en jeu que des «valeurs» dont le relativisme ne peut qu'être similaire à celui de l'affect lui-même.

---

[125] Par exemple: *Le formalisme en éthique et l'éthique matériale des valeurs.*

Lorsqu'en 1927 paraît *Être et Temps*, certains croiront à une relance de cette problématique. Mais Heidegger, qui a lu Scheler, s'oppose fortement à ce que l'on interprète son analyse de l'angoisse en termes de «valeurs» ou de «connaissances», voire même en fonction de l'impact que l'affect pourrait avoir dans l'appréhension de l'étant. En l'absence de tout dégagement valide des «soubassements ontologiques existentiaux»[126] qui seuls permettraient de saisir l'effectivité réelle de l'affect dans l'acte de représentation, il faut reporter tout espoir de parvenir à l'élaboration d'un quelconque "système" des affects. De fait, et bien que le problème général de la «disposition» (*Befindlichkeit*) prenne chez Heidegger une importance toute spéciale, l'affect comme tel (plus spécifiquement dans *Être et Temps*, l'angoisse) s'efface entièrement au profit de ce dont il est censé permettre le dévoilement, comme le rappellera Heidegger lui-même à Cassirer en 1929[127]. Si la tonalité fondamentale est une disposition par laquelle le *Dasein* est transporté devant lui-même et, simultanément, ce qui ouvre l'étant de telle manière que celui-ci est ainsi déterminé d'une manière «phénoménologiquement satisfaisante en son être»[128], elle n'a pas elle-même d'intérêt propre autrement qu'en fonction de la meilleure analyse du *Dasein* qu'elle doit rendre possible[129]. L'analyse des affects dans l'ouvrage de 1927 ne se veut aucunement «psychologique», comme le rappellera encore Heidegger à Cassirer[130]. L'angoisse du *Dasein* est le "sentiment" qui

---

126 *SZ*, §29, 139.

127 *DAL* (*GA* 3), 283-284.

128 *SZ*, §40, 184.

129 *SZ*, §40, 185. La tonalité elle-même n'importe pas. C'est l'*Entschlossenheit* qui est la clé d'*Être et Temps*, et la tonalité fondamentale doit son importance analytique au fait que c'est à elle que revient le rôle de dévoiler au *Dasein* le «fardeau» de l'avoir-à-être qu'il est (*SZ*, §58, 284, recoupé par l'analyse de l'ennui du cours de l'hiver 1929-30 (*GA* 29/30, §39, 254-255)). De fait, ce «fardeau» diffère grandement en fonction de la tonalité qui émerge (étant admis que la seule angoisse ne représente pas à elle seule tous les cas de figure de la *Grundstimmung* – cf. *infra*, section V, 2).

130 *DAL*, *GA* 3, 283-284.

correspond à l'expérience de son *Abgrund*, et non à celle de l'angoisse elle-même et comme telle. Voilà pourquoi les postérités heideggeriennes qui ont cru faire de l'expérience de l'angoisse la figure emblématique d'*Être et Temps* ont été si souvent et si violemment condamnées par Heidegger lui-même, qui les comprenait toutes comme des variantes des «philosophies de l'existence». Dans la perspective générale que fonde le projet d'une «ontologie fondamentale», le fait qu'il y aille de tel ou tel affect peut, en effet, être tenu pour secondaire, puisque ce dont il s'agit alors est de mettre à jour le rapport ultime de la conscience au réel. Et même si, lors de l'enquête, un affect bien précis s'avère lié d'une façon «insigne» à ce rapport, il reste, pensera Heidegger, que ce n'est pas l'affect mais le rapport qui importe d'abord. Et il est tout à fait possible qu'il en soit ainsi.

Possible, mais pas certain. Et cela parce que l'analyse qui, dans *Être et Temps*, a mis à jour les différents modes de l'étantité en tant que précipités pour la transcendance du *Dasein*, a *oublié* de tenir compte de l'affect comme tel et en tant qu'il doit trouver, lui également, sa place parmi les "choses" auxquelles le *Dasein* peut se rapporter et se rapporte effectivement[131]. Le rapport ultime au "réel" que permet de dévoiler l'angoisse

[131] Cet "oubli" deviendra de plus en plus caduque au fur et à mesure que Heidegger ne pensera plus la disposition soit comme l'expérience de la tonalité propre à l'«accord» avec l'étant (par exemple *VWG* (*GA* 9, 145)), soit dans la perspective des tonalités "historiques", qui témoignent de l'une ou l'autre époque de l'«histoire de l'être» (par exemple WS1934-35). Progressivement, les *Leitstimmungen* prendront la place et l'importance qu'avaient d'abord les *Grundstimmungen* (cf. notamment les *Beiträge*); ce glissement est décelable dans la conférence de 1929 (*VWG* – cf. par exemple *GA* 9, 192-193) ainsi que dans le cours de l'hiver 1929-30, où on peut même le situer avec assez d'exactitude si l'on compare le traitement des thèmes selon qu'ils précèdent ou suivent (à partir du §44) la période des vacances de Noël. Heidegger procédera à une ultime tentative de conciliation entre les deux lors du cours sur Hölderlin qu'il donna pendant l'hiver 1934-35 (WS1934-35). D'une manière plus précise, la transformation de la pensée de Heidegger à cet égard est vraisemblablement à situer *pendant* le cours de l'hiver 1929-30 où, parti d'une conception de la tonalité comme ce qui fournit l'occasion au *Dasein* de se "résoudre" à l'égard de lui-même, il en arrive à écrire quand même que le fait d'être accordé à un ton signifie «le fait d'être porté au-dehors dans la manifesteté chaque fois spécifique de l'étant en entier» (*GA* 29/30, §68, 410). Nous refusons ici l'une et l'autre de ces

ne peut précéder l'inventaire des rapports à l'étant, comme en fait foi le brillant examen de Heidegger à propos de l'étantité utilitaire et de l'étantité objetante. Mais il ne peut précéder davantage l'examen de ce qu'il en est du mode suivant lequel le *Dasein* est affecté. Car il pourrait bien se trouver que la mise en lumière du mode spécifique de l'expérience d'un affect transforme du tout au tout la perspective selon laquelle le rapport ultime au "réel" doit être pensé.

Dans cette section, nous proposons une reprise de l'analyse heideggerienne de l'angoisse qui permet d'apercevoir certaines difficultés qu'elle suscite et qui intéressent plus spécifiquement notre propos. Il s'agit notamment de ce que nous appellerons le «reste» de l'*Unbedeutsamkeit*, ainsi que des problèmes associés à la «projection existentiale» d'un concept de la mort propre.

---

interprétations, pour la raison historiographique qu'aucune ne permet de rendre compte de l'analyse des *Grundstimmungen* dont font état tout autant *Être et Temps* que les autres cours de l'époque 1925-1929, mais surtout pour la raison *phénoménologique* qui fait nettement apparaître, selon nous, la supériorité très nette, à cet égard, des premières analyses de Heidegger sur les plus tardives. L'intérêt des analyses tardives de Heidegger à ce propos n'est pas mince, mais elles impliquent un dépassement de la problématique générale du surgissement de l'étant, dans laquelle nous tentons ici de rester. La preuve détaillée ne pourra pas en être donnée ici, mais la compréhension de notre analyse exige que l'on veuille bien en retenir les implications principales au moins à titre d'hypothèse. (Sur la question des tonalités "historiques", on pourra consulter notre article «Les *Grundstimmungen* et l'exercice du philosopher», *Revue philosophique de Louvain*, à paraître – été 1999.)

1. Les deux angoisses: *Unbedeutsamkeit* et «projection existentiale» du concept de la mort propre.

L'angoisse que thématise le §40 d'*Être et Temps* est le moyen privilégié de dévoiler l'*être* du *Dasein*[132], et non pas une disposition spécifique qu'il conviendrait d'étudier en et pour elle-même. C'est parce qu'elle rabat le *Dasein* sur lui-même d'une manière insigne, parce qu'elle symbolise une cassure dans la préoccupation mondaine habituelle, qu'elle a le mérite de permettre la saisie de l'être du *Dasein* dans toute sa nudité. Ce pouvoir de l'angoisse tient en fait, dit Heidegger, à sa complète indétermination. Le «devant quoi» (*Wovor*) de l'angoisse n'est pas un étant spécifique, comme c'est le cas pour la peur par exemple[133], mais un «rien», qui ne se laisse pourtant pas caractériser seulement par la négative puisqu'il renferme en quelque sorte le thème de l'être-au-monde comme tel. Le caractère indéterminé du *Wovor* de l'angoisse constitue déjà le cœur de l'analyse que propose à ce même sujet Heidegger dans le cours de l'été 1925, où il précise de plus qu'il l'emprunte, pour l'essentiel, à Augustin, Luther et Kierkegaard[134]. Et de fait ce dernier, dans *Le concept de l'angoisse*, dit déjà:

> «je fais donc remarquer sa [concept d'angoisse] complète différence d'avec la crainte et autres concepts semblables qui renvoient toujours à une chose précise, alors que l'angoisse est la réalité de la liberté parce qu'elle en est le possible.»[135]

---

[132] *SZ*, §40, 184-185.

[133] *SZ*, §40, 185-186. Auparavant, *GA* 20 (SS25) défendait la même thèse (§30, 393). WS1929-30 fera le même genre de distinction entre l'ennui déterminé et l'ennui indéterminé (*GA* 29/30, §25, 173).

[134] *GA* 20, §30, 400-404.

[135] *Le concept de l'angoisse*, tr. de K. Ferlov et J.-J. Gateau, Gallimard, 1990, p. 202.

De sorte qu'il faudra comprendre également que lorsque Heidegger affirme que l'angoisse «libère» le *Dasein* afin qu'il puisse «se saisir et se choisir» lui-même[136], il aura aperçu un tel pouvoir déjà décrit par Kierkegaard.

Ce pouvoir de l'angoisse lui vient de ce qu'elle accompagne (ou provoque - cette question ne trouve pas encore sa réponse ici) une perte complète de toute significativité de l'étant. «L'angoisse isole (*vereinzelt*) le *Dasein* vers son être-au-monde le plus propre» parce qu'elle émerge simultanément au naufrage de l'étantité[137]. Cette *Unbedeutsamkeit* de l'étant joue en quelque sorte le rôle de condition de possibilité pour la saisie de l'être-au-monde comme tel, c'est-à-dire de l'être du *Dasein*.

> «*le devant-quoi de l'angoisse est le monde en tant que tel.* L'insignifiance (*Unbedeutsamkeit*) complète qui se déclare dans le rien et nulle part ne signifie pas absence de monde, elle exprime, au contraire, que l'étant intérieur au monde est en lui-même si complètement dénué d'intérêt (*belanglos*) que, en raison de cette *insignifiance* de ce qui est intérieur au monde, c'est encore le monde et lui seul qui s'impose dans sa mondéité.»[138]

Dans le naufrage de l'étant apparaît le thème de l'être-au-monde parce que la perte de significativité de l'étant laisse le *Dasein*, en tant qu'il «ouvre» un monde, ouvrir un *rien*. Comme si le *Dasein* était un phare qui, soudainement, ne faisait plus que se perdre

---

[136] *SZ*, §40, 188.

[137] *SZ*, §40, 187.

[138] *SZ*, §40, 187. *WIM* (*GA* 9), 112 le répétera: dans l'angoisse, seul reste le *Dasein*. Mais reste aussi, en quelque manière, «l'étant en totalité»; nous reviendrons plus loin (section V, 1) quant au sens possible de cette notion.

dans la nuit sans éclairer quelque forme que ce soit. De sorte que plutôt que d'«ouvrir» un monde, l'angoisse laisse le *Dasein* n'ouvrir plus que la mondéité comme telle[139]. Ce qui «sombre» (*versinkt*) dans l'*Unbedeutsamkeit*, c'est le «monde ambiant» et, «avec lui tout l'étant intérieur au monde»[140]; d'abord (et explicitement) l'étant-outil[141], mais puisque l'étantité-objetante n'est, selon Heidegger, qu'une secondarisation de celui-là, il est acquis que le naufrage de l'étantité a d'ores et déjà *commencé* avec celui de l'étant-objet, qui constitue déjà une préoccupation toute relative si on la compare au souci fondamental du *Dasein*. L'angoisse consacre donc le naufrage de toute l'étantité, de toute *Bewandtnisganzheit*[142]. Cette opération provoque une coïncidence capitale, celle de l'ouvert (mondéité) et de l'ouvrir (être-au-monde)[143], ce dernier (l'ouvrir) que le cours de l'été 1925 hésitait encore moins qu'*Être et Temps* à identifier au *Dasein* lui-même[144]. Ainsi débarrassé des scories qui le recouvre, et qui sont les conséquences de ses activités coutumières, le *Dasein* peut enfin se laisser saisir dans toute sa primordialité. Du moins est-ce là l'objectif de l'analyse.

Plus loin cependant, les paragraphes 50, 51 et 53 (*SZ*) vont reprendre le thème de l'angoisse mais, cette fois, dans une liaison stricte avec le problème de la mort. Paradigme de la nature projetante du *Dasein*, le «projet» de la mort propre entretient en effet des relations privilégiées avec l'angoisse. Le «On», qui cherche à banaliser la mort propre en la transformant en «mort en général», substitue ou tente de substituer des

---

[139] *SZ*, §40, 187; *GA* 20, §30, 402.
[140] *SZ*, §40, 187.
[141] *SZ*, §40, 187.
[142] *SZ*, §40, 185-186; 187-188.
[143] *SZ*, §40, 188; §68, 343. Cf. également *DAL* (*GA* 3), 291.
[144] *GA* 20, §30, 402.

affects inappropriés au seul qui convienne: l'angoisse[145]. Dans l'angoisse de la mort propre, le *Dasein* est «transporté devant lui-même en tant que remis à la possibilité indépassable»[146]. Ce n'est donc plus ici l'*Unbedeutsamkeit* qui constitue le «rien» angoissant de l'angoisse, mais bien la perspective de l'anéantissement du *Dasein* qui la ressent. Or, cette perspective est, selon Heidegger, la *chance* du *Dasein* qu'il lui faut saisir; la *chance* de se réaliser lui-même dans la *résolution*, l'angoisse étant «l'affection (*Befindlichkeit*) qui est en mesure de tenir ouverte la menace constante qui monte de l'être isolé le plus propre du *Dasein*»[147]. En d'autres termes, le *Dasein* est *lui-même* (c'est-à-dire rôde dans les parages immédiats de son projet le plus propre) dans la mesure où il se tient dans cette perspective, et dans l'angoisse qui lui correspond. La destinée éthique du thème de l'angoisse dans *Être et Temps* deviendra par la suite encore plus accentuée; on la retrouvera aux paragraphes 60, 62, 68 et 75 notamment, chaque fois thématisée dans un rapport serré à la résolution.

Que peut-on comprendre d'une telle transformation du thème de l'angoisse, si tant est qu'il s'agisse vraiment d'une transformation? Qu'est-ce qui distingue ou rapproche l'angoisse qui, par-delà les étants outils ou objets, ouvre vers le monde comme tel, de celle qui émane de la prise en considération de l'«indépassable possibilité»? Puisqu'il n'y a aucune raison de croire que la liaison de l'angoisse avec le thème de la mort contredise en quelque manière celle qui la met en rapport plus direct avec la perte de significativité

---

145 *SZ*, §51, 254.

146 *SZ*, §51, 254.

147 *SZ*, §53, 265-266. La même analyse est répétée en fonction de l'ennui dans WS1929-30 (*GA* 29/30, §32, 223-224).

de l'étant, un lien entre la mort et l'*Unbedeutsamkeit* doit bien exister. J. Taminiaux[148] estime que cette transformation n'est en fait qu'une radicalisation. Selon lui, l'analyse de l'angoisse du §40 reste préparatoire dans la mesure où la première section d'*Être et Temps* discute encore sur le terrain de la quotidienneté. La deuxième section radicalise la problématique et, dès lors, l'unité du *Dasein* se résout en fonction de l'être-pour-la-mort *plutôt* que selon l'angoisse, bien que cette dernière garde un rôle prédominant. Mais au §40, le problème de l'unité du *Dasein* ne se résout pas en terme d'angoisse, puisque cette dernière ne sera jamais (ni au §40, ni par la suite) thématisée comme telle, c'est-à-dire comme affect. Dans la section «préparatoire», c'est l'*Unbedeutsamkeit* qui détermine cette unité, en tant que la perte de significativité de la totalité de l'étant rabat le *Dasein* sur lui-même. L'angoisse n'est ni le thème de l'«isolement» du *Dasein* qu'elle consacre dans le naufrage de l'étant, ni celui de la résolution qu'elle facilite dans la perspective de la mort propre. De fait, et si radicalisation il y a, celle-ci ne consiste qu'en l'application, par le *Dasein* et à *lui-même*, de la leçon apprise dans l'*Unbedeutsamkeit*. En effet, quoique tout à fait «indéterminée», la mort n'est pas pour autant impensée, selon Heidegger. C'est l'*Unbedeutsamkeit* qui en est le paradigme, et la preuve en est que l'angoisse accompagne tout autant l'un (perte de significativité de l'étant) que l'autre (prise en charge de la mort).

> «L'angoisse n'est rien d'autre que la pure et simple expérience d'être au sens d'être-au-monde. Cette expérience peut, encore qu'elle ne le doive pas - toutes les possibilités d'être n'étant que "possibles" - prendre un sens insigne dans la *mort* ou, plus

[148] «La phénoménologie heideggerienne de l'angoisse dans *Sein und Zeit*», *in Phénoménologie et analyse existentielle*, coll. RPCPP, 5, Presses universitaires de Louvain, 1986, p. 58 et *sq.*

> précisément, dans le *mourir*. Nous parlons alors de l'*angoisse de la mort*, qui ne doit pas être confondue avec la peur de la mort, puisqu'elle met en cause non pas la peur en face de la mort mais bien l'angoisse en tant que disposition de l'être-au-monde dans toute sa nudité, le pur *Dasein*.»[149]

S'il en est ainsi - si l'angoisse est tout autant associée à la perte de significativité de l'étant qu'à la perspective de la mort propre -, c'est que le «rien» que laisse à la transcendance du *Dasein* l'angoisse qui signale la perte de toute significativité de l'étant, est ce *même* «rien» que pense le *Dasein* pour lui-même dans la perspective de sa propre extinction. Mais il y a ici une foule d'éléments que l'on n'a, à notre connaissance, jamais aperçus et qui, nous semble-t-il, empêchent justement une telle transformation (ou radicalisation) du thème des pouvoirs de l'angoisse.

Notons tout d'abord que notre mode d'exposition selon le parallèle offert par la double modalité du caractère ekstatique du *Dasein* trouve, avec le thème de l'angoisse, une nouvelle justification. Le problème de l'*Unbedeutsamkeit* ressortit à la problématique générale de la finitude de la raison et à la manière dont l'étant est appréhendé, alors qu'avec la question de l'être-pour-la-mort, l'angoisse se met d'elle-même en rapport strict avec la nature projetante du *Dasein*. La justesse de cette exposition nous semble d'ailleurs également renforcée par les différentes suites qui ont

---

[149] *GA* 20, §30, 403. («Die Angst ist nicht anderes als die schlechthinnige Erfahrung des Seins im Sinne des In-der-Welt-seins. Diese Erfahrung kann, sie muß nicht - wie ja alle Seinsmöglichkeiten unter einem »kann« stehen - sich in einem ausgezeichneten Sinne im *Tode* einstellen, genauer: im *Sterben*. Wir sprechen dann von der *Todesangst*, die völlig von der Todesfurcht zu scheiden ist; denn sie ist nicht Furcht vor dem Tode, sondern Angst als Befindlichkeit des nackten In-der-Welt-seins selbst, des reinen Daseins.»)

été proposées aux analyses de l'angoisse que renferme l'œuvre de Heidegger, les unes faisant de l'angoisse le nouveau paradigme de la «réduction phénoménologique» (nous y reviendrons), les autres y réfléchissant dans une perspective plus existentielle.

Considérons d'abord l'angoisse dans sa liaison avec la perspective de la mort propre du *Dasein*. Si le concept de l'«être-pour-la-mort» (*Sein zum Ende*) prend une telle importance dans *Être et Temps* c'est, nous dit Heidegger, que lui seul peut permettre de dégager la totalité originaire du *Dasein*[150]. En effet, la difficulté qu'il y a à caractériser cet étant spécifique, à la fois ontique donc mais, également, ontologique, tient à l'impossibilité de se le donner tout entier au regard. Cette entièreté dépendrait, selon Heidegger, de son achèvement, qui lui-même n'est octroyé, paradoxalement, que lors de son extinction[151]. À ce titre, le concept de l'être pour la mort tient donc en quelque sorte le rôle d'un pis-aller pour l'analyse; c'est l'incapacité dans laquelle se trouve l'analyse de se donner au regard l'entièreté du *Dasein* qui oblige d'abord celle-ci à produire un concept du *Sein zum Ende*. Mais en ne restreignant pas ce concept au seul événement terminal de la disparition du *Dasein* et, au contraire, en montrant comment cette perspective finale sous-tend en fait toute son existence[152], l'être pour la mort obtient en quelque sorte son visa pour devenir l'élément-clé de toute l'analytique existentiale. Mais il y a dès l'abord un problème majeur qui semble prédestiner à la ruine toute tentative d'élaboration d'un tel concept: celui de la mienneté (*Jemeinigkeit*)

---

150 *SZ*, §45, 233. WS1927-28, dans un tout autre contexte, le répétera encore (*GA* 25, §25, 398). (Problème dont l'importance a été rapportée en I, 1, a.)

151 Il s'agit en fait d'une variante du paradoxe de Priam (cf. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, I, 10-11): pour décider si un homme peut ou non être déclaré heureux, il faut attendre qu'il soit mort.

152 Cf. *supra*, section I, 1, a.

essentielle de la mort[153]. Cette dernière n'est en effet pas une expérience comme une autre; elle n'est aucunement susceptible de se constituer en expérience normée et à laquelle tous pourraient se reporter pour apercevoir ce qu'il en est d'elle "objectivement". Voilà pourquoi il est vain d'espérer mettre à jour un "concept" de la mort; il faudra se contenter en fait de la «*projection* existentiale d'un *propre* être vers la mort»[154]. La nuance indique deux éléments qui sont de toute première importance: premièrement, que la mort est non-transférable, deuxièmement, qu'elle ne peut être expérimentée à l'avance mais seulement «projetée». Ceci ne veut pas dire qu'elle soit de nature à n'être qu'une préoccupation parmi d'autres pour le *Dasein* qui, et indépendamment du caractère tout à fait exceptionnel de la mort, pourrait ou non y diriger son attention à son gré. En effet, *pour que l'être-pour-la-mort puisse véritablement jouer le rôle qu'espère lui confier Heidegger, la mort ne doit pas simplement être un événement parmi d'autres (quoique capital) mais se retrouver au fondement de toute l'existence du Dasein.* On a vu plus haut[155] qu'effectivement la mort ne peut être simplement conçue comme un pur ad-venir parfaitement indéterminé, et que c'était sa constitutivité même qui rendait possible le *Vorlaufen* en général. Mais dans un tel devancement, le *Dasein* pensant à sa propre mort «projette» pourtant une pensée de celle-ci qui reste tout à fait *impossible* et ce, tout simplement parce que la pensée de quelque chose en général exige un matériau ontique[156] sans lequel elle ne pourra penser quoi que ce soit. La leçon a été bien apprise depuis la philosophie critique, et Heidegger le répète lui-même avec régularité[157]: l'«être-au» constitutif du *Dasein* comme tel empêche toute possibilité d'une pensée vide, à tel

---

153 *SZ*, §47, 240.

154 Intitulé du §53; nos soulignés.

155 Section I, 1, a.

156 Ou, si l'on préfère, une "intuition".

157 Cf. *supra*, section I, 1, b (notamment: *DAL* (*GA* 3), 280; *SZ* §13, 59-60; §41, 194).

point que même la caractérisation de tous les «néants» que l'on veut bien imaginer en fait toujours des «néants» *pour* telle ou telle positivité. Il ne peut en être autrement, s'il est vrai que l'être du *Dasein* «ouvre» un monde[158]. Or, *quel pourra être le contenu ontique de la projection de la pensée de la mort propre*? Il n'y en a aucun; il ne pourra s'agir que d'un effort raté pour penser le vide, raté parce qu'il sera aussitôt comblé (ou, plus exactement, *devra* être aussitôt comblé) par la *résolution*.

> «Le *Dasein* est "objet" dans un sens radical, celui de la facticité. Il ne se découvre pas isolément comme "objet" au sens d'un sol ou d'un fondement; il *est* sol et fondement. En fait, le sol est *existential* c'est-à-dire qu'il donne sur l'ouvert, est un sol sans fond, un abîme. Telle est la positivité existentiale du néant de l'angoisse.»[159]

Dans le «sol sans fond» que laisse apercevoir la projection existentiale de la pensée de la mort propre, le *Dasein* redevient l'"objet" qu'il découvre. La pensée, qui ne pense pas le vide, n'accède à celui-ci qu'en se redonnant un «sol». En d'autres termes, le néant révélé par l'angoisse s'obstrue aussitôt par une "positivité", qui appartiendra à l'une ou l'autre possibilité suivante: rechute dans la préoccupation ontique (fuite) *ou* prise en charge de ce vide par la résolution[160]. Le *Dasein* n'a pas la possibilité de se *tenir* dans la pensée du néant. Voilà pourquoi, dans la deuxième occurrence (résolution), c'est le *Dasein lui-même* qui deviendra l'"objet" de la pensée, dans un projet de lui-même que

---

[158] *SZ*, §18, 87; *GA* 24, §15, 241-242.

[159] *GA* 20, §30, 402. («Dasein ist in einem radikalen Sinn »vorhanden«, im Sinne der Faktizität. Es findet sich nicht lediglich als Vorhandenes im Sinne des Grundes und Bodens, daß es ist, sondern der Grund ist ein *existenzialer*, d.h. ein erschlossener Grund - und zwar ein *Abgrund*. Das ist die existenziale Positivität des Nichts der Angst.»)

[160] *SZ*, §68, 340.

Heidegger espère en quelque manière *imbu* de l'impact qu'aura eu sur lui la perspective incontournable de sa mort annoncée[161]. Plus tard, dans l'œuvre heideggerienne, le volontarisme de la résolution marquera le pas au profit du simple projet de rester à l'écoute de ce qui peut se donner au travers de ce néant qu'on ne voudra plus court-circuiter par la résolution (sinon par celle, encore requise, qui permet de *tenir le coup* dans l'écoute de l'être[162]).

Mais comment caractériser cette pensée de la mort telle qu'elle n'est qu'une tension vers le vide grâce à laquelle le *Dasein* se redonne en quelque sorte son propre "objet" (lui-même) qu'il a perdu de vue suite à son *Verfallen* caractériel? La mort elle-même reste *impensable*; comme le dit Jankélévitch, «La cessation de l'être n'est pas comprise dans la notion d'être. L'être n'implique pas sa propre cessation.»[163]. Ou comme le disait Bergson avant lui : «L'image proprement dite d'une suppression de tout n'est donc jamais formée par la pensée.»[164] La «projection existentiale du concept de la mort propre» est une *tactique* destinée à sensibiliser le *Dasein* à sa propre cause, tactique d'ailleurs éculée et qui rejoint, par-delà les subtilités des analyses philosophiques, cette vieille devise qui prescrit de juger de ses actes en regard de la perspective de sa propre mort, perspective qui fait toujours, dit-on, apparaître le sens véritable et la valeur réelle d'un geste, posé ou projeté. Mais si toute pensée de la mort est proprement impossible, comment s'explique le fait que toute tentative faite en sa direction soit accompagnée d'angoisse? Ce que l'analyse de Heidegger a raté ici est que l'angoisse comme telle est

---

161 *SZ*, §62, 308.

162 Cf., par exemple, WS1934-35 (*GA* 39), §16, 223 et §21, 280.

163 *Penser la mort?*, Liana Levi, 1994, 36-37.

164 *L'évolution créatrice* (1907), *in Œuvres*, PUF, 1963, 731.

proprement le *contenu* de l'expérience qui surgit dans la tentative de penser sa propre mort, non comme affect latéral, non comme nuance assortie, mais bel et bien *en tant que ce qui est alors effectivement donné comme contenu à la pensée.* Mais c'est dire alors que l'*Unbedeutsamkeit*, qui constitue en quelque sorte le prélude à une telle tentative, n'est pas si "vide" qu'on a bien voulu le croire, et qu'elle ne mène *directement* à la résolution que parce qu'on ne tient pas compte de ce qui s'y donne encore.

Reprenons maintenant avec plus d'attention cette problématique de la perte de toute significativité parallèle au naufrage de l'étant dans l'angoisse. Notons d'abord que, contrairement à ce qui se passe avec l'être pour la mort, l'angoisse n'est plus la seule tonalité qui puisse être associée à l'*Unbedeutsamkeit*; l'*ennui* peut, en effet, l'être tout autant. Si l'angoisse signale la complète «non-significativité qui s'annonce dans le rien et le nulle part»[165], dans l'ennui, nous ne voulons plus rien savoir non plus de l'étant[166], et en lui, nous sommes tout autant que dans l'angoisse «placé[s] précisément devant l'étant en entier»[167]. Il n'y va donc pas ici de la seule angoisse, mais plutôt d'un genre du sentiment par lequel le «naufrage de l'étantité» peut être constaté.

Les analogies entre les analyses de l'angoisse et de l'ennui ont souvent été signalées, sans pour autant que le dernier ait jamais été tenu pour primordial[168]. On lui préfère en général le *tremendum* de l'angoisse. Pourtant, si cela est, l'angoisse ne le doit qu'à cette portion du thème qu'elle coiffe et qui ressortit à la problématique de l'être pour

---

[165] *SZ*, §40, 187.
[166] *GA* 29-30, §31, 207.
[167] *GA* 29-30, §31, 210.
[168] Sauf peut-être par J.-L. Marion; nous y reviendrons.

la mort. Car pour ce qui est de la perte de significativité de l'étant, on serait justifié d'admettre qu'en tout état de cause l'*ennui y précède toujours l'angoisse.* En effet, la dérive de tout sens accordé à l'étant signale d'abord un dysfonctionnement dans la transcendance du *Dasein* qui, normalement, appréhende l'étant comme outil ou comme objet à partir de l'une ou l'autre structure signifiante préalable. L'arrêt de cette opération habituelle peut donc dans un premier temps être vu comme une "pathologie" de la transcendance; pour une raison encore inconnue, l'appréhension de l'étant ne fonctionne plus comme à l'habitude. Mais on peut fort bien se sentir submergé par l'ennui profond que décrit Heidegger sans pour autant être angoissé. Que le constat de cette fêlure dans l'appréhension de l'étant soit, à la limite, angoissant, ce n'est qu'*a posteriori* et *lorsque la positivité du Dasein lui-même a pris la place de l'étant qui s'est retiré.* Car il apparaît alors que le *Dasein* n'a pas *pour lui-même* le sens que peut avoir un étant. En d'autres termes, quelle que soit la "positivité" ontique de l'étant *Dasein*, celle-ci n'est jamais appréhendée selon les guises habituelles de l'appréhension de l'étantité utilitaire ou objetante. Le *Dasein* n'est jamais un *quoi*, toujours un *qui*, et un tel *qui* ne se laisse aucunement appréhender en tant que simple étant[169]. Or, *c'est le report sur sa propre étantité du naufrage constaté de l'étant dans le phénomène de l'*Unbedeutsamkeit *qui met soudainement en scène la mortalité du* Dasein *qui, elle-même, est tout à fait dissociable de l'*Unbedeutsamkeit *comme telle, et doit l'être.* En d'autres termes, l'*étant Dasein* qui supplée soudainement, *en tant que matériau ontique* pour l'appréhension, au retrait de l'étant dans l'*Unbedeutsamkeit*, est appréhendé comme un *quoi* pour lequel apparaît désormais la perspective qu'il *pourrait bien* à titre d'étant, sombrer également. Telle semble bien être la seule pensée de la mort possible; telle semble bien être la seule

[169] Notamment *SZ*, §25, 114-116. Également: *GA* 20, §26, 325-326.

«projection existentiale» d'un tel concept: pour penser sa mort, le *Dasein* doit, consécutivement à l'expérience de l'*Unbedeutsamkeit*, suppléer au retrait de toute l'étantité par une pensée de lui-même *mais en tant qu'il serait seulement un étant*. Il s'administre alors à lui-même la leçon qu'il vient d'apprendre: tout *quoi* peut disparaître. Mais ce faisant, le *Dasein* ne s'éprouve plus lui-même comme un *qui*. Or, *on ne sait rien, et on ne peut rien savoir* de la disparition d'un *qui*, puisque l'on n'appréhende que de l'étant. Entre l'angoisse qui accompagne l'*Unbedeutsamkeit* et celle qui trace le contour d'une «projection existentiale de la pensée de la mort propre» s'établit donc un rapport trouble, pour lequel l'une (l'angoisse de la mort) n'a de sens que si elle a d'abord été éprouvée dans le contexte du «naufrage de l'étant», alors que cette dernière ne peut être proprement angoissante (au sens où l'utilise Heidegger) que si elle a déjà été mise en relation avec la perspective du "naufrage" de cet étant précis que le *Dasein* est pour lui-même. Il appert donc que la distinction canonique de la peur et de l'angoisse, qui oppose en fait le sentiment *induit* par l'étant à la tonalité (c'est-à-dire à la possibilité d'expérimenter un sentiment indéterminé), vaut déjà au sein même de l'angoisse. L'angoisse de la mort, en tant qu'elle suit une pensée pour laquelle le *Dasein* devient un *quoi* qu'il appréhende, est un sentiment *induit* par l'étant, au même titre que la peur de tel ou tel étant menaçant.

Mais si on reprend l'analyse plus en amont, avant que l'*Unbedeutsamkeit* ne se transforme en cette perspective d'une destinée pour le propre étant que l'on est, certains éléments tout à fait dignes de mention se laissent apercevoir.

D'abord, dans l'*Unbedeutsamkeit*, et malgré que l'étantité y sombre, force est d'admettre que l'étant *reste*. Ensuite, que dans celle-ci, voire dans l'expérience tentée d'une projection existentiale du concept de la mort propre, le *Dasein* persiste également. Finalement, que dans tous les cas il est faux de dire que l'appréhension n'appréhende plus rien puisque l'on signale la présence d'une tonalité (angoisse ou ennui, peu importe ici) qu'il faut bien éprouver en quelque manière. Il importe donc d'examiner certaines questions capitales: quel est l'étant qui reste au sein même de l'*Unbedeutsamkeit*?; qu'en est-il du *Dasein* qui persiste même dans la pensée de son propre anéantissement?; de quelle *nature ontique* peut bien être la tonalité qui continue à se donner à la conscience malgré le soi-disant naufrage de tout l'ontique?

2. L'*Unbedeutsamkeit*. Suspension des projets et suspension de l'appréhension de l'objet.

Le premier sens de l'étant est l'utilité, qui peut mener éventuellement à ce deuxième sens qu'est l'étant en tant qu'objet. Pourtant, l'étant semble bien montrer de lui-même ces deux sens. Dès lors, comment se réalise cette permutation des sens (de l'outil à l'objet et *vice-versa*); comment s'explique le fait que ce soit tantôt l'un, tantôt l'autre qui vaille? Le «sens» n'appartient pas à l'étant lui-même mais à la *structure de renvois signifiants* (*Bewandtnis*) qui l'arraisonne. De là, la découpe dans la signification générale de l'étant et qui l'associe à l'étantité utilitaire ou à l'étantité objetante témoigne non pas d'une dualité de l'étant mais bien de celle de la *Bewandtnis*. Il y a une structure de renvois signifiants associée à la nature projetante du *Dasein*, et *une autre*, qui correspond plutôt au problème général de l'objectité de l'étant et qui est rien de moins et rien de plus que ce que nous appelons langage et science. De fait, il y a autant de "mondes" possibles qu'il y a de *Bewandtnis*.

Mais, pour que de l'étant se montre, dit Heidegger, il faut que le "monde" soit déjà ouvert[170]. L'étant ne surgit pas de nulle part, porteur de son propre sens, mais émerge d'une mondéité déjà présente. Cette «ouverture», préalable à toute émergence d'un étant comme outil ou objet, est la *situation* même de tout *Dasein*, et correspond à sa nature projetante en ce que celle-ci se caractérise, dans sa transcendance vers l'étant en général, par la «pré-compréhension», c'est-à-dire par ce mode d'ouverture selon lequel tout *ce vers quoi* le *Dasein* se dirige est d'avance tenu de produire un sens en fonction du projet spécifique qui habite plus particulièrement alors le *Dasein* pro-jetant. Cette nécessité,

[170] Par exemple, *GA* 24, §9, 102.

pour l'étant, de venir se donner au sein d'une structure signifiante préalable, se laisse voir dans une articulation où apparaissent les deux «existentiaux» que sont la *Befindlichkeit* et le *Verstehen*. Mais le «comprendre» est-il ici le même que le «pré-comprendre» associé à l'ouverture ou en est-il la forme dérivée? Si, comme le rappelle Heidegger, l'ouverture est compréhension comme *Bewandtnis*[171], qu'est cette dernière comme «compréhension»?

Selon Taminiaux, la *Befindlichkeit* manifeste au *Dasein* son ouverture jetée simultanément au *Verstehen* qui lui révèle son projet.

> «On se gardera de dissocier mais aussi de simplement juxtaposer *Befindlichkeit* et compréhension. Elles sont strictement solidaires. Pas de situation qui ne soit perçue comme l'ancrage d'un projet. Pas de projet qui ne s'éprouve situé, livré à la facticité d'une jection.»[172]

Mais le *Dasein* s'explique-t-il clairement ou non avec son projet? Le *Verstehen* qui est solidaire de la disposition détermine-t-il l'étant de la même manière que le fait la «tonalité»? «Être livré à la facticité d'une jection» est synonyme de l'ouverture-jetée qu'est le *Dasein* lui-même. Mais la transcendance du *Dasein* – ce caractère constitutif selon lequel il s'avance vers ce qui vient à sa rencontre - est de deux types: d'une part elle suit les prescriptions de sa nature projetante au sein d'un quelconque projet, et d'autre part elle appréhende l'étant en fonction de l'ouverture qu'au préalable une *Bewandtnis*

---

171 *GA* 20, §28, 357.

172 «La phénoménologie heideggerienne de l'angoisse dans *Sein und Zeit*», 51.

aura *sensibilisée* (au sens propre). Malgré toute la cooriginarité que l'on veut bien penser à l'égard de la disposition et du comprendre[173], il reste pourtant que l'ouverture est en quelque manière antérieure au projet. Car l'ouverture originaire renvoie à la disposition[174] et non au comprendre; et cela, *parce que l'ouverture persiste même dans les cas où le projet se retire. C'est justement le fait de l'*Unbedeutsamkeit *dans l'angoisse que de signaler une stase possible dans la nature projetante du* Dasein. Pendant cette stase, le *Dasein* ne disparaît pas, et ni, donc, cette ouverture qu'il *est*. La suspension de l'appréhension intentionnée n'est pas, simultanément, synonyme de l'occlusion de l'ouverture. Encore «là», le *Dasein* sans projet y est toujours situé, disposé, comme en témoigne l'angoisse qu'il peut alors ressentir. De sorte qu'il est fondamental de penser la distinction entre la «pré-compréhension» qui signifie strictement l'ouverture comme telle (ainsi qu'une projection du *Dasein* qui soit ontiquement indéterminée), et la «compréhension», pour laquelle un projet *spécifique* vient en quelque sorte occuper toute l'ouverture. La disposition, en tant qu'ouverture originaire comme telle, est *toujours* présente, dans l'indéterminé d'une précompréhension où le *Dasein* ne manifeste en fait qu'un vague sentiment d'*être*, tout autant qu'elle le reste aussi dans la détermination consécutive à un projet spécifique. Mais la «compréhension» comme telle, si elle vaut pour la deuxième occurrence, ne vaut pas pour la première.

---

[173] Quant à la primauté de la disposition et du comprendre sur le "connaître", elle ne fait de doute nulle part dans l'œuvre de Heidegger (par ex.: *SZ*, §29, 134).

[174] *SZ*, §29, 136.

Si cette question a été si mal comprise – notamment par l'herméneutique universelle de H.-G. Gadamer[175] - c'est, nous semble-t-il, en grande partie parce que Heidegger lui-même n'a jamais été fort précis sur la question. Lorsque, par exemple, il écrit, dans les premières pages d'*Être et Temps*, que la «compréhension moyenne et vague de l'être est un fait»[176], il ne peut pas vouloir indiquer par là l'une ou l'autre forme *achevée* de la compréhension mais bien plutôt la situation originaire du *Dasein* en tant qu'il est un «exister». L'ouverture initiale, si elle est toujours "affectée", n'a nul besoin d'être configurée en explicitation quelconque pour "ouvrir"[177]; à cette ouverture correspond l'exister même, autre terme, si l'on veut, pour désigner la subjectivité «immédiatement familière»[178] de la conscience. Si l'affection et le comprendre sont bien «co-constituants» de l'exister, il importe de bien distinguer le "comprendre" dont il s'agit de la compréhension cognitive ou même simplement interprétative[179]. Cet «exister» est un «s'y comprendre» comme pouvoir-être[180], le «s'y» marquant l'intégration originaire et inaliénable de l'existant dans sa situation. Mais cette intégration comme telle précède, englobe et rend possible tout comprendre spécifique ou, si l'on préfère, tout *projet* spécifique. La disposition n'est pas la conséquence d'une médiation réflexive mais l'indice de l'affection comme telle, parfaitement antérieure[181], et qui elle-même repose

---

175 Sur ce sujet, cf. notre article «Heidegger et Gadamer; le comprendre de l'un est-il le comprendre de l'autre?», *Symposium*, II, 2, 1998, pp. 165-177.

176 *SZ*, §2, 5.

177 *SZ*, §32, 148.

178 Frank, M., *L'ultime raison du sujet*, Actes Sud, 1988 (1986), 31-32.

179 *SZ*, §31, 142.

180 *SZ*, §31, 143. La véritable "compréhension" (s'y comprendre) n'a rien d'un savoir mais consiste dans le fait même d'être une possibilité existentielle (*SZ*, §68, 336). «[L]a compréhension de soi-même dans l'être du pouvoir-être le plus propre, voilà le concept existential originaire du comprendre.» (*GA* 24, §20, 391).

181 *GA* 20, §28, 352.

dans la nature projetante du *Dasein*[182], dans l'essence même de l'être-situé. De sorte que la soi-disant cooriginarité du comprendre et de la disposition dans l'ouverture ne vaut qu'à condition que l'on prenne bien garde de ne pas confondre la nature projetante elle-même, nécessairement *existentiale*, avec un quelconque projet spécifique, toujours *existentiel*. Certes, aucune situation ne peut être qu'idéelle, mais la *situation* tout à fait exceptionnelle qui montre le *Dasein* situé *nulle part* dans l'*Unbedeutsamkeit* montre malgré tout que dans certains cas *une situation peut faire état du retrait total de tout projet spécifique, de toute «compréhension»*. Si cela est possible, c'est que l'ouverture qu'est le *Dasein* lui-même n'est pas identique au comprendre.

Contrairement au comprendre, la *Befindlichkeit*, l'autre mode "cooriginaire" de l'ouverture, semble, quant à elle, ne jamais devoir être suspendue. Dans les situations pour lesquelles cessent toute velléité de projet ou d'appréhension de l'étant, la disposition reste, qu'elle ressortisse à l'angoisse d'*Être et Temps* ou à l'ennui du cours de l'hiver 1929-30.

L'étant *perd* soudainement, dans l'angoisse, le sens possiblement octroyé par l'une ou l'autre *Bewandtnis* parce que cesse le pro-jeter du *Dasein*. S'il est vrai, comme l'affirme Heidegger, que le «On» prédétermine l'affection en prescrivant à l'avance le voir et le comment voir[183], comment pourrait-il prédéterminer quoi que ce soit dans

---

[182] *SZ*, §68, 336, qui explique la primauté du «s'y comprendre» en fonction de celle de l'avenir comme ad-venir. Mais nous avons vu, dans la première Section, que la possibilité de cet ad-venir reposait elle-même dans la mortalité du *Dasein*.

[183] *SZ*, §35, 170.

l'*Unbedeutsamkeit* qui est, primairement, l'indice de son retrait[184]? La «perte de significativité» que consacre l'expérience de l'angoisse alors qu'elle accompagne le naufrage de l'étant en totalité est consécutive, on l'a dit, à un dysfonctionnement de la transcendance du *Dasein*; ce dernier cesse de se diriger vers l'étant selon son mode habituel, de sorte que l'étant ne se *montre* plus. Il n'y a plus aucun «comprendre» qui vaille, plus aucun projet pour tenir l'étant dans tel ou tel sens. Mais le «s'y comprendre» qu'est le *Dasein*, avec sa «compréhension moyenne et vague de l'être», reste. Et il s'agit encore d'une *situation*, puisque le *Dasein* continue d'y exister. L'analyse habituelle veut, suivant en cela Heidegger lui-même, que ce qui soit alors donné au *Dasein*, à titre de «contenu» pour sa «projection» est, plutôt que tel ou tel étant offert à la mesure de tel ou tel projet, le «monde comme tel» ou l'«être-au-monde» comme tel. *Mais le «monde» n'a jamais été autre chose que la Bewandtnis*, n'a jamais été que l'une ou l'autre des structures préalables de sens sans lesquelles l'étant n'aurait jamais eu aucun sens et ne se serait donc jamais montré. Quelle est la *positivité de la situation* pour laquelle, l'étant en totalité ayant sombré, le *Dasein* n'a plus accès qu'au monde lui-même ou à sa transcendance comme telle? Ou encore, comme le demandera M. Haar, comment le *Dasein* peut-il continuer de se comprendre comme être-au-monde dans l'angoisse qui suspend celui-ci?[185]

---

[184] Ceci devient très clair avec l'analyse de la prise en charge de la mort. Cette possibilité d'"authenticité" pour le *Dasein* succède justement au retrait des prédéterminations et des préconceptions du «On» à propos de la mort (*SZ*, §51, 254).

[185] *Heidegger et l'essence de l'homme*, Jérôme Millon, 1990, 82, qui interroge notamment ici *SZ*, §69, 366.

Comme l'explique cette fois M. Henry, «Dans l'investissement la transcendance fonde chaque fois une situation, non le fait pour elle de se trouver dans celle-ci.»[186] De sorte que ce fait lui-même, cette essentialité de la situation, n'est aucunement fondée par la transcendance elle-même, qui ne peut que fonder *une* situation, *un* monde. C'est le sens propre à donner à l'*Abgrund*: le *Dasein* est ce qui, parce qu'il est transcendant, fonde, chaque fois qu'il est, un «monde», mais qui ne peut jamais fonder comme tel l'acte même de toute telle fondation. L'«être-au-monde» qui surgit sous le regard du *Dasein* dans l'*Unbedeutsamkeit* n'est donc rien d'autre que cet abîme, le caractère irrémédiablement *non-ontique* de l'acte même par lequel tout ontique se donne. C'est le sens que donnera Heidegger lui-même à l'*effectivité* de l'angoisse: dévoilement simultané du néant *et* de l'étant en totalité (c'est-à-dire donc de la possibilité de l'étant, puisque l'étant en totalité sera ce qu'on voudra *sauf* de l'étant)[187], acheminant progressivement l'analyse vers une assimilation de plus en plus stricte de ce «néant» et de l'«être»[188]. Mais une telle assimilation vaut à condition que le néant dont il s'agit en soit véritablement un, c'est-à-dire qu'il ne laisse rien d'étant continuer de se donner en lui. Or, tel n'est pas le cas ici.

Le néant révélé par l'angoisse n'est assimilable à l'être que dans la mesure où l'*Unbedeutsamkeit* correspond au dévoilement du fondement non-fondé de l'essentialité de la situation. Or, ce n'est pas le cas, car dans l'*Unbedeutsamkeit* le *Dasein* reste tout à

---

[186] *L'essence de la manifestation*, p. 439.

[187] *WM*, *GA* 9, 113.

[188] À ce propos, cf. J.-L. Marion, «L'angoisse et l'ennui. Pour interpréter «Was ist Metaphysik?», *Archives de Philosophie*, 43, 1980, 131-132.

fait situé. Tout exister est *toujours* un se comporter envers l'étant, comme le rappelle Heidegger lui-même[189].

De fait, le "néant" révélé par l'angoisse dans l'*Unbedeutsamkeit* est seulement l'un ou l'autre horizon correspondant aux modes de l'étantité que nous avons déjà décrits; horizon des possibles comme tel, en relation avec la nature projetante du *Dasein*, et horizon de la différenciation impropre des étants, en relation cette fois avec le mode d'appréhension de l'étant selon lequel ce dernier apparaît comme *Vorhanden*.

Dans l'*Unbedeutsamkeit*, le *Dasein* ne meurt pas et, de fait, continue encore à se comporter envers l'étant qui, donc, se montre toujours. Est-ce à dire que l'*Unbedeutsamkeit* serait simplement un concept fictif? Non pas, car la perte de significativité de l'étant consécutive à l'expérience de l'angoisse est une expérience qui s'atteste bel et bien. Mais comment expliquer alors que le *Dasein* puisse continuer de se comporter envers un étant devenu insignifiant? C'est que dans l'*Unbedeutsamkeit*, l'étant continue d'être interprété comme un "outil", *mais dans une totale indépendance à l'égard des projets du Dasein*, si l'on veut bien comprendre «projet» au sens fort, c'est-à-dire comme ce en quoi *habite* le *Dasein*. Ce dernier continue de manger, de travailler, d'ouvrir des portes, de prendre le métro. Tout se passe alors comme si la rupture de la jection cédait la place à un ersatz du rapport conscient à l'étant[190]. Mais parce que le *Dasein* continue alors de se comporter envers l'étant, ce dernier doit bien avoir encore un «sens». Or, pour que l'étant ait un «sens», avons-nous dit, avec Heidegger, il faut qu'un

---

[189] *VWG*, *GA* 9, 168-169.

[190] Ersatz qui ne doit pas être confondu avec le «On», qui nécessite encore, comme on l'a vu (cf. *supra*, section I, 1, a), que le *Dasein* y prenne fait et cause pour l'un ou l'autre pré-jugement disponible.

«monde» soit déjà ouvert. Et de fait il ne fait pas de doute qu'il y en ait un; l'ouverture d'un monde ne dépend pas de la volonté du *Dasein* mais du fait qu'il soit. Cela indique cependant que ce «monde» ne se referme pas simplement parce que le *Dasein* ne s'*y* retrouve plus, en lui, avec ses projets. Si fermeture du monde il y a, celle-ci ne pourra être que consécutive à la *disparition* du *Dasein*, et non simplement à sa retraite angoissée dans l'*Unbedeutsamkeit* qui consacre donc, non pas le naufrage de l'étantité, mais bien celui d'un *mode* de l'étantité. Antérieurement à son dévoilement comme outil ou objet, l'étant se laisse donc comprendre comme ce qui se montre sous un mode d'apparaître plus fondamental que ceux-là. L'*Unbedeutsamkeit* signale que l'étant peut encore avoir un sens alors même qu'il n'en a plus! Or, nous ne disposons pas de quelque éclairage que ce soit sur ce mode plus fondamental de l'apparaître de l'étantité. Nous n'avons aucun moyen de préciser la manière suivant laquelle l'étant peut se montrer *malgré* l'*Unbedeutsamkeit* puisque le néant que l'insignifiance dévoile est dit néant de tout l'étant, et que l'horizon sur lequel se déploie l'étant dont il s'agit (outil ou objet) est confondu avec l'horizon ontologique.

Qu'en est-il du mode de l'étantité suivant lequel l'étant reste malgré qu'il ait sombré dans l'insignifiance?

3. Ustensilité, objectité et étantité.

Le «monde comme monde» et le «là» de l'existence sont-ils, comme tels, des objets possibles pour la considération projetante du *Dasein*? Consécutivement à l'*Unbedeutsamkeit*, ce dernier a deux comportements possibles: la rechute dans l'affairement ou la projection existentiale de son être pour la mort, qui conduit éventuellement à la résolution, mais pour laquelle, on l'a vu, il y va d'une désontologisation du *Dasein* lui-même, qui soumet prospectivement l'*étant* qu'il est à l'épreuve de l'anéantissement, appréhendé à partir de celui de l'étant. Cette alternative ne change cependant rien au fait qu'à tout comportement corresponde nécessairement une référence ontique. La résolution, qui ne peut que se concrétiser dans l'un ou l'autre comportement, fut-il imprécis[191], détermine le contenu d'un projet en substituant à l'*être* du *Dasein*, qu'on ne peut convoquer dans l'une ou l'autre expérience, l'*étant* qu'il devient alors. Quant à la préoccupation besogneuse, il va de soi qu'elle se consacre toujours à l'étant.

---

[191] La résolution n'a aucune positivité comme telle. Si l'on suit Heidegger et que l'on reçoit l'idée selon laquelle elle constitue une guise existentiale du comportement du *Dasein* consécutif à la prise en charge de sa mort propre, il faudrait admettre que l'un ou l'autre comportement ultérieur actualise cette prise en charge. Or, la mort étant seulement l'impossibilité des possibles, *il n'y a aucun tel comportement qui soit possible*, puisqu'il impliquerait justement une forme ou une autre de dépassement de cette impossibilité. Contrairement à l'impératif catégorique kantien, qui peut n'être que formel parce que, tout formel qu'il soit, il renferme malgré tout, et indépendamment de toutes circonstances particulières où il se ferait valoir, une injonction précise, c'est-à-dire pensable, l'*Entschlossenheit* heideggerienne renferme *essentiellement* son rapport à quelque contenu spécifique, puisque sans un tel rapport, l'«injonction» qui appartiendrait comme telle à la résolution impliquerait un dépassement des possibles comme tels. L'injonction qui profère «...dans ton action, soit toujours en même temps, c'est-à-dire primairement, essentiellement dans ton essence.» (SS1930; *GA* 31, §28, 293) se redouble et, renvoyant à elle-même, s'anéantit. On peut penser l'universalisation d'une maxime ou d'un comportement sans égard à tel ou tel comportement spécifique; on ne peut en faire autant avec l'idée d'une «prise en charge» de la mort. La distinction souhaitée par Heidegger de l'«indétermination existentielle» et de la «détermination existentiale» de l'*Entschlossenheit* (*SZ*, §60, 298) n'est donc pas recevable.

L'analyse a, jusqu'ici, laissé voir deux types d'étants possibles, deux "matériaux ontiques" qui, *a priori*, semblent distincts: l'outil et l'objet. Le premier correspond plus précisément à la nature projetante du *Dasein*; le deuxième est plus directement associé au mode général selon lequel l'étant est appréhendé dans une soi-disant relative indépendance eu égard à la seule dimension du projet. Mais comment l'étant *Dasein*, qui se caractérise par ce souci de lui qu'il est (ce qui justifie sa constitution en termes de projet), peut-il également ouvrir un mode de l'étantité censé justement suspendre cette constitution? Comment affirmer que la nature projetante est l'indice par excellence de l'essence du *Dasein* si ce dernier déploie une *Bewandtnis* dont c'est spécifiquement le caractère, voire le singulier honneur, que de mettre cette essence entre parenthèses? Si l'on a raison d'estimer que la nature projetante du *Dasein* est bel et bien le trait insigne de sa nature, la constitution de l'étant comme objet doit alors apparaître en fonction de celle-ci, et dans son exercice même. Et c'est bien ainsi que Heidegger en décrit le processus d'apparaître, lorsqu'il expliquera la *secondarité* de l'étant-objet, naissant en quelque sorte d'un dysfonctionnement de l'appréhension de l'étant comme outil[192]. Mais comment la nature projetante, en tant qu'elle est constitutive, peut-elle permettre l'apparaître d'un étant qui ne la concerne pas? En déployant une *Bewandtnis* – en "ouvrant" un monde -, la nature projetante fait en sorte que tout étant signifiant doit apparaître au sein de celle-ci, et tel qu'elle peut le déterminer. C'est dire que le caractère simplement objetant de l'étant ne peut lui venir de la dimension du projet comme tel. Le marteau brisé n'est pas encore un "objet"; il est seulement outil non-utilisable et, à ce titre, encore un outil, un moyen, mais inapproprié. Ce qui procure à l'étant sa réalité d'objet, plutôt qu'une simple insignifiance lue depuis le projet, c'est le *refus* de l'étant de

[192] *SZ*, §16. Cf. *supra*, section I, 3, b.

servir d'outil. Mais ce refus ne se traduit pas par la pure et simple irréalité de l'étant en question, le marteau brisé ne disparaît pas pour autant qu'il ne puisse servir; il reste bel et bien *là*. Si l'étant lui-même n'est pas premier dans l'ordre des raisons qui procède depuis la nature projetante du *Dasein*, il l'est en regard de l'ouverture comme telle. Cet étant, qui représente le "reste" de l'*Unbedeutsamkeit*, est simultanément celui auquel on peut accéder par le "désintéressement métaphysique":

> «Mais la chose nous ignore, elle repose en soi. Nous le verrons si nous mettons en suspens nos occupations et portons sur elle une attention métaphysique et désintéressée. Elle est alors hostile et étrangère, elle n'est plus pour nous un interlocuteur, mais un Autre résolument silencieux, un Soi qui nous échappe autant que l'intimité d'une conscience étrangère.»[193]

Possédons-nous l'appareil phénoménologique adéquat pour comprendre comment ce «là» ou cet «autre résolument silencieux» peuvent apparaître?

Quel qu'il soit, ce mode ne peut dépendre exclusivement du *Dasein* et de sa nature projetante puisque celle-ci ne permet l'apparaître de l'étant qu'en tant qu'outil. La possibilité que de l'étant-objet se montre ne peut donc tenir qu'à l'étant lui-même, ou à une surdimensionalité du *Dasein* lui-même. La première option, celle qui semble la plus simple et la plus immédiatement évidente a été, depuis la philosophie critique, critiquée et battue en brèche. À bon droit semble-t-il, puisqu'il semble que l'on ne pourra jamais

---

[193] Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, 1945, 372.

penser l'apparaître de l'étant depuis son propre point de vue. Quant à la seconde, elle met en scène non plus la seule perspective de la nature projetante du *Dasein* et qui, parce que telle, ne peut qu'être chaque fois unique, mais plutôt la notion d'une perspective générale de la raison comme telle sur l'apparaître de l'étant. Ce n'est plus le *Dasein* chaque fois mien et soucieux qui préside alors à l'apparaître de l'étant mais la raison en général, débarrassée du poids du relativisme que fait peser sur elle l'idée d'une *Bewandtnis* entièrement soumise aux desseins d'un *Dasein* spécifique. Il y aura donc, affirme cette deuxième thèse, un autre type de *Bewandtnis*, correspondant non plus au projet du *Dasein* mais plutôt à la constitution même de la raison. Mais comment le *Dasein* peut-il ainsi se dédoubler (quant à son essence), et quel rapport faut-il imaginer entre les deux?

On pourra tenir le mode de révélation de l'étantité objetante pour supérieur à celui de l'étantité utilitaire dès lors qu'on affirmera le caractère nécessaire du *dépassement de lui-même* auquel doit procéder le *Dasein depuis* sa nature projetante. Mais on garde alors l'objet soumis à l'outil dans la mesure où l'on reconnaît que le premier est une *destination* pour le *Dasein*; dans une telle économie, le dévoilement de l'étantité objetante apparaît au sein d'une dimension *éthique*[194], voire *affective*[195], que l'on ne souligne peut-être pas assez régulièrement. Pourquoi le *Dasein*, soucieux de lui par nature, devrait-il outrepasser son essence afin de rendre justice à la raison en général, s'il est admis que celle-ci n'est qu'une sorte d'excroissance de sa nature projetante et que

---

[194] À ce sujet, cf. par exemple la conférence de J. Habermas, «Connaissance et intérêt», *in La technique et la science comme «idéologie»*, tr. de J.-R. Ladmiral, Gallimard, 1973.

[195] Dimension fort intéressante dont traite par exemple M. Henry dans *Philosophie et phénoménologie du corps*, PUF, 1997 (1965), 199-200.

l'étant lui-même n'est pas susceptible d'être connu pour ce qu'il est en lui-même? Qu'est-ce qui pousse ainsi le *Dasein* à appréhender l'étant en quelque sorte à l'encontre de sa propre nature?

Il y a une dimension éthique ou affective, avons-nous dit, à ce type de dévoilement de l'étant dès lors qu'il exige le sacrifice de la nature projetante du *Dasein*. Mais c'est dire alors, et d'une manière toute particulière, que l'appréhension de l'étant selon la guise de l'objet est elle-même un *projet*, ce dont d'ailleurs Heidegger lui-même n'a jamais disconvenu. Mais dans quel but et pourquoi? Car enfin, le dévoilement de l'étant comme objet ne satisfait rien de la nature projetante comme telle. En quoi le souci de soi que manifeste essentiellement le *Dasein* trouverait-il quelque remplissement dans l'appréhension de l'étant-objet? Autrement posée, la question demande: comment l'appréhension de l'étantité objetante peut-elle être une guise de celle de l'étantité utilitaire? Bien entendu, une *connaissance* de l'étant indépendante de tel ou tel projet précis peut se trouver au service de celui-ci, en ce qu'elle constituerait en quelque sorte un catalogue des outils disponibles, avec leurs qualités et leurs défauts. Et c'est de fait de ce genre de «connaissances» que témoigne le plus souvent ce qu'on appelle la «techno-science». À côté des projets spécifiques de tel ou tel *Dasein* se tiendrait donc le vaste projet d'établir la liste des propriétés et spécificités des étants, ceci afin simplement de mieux servir les premiers. Mais puisqu'il s'agit d'un tout autre apparaître de l'étant, qu'est-ce qui, au plan phénoménologique, en justifie la possibilité? La constitution parfaitement *artificielle* (c'est-à-dire indépendante de tout projet spécifique d'un *Dasein*) d'une *Bewandtnis* dégagée de toutes les prescriptions issues du souci du *Dasein mais qui prend celui-ci en vue comme son objectif ultime. L'étant-objet est un*

étant fabriqué, au sens où il est le *produit* d'une médiation, à partir de la nature projetante et *pour* celle-ci. Certes, l'étant-outil est aussi un "produit", mais il ne l'est pas dans le même sens puisqu'il procède plus directement de la nature projetante elle-même. La *Bewandtnis* originaire est, rappelons-le, le mode de la donation comme telle, puisqu'elle appartient en propre (au point de s'identifier avec elle) à la nature projetante. Quant à la structure signifiante qui relève de la science ou du langage, bref, de l'ensemble constitué des dites "connaissances" sur l'étant indépendamment de son caractère d'outil, elle n'appartient à aucun *Dasein* en particulier mais plutôt au *Dasein* en général. Mais *il n'y a pas de Dasein "en général"*[196], de sorte qu'il ne peut y avoir non plus un véritable *horizon* pour l'apparaître de l'étant qui lui correspond. À l'étant fabriqué qu'est l'"objet" correspond un horizon d'apparaître *simulé*, c'est-à-dire qu'il ne procède pas directement de la nature même du *Dasein* mais en constitue en quelque sorte la copie conforme, *abstraction faite du Dasein lui-même qui y est également réduit à l'ensemble de ses propriétés ou qualités.* C'était là l'essentiel d'une critique qu'adressait encore tambour battant Heidegger à la phénoménologie de Husserl[197]. Le monde qui «commence à poindre»[198] avec l'inusabilité de l'outil est un monde artificiellement composé de l'inventaire des qualités générales des étants, auquel correspond un *Dasein* tout aussi "général", c'est-à-dire désinvesti de tout projet propre. Ce "*Dasein*" est tout aussi irréel que le "monde" auquel on l'associe.

---

[196] *SZ*, §9, 42.

[197] *GA* 20, §12, 152. V. à ce sujet le commentaire de J.-F. Courtine «Réduction phénoménologico-transcendantale et différence ontico-ontologique», *in Heidegger et la phénoménologie*, Vrin, 1990, notamment pp. 223-224.

[198] *SZ*, §16, 75.

Le projet de l'apparaître de l'étant-objet procède d'une essencialisation des propriétés de l'étant ainsi que de celles du *Dasein*, constituant ainsi des étants moyens (au sens de général[199]), tout autant qu'une subjectivité générale[200], de sorte que deviennent alors disponibles de soi-disant "connaissances" à propos des premiers comme des seconds. Voilà d'ailleurs pourquoi la "connaissance" a toujours été considérée par Heidegger comme un mode second du dévoilement de l'étant[201]. Mais est-il possible de réduire ainsi tout le processus de l'appréhension de l'étant comme objet et d'en faire le simple projet exacerbé du *Dasein*? À ce processus n'appartient-il pas intrinsèquement aussi la prétention, explicite ou implicite, de dévoiler l'étant tel qu'il est (et malgré les avertissements du criticisme)?

---

199 WS1935-36; *GA* 41, 14-15.

200 Qu'elle renvoie au mode général selon lequel les étants sont appréhendés ou à une conscience universelle «morale» (*SZ*, §57, 278).

201 Par exemple: *GA* 20, §20, 222.

4. Le "projet" collectif de la constitution de l'étant comme objet

Si l'on accepte que l'essence de l'homme soit entièrement circonscrite à l'intérieur de ce que délimite sa nature projetante, l'étant objet ne pourra jamais être autre chose qu'une sublimation de l'étant outil. Quitte à inventer pour elle un *Dasein* tout aussi irréel que le "sujet en général", cette nature projetante réaliserait ainsi au mieux sa propre nature en constituant l'étant d'une manière indépendante à tout projet spécifique et ce, *afin d'en faire simplement un meilleur outil.* Mais cet "utilitarisme phénoménologique" fait long feu lorsque l'on note avec quelle abnégation le *Dasein* procède au dévoilement de l'étantité objetante. Car cette abnégation, ce sacrifice entier du souci de chaque *Dasein* qui s'adonne à ce processus, ne peut être qu'une simple *méthode.* Et elle ne l'est effectivement pas, parce qu'elle prend sa source non dans la simple carence de tel ou tel outil à l'égard de tel ou tel projet, mais bien *dans le mutisme de l'étant à l'égard de toute appréhension qui le vise comme outil, tantôt immédiat, tantôt éventuel.* Si c'est le bris du marteau qui m'amène d'abord à m'aviser du fait qu'il soit *là*, c'est son mutisme qui me garde auprès de lui comme auprès de ce que je ne com-prends pas. Or, comment pourrais-je m'aviser de ce que je ne com-prends pas si c'est parce que je le com-prends que je m'en avise? Le *là* de l'étant ne peut en aucune façon être pensé comme une simple dimension de l'étantité utilitaire.

Ce mutisme de l'étant symbolise son refus systématique de n'être *qu'*outil ou objet, et par ce refus, il manifeste d'abord le fait qu'il *est* également, tout autant que ce *Dasein* qui tente de se l'approprier. C'est le sens qu'il faudra éventuellement accorder au «refus de l'étant» qu'esquisse Heidegger dans les parages de l'ennui profond, refus qui, écrit-il,

est *pour* le «soi-même» du *Dasein*[202]. Mais par quel moyen le *Dasein* peut-il permettre le dévoilement de ce simple *là*? N'avons-nous pas circonscrit tout l'apparaître possible en fonction de la nature projetante? Certes, et il semble que l'on aie raison de le faire car c'est justement cela qui, éventuellement, rend possible ce mutisme de l'étant. En tant que projet de lui-même le *Dasein* doit déployer originellement l'horizon d'une telle essence, et c'est au sein d'un tel déploiement que quelque chose comme le "refus de l'étant" peut se faire valoir. Mais si un tel refus doit être autre chose qu'une simple inusabilité, il faut que ce sur quoi bute alors la nature projetante soit *aussi originaire qu'elle*, qu'il s'agisse d'un autre "projet", d'une propre jection qui n'est pas celle du *Dasein*. Le refus de l'étant de se trouver entièrement circonscrit dans l'horizon de l'étantité utilitaire ou objetante, *tout simplement parce qu'il est appréhendé comme tel*, témoigne ainsi de l'existence d'un horizon sur lequel ce simple *là* peut se déployer, en suivant alors la seule forme que puisse prendre le déploiement d'un horizon, c'est-à-dire depuis un «là» qui ouvre pour *ses* projets. Déployer un tel horizon, c'est cela même que d'être un «là». Si l'étant régimbe, s'il peut se montrer «rebelle»[203], c'est que l'horizon déployé par le *Dasein* et qui sert ses projets n'est pas originaire ou, plus précisément, parce que dans son déploiement constitutivement originaire, cet horizon en rencontre d'autres, qui ne le sont pas moins. On comprend mieux alors pourquoi l'abnégation dont fait preuve le *Dasein* pour le dévoilement de l'étant objet n'est pas qu'une simple méthode: c'est qu'elle permet mieux que l'autre s'approcher de cette dimension ultime du dévoilement de l'étant et qui est constituée par le fait que tout étant est d'abord *da-Sein*. Le mutisme de l'étant est le miroir du *Dasein*; en lui il peut se voir comme ce qu'il est

---

[202] *GA* 29/30, §31, 211-215.

[203] L'*Aufsässigkeit* (*SZ*, §16, 74).

vraiment, un *là*. La fascination qu'exerce ce mutisme de l'étant n'a rien de bien mystérieux, elle signifie la rencontre de deux *da-Sein*.

Mais alors, avant que de parler du "néant" devant lequel se trouve le *Dasein* suite à l'*Unbedeutsamkeit*, il faut examiner ce troisième mode de l'étantité (qui est en fait, bien entendu, le tout premier), puisque l'angoisse – pas plus que la simple *Aufsässigkeit* de l'étant - n'emporte avec elle, dans le néant qu'elle ouvre, le *là* de l'étant dont nous venons de parler, mais seulement le *sens* que lui octroie l'arraisonnement utilitaire ou objetant. Dans l'*Unbedeutsamkeit* consécutive à l'angoisse, l'étant reste. Or, rappelle Heidegger, l'étant ne peut être découvert que si son être est préalablement *ouvert*, c'est-à-dire si je le "comprends"[204]. Quel est ce "comprendre" antérieur au sens même de l'étant? Celui-ci n'a plus de *sens*, mais il persévère cependant dans son *là*. Qu'en est-il de ce *là*, et de celui du *Dasein* lui-même, qui ne disparaît pas davantage, même dans la «projection existentiale du concept de sa propre mort»?

La réduction que représente le mutisme de l'étant ramène le *Dasein* à des considérations sur ce "monde" qui «commence à poindre», et l'angoisse sourd de ces considérations parce que ce "monde" n'est pas solidement fondé sur du "réel" mais uniquement constitué du réseau des rapports que les outils entretiennent entre eux en fonction du projet. Doit-on alors considérer l'angoisse comme la forme achevée de la réduction?

---

[204] *GA* 24, 102.

5. L'angoisse comme "méthode" pour la réduction phénoménologique.

Plusieurs commentateurs ont signalé le fait que l'angoisse d'*Être et Temps* représentait, à toutes fins utiles, la reprise heideggerienne de la réduction phénoménologique. Et il ne fait pas de doute que son analyse, dans l'ouvrage de 1927 tout particulièrement, reprend, comme le dit Brisart, le combat contre la *Vorhandenheit* là où Husserl l'avait laissé[205]. Débarrassée de la quotidienneté naïve et recouvrante de la préoccupation, autant que de l'illusion d'être parvenue au noyau dur de l'étant, l'analyse laisse cependant perplexe devant un «monde comme monde» et un «là» de l'existence encore à penser. En 1927, ce dernier est une occasion, pour le *Dasein* de devenir pleinement lui-même par l'entremise de la résolution. Plus tard, cette résolution cèdera progressivement la place à l'«écoute de l'être», rendue en fait possible par l'assimilation du néant, aperçu dans l'angoisse, à l'être lui-même[206]. Quant au «monde comme monde» qui, dans *Être et Temps*, n'est encore thématisé que selon la mesure de la transcendance du *Dasein* («être-au-monde»), il sera de plus en plus conçu par Heidegger comme l'«étant en totalité» et par le fait que celui-ci consacre le caractère toujours «in-toné» du *Dasein* selon l'une ou l'autre tonalité, elles-mêmes pensées de plus en plus en fonction de leur caractère historique. Mais l'«être» et l'«étant en totalité» sont deux manières de perdre le «là» de la véritable *Befindlichkeit*, car ce «là» n'est aucunement quelque simple virtualité; il est au contraire l'indice de toute *situation*.

---

[205] *La phénoménologie de Marbourg ou la résurgence métaphysique chez Heidegger à l'époque de* Sein und Zeit, Facultés universitaires Saint-Louis, 1991, 116-118.

[206] C'est, suivant Marion notamment, le fait de *Was ist Metaphysik?* (1929) et des ajouts qui lui ont été apportés par Heidegger en 1943 (*Postface*) et en 1949 (*Introduction*).

Au plan phénoménologique, l'angoisse signifie-t-elle la réduction? C'est en tout cas ce qu'ont signalé plusieurs commentateurs et que résume le plus décidément Courtine:

> «[...] dans *Sein und Zeit*, c'est l'analyse de l'angoisse qui constitue comme la "répétition" de la problématique husserlienne de l'*époquè* et de la réduction phénoménologique-transcendantale.»[207]

La différence notée alors entre les conceptions de la réduction chez Husserl et Heidegger repose dans la distanciation de la deuxième d'avec le contexte de la phénoménologie idéaliste-transcendantale que prescrit la première. Ainsi, ce qui préside à la réduction, chez Heidegger (à savoir l'angoisse) n'est pas un *Erlebnis* dont la conscience déciderait librement mais, plutôt, une expérience qui lui advient involontairement[208]. Elle ne conduit pas non plus, comme il en va chez Husserl, à la considération d'un Moi privé de monde mais, au contraire, au monde lui-même[209]. Ce qui amènera Marion, à la suite de Heidegger lui-même d'ailleurs, à parler de cette réduction en tant qu'elle serait initiée par l'"être", et non par la conscience. Mais, s'il est vrai que «la réduction phénoménologique est impensable sans un sujet capable d'accueillir la

---

[207] «Réduction phénoménologique-transcendantale et différence ontico-ontologique», 234 (1990; version complétée de «L'idée de la phénoménologie et la problématique de la réduction (*in Phénoménologie et métaphysique*, PUF, 1984). On rencontre cette thèse, exprimée avec plus ou moins de précision, déjà chez A. Chapelle en 1962 (*L'ontologie phénoménologique de Heidegger*) et chez J.-L. Marion en 1984 également («L'étant et le phénomène»). Elle est reprise par D. Franck en 1986 (*Heidegger et le problème de l'espace*), par R. Brisart en 1991 et 1994 (*La phénoménologie de Marbourg...* et «La réduction et l'irréductible phénoménologique»), ainsi que par R. Bernet, en 1994 («Husserl et Heidegger sur la réduction phénoménologique et la double vie du sujet»). (Cette liste ne prétend pas être exhaustive.)

[208] Courtine, J.-F., «Réduction phénoménologique-transcendantale...», 245-246; Bernet, R., «Husserl et Heidegger sur la réduction phénoménologique et la double vie du sujet», *in L'évidence du monde*, Facultés universitaires Saint-Louis, 1994, 27-28.

[209] Courtine, J.-F., *op. cit.*, 239.

donation des phénomènes que cette réduction fait apparaître pour la première fois»[210], cette thèse de la "répétition", par Heidegger, de la réduction husserlienne au sein de son analyse de l'angoisse, ainsi que son interprétation suivant une progressive substitution de l'"être" au *Dasein*, posent problème. Pas tant, cependant, par cette possibilité que quelque chose d'autre que le *Dasein* lui-même initie la "réduction" (et au sujet de laquelle il serait alors impossible d'apprendre quoi que ce soit) mais plutôt, pour un chemin phénoménologique plus strict, à cause de l'indétermination dans laquelle l'analyse laisse ce «sujet capable d'accueillir la donation» des phénomènes réduits. Car dans les parages d'*Être et Temps*, et tant que le *Dasein* lui-même demeure «ontologique», il ne saurait être question de faire l'économie des structures existentiales propres au *Dasein* et qui rendent possible le simple fait qu'il puisse être le théâtre d'une telle "réduction". Indépendamment de la question qui demande quel est l'"être" qui initie la réduction, le *Dasein* doit montrer comment il peut, constitutivement, en être le lieu. À terme cette question reste fondamentale, peu importe si l'on pense que l'horizon ontologique est déployé par l'"être", ou par un simple "dispositif" interne à la conscience elle-même.

La réduction husserlienne mène, ultimement, à l'Ego transcendantal, thèse rejetée par Heidegger et, par la suite, par la phénoménologie en général, qui lui reprochent de perpétuer un fondement philosophique impensé et, proprement, impensable, comme égoïté pure, simple virtualité qui ne peut fournir d'elle-même sa propre justification. Mais Heidegger lui substituera d'abord l'idée de l'«être-au-monde» comme tel, qui n'est pas si loin, quoi qu'on en dise, de l'Ego constructeur de monde de Husserl. Le concept d'«être-au-monde», tel que le comprend Heidegger dans *Être et Temps*, continue en effet

[210] Bernet, R., «Husserl et Heidegger sur la réduction phénoménologique...», 11.

de mettre en présence une *transcendance*, c'est-à-dire un «se diriger vers...» qui, nécessairement, inclut et distingue à la fois *ce qui* se dirige et *ce vers quoi* un mouvement est initié. Tant et aussi longtemps que ce doublet reste central, des phénomènes peuvent continuer de se donner au *Dasein*, puisque son intention a encore, en quelque façon, une visée possible. Bien entendu, la "réduction" ne règle alors *aucun* des problèmes qu'elle se proposait d'examiner puisque la nature intrinsèque de l'étant visé continue d'exiger une caractérisation propre. C'est la radicalisation de l'«être-au-monde» en «monde comme monde» qui permet que soit franchie la frontière qui, dans la réduction husserlienne, continue de séparer deux ordres distincts du réel: la conscience intentionnelle et l'étant visé par celle-ci. Mais à quel prix? Pour régler le problème qui se posait à elle de constituer une science «rigoureuse», la phénoménologie de Husserl a dû incorporer la mondéité à la conscience. Heidegger ne pense pas autrement en tentant plutôt d'incorporer l'intention au monde comme tel, en faisant de l'«être-au-monde», dans sa nudité radicale, l'indice ultime du réel lui-même. Or, la transcendance ne peut se fonder elle-même[211], dès lors qu'elle implique une sortie vers... Cette sortie vers... ne peut la ramener à elle-même, ou alors il est captieux de parler de transcendance. L'auto-fondation de la transcendance, même dite «infondée», est possiblement un *Koan*, mais elle n'est pas une possibilité philosophique.

Voilà d'ailleurs pourquoi l'auto-fondation de la transcendance ne constitue pas du tout la solution que propose Heidegger aux problèmes liés à son effort de radicalisation de la "réduction" phénoménologique. À l'ombre du projet d'un fondement ultime dans le temporalité, jamais mené à terme, la transcendance constitutive du *Dasein* montre en

[211] Cf. *infra*, section V.

effet ce simple effet que de l'amener à se *décider* à l'égard de celle-ci. En oblitérant le problème de la constitution de ce qui est visé, l'*Entschlossenheit*, qui n'est possible que sur le fond de la transcendance, contourne les questions que celle-ci soulève en ramenant le *Dasein* à la facticité de sa situation[212]. Mais cette dernière continue d'impliquer de l'étant envers lequel il s'agit de se comporter. De sorte que la "réduction" depuis l'angoisse ramène le *Dasein exactement là où elle l'avait rencontrée au départ, et sans qu'en chemin elle ait formulé quoi que ce soit de véritablement neuf*, sinon cette injonction pourtant vénérable qui consiste à faire valoir la mortalité du *Dasein* comme critère pour le jugement des actions (c'est-à-dire du comportement envers l'étant).

Cette vacuité de la "réduction" depuis l'angoisse n'est cependant vraie que si, effectivement, elle reconduit à une transcendance qui reste problématique. Si, au contraire, elle met la conscience en présence d'un autre mode de la donation, on peut parler alors d'une véritable "réduction", à condition qu'elle préserve, simultanément à ce qu'elle fait apercevoir à titre de "nouveaux" phénomènes, ce "sujet", «capable de les accueillir». Le problème de la transcendance peut alors être posé à nouveaux frais, au sein d'une "réduction" qui permet possiblement de mieux en rendre compte.

---

[212] *SZ*, §60, 300.

6. Indications préliminaires relatives au mode d'être du *là* persistant dans l'*Unbedeutsamkeit*, ou sans projet mais toujours *là* dans l'angoisse.

Le *là* de l'étant, aperçu au sein même de son mutisme, doit nécessairement se donner en quelque manière au *Dasein*. Mais les modes de l'étantité utilitaire et objetante épuisent, semble-t-il, les modes possibles pour l'apparaître de l'étant. Comment le *silence* de l'étant insignifiant peut-il continuer de se donner?

Notre hypothèse est la suivante: le silence de l'étant insignifiant résonne dans le *Dasein* comme «tonalité», témoignant d'une auto-affection inconcevable autrement qu'en tant qu'horizon d'altérité. L'horizon des possibles comme tels (nature projetante) et celui de la différenciation impropre des étants reposent dans l'horizon ultime de l'altérité, auquel correspondent un *là* muet et une *Stimmung* dont les statuts phénoménologiques restent à décider.

Si l'on veut bien patienter, cette thèse va, espérons-nous, trouver confirmation au fil des analyses à venir et qui s'attardent, dans un premier temps, à compléter le tableau des "phénomènes" qui, tout en se donnant au *Dasein*, excèdent pourtant ce que les dits horizons de l'étantité sont censés rendre possible.

IV. L'étantité qu'appréhende encore le *Dasein* «réduit».

1. Intuition, intention et phénomène.

Nous venons de voir que l'expérience de l'*Unbedeutsamkeit* conduit à deux "restes", le *Dasein* lui-même et l'étant insignifiant, dont les modes de l'étantité jusqu'ici mis à jour ne parviennent pas à rendre compte. Mais ces deux genres d'étants ne composent pas, à eux seuls, la totalité des cas pour lesquels ces modes se révéleraient insuffisants. Dans *Étant donné*[213], Jean-Luc Marion propose notamment une analyse de ce qu'il appelle les «phénomènes saturés», dont la nature même implique un dépassement principiel du pouvoir de captation de la conscience. Au-delà de ses mérites propres, cet examen offre l'avantage de rétablir en pleine lumière l'importance des liens qui rattachent toute cette problématique à ce qui en constitue en fait le point de départ: la théorie de la connaissance que renferme la philosophie kantienne. La juste compréhension du sens à donner à l'étant *Dasein* et à l'étant insignifiant profitera certainement de ce nouvel éclairage, pour lequel cependant on doit d'abord remonter en amont des conclusions que nous avons déjà proposées depuis la donne heideggerienne.

Dans cet ouvrage de 1997, Marion décrit donc quatre genres de phénomènes qui excèdent le pouvoir "ordinaire" (celui que décrit la philosophie transcendantale ou la phénoménologie husserlienne) d'apercevoir ce qui se donne, et qu'il désigne comme «chair», «idole», «icône» et «événement historique». Sans rapporter ici tout l'itinéraire qu'il emprunte, rappelons-en l'essentiel. La phénoménologie a toujours tenu pour paradigme de toute la phénoménalité le phénomène le plus simple, celui pour lequel la

---

[213] PUF, 1997 (ci-après *ÉD*).

visée ou le concept excède ou égale l'intuition. Or, il existe des types de phénomènes beaucoup plus représentatifs de la phénoménalité en général et qui se caractérisent plutôt par un excès de l'intuition sur la visée. Ils sont plus représentatifs que les phénomènes «pauvres en intuition» (concepts mathématiques et empiriques) pour cette simple raison que, s'il s'agit de suivre l'injonction du principe des principes, on ne peut délimiter à l'avance et d'une manière purement théorique les frontières en deçà desquelles seulement ce qui se donne à la conscience pourra être appelé «phénomène». Or, ériger le phénomène «pauvre» en modèle de la phénoménalité repose justement dans une telle limitation. D'autres phénomènes existent, qui débordent les prescriptions réductrices qu'énoncent, par exemple, les catégories kantiennes de la quantité, de la qualité, de la modalité ou de la relation. Ces phénomènes, que Marion appellent «saturés», indiquent un dépassement du pouvoir de captation décrit par la philosophie transcendantale et témoignent donc de l'insuffisance de sa thématisation du pouvoir récepteur de la conscience, tout autant que de celle de la phénoménologie elle-même, lorsqu'elle prétend décrire le tout de la phénoménalité. Ils indiquent ultimement que la philosophie rate depuis toujours l'essentiel de ce qu'est le «*soi du phénomène*»[214], c'est-à-dire le «donné» en tant qu'*il* se donne, et indépendamment de sa constitution postérieure en "étant" ou "objet".

Un tel «excès» n'est en fait pas nouveau; on le retrouve déjà, sous une forme différente, dans l'œuvre kantienne même, et plus précisément est-il impliqué par des notions telles que les «Idées de la Raison» (liberté, existence de Dieu et immortalité de

[214] Cf. *ÉD*, notamment 343 et *sq*.

l'âme[215]) ou les «jugements réfléchissants». Les premières font état d'une "connaissance" pour laquelle aucune intuition n'est possible, les seconds, qui forment en fait la figure emblématique de toute la *Critique de la faculté de juger* - celle-là même dont c'est la tâche que de réunir en un tout les deux parties de la philosophie représentées par la raison théorique et la raison pratique -, indiquent qu'il y des cas de connaissances pour lesquels il ne s'agit plus de subsumer le particulier sous un universel mais, plutôt, de devoir «chercher» parfois un universel pour un particulier donné[216]. Ce que de telles "connaissances" possibles veulent ou peuvent indiquer, à l'ombre du système de la raison théorique développé par ailleurs (et notamment, bien entendu, dans la *Critique de la raison pure*), sont des variations importantes au sein même de la conceptualisation de l'intuition. Il ne convient pas que l'on propose ici une analyse exhaustive de cette problématique, mais quelques éléments doivent être donnés afin de pouvoir comprendre la suite.

La «révolution copernicienne» roule notamment sur une distinction stricte de la *forme* et de la *matière*, qui exclut que cette dernière puisse en quelque manière fournir d'elle-même des informations quant à la constitution de ce qui est appréhendé. Cette "matière", l'intuition, est un pur divers non synthétisé, dont l'aspect subséquemment intelligible est dû strictement au pouvoir constructeur de l'entendement, quitte à ce que soit reporté ailleurs le problème pourtant sérieux qui consiste alors à demander comment et pourquoi la *réalité* de la nature s'adapterait parfaitement aux règles de la raison, et *vice*

---

[215] Cf. *Critique de la raison pratique, Préface.*

[216] *CFJ, Première Introduction,* IV (XX, 209-210).

versa[217]. Mais on trouve, au sein même de l'œuvre kantienne, deux accroissements de sens significatifs qui font de l'intuition beaucoup plus que ce simple "divers". Le premier vient, comme on s'en doutera facilement, de l'idée que se fait Kant des «intuitions pures», *formes a priori* de l'intuition. Les deux éléments cardinaux pour la connaissance que sont le temps et l'espace ont en effet cette caractéristique unique d'être, à la fois, forme *et* matière, c'est-à-dire que s'ils mettent bien en scène un matériau sur lequel l'entendement peut s'exercer (intuition), celui-ci incorpore déjà des contraintes propres (règles, donc *concepts*) qui en font un "matériau" préalablement formé, structuré, à terme donc, signifiant. Quant au second accroissement, il ressortit à la possibilité des jugements réfléchissants, qui témoignent notamment des cas pour lesquels une intuition donnée le fait de telle sorte qu'elle implique, en se donnant, l'insuffisance de toute synthèse qui prétendrait en avoir préalablement produit la signification. De tels contre-exemples, dans le système général de la construction du phénomène à partir des règles de la raison, implique qu'une part informative puisse venir en quelque manière de l'intuition elle-même. Globalement, ces accroissements affolent la distinction simpliste mais pratique qui oppose forme et matière et contribuent à montrer que le bonheur qu'il y a à admettre «que les objets doivent se régler sur notre connaissance»[218] plutôt que l'inverse n'est pas sans nuages.

Le statut de l'intuition sera encore beaucoup discuté par la postérité kantienne, mais c'est avec Husserl – en fonction de notre propos ici – qu'elle se verra investie d'une *in*formation intrinsèque définitive, qui fera voler en éclat la dichotomie kantienne du

---

[217] C'est le problème de l'harmonie des fins de la nature et des lois naturelles qu'expose, par exemple, *CFJ, Première Introduction*, VI (XX, 218).

[218] *CRP, Préface de la seconde édition*, B XVI.

concept et de l'intuition. En effet, avec l'admission phénoménologique de l'intuition eidétique, celle-ci devient globalement de plus en plus signifiante en elle-même, et correspond de moins en moins à cette image première d'un pur divers non synthétisé.

Mais cette idée d'une intuition de plus en plus signifiante, si elle règle une partie des problèmes rencontrés dans sa thématisation stricte en termes de divers insignifiant, en suscite d'autres, dont le moindre n'est pas celui d'une exposition initialement déficiente des «deux sources de la connaissance» d'ores et déjà identifiées. En effet, l'image classique de l'acte de connaître met en présence deux pôles dont l'un ressortit à l'activité du connaissant et l'autre à celle du connu (indépendamment de la question de savoir si, dans ce dernier cas, il y va plutôt d'une passivité). De fait, le phénoménalisme, puis la phénoménologie, tendront de plus en plus à conjoindre, au sein de la notion de «phénomène», à la fois le concept et l'intuition, ne laissant alors, pour l'activité du connaissant, que la tâche (conçue, il est vrai, d'une manière de plus en plus complexe) d'inscrire ce qui se donne ainsi dans un réseau général de significations. La dichotomie du concept et de l'intuition est d'ores et déjà devenue celle de la *signification* et du *phénomène* et, dans une certaine mesure, l'exposition heideggerienne de l'être-jeté du *Dasein* en constitue l'exposition ultime.

Pourtant, une telle conception comporte le risque de relativiser et de "subjectiviser" la connaissance, en admettant qu'une part essentielle de celle-ci repose dans le fait de l'inscription de l'acte du connaître dans la subjectivité qui l'exerce. C'était là une difficulté qu'évitait au moins partiellement Kant, en pensant les *règles de la raison* plutôt qu'une signifiance vécue, auxquelles correspondait davantage une

subjectivité en général qu'une individualité incarnée. Pour éviter cet écueil, l'*intention*, qui conduit à la signification en visant une intuition, doit rester en mesure de révéler des phénomènes de droit commun dont le sens véritable n'est pas susceptible d'être nié par la subjectivité pensante. Ceci donne lieu à plusieurs problèmes et à autant de tentatives de solutions. Parmi ces dernières, la plus efficace sera peut-être celle qui consiste à distinguer de plus en plus nettement le donné comme tel (le phénomène) et son *mode de donation*. Car si le phénomène ne peut prendre son sens que dans la *visée*, qui reste tributaire de la subjectivité particulière dont elle part, la *manière* dont celui-ci paraît reste contrainte par un ensemble de déterminations qui caractérisent le *milieu* signifiant dans lequel se produit ce paraître. Ce "mode de la donation" n'est donc, au fond, qu'une manière de récupérer ce que l'on avait perdu en cours de route, à savoir ce qui, chez Kant, s'appelait les règles de la raison. Mais un tel mode se distingue malgré tout d'une manière essentielle de celles-ci en ce qu'il n'est pas unique. Et de fait, à ce stade de notre propre enquête nous en avons découvert deux (ustensilité, objectité). Le phénomène, distingué à la fois de la visée au sein de laquelle il paraît et du mode suivant lequel il se donne, trouve donc finalement sa signification véritable en fonction de ce dernier. Il est soit interprété depuis la nature projetante et apparaît alors comme outil, soit l'est-il par l'entremise de cette subjectivité désincarnée qu'est la subjectivité en général, devenant alors "objet" pour l'une ou l'autre considération théorique[219].

---

[219] Bien entendu, les "modes" de l'étantité qui rendent possibles l'outil et l'objet sont les pendants de l'ancien clivage entre la raison pratique et la raison théorique (cf. *supra*, section I). Mais ici, les mêmes "objets" peuvent paraître sous les deux modes, alors que chez Kant, chaque domaine de la raison régissait aussi ce qu'il s'agissait de penser.

Ce n'est pas notre tâche ici que d'apprécier les différents mérites des thèses exprimées précédemment, ni même de les exposer d'une manière détaillée, puisqu'il s'agit seulement pour nous de situer, dans un contexte qui lui sied, l'analyse qui vient des propositions de Marion. Mais il faut souligner à leur sujet quelques éléments qui nous intéressent davantage. De la conception que se faisait Kant de la connaissance jusqu'à celle qu'implique aujourd'hui la phénoménologie (Husserl, Heidegger, puis la phénoménologie française contemporaine), il y a plus qu'un simple redéploiement des données, notamment en ce qui concerne deux questions fondamentales. La première est la disparition progressive, commencée au sein même de l'œuvre kantienne, de la «chose en soi», encore «cause» des phénomènes dans la *Dissertation de 1770*[220], puis de plus en plus laissée pour compte au profit de la notion plus générale de l'«expérience possible», jusqu'à devenir une simple indication quant au sens de la direction qu'emprunte la connaissance pour aller et venir du sujet à l'objet[221]. Cette disparition nous intéresse parce qu'il n'est pas certain que les problèmes dont nous avons parlés et qui ont trait à l'impossibilité devant laquelle nous nous trouvons de rendre compte de l'étant *Dasein* et de l'étant insignifiant qui surgit malgré l'*Unbedeutsamkeit* ne lui soient pas associés. Par ailleurs, le phénoménologie a également mis en scène une donnée capitale qui avait tendance à être laissée pour compte dans les grands systèmes philosophiques: la mienneté de l'individualité incarnée. Il n'est pas sûr non plus que cet aspect n'ait pas un rapport privilégié avec notre propre problématique.

---

[220] §11, II, 397.

[221] C'est ainsi que R. Daval (*La métaphysique de Kant*, Paris, 1951) et B. Rousset (*La doctrine kantienne de l'objectivité*, Paris, 1967) interprètent la conception que se faisait Kant de la chose en soi vers la fin de sa vie, et c'est ainsi que l'interprète également Heidegger dans *KPM* (*GA* 3, 32-34). Cf. l'«*Opus Postumum*», Liasse VII, 2 (Ak. XXII, 22 et *sq.*). Cf. également *supra*, I, 1, b.

Mais pour l'heure, revenons plus précisément au problème qui nous occupe. Nous venons de voir que le phénomène se laisse déterminer pour une part essentielle par son mode de donation ou, si l'on préfère, par le *milieu* signifiant depuis lequel il paraît. On a jusqu'à présent identifié deux de ces milieux, la *Bewandtnis*, associée à la nature projetante du *Dasein*, et ce que nous avons appelé la "science" en général, qui est en fait aussi une *Bewandtnis* et qui révèle le phénomène non plus comme outil mais comme objet. Nous avons donc jusque là *deux types* de phénomènes. Mais cette taxinomie est incomplète, car il existe également une autre distinction possible des phénomènes, qui ne concerne pas le milieu dans lequel ils se donnent mais le pouvoir qu'ils ont ou qu'ils n'ont pas de se montrer *d'eux-mêmes*. Indépendamment de la spécificité du milieu dans lequel il apparaît, il y a en effet une distinction à faire selon que le phénomène se montre comme une configuration spécifique élaborée à partir du milieu d'où il émerge ou selon qu'il n'est que *postérieurement* intégré à celui-ci. Dans ce dernier cas, le paraître comme tel du "phénomène" est immédiat, alors que dans le premier il est entièrement médiatisé par le milieu duquel il surgit. Mais ne dira-t-on pas que de tels "phénomènes immédiats" contredisent la phénoménologie, qui fait de tout apparaître un phénomène, et en deçà duquel il n'y a, par définition, rien qui se montre et qui puisse être considéré? Certes, et le problème se pose alors de savoir si de tels "phénomènes" existent.

Pour bien poser la question de l'existence possible de tels phénomènes il faut la formuler autrement: peut-il y avoir un "phénomène" qui paraisse sans qu'un mode de la donation soit nécessairement impliqué par son paraître? Un tel paraître existe bel et bien, et *c'est justement la tâche essentielle de toute* réduction *que d'y ramener*. Le principe même d'une réduction phénoménologique transcendantale consiste à atteindre,

par-delà le recouvrement de sens que lui imprime la dite «conscience naturelle», le paraître d'un "phénomène" alors qu'il n'est pas encore *recouvert* par la signification qui lui vient nécessairement de son insertion dans un milieu. La réduction a une viabilité philosophique proportionnelle au degré avec lequel on croit au possible paraître "pur" du phénomène mais qui, alors et à parler correctement, n'est plus un "phénomène", ou ne l'est que d'une certaine façon. Car si l'idée initiale de Husserl roulait sur la possibilité de mettre à jour une signification propre au phénomène lui-même, les analyses subséquentes de Heidegger auront montré qu'un tel espoir est vain. Le *sens*, qui compose l'essentiel d'un phénomène, ne lui est pas intrinsèquement rattaché mais vient du milieu depuis lequel il paraît. Voilà pourquoi la "réduction" heideggerienne ne conduit pas à une série d'«expériences originaires» tel que l'aurait souhaité Husserl mais plutôt, au-delà du "monde" des rapports signifiants, à un *Abgrund*. Voilà pourquoi également Heidegger s'estime justifié de poser à nouveaux frais toute la question de la phénoménologie, cette fois selon les termes de ce qu'il désigne par «être», et qui concerne au premier chef le paraître lui-même, en tant qu'il est ce qui, n'apparaissant jamais, constitue pourtant la clé de voûte de toute l'exposition du "système" du paraître en général. Cherchant, par-delà tout paraître spécifique, à revenir à l'instant où le paraître comme tel s'exprimerait, la phénoménologie cherche alors à révéler le «faire voir de lui-même»[222] et en tant que tel. Mais posée de la sorte, cette question ne l'est pas correctement. Car il n'y a pas un seul "faire voir" comme tel; il y en a deux.

Lorsqu'après avoir passé en revue les différentes manières d'entendre le «phénomène» Heidegger conclut que le problème essentiel de l'ontologie (qui n'est

[222] *SZ*, §7, 34.

possible que comme phénoménologie[223]) est le *faire voir* en tant que tel, et que celui-ci est simplement une autre manière de poser le problème du sens de «être» en général, il ramène à une unité fondatrice (l'«être») quelque chose dont on ne sait pas encore si elle y conduit. Car ce qui se donne à l'examen dans un inventaire des types de phénomènes, ce n'est pas une unité originaire qui se scinderait ensuite[224], mais bien une telle scission dont on ne peut savoir d'abord si elle se laissera jamais ramener à une telle unité. Il n'y a pas quelque chose de tel qu'un paraître phénoménal originaire qui s'articulerait de lui-même en plusieurs modalités subséquentes. Et même si cela était, nous n'aurions aucunement les moyens de nous en aviser s'il ne nous était pas donné ce paraître originaire lui-même. Ce dont on peut être sûr cependant, c'est que les "phénomènes" se donnent à nous de deux manières: ou ils apparaissent d'eux-mêmes et sont interprétés ensuite, ou ils apparaissent simultanément à cette interprétation, de telle manière que cette dernière est assimilée au phénomène lui-même. La possibilité que l'on puisse attester de la réalité de tels "phénomènes immédiats", d'ores et déjà suggérée par les étants qui restent après l'*Unbedeutsamkeit*, se décidera dans la suite de notre examen; il suffit pour l'instant qu'on la retienne à titre d'hypothèse.

---

[223] *SZ*, §7, 35.

[224] Telle l'unité du temps, dont parle SS1928 (*GA* 26, §12, 270), qui s'unifie elle-même en se temporalisant et individualise par ailleurs. Cf. *supra*, I, 3.

2. Le «soi» d'un phénomène.

La notion de phénomène comme «ce qui se montre» est un nivellement de son paraître initial au profit de sa position dans un réseau contextuel de significations. Le fait qu'un «phénomène» ne le devienne véritablement que dans une telle inscription ne change rien à l'affaire ou, plus exactement, signale que l'on pose ainsi le problème alors même qu'il est déjà en quelque sorte résolu. C'était la conviction de Heidegger: l'étude des phénomènes, la phénoménologie, n'est pas celle de quelques-uns d'entre eux ou de leur somme mais bien de la puissance du paraître comme tel, qui elle-même ne se montre jamais mais reste toujours cachée derrière chaque phénomène. Désignant cette puissance «être», les phénomènes peuvent donc aussi être appelés «étants». Mais les réserves que nous avons émises dans la section précédente au sujet du caractère seulement déclaratoire d'un principe unique dont la variété des phénomènes dépendrait, ainsi que nos remarques concernant la distinction essentielle qu'il y a lieu de faire entre les phénomènes qui se montrent d'eux-mêmes et ceux qui n'apparaissent qu'en tant que configuration spécifique du réseau de sens, nous invitent à distinguer désormais les premiers comme «étants» et les seconds comme «phénomènes», attendu que les «étants» n'ont évidemment de signification réelle que lorsqu'ils sont interprétés dans une visée qui les positionne dans le réseau signifiant, c'est-à-dire lorsqu'ils deviennent également «phénomènes». Il n'y a qu'un phénomène pour avoir un sens, mais il pourrait bien quand même y avoir des *étants*, c'est-à-dire des paraître insignifiants. Dans ce contexte, quel pourra être alors le sens d'une notion telle que le «soi» d'un phénomène?

Un réseau préalable de significations et de rapports n'est pas un vivarium mais une constellation d'éléments signifiants qui, bien qu'agencés selon différentes figures formant des unités (concepts, notions, images) dépendent, pour cet agencement, des transformations que subit perpétuellement ce réseau. Qu'il y aille d'une transformation progressive (en route, par exemple, vers la révélation ultime de la véritable nature de l'esprit), simplement historique (incorporant une mobilité des figures qu'il est impossible d'associer à des lois connues ou connaissables) ou carrément chaotique ne change rien au fait qu'elle implique que les unités signifiantes s'y transforment en conséquence des mouvements décelés dans le réseau lui-même. En tant qu'il est constitué de *rapports* signifiants, ce réseau implique la liaison de tous ses éléments, à tel point que les véritables parties du réseau sont les rapports et non les figures que ceux-ci empruntent. Tous les «phénomènes» sont conjoints dans une unité systémique dont ils tirent leur sens mais à laquelle, en dernière analyse, celui-ci se soumet. L'"ipséité" phénoménale n'est donc rien d'autre que ce sens qu'est le phénomène, que cette configuration particulière dans le réseau signifiant. Toute modification ou transformation éventuelle du phénomène n'est que l'*effet* d'une intervention théorique directe ou indirecte qui fait qu'on l'interprète autrement, en d'autres termes d'une intervention sur les rapports signifiants comme tel. Parler alors d'un «soi» du phénomène, c'est ne tenir aucun compte de cette autre dimension qu'un «soi» peut avoir, celle d'être une entité véritable dont l'unité est autarcique. En ce dernier sens, l'idée d'un "soi" du phénomène se révèle alors iconoclaste, sinon contradictoire. Elle serait contradictoire si elle venait nier le fait que l'essence même de tout phénomène se résume à son appartenance au complexe signifiant, car de ce point de vue, il n'y a pas de tels "soi" sauf celui du complexe lui-

même (et il est alors inutile de parler de "soi"[225]). Elle est plutôt iconoclaste lorsqu'elle prétend montrer que *malgré* l'appartenance essentielle du phénomène au complexe signifiant, il existe un pouvoir, possédé par certains phénomènes, de se montrer d'eux-mêmes, dans une indépendance à l'égard du réseau dont la mesure reste encore à déterminer. De tels phénomènes existent-ils?

Nous accordons volontiers aux *étants naturels*, et plus particulièrement aux *vivants* d'être la *cause* de tels phénomènes. Quoique le vivant appartienne par ailleurs à un écosystème dont il dépend et qu'en ce sens il ne jouit pas d'une autarcie absolue, il a le pouvoir de se montrer de lui-même dans le réseau signifiant. Certes il n'y sera jamais vu qu'en tant que phénomène, ce qu'il *est* restant à jamais inconnu, non phénoménal, mais il ne dépend pas d'une transformation signifiante pour son apparaître, tout autant qu'il peut le faire indépendamment de toute interprétation, comme en témoigne le fait que nous avons étudié et qui veut qu'il y ait encore, postérieurement au naufrage de toute signification, un *Dasein* et des étants "insignifiants". Quant aux autres phénomènes, c'est-à-dire ceux qui appartiennent essentiellement au réseau signifiant, ils n'ont ce pouvoir en aucune façon. De fait, l'apparaître de tout phénomène est d'abord l'apparaître du réseau lui-même. C'est le réseau de sens tout entier dans lequel s'insère le phénomène qui se montre qui constitue le véritable ouvert de tout apparaître. Aucun phénomène ne vient seul; mieux, tout phénomène fait surgir simultanément avec lui tout ce qu'il n'est pas, et qui trouve ainsi une manière étonnante de paraître à son tour. Avec chaque phénomène qui se montre apparaît également tout ce à quoi il est associé, rapporté, opposé. Et il n'y a rien là pour surprendre, dès lors qu'une *signification* n'est

[225] Les rapports eux-mêmes mènent à tout le réseau; ils n'ont pas non plus de "soi".

rien d'autre qu'une position particulière dans un ensemble auquel elle renvoie essentiellement. Pourquoi donc, alors, maintenir l'idée qu'il y ait des phénomènes qui se "montrent d'eux-mêmes"? Parce que l'universalisation de la phénoménologie (ou, si l'on préfère, la radicalisation du phénoménisme – il n'y *a que* des phénomènes) obiitère complètement un problème fondamental que l'on peut formuler ainsi: comment s'explique que du cœur d'un réseau signifiant constellé puissent surgir des "phénomènes" qui ont d'abord et avant tout comme caractéristique d'être des *unités* plurisignifiantes. Ce que ne peut expliquer le phénoménisme radical, c'est le fait que le réseau signifiant ne soit jamais un vulgaire «divers» de sens non synthétisé mais toujours, au contraire, un assemblage d'"entités" phénoménales. Or, le réseau signifiant n'a pas, de lui-même, le pouvoir d'assembler divers sens en unités. Au contraire, il roule sur une capacité unifiante qu'il emprunte directement au paraître propre des étants naturels.

Que veux dire en effet «paraître de lui-même» sinon qu'il y va *d'abord* d'un "il" constitué? Ce qui se montre «de lui-même» possède une unité préalable et sa monstration consiste d'abord en celle-là même. Ce que montre de lui un phénomène qui se montre «de lui-même» est d'abord et avant tout son unité. Et de fait, et puisque toute interprétation signifiante vient d'une visée qui insère ce paraître dans le réseau signifiant, il ne «montre de lui-même», de lui, jamais *que* cela, le fait qu'il est une unité. Tout le reste appartient à la signification. Et parce que c'est l'interprétation postérieure qui lui prodiguera diverses qualités ou caractéristiques, ce «lui-même» est le τοδε τι, le pur «ceci que voilà», qui se montre dans une pure insignifiance[226]. À l'opposé, tout

[226] L'expression «ceci que voilà» vaut à condition que l'on ne prête aucun contenu à «ceci» ou à «voilà». On pourrait dire aussi «Tiens!». Ce pur constat s'applique à l'étant, mais non pas au phénomène.

phénomène surgissant uniquement du réseau signifiant ne se montre «de lui-même» qu'en dévoilant ses qualités et caractéristiques. Dans le premier cas, l'unité est préalable et l'interprétation postérieure, dans le second, c'est l'interprétation qui surgit d'abord, et l'unité d'un pur phénomène est une conclusion que le réseau permet mais à propos de laquelle il peut se raviser. Et indépendamment de cette dernière possibilité, l'unité du pur phénomène est toujours floue, puisqu'elle entraîne essentiellement avec elle tout ce à quoi cette unité est rapportée, associée, opposée.

Il est alors possible de poser d'une meilleure manière le problème d'un "soi" du phénomène. Se montrerait «de lui-même» un phénomène qui n'emprunterait pas son unité au réseau interprétatif mais ne la devrait qu'à lui. Et comment donc s'aviserait-on de la réalité d'un tel phénomène? Simplement parce que son paraître entrerait d'abord en conflit avec le réseau. Le paraître d'un phénomène qui se montrerait de lui-même forcerait d'abord le réseau signifiant par son surgissement – *donc parce qu'il serait préalablement unifié* -, et son interprétation viendrait ensuite. Voilà le sens d'un "particulier" donné pour lequel il faille «chercher» un universel, comme le disait Kant au sujet des jugements «réfléchissants». Mais voilà aussi le sens d'un phénomène qui *excéderait* les pouvoirs d'unification du réseau et obligerait ce dernier à le prendre d'abord tel qu'il est. Le réseau signifiant est d'abord *vaincu* par tout paraître «de lui-même» puisque le *paraître* signifiant lui appartient et que l'unité des phénomènes (et non celle des étants) est son affaire.

Le problème du «se montrer de lui-même» est donc celui de la constitution de l'unité, qu'on ne peut résoudre en affirmant que le temps, en s'unifiant, individualise.

Cette unité appartient d'emblée aux pouvoirs du réseau signifiant lorsqu'il s'agit d'un phénomène. Mais elle est préalable à ce pouvoir interprétatif lorsqu'il s'agit d'un étant naturel qui montre d'abord de lui-même qu'il est tel. Pour qu'il y ait quelque chose comme des «phénomènes saturés» - et, plus globalement, pour que se justifie l'emploi de l'expression «soi du phénomène» -, il faut que des phénomènes puissent se montrer d'eux-mêmes au sens propre. Et pour qu'ils puissent le faire, il faut qu'ils soient *préalablement* unifiés. En d'autres termes, il faudrait que ces phénomènes soient *aussi* des étants.

Nous pouvons maintenant examiner les analyses proposées par Marion au sujet des «phénomènes saturés» et vérifier si l'unité qu'ils manifestent est du même genre que celle dont témoignent les étants naturels. Et il va s'avérer qu'en fait, cette prétendue unité d'un phénomène saturé est tout entière circonscrite et rendue possible par l'unité préalable de *qui* se le voit donner, rabattant encore une fois toute cette problématique sur l'individualité incarnée du *Dasein*.

3. Le phénomène saturé et le problème de la singularité réceptrice.

Dans la partie de son enquête qui porte plus précisément sur la possibilité qu'il y ait quelque chose comme des «phénomènes saturés», Jean-Luc Marion indique que l'incapacité de la phénoménologie de l'avoir aperçue tient essentiellement au fait que toute désignation de l'horizon d'apparaître du phénomène constitue une limitation *a priori*, transcendantale, de l'intuition, qui va à l'encontre, donc, de l'injonction propre au principe des principes[227]. Mais toute désignation stricte d'un «horizon d'apparaître» s'associe nécessairement avec celle du *milieu* – que nous avons appelé aussi mode de la donation - dans lequel le phénomène apparaît. Indépendamment de l'horizon lui-même est ainsi constituée la *nature* du phénomène apparaissant. Ainsi, par exemple, dans l'apparaître de l'étantité utilitaire, c'est la *Bewandtnis* circonscrite par la nature projetante du *Dasein* qui constitue le milieu dans lequel les phénomènes se donnent comme *outils*, alors que l'horizon est, quant à lui, la possibilité même des projets, qui reçoit cette nature projetante comme telle. Limiter la phénoménalité en lui prescrivant un horizon consiste donc, parallèlement, à caractériser un *milieu* ou une *Bewandtnis* propre à cet horizon. En tant que celle-ci (*Bewandtnis*) est une structure préalable de significations qui arraisonne l'étant et l'oblige à paraître selon sa guise, il ne saurait être question de s'en passer pour quelque apparaître signifiant que ce soit. Et, pareillement, la thèse qui consiste à affirmer le caractère réducteur de tel ou tel horizon décrit ne fait pas en sorte que l'on puisse se passer de tout horizon. En fait, cherchant dans la direction d'une donation absolument inconditionnée[228] qui, donc, respecterait le principe des principes,

---

[227] *ÉD*, notamment 259-264.

[228] *ÉD*, 264.

Marion cherche bel et bien *l*'horizon, c'est-à-dire celui de l'apparaître comme tel et pour lequel les autres "horizons" ne sont que des régionalismes.

Quelque chose comme un horizon inconditionné du paraître de tout phénomène est cependant un thème qu'il est fort difficile d'analyser. Ne serait-ce, par exemple, que la question de l'origine d'un tel horizon (est-ce l'"être", le temps, la conscience?), qui restera vraisemblablement à jamais irrésolue. Aussi vaut-il peut-être mieux poser le problème d'abord selon les termes que suggère la *Bewandtnis* qui, tout autant requise pour l'apparaître des phénomènes que l'horizon lui-même, est, quant à elle, bel et bien associée à la "conscience" qui se voit donner le phénomène, si tant est que l'on reçoive et accepte le principe suivant lequel le *sens* de ce qui paraît ne vient pas de ce qui se montre mais de ce qui l'aperçoit. Aussi, la question de l'horizon inconditionné se laisse-t-elle dire, au moins dans un premier temps, selon les exigences de la *Bewandtnis*: quelle est la structure signifiante préalable qui préside à l'apparaître des phénomènes saturés dont parle Marion et qui excède, par son ampleur, celle que nous avons déjà décrite en rapport avec la nature projetante du *Dasein*? En quête de cette structure, l'analyse va montrer qu'elle ne repose pas dans un quelconque "soi" du phénomène mais, plutôt, dans la *pré*figuration signifiante que déploie tout soi authentique (ici, celui qui sous-tend la conscience qui appréhende) dès lors qu'un tel soi existe. Cette préfiguration prend appui sur l'unité dont elle émane et vise d'abord, indépendamment de toute signification précise, une telle unité dans ce qu'elle perçoit[229].

---

[229] C'est le sens propre à donner à la «synthèse ontologique originelle» dont parle Heidegger dans *KPM* (cf. *supra*, section I, 1, b).

Très rapidement, l'analyse de Marion fournit des indices remarquables qui confortent cette thèse puisque, bien avant que l'on puisse poser le problème précis de l'apparaître des phénomènes saturés, se pose celui de la condition générale qui préside à *tout* apparaître.

> «Car, avant que l'intentionnalité n'ouvre un écart entre la visée et le remplissement ou entre le *Je* et son objectif et afin même que la conscience rende cette extase possible, il faut admettre qu'elle doit d'abord recevoir des impressions, originaires ou dérivées, quelles qu'elles soient - impressions intuitives, mais impressions signitives aussi bien. Or, elle ne le peut qu'autant que, par essence, elle se laisse affecter radicalement en soi (affection de soi); mais elle ne peut se laisser affecter véritablement en soi qu'autant que son affection ne présuppose aucun affect externe ou préexistant, donc qu'elle s'accomplit sans condition; pour s'affecter en elle-même, elle doit s'affecter d'abord par rien d'autre qu'elle-même (auto-affection).»[230]

Laissons de côté pour l'instant la possibilité que l'intentionnalité reçoive, au-delà des impressions intuitives, des impressions «signitives»[231]. Ce que Marion indique ici, c'est l'antériorité de l'immanence comme auto-affection sur la transcendance qui met en cause la réceptivité des intuitions. En d'autres termes, reprenant en fait ici la thèse de Michel Henry[232], Marion rappelle l'impossibilité d'auto-fonder la transcendance. La

---

[230] *ÉD*, 321-322.

[231] La *signification* appartient en propre à la *Bewandtnis* et non à la condition générale du paraître considérée d'une manière stricte. Cf. *supra* et *infra* (section suivante).

[232] *L'essence de la manifestation*. Cf. également *infra*, section V.

possibilité de se laisser affecter en général repose dans l'inconditionné préalable que constitue l'auto-affection. Curieusement pourtant, et inversement à ce que l'on pourrait attendre, cette auto-affection ne *fournit aucun élément susceptible d'être rapporté à l'horizon du paraître lui-même*, sinon le simple fait que, s'auto-affectant, la conscience possibilise la réceptivité des phénomènes. Est-ce à dire qu'il en irait encore, pour cette auto-affection, d'un simple «Je» devant «accompagner toutes [nos] représentations»[233]? Afin de répondre à la question concernant la possibilité de la condition du paraître en général comme auto-affection, ainsi qu'à celle d'une éventuelle *Bewandtnis* qu'elle initierait, voyons de plus près ce que révèle l'analyse que Marion propose des phénomènes saturés.

En fait, l'intérêt que nous portons à cette analyse vise à montrer à quel point, lorsqu'il s'agit de phénomènes pouvant prétendre à la dignité phénoménologique de constituer de meilleurs modèles pour toute la phénoménalité que les phénomènes «pauvres», c'est la mienneté du Je appréhendant qui compte, plutôt que l'étonnante ipséité signifiante (unité de sens) que pourrait incarner le phénomène lui-même.

Dans le cas du phénomène saturé de la «chair»[234], la chose est si évidente qu'il convient à peine de s'y attarder. Le report de la problématique de son apparaître possible à celle de l'auto-affection est, en effet, on ne peut plus clair. Le dépassement de la catégorie de la relation par la donation de la «chair» renvoie on ne peut plus directement à la possibilité d'éprouver la situation comme telle et absolument, c'est-à-

---

[233] *CRP*, *Analytique transcendantale*, §16 (B 131).
[234] *ÉD*, 321-323.

dire de s'éprouver soi-même, de s'auto-affecter. Or, deux des trois autres types de «phénomènes saturés» renvoient exactement à cette même possibilité. Ainsi par «idole», l'auteur entend la saturation de la catégorie de la qualité et donne en exemple le tableau. Il écrit:

> «...en effet, puisque le tableau *me* convoque à le voir, puisque surtout je dois le revoir au rythme de *mes* changements d'horizon et de concept, il ne se montre qu'en m'arrivant à *moi*, donc en m'individualisant radicalement...»[235]

Peut-être le tableau *me* "convoque"-t-il, reste que je peux aussi passer sans le voir, refuser de le voir, refuser de le revoir, ou me désintéresser absolument de *sa* convocation. Le tableau peut "convoquer" tant qu'il veut; j'en décide. Et s'il me "convoque" véritablement, c'est-à-dire si, en quelque manière, il me *pro*voque, ce n'est pas ce qu'*il est* qui en est la cause mais ce que *je suis*, et qui fait en sorte que ce qu'il est m'apparaisse immédiatement approprié à ma propre expérience de moi. La donation d'un tableau qui *provoque* dépend de l'auto-affection initiale qui me donne d'abord moi-même à moi-même, et le tableau ne peut se donner selon toute la largeur qu'évoque ici Marion que si ce qu'il donne "résonne" selon un ton déjà latent dans l'expérience du soi à qui il prétend se donner. Tous les autres témoins d'un apparaître de ce type ne se verront rien donner de tel; le «soi» du phénomène dépend de celui à qui il prétend se donner, de sorte que ce n'est en aucune façon le *Je* qui se trouve "individualisé" par une telle donation mais exactement le contraire: le "soi" du phénomène n'a aucune réalité en

---

[235] *ÉD*, 321. Les soulignés sont de Marion.

dehors des limites que lui prescrit la constitution antérieure d'un soi auto-affecté. C'est moi qui "individualise" le tableau, et non l'inverse[236].

L'«icône» est, pour sa part, censée signifier la saturation de la catégorie de la modalité, catégorie déjà en rapport strict avec non plus les "objets" mais bien avec le pouvoir de connaître. Ce que Marion veut désigner par ce vocable est moins évident et, en route vers le phénomène saturé de la «Révélation» dont il voudra nous entretenir par la suite, on garde l'impression, malgré les avertissements qu'il nous prodigue au début de l'ouvrage, que ce type de phénomène saturé est à comprendre dans la perspective d'une théologie qui dépasse les frontières de la phénoménologie. Mais le phénomène saturé dont le type serait l'«icône» n'en garde pas moins une signification phénoménologique qui ressortit à cette épreuve de soi qui "soutient" le regard d'autrui. Marion écrit:

> «Le regard qu'autrui pose et fait peser sur moi ne se donne pas à regarder, ni même à voir - ce regard invisible ne se donne qu'à endurer. Autrui m'est à charge: strictement, il pèse sur mon regard comme un poids, un fardeau.»[237]

Ce qui laisse croire que ce dont il est question ici est encore une fois la *pro*vocation, mais cette fois lorsqu'elle est de l'ordre de la question muette qu'érige l'autre en tant qu'autre (car la tonalité de "culpabilisation - responsabilisation" que l'on sent par ailleurs ici dans le texte de Marion et qui ne s'exprime pas comme telle reste, quant à elle,

---

[236] Du moins en va-t-il ainsi tant que c'est du *phénomène* qu'il s'agit. Pour ce qui est de la question du «là» de l'étant, il en va tout autrement, et nous verrons plus tard que le «là» de l'étant et celui de qui se comporte envers lui s'individualisent ensemble.

[237] *ÉD*, 324.

un problème qui va au-delà du simple mais fondamental constat de l'autre comme autre). *Pro*voquant, le regard d'autrui se laisse donc comprendre dans une certaine mesure comme l'idole: un tel genre de donation dépend de la structure auto-affectée qui la reçoit (ce "moi" qui endure) mais il en est en quelque sorte la forme puisqu'avant de se donner comme ceci ou cela (dans l'idole), l'autre doit me *pro*voquer d'abord comme autre. Et cette pure donation de l'"autre" ne peut, à son tour également, que viser (comme "regard") ce qui, s'auto-affectant comme "soi", est seul en mesure d'être à la hauteur d'un autre (comme "soi" également). En d'autres termes, le poids que fait peser sur moi l'autre en tant qu'autre ne peut "peser" (se donner) qu'à ce qui s'auto-affecte déjà comme soi, et pour qui l'"autre" est à la fois "autre" et "autre soi", en face de qui je reste auto-affecté comme "soi" et "autre que lui".

Quant au dernier type de phénomène saturé - qui est en fait le premier que nous propose Marion mais dont nous avions au départ reporté l'analyse - il s'agit de l'«événement historique». Mais une analyse sommaire peut montrer, nous semble-t-il, qu'il n'est pas un phénomène du tout, et que ce à quoi il renvoie est tout aussi lié à la mienneté du *Je* que les trois autres.

Saturation de la catégorie de la quantité, selon Marion, l'«événement historique» déborderait l'intention simplement conceptuelle dans la mesure où son ampleur même fait en sorte qu'il échappe constitutivement à toute tentative d'encerclement conceptuel définitif. Pour le montrer, l'auteur prend l'exemple de la Bataille de Waterloo et écrit:

> «Dans l'histoire se faisant (*Geschichte*), la bataille se fait bien d'elle-même, à partir d'un point de vue

> qu'elle seule permet d'unifier, sans pourtant aucun horizon unique; pour ceux, au contraire, qu'elle enrôle et englobe, nul de leurs horizons (individuels) ne suffit à l'unifier, la dire, ni surtout la prévoir.»[238]

La «Bataille de Waterloo» n'est pas un phénomène du tout puisqu'elle n'est pas susceptible de quelque donation mais, au contraire, constitue en fait une *construction phénoménale disponible*, que l'on s'approprie suivant l'une ou l'autre perspective. Le fait que les «horizons individuels» ne peuvent l'enserrer indique justement que les phénomènes véritables sont ici les *vus* et *vécus* des acteurs, directs ou indirects, proches ou éloignés, de ce qui a été ainsi nommé par la suite la «Bataille de Waterloo». Il n'y a pas plus de tel "phénomène" qu'il y en a un qui s'appellerait la «société nord-américaine» ou encore le «groupe des non-fumeurs mâles âgés de 30 à 45 ans». Transformer les faux récepteurs de telles soi-disant "donations" (la «France», l'«américain moyen», etc.) en acteurs réels perpétue l'erreur qui consiste à désigner un sujet d'office qui sied à la théorie que l'on expose. Il n'est jamais étonnant que la caractérisation du "sujet" fasse problème dès lors qu'on ne le pense qu'en fonction d'une théorie décidée ailleurs. La «Bataille de Waterloo» ne s'est justement *pas* faite toute seule; et si ses véritables protagonistes ne l'ont pas *vue*, c'est qu'à titre de non-phénomène, elle n'est en fait visible nulle part.

Tout ce qui ne peut se donner soi-même dans une expérience, et que l'on ne peut que s'approprier en tant que produit disponible, n'est qu'une construction, pas un "phénomène". Il en va ainsi pour les "événements historiques", mais également pour

---

[238] *ÉD*, 318.

tout type d'événement fabriqué, qu'il s'agisse d'une production mécanisée, d'un texte ou d'une théorie. De telles constructions phénoménales se distinguent des phénomènes comme tels en ce qu'elles révèlent, en leur centre, ce même complexe signifiant depuis lequel elles s'élaborent; en d'autres termes, de telles constructions *n*'ont *pas* de centre. En elles, le donné et le mode de la donation coïncident. Ce qui se donne véritablement *en* de tels pseudo-phénomènes est la structure entière du fond de laquelle se détache le fabriqué: la *Bewandtnis* pour l'outil, laissant percer le projet de soi; la "science", ou le réseau des propositions disponibles, laissant percer le pouvoir collectif de construire des objets à même l'étant; la structure entière du *logos*, montrant cette fois le pouvoir de relayer l'apparaître du phénomène par le dire et la communication. Il est vrai qu'il en va de même pour le phénomène. Mais ici, le "donné" ne réside plus dans une simplicité relative des rapports signifiants mais prétend être un assemblage spécifique de ces rapports. Si les rapports qui se donnent constituent bien le donné d'un phénomène, un agrégat de rapports ne se montre pas sans que l'on ait au préalable constitué les premiers rapports (phénomènes) en rapports premiers (le paraître comme tel). Il faut alors non seulement s'entendre sur le paraître du rapport mais également sur celui des composés que l'on prétend y apercevoir; d'où il suit, par exemple, que l'histoire est une discipline qui s'avère moins stable que ne le sont les diverses sciences de l'observation de la nature.

Projet de soi, pouvoir d'arraisonner l'étant, capacité d'assister et d'exprimer sa révélation; voilà quelles sont ici les véritables "donations", et qui ne concernent jamais que l'individualité incarnée. Le projet de soi implique qu'un "soi" se projette, et il ne peut le faire que sur la base de la preuve de sa propre réalité, qu'il s'administre d'abord dans son auto-affection. L'arraisonnement de l'étant n'est possible que si l'étant lui-

même est distinguable et distingué; de telles distinctions exigent encore une fois leur fondement dans un autre que l'étant. Finalement, l'expression de la manifestation, distincte de la manifestation elle-même, n'est permise qu'à qui peut d'abord s'exprimer lui-même comme manifestation de soi-même. Dans tous les cas, nous sommes donc renvoyés à cette mienneté de la «chair», qui n'est pas, comme l'indique Marion, simplement l'une des guises du phénomène saturé mais, au contraire, sa condition même. Et c'est bien ce qu'il semble que l'on puisse lire en filigrane partout dans *Étant donné*, qu'il s'agisse des passages que nous venons d'examiner d'un peu plus près, ou encore d'autres, dont nous ne traiterons pas ici, tel celui qui s'occupe plus directement des «Déterminations» de la donation[239], déterminations qui continuent de se justifier chaque fois dans leur rapport à une singularité réceptrice. Le fait de vouloir éviter les «apories» du sujet en concentrant tous ses efforts sur un soi-disant «soi» du phénomène ne peut nous aveugler au point d'en oublier que la trivialité même de l'argument selon lequel toute donation doit se donner à..., cache des fondements originaires. Un tel oubli serait d'autant plus grave que le phénomène-modèle, proposé en remplacement du phénomène dit «pauvre en intuition», est lui-même constitutivement *unique et non-répétable*, caractères qui désignent *justement aussi* cette mienneté singulière qui en représente le récepteur. Plus profondément que le "soi" du phénomène, c'est alors la *singularité* comme telle qui devient un problème, notamment en ce qu'elle doive, en quelque manière, receler le principe à partir duquel toute unité ou autonomie est susceptible d'être aperçue. La radicalisation du phénoménisme ne peut aller au-delà de la primauté du

[239] Livre III.

«vécu donné en personne»[240]. Même ce qui se montre mal ou ne se montre pas doit montrer cette lacune, ce refus, ce recul ou cette absence à quelqu'un.

Pour tous les cas de phénomènes «saturés» se pose la question du *qui* auquel ils prétendent se donner. Celui-ci, qui n'est au départ signalé que comme ce qui, s'auto-affectant, fonde la possibilité de tout paraître en général, constitue donc tout autant la condition du paraître des phénomènes «saturés» que des autres, qui ne nous intéressent pas ici sous l'angle d'être des concepts mathématiques ou empiriques mais plutôt, procédant grâce aux analyses de Heidegger, en fonction de leur nature utilitaire ou objetante. Tous les phénomènes ont donc en commun le fait de se donner à un soi auto-affecté, y compris même l'ultime phénomène que pourrait être celui pour lequel il s'agit que quelque chose ne se montre pas. Par ailleurs, les modes du donné que sont le projet ou l'objet n'ont pas l'ampleur requise pour justifier l'apparaître de tous les phénomènes recensés. Dès lors, comment l'auto-affection (condition générale du paraître) peut-elle initier un mode de la donation adéquat à tous les phénomènes en général et, plus particulièrement, à ceux qui nous intéressent davantage ici?

À ce stade-ci cependant, la nouvelle répétition de cette question fait état d'une progression significative: ce "mode de la donation" a quelque chose à voir avec l'apparaître possible de l'*unité* signifiante qu'implique tout paraître. Comment ce qui paraît apparaît-il toujours comme une singularité, même dans les cas où les significations qui sont en cause ne peuvent être rapportées à un étant naturel qui fournirait en quelque

---

[240] Marion, J.-L., «L'étant et le phénomène», *in Phénoménologie et métaphysique*, PUF, 1984, 183, citant Husserl, *Ideen*, I, §46.

sorte de lui-même sa propre unité en guise d'indice? Pourquoi le soi à qui se donnent les phénomènes ne se voit-il jamais donner d'abord que des "soi"?

4. Le sens possible d'un phénomène saturé ou la réalité d'un paraître insignifiant.

Tout phénomène se donne dans un sens, mais le sens ne vient pas *avec* le *paraître* du phénomène; il dépend plutôt chaque fois d'une structure préalable de significations. Aussi est-il inexact de dire que la conscience peut recevoir des impressions «signitives»[241]. Les impressions – s'il s'agit de désigner ainsi la pression qu'exerce la manifestation de quelque chose vis-à-vis de qui elle se manifeste - ne sont pas signifiantes en elles-mêmes, elles le sont en fonction de la *Bewandtnis* qui préside à l'apparaître des phénomènes qui sont dits les porter. Si les *Bewandtnis* reconnues (étantités utilitaire et objetante) ne sont pas à même de posséder les sens qui sont susceptibles de *sensibiliser* des phénomènes comme ceux que décrit Marion, ce n'est pas parce qu'ils pourraient se passer d'une telle *Bewandtnis*, redonnant ainsi au phénomène une "réalité" dont ne pourrait rendre compte qu'une naïveté philosophique, ni parce que de tels phénomènes amèneraient en quelque sorte leur sens avec eux, mais simplement parce que le mode de la donation de tels phénomènes reste inconnu. La possibilité qu'un phénomène se donne dans un dépassement des structures habituelles de l'appréhension de l'étant – considérée en fonction des modes du paraître - *est exactement le même problème que nous avons vu plus haut dans le fait de la persistance de l'étant et du* Dasein *malgré l'*Unbedeutsamkeit. Dans tous les cas est affirmée l'appréhension de l'étant (quelque chose se montre) alors même que les horizons de son paraître, tels qu'ils ont été caractérisés, ne permettent pas un tel dépassement. Mais cela n'indique aucunement que l'étant ainsi perçu n'en serait pas – principe des principes oblige -; cela indique seulement que la caractérisation des horizons du paraître est inadéquate.

---

[241] Cf. *supra*, section précédente.

À partir de l'analyse heideggerienne de l'angoisse, nous avons montré que le "néant" auquel celle-ci menait n'en était pas un, dès lors que ce "néant" continue d'être habité par de l'étant "insignifiant" et une tonalité (l'angoisse) qui s'expérimente. Nous avons également vu, avec Marion, qu'il existait des types de phénomènes pour lesquels l'intuition "excède" la visée. Ces deux études ne permettent pas de conclure qu'est ainsi dressée la liste complète des phénomènes se donnant à la conscience et pour lesquels l'horizon du paraître est mal circonscrit. Mais elles indiquent que l'examen qui porte sur les structures de renvois signifiants qui président au dévoilement de l'étant et, parallèlement, qui porte donc aussi sur les différents horizons du paraître – car il y a autant de tels horizons qu'il y a de *Bewandtnis* – est inadéquat. Malgré toute la perspicacité des analyses phénoménologiques qui se sont donné pour but de dévoiler les structures inhérentes à la phénoménalité il demeure toujours un *reste*, une zone grise remplie de "phénomènes" non moins réels mais qui sombrent pourtant dans l'"irréalité" dès lors qu'on ne parvient pas à les justifier phénoménologiquement.

La réhabilitation de ce genre de phénomènes par Marion, ainsi que la thèse qui voudrait en faire le paradigme véritable de la phénoménalité, plutôt que d'employer à cet égard les phénomènes «pauvres en intuition» sont, nous semble-t-il, parfaitement justifiés. L'une et l'autre souffrent cependant d'une thématisation insuffisante de cette condition primaire de tout apparaître en général que constitue l'auto-affection. Mais par ailleurs, cette dernière ne peut pas être seulement une telle condition, car alors il faudrait encore dégager l'horizon strict du paraître de ces dits phénomènes «saturés». L'examen de l'auto-affection, en tant qu'elle est la condition primaire de tout apparaître en général doit, ou bien dévoiler celle-ci comme étant *également* constitutive de l'horizon et de la

Bewandtnis propres aux phénomènes *restant* au-delà des modes d'appréhension connus, ou alors, au moins, mettre sur le chemin qui mène au dégagement de telles structures. En reprenant maintenant l'analyse initiée par Heidegger autour de l'angoisse, nous espérons parvenir à l'expression de celles-ci.

V. L'étantité du *là* et de la *Grundstimmung*. L'horizon du paraître en général.

De la section qui précède, nous voudrons plus volontiers retenir maintenant que s'il n'y a pas de "soi" du phénomène à proprement parler, il existe bel et bien des cas pour lesquels des paraîtres s'imposent d'eux-mêmes dans une indépendance au moins relative à l'égard du réseau de significations qui permet qu'ils se constituent en "phénomènes". Le *là* du *Dasein* et celui de l'étant insignifiant en sont la forme brute, mais de telles intrusions dans le réseau signifiant sont encore indiquées par l'existence de phénomènes qui «excèdent» la visée signifiante et pour lesquels excès il ne semble pas que l'on ait davantage de mode de la donation susceptible d'en expliquer le paraître possible.

Il va pouvoir s'expliquer maintenant que ces deux types de phénoménalités exceptionnelles renvoient également à la possibilité du paraître non représentationnel d'un *sentiment*, qui constitue le véritable *phénomène* d'un paraître par ailleurs *non phénoménal*, c'est-à-dire insignifiant. La *Grundstimmung* (ou tonalité), c'est-à-dire un sentiment qui sourd du *Dasein* et non pas qui serait induit par le phénomène, est proprement le donné de telles expériences, pour lesquelles le mode de la donation se révèle quant à lui exceptionnel, dans la mesure où il ne fournit pas d'interprétation à partir d'un réseau signifiant préalablement constitué mais consiste en ce *milieu* même où résident les simples *là*. À la phénoménalité de l'outil et de l'objet, submergée par l'étantité brute des simples *là*, s'ajoute celle de la tonalité, qui possède à la fois le caractère d'être aussi un *là*, mais également de constituer le tout premier moment de la constitution de l'étant en phénomène.

Si le sentiment accompagne l'appréhension de l'un ou l'autre étant, ajoutant à son sens et pouvant sembler, à ce titre, n'être qu'un accident de la subjectivité, la tonalité, parce qu'elle se détache ontologiquement de tout étant sensé (en ce qu'elle est ressentie, par exemple, dans l'*Unbedeutsamkeit*), devient, d'une manière qui peut sembler paradoxale, à la fois étant *et* sens. Elle ne peut donc pas être définie comme un simple état subjectif; elle est davantage que cela puisqu'elle prend elle-même un sens et qu'un sentiment peut s'éveiller à son égard. La tonalité est l'indice de l'ouverture comme telle, tout autant qu'elle permet d'expliquer comment et pourquoi le phénomène est bel et bien une *construction* de sens, et non pas la révélation de la chose elle-même. Le pouvoir paradoxal de la tonalité, consistant à être à la fois étant et signification (en opposition à la pure signification du phénomène qui n'*est* pas et à l'insignifiance de l'étant) appartient à la possibilité de l'opposition non représentationnelle dévolue à la conscience, et permet d'identifier l'horizon de tout paraître en général comme *horizon d'altérité*.

1. La phénoménalité des étants insignifiants. La tonalité et le *là*.

Afin de dégager une vue possible sur l'horizon du paraître en général il convient d'abord de mettre tout en œuvre pour qu'apparaissent clairement les caractéristiques propres à l'apparaître des étants non phénoménaux que sont les tonalités et les étants insignifiants. Dès lors qu'il s'agit de les décrire, cette description même est d'ordre phénoménal, d'où le titre de cette section, qui pourrait prêter à confusion. On voudra bien se rappeler que l'apparaître brut auquel nous faisons référence ici se situe lui-même en deçà de toute signification, ce qui ne veut pas dire toutefois qu'on pourrait le *connaître* comme tel, ou encore qu'il resterait à jamais inconnaissable au sens d'être inaperçu. L'examen phénoménologique d'un étant insignifiant est nécessairement un recouvrement de sens qui ne lui appartient pas. Le *sens* d'une interprétation du *là* est *pour* le sens, jamais pour le *là*, qui n'en n'a cure. Il n'est pas sûr que l'on parvienne jamais à répondre à la question de savoir *pourquoi* il y a de l'étant plutôt que rien[242], mais ce qui peut se faire entendre, c'est *comment* naît et vit le réseau signifiant qui interprète l'étant et le donne à penser.

---

[242] *WIM*, *GA* 9, 122.

a) La phénoménalité du "sentiment"

Selon la définition kantienne, le «phénomène» est la représentation possible d'une «chose en soi» elle-même inconnaissable, construite à partir des règles et principes de la raison et s'appliquant à une intuition reçue qui, à son tour, n'est qu'un «divers», insignifiant parce non structuré. Cette "subjectivisation" de l'appréhension de l'étant n'est pas une relativisation, dès lors que ces dites règles et principes de la raison sont les mêmes pour toute conscience rationnelle. Kant limitant les formes possibles de l'intuition à une certaine conception de la spatialité et de la temporalité, la phénoménologie, après lui, voudra indiquer une série d'intuitions possibles que manque cette conception. Ainsi, le *sens interne* n'est-il pas lui-même un "étant" susceptible de se soumettre aux prescriptions des formes de l'intuition puisqu'il les constitue. Néanmoins, il peut faire l'objet d'une certaine appréhension[243]. Comment celle-ci est-elle possible? Cette possibilité indique que les formes de l'intuition telles que les pensait Kant ne dévoilaient pas l'ultime manière d'appréhender un contenu de conscience. Dans la réduction transcendantale, les modes de constitution de la représentation doivent eux-mêmes et comme tels devenir des "étants" appréhendés, c'est-à-dire s'opposer à la conscience qui les pense. Cette "opposition" est synonyme, traditionnellement, de la *représentation*, dès lors que l'altérité donnée en elle n'est pas l'*alter* comme tel mais seulement un "mis pour" celui-ci. De sorte que, par-delà la description du "phénomène"

---

[243] C'est-à-dire que le sens interne peut devenir objet pour la réflexion. L'étant est ce qui *est*, mais on ne peut rien connaître de ce qui *est* uniquement en fonction de ce fait d'être. Il n'y *a* que des phénomènes, c'est-à-dire des significations dont on *présume* qu'elles *sont* en quelque manière, puisque tout ce qui s'oppose à la pensée "est" d'une façon ou d'une autre. «Mais "étant" [*seiend*], nous le disons de beaucoup de choses et en des sens différents. Est étant tout ce dont nous parlons, tout ce que nous pensons, tout ce à l'égard de quoi nous nous comportons de telle ou telle façon; ce que nous sommes et comment nous le sommes, c'est encore étant.» (*SZ*, §2, 6-7.)

comme étant strictement la donation que permettent de structurer les formes de l'intuition, la phénoménologie désigne toute représentation possible comme phénomène véritable. Le phénoménalisme kantien était donc en quelque sorte réducteur.

Mais qu'il n'y *ait* que des phénomènes signifie-t-il vraiment que le phénomène *est* ou qu'il n'y a *que* le phénomène pour être? Certes, tout ce qui *est* n'est attesté tel que parce qu'il se donne en quelque manière à la représentation. De sorte qu'inversement, et puisque la raison prétend respecter ses limites en investissant le champ représentationnel et non le champ ontologique, c'est la représentation qui confirme l'être, et non plus ce dernier qui "causerait" la représentation. Formulé ainsi, ce problème est pourtant mal posé en ce qu'il ne met pas en lumière le véritable rapport qui s'établit entre l'"être" et la représentation. Cette dernière n'"est" pas parce qu'elle représente, elle "est" parce qu'elle s'oppose à la conscience. La différence, qui peut sembler au départ anodine, est au contraire fondamentale. Car si c'est bien l'opposition qui confirme l'être, plutôt que la représentation, il convient alors de se demander s'il n'y aurait pas une telle opposition qui soit *non* représentationnelle.

La distinction que nous avons déjà proposée entre l'étant et le phénomène peut donc se lire encore sous une autre forme, selon qu'elle indique également la possibilité d'une opposition à la conscience qui ne soit pas d'ordre phénoménal. Cette thèse n'est pas neuve: elle était déjà proposée par Kant qui appelait cette opposition non représentationnelle la «chose en soi». Mais défendue sur le terrain de la connaissabilité de la nature, cette opposition devient de plus en plus seulement *formelle*, puisqu'elle n'est pas en mesure de faire apparaître d'elle-même quoi que ce soit, c'est-à-dire qu'elle

ne parvient pas à la dignité de la représentation. Demander comment l'inconnaissable peut se faire connaître c'est celer à l'avance le sort de toute réponse: en tant que seul le connaissable (phénomène, représentation) a l'être, l'inconnaissable ne constitue pas une donnée digne d'être considérée. Mais qu'arrive-t-il alors si l'inconnaissable, contre toute attente, se *montre*?

Le *Dasein* peut se laisser réduire à son *là*, et certains phénomènes au *là* de l'étant. Ils peuvent se montrer ainsi, sans qu'aucune interprétation ne vienne les représenter; ils sont alors insignifiants. Ce faisant, ils s'opposent, mais restent inconnus. Cette opposition n'est pas seulement formelle; au contraire, elle est tout *sauf* formelle, puisque toute forme est d'ores et déjà représentative. D'une manière quelque peu différente, il peut y avoir également de l'inconnaissable qui se montre sous la forme d'un phénomène qui «sature» l'entreprise du connaître. Or, une telle saturation est impossible dans le contexte général d'une réduction de l'être à la représentation phénoménale. Celle-là cependant pourrait n'être que formelle, car elle pourrait n'indiquer qu'une insuffisance de l'entreprise d'arraisonnement du réel selon le mode de la représentation. Néanmoins, une telle insuffisance doit pouvoir être constatée et ne peut l'être que lorsqu'est connu par ailleurs le terme du connaître qu'il s'agit d'atteindre, ou le mode de la succession des données qui y conduit. Ainsi, par exemple, on peut parler de l'insuffisance des connaissances pour trouver la cure de telle maladie, car est connu alors l'objectif à atteindre. L'"inconnaissable" ici ne l'est pas entièrement, puisqu'on *sait où* il doit mener. Or, ce n'est pas d'un inconnu de ce genre qu'il s'agit avec le phénomène saturé. Il *excède* les modes d'appréhension et, donc, la représentation, un point c'est tout. Son mode de

paraître spécifique doit alors être conçu – comme on l'a vu[244] - en fonction du fait qu'il se rabat sur *qui* prétend l'apercevoir, ce même *qui* dont c'est la première caractéristique que d'être *là*.

Cela dit, rien de ce qui précède n'offre la moindre solution au problème de la monstration de l'inconnaissable. Nous savons pourtant quelque chose des règles générales du paraître. Ce dernier requiert un «horizon» qui lui-même cèle un «néant»[245]; sur cet horizon apparaissent des étants qui se montrent d'une certaine manière (mode de la donation) et peuvent dès lors être caractérisés selon un certain type (le genre du donné). Si, pour qu'un étant soit *connu*, il doit se montrer en respectant les règles de la connaissance, pour qu'il *se montre*, il doit le faire en respectant celles du paraître.

C'est l'expérience possible d'une "tonalité" (*Grundstimmung*) qui nous ouvre la voie pour en découdre avec cette difficulté, en tant qu'elle constitue l'exemple fondateur de la possibilité d'une opposition non représentée, donc, d'un paraître "inconnaissable". La tonalité est un sentiment, c'est-à-dire une expérience de la conscience qui diffère de la connaissance en ce qu'elle éprouve alors un donné qui n'est pas un élément appartenant à l'appréhendé[246] mais enveloppe celui-ci et en ouvre globalement le sens. Mais elle se distingue par ailleurs du sentiment en ce qu'elle n'est pas induite par l'appréhension mais, au contraire, la précède et la rend possible. À ce titre, elle se donne - quoique

---

[244] Cf. *supra*, Section IV.

[245] Lorsqu'il s'agit de l'horizon spécifique d'un type d'étant le "néant" dont il s'agit est lui-même spécifié et, donc, ne l'est guère. Il garde cependant, du sens propre de "néant", la caractéristique de constituer le vide sur lequel seulement peut se déployer un horizon.

[246] Peu importe ici qu'il s'agisse d'un élément qui "appartiendrait" en propre à l'appréhendé ou qui serait *dit lui appartenir* indirectement, par le biais de l'arraisonnement constituant qui lui sied.

simultanément à un paraître spécifique - indépendamment du paraître de tout étant, tout en constituant elle-même un tel étant qui se montre. Contrairement au phénomène, elle n'emprunte cependant pas sa signification à un réseau signifiant préalablement constitué mais est elle-même son propre sens. De sorte que contrairement, cette fois, au *là*, elle ne paraît pas sous le mode de l'insignifiance. Pour bien le montrer, il faut cependant procéder non pas à partir de la tonalité elle-même, dont on pourrait contester la signification, voire la réalité, mais plutôt en suivant la possibilité qu'a la conscience de s'éprouver elle-même, et qui mène en droite ligne aux considérations qui nous intéressent en ce qui a trait à la possibilité du paraître en général.

Qu'est-ce que le "se sentir" de la conscience, qui conduit obligatoirement à une idée du *soi*? Deux chemins y mènent d'abord, celui qui décrit ce "soi" en termes de légataire universel du pouvoir de penser des objets et celui qui désigne plutôt l'irréductible singulier qui en est chaque fois l'incarnation. Le premier "soi" est purement formel, le second est réel. Mais le premier peut être analysé et décrit, le deuxième non. Il n'y a de science que de l'universel[247]; la description du soi incarné tombe, dès qu'elle s'élance, dans celle des caractéristiques générales qui, en tant que telles, appartiennent au premier. Pourtant le "soi" formel ne peut lui-même être décrit que dans son rapport à la représentation (en tant qu'il pense des objets, qu'il accompagne toute représentation), et on a vu qu'une telle description faisait déjà de lui une telle représentation. Les difficultés que suscite ce problème trouvent un certain type de solution dans les thèses de Fichte: il y a un moment pour lequel le "subjectif" et l'"objectif" coïncident. Mais ce n'est là qu'un

[247] Selon Aristote (*Métaphysique*, B, 4, 999 b 1), et l'universel n'est pas une «substance» (singularité) (Z, 13, 1038 b 1).

effort tardif afin de réunir à nouveau ce qui n'était pas séparé avant que n'intervienne la volonté de *décrire* le soi. Le problème d'une conception réflexive du soi est qu'elle transforme aussitôt le "sujet" en "objet"; celui d'une conception non-réflexive est d'identifier à tel point le soi au monde (Nietzsche) ou, inversement, le monde au soi (Fichte, Husserl et, dans une certaine mesure, Heidegger également), que l'individualité incarnée se trouve atomisée au sein d'un "système" qui ne peut plus expliquer la *persistance* en son sein des touts préalablement unifiés que sont les "soi", pas davantage qu'elle ne peut rendre compte de la certitude de soi qu'atteste tout soi véritable[248]. Or, c'est cette dernière qui nous intéresse ici, non pas selon le "soi" qu'elle permettrait de décrire mais en fonction de son apparaître. Il ne s'agit donc pas de proposer une quelconque théorie du "sujet" mais d'examiner la manière suivant laquelle ce dernier naît en quelque sorte à lui-même. Dans quelles circonstances le sentiment de la "certitude de soi" surgit-il dans la conscience?

Le «se sentir» originaire, quoiqu'il amène avec lui l'idée que «je suis», reste primairement un «sentir quelque chose». L'immédiateté de la saisie de la conscience par elle-même dans le «se sentir» ne doit pas nous faire croire que le sentiment proprement éprouvé alors serait véritablement l'évidence du cogito; cette dernière *vient avec* un «se sentir» qui reste par ailleurs déterminé en lui-même. Il n'y a pas un sentiment de l'«évidence du cogito» comme il y en a un que l'on nomme «angoisse», ou un autre que l'on appelle «joie». Cette «évidence» est toujours accompagnée d'un sentiment quelconque. Comme l'affirme Henry à propos de Descartes:

---

[248] Sur la question des différentes conceptions du "sujet", cf. les belles analyses proposées par M. Frank dans *L'ultime raison du sujet*.

> «C'est l'immanence à soi de la détermination affective, de la tristesse, ou ce que Descartes appelle en général la réalité formelle de l'idée, qui constitue, elle seule, le site de la certitude et de la vérité absolues, lesquelles, en tant que certitude de soi et que vérité renvoyant à soi, s'auto-légitimant, consistent justement dans ce premier apparaître à soi en soi de l'apparaître.»[249]

Le fait, pour la conscience, de "sentir" quelque chose en elle est, à lui seul, suffisant pour qu'elle ait cette certitude d'elle-même, mais cette dernière ne se donne pas comme ce sentiment même, elle vient avec l'autre. La certitude de soi n'est donc pas elle-même déterminée, mais vient avec toute détermination spécifique de la conscience. Pourtant, le simple fait de dire qu'elle accompagne toute détermination la distingue bel et bien de celle-ci. Elle est donc aussi une forme de détermination de la conscience, quoiqu'elle ne se laisse pas assimiler à tel ou tel contenu représenté. Ce premier «apparaître de l'apparaître» conserve, en tant qu'il «apparaît», une "extériorité", malgré qu'il soit «interne» et qu'il ne soit pas représentationnel. Il s'*oppose*, sans quoi il ne paraîtrait pas. Le fondement possible de l'apparaître – qu'on veuille l'appeler l'*ego*, la conscience, le sujet ou l'*être-là* – ne peut donc pas être décrit comme la structure qui s'oppose à la *représentation*, puisqu'il s'enracine antérieurement à celle-ci[250]. Le sujet des représentations n'est donc pas le "sujet" ultime. Si Henry, et à sa suite Marion[251], ont raison d'exiger que la rencontre originaire avec soi-même ne soit pas confondue avec l'une ou l'autre représentation (faute que n'a peut-être pas commise Descartes, selon Henry,

---

[249] «Sur l'*ego* du *cogito*», *in La passion de la raison. Hommage à F. Alquié*, PUF, 1983, 103.

[250] «Sur l'*ego* du *cogito*», 109.

[251] *Questions cartésiennes* (PUF, 1991), «Le *cogito* s'affecte-t-il? La générosité et le dernier *cogito* suivant l'interprétation de Michel Henry», pp. 153-187.

et qu'ont certainement commise Husserl et Heidegger, selon Marion), la solution à ce problème ne passe pourtant pas par l'évacuation pure et simple du "sujet", sous prétexte qu'il ne serait *que* représentationnel. Plutôt que d'évacuer le "sujet" parce qu'il serait tel, il vaut mieux, en effet, s'astreindre à rester au même plan que celui duquel sourd le problème: ce n'est pas le "sujet" lui-même qui crée la difficulté, c'est plutôt le fait de ne lui associer que des représentations. Car s'il y a, dans la conscience et en amont de la représentation, une forme ou une autre d'"opposition", celle-ci continue d'exiger un "sujet" à qui elle puisse s'"opposer". Éliminer le "sujet" ne règle pas le problème du fondement de l'apparaître puisque sans lui il n'y a pas d'apparaître du tout. S'il y a un apparaître antérieur à celui de la représentation, un sujet véritable doit être cherché en amont du "sujet" des représentations[252]. Mais pour bien en circonscrire les contours, il faut d'abord procéder à une régression dans les types d'oppositions à la conscience. De la représentation pure et simple à la considération de la "présence" de celle-ci dans la conscience, nous n'obtenons que l'image d'un "sujet" des représentations. Beaucoup plus féconde est la régression qui mène de l'expérience d'un sentiment induit par l'étant représenté à la possibilité qu'une tonalité s'élève de la conscience elle-même alors même que tout contenu déterminé est suspendu (*Unbedeutsamkeit*). Quel est le sujet de l'expérience d'une tonalité? Pourtant, posée ainsi cette question ne débouchera jamais (au mieux) que sur l'identification d'un "sujet" encore une fois simplement opposé à tel ou tel contenu. Ce qui doit surgir d'une analyse qui vise à montrer le sujet d'un contenu non représentationnel, c'est la manière suivant laquelle il vient *avec* celui-là, sur le fond de l'horizon du paraître comme tel.

---

[252] «Sur l'*ego* du *cogito*», 110.

Les analyses précédentes ont montré comment l'examen de l'angoisse proposé par Heidegger se consacrait essentiellement à l'étude de son pouvoir révélateur; c'est à ce titre d'ailleurs qu'il peut être considéré comme une "reprise" de la problématique de la réduction. Être-au-monde ou mondéité comme telle, le "phénomène" en direction duquel pointe l'angoisse, ainsi que la structure constitutive du *Dasein* qu'elle permet d'apercevoir, forment le cœur de l'analyse de l'angoisse, de sorte que cette dernière n'est pas analysée pour elle-même. Dans une certaine mesure, pour ne pas dire dans une mesure certaine, les passages sur lesquels nous avons jusqu'ici attiré l'attention ne constituent aucunement une analyse de l'angoisse mais, plutôt, l'analyse de *ce que* l'angoisse est dite révéler. Pour comprendre plus précisément ce qu'il en est de l'angoisse comme telle – et donc, de la phénoménalité de la tonalité, en tant que celle-ci peut permettre d'apercevoir quelque chose de l'horizon du paraître comme tel -, il faut plutôt se reporter à deux autres moments de l'analyse heideggerienne: celui qui porte sur la *Befindlichkeit* comme telle, indépendamment de la disposition spécifique dont elle témoigne, et celui de la temporalité des affects, qui vaut aussi pour *toute* disposition. L'analyse de la *Befindlichkeit* renvoie à la problématique de l'*ouverture*, c'est-à-dire au fondement possible comme ce à quoi de l'étant pourra se donner, alors que la problématique de la temporalité des affects, et dès lors que ceux-ci sont synonymes de l'ouverture même du *Dasein*, constitue la reprise que propose Heidegger à l'analyse husserlienne de la temporalité de la conscience.

On a vu plus haut[253] quel rapport hiérarchique pouvait être établi entre les différentes composantes de l'ouverture du *Dasein*, du moins entre la disposition et le

[253] Section III, 2.

comprendre. Nous avions conclu alors que si la compréhension peut être dite «co-originaire» à la disposition, ce n'est que dans la mesure où le "comprendre" dont il s'agit est clairement identifié à ce qui est appelé par ailleurs la «pré-compréhension», et qui témoigne d'un rapport certes médiat à l'étant, mais dont la "médiation" est à comprendre d'une manière différente de celle qui lie, par exemple, le connaissant au connu, ou le "comprenant" à ce qui est compris. Cette différence nous met sur la piste d'une meilleure caractérisation de l'opposition représentationnelle ou non représentationnelle. La médiation qui lie la pré-compréhension à l'étant rencontré ne fait qu'un piètre détour par la représentation; en termes familiers, bien qu'impropres, on la dirait "instinctive". Et si elle est telle, c'est qu'elle implique une transcendance vers l'*alter* tout entière inscrite dans les limites de la conscience dite "naturelle". Bien entendu, cette conscience n'a, au fond, de "naturel" que le nom, puisqu'elle témoigne en fait des sédimentations reçues composant d'ores et déjà un réseau quelconque de significations préalables. Et dès lors que celles-ci sont elles-mêmes les produits d'opérations représentationnelles antérieures ou acquises, la phénoménologie semble avoir raison de dire que cette conscience "naturelle" cache en fait une "construction" signifiante qu'il est possible, voire nécessaire (en philosophie) de mettre à jour. Dans une telle perspective, *toutes* les médiations possibles (de la conscience à l'étant) sont (ou ont été et sont, fondamentalement) représentationnelles. Voilà pourquoi la *Befindlichkeit* finit par être confondue avec tout type de rapport à l'étant, et qu'elle finit par se trouver réduite à la "compréhension". Mettant nécessairement en scène une structure signifiante préalable, l'appréhension de l'étant, donc toujours *disposée*, transporte toujours avec elle les acquis des représentations préalablement effectuées (ou empruntées au «On»). Or, ces acquis

composent en eux-mêmes déjà ce que l'on nomme «compréhension», de sorte que l'«ouverture» à l'étant du *Dasein* est toujours parallèlement caractérisée à la fois par la compréhension et la disposition[254].

Si une telle analyse a le mérite de dévoiler quelques mécanismes impliqués dans l'appréhension de l'étant, elle a le tort de faire complètement perdre de vue la *Befindlichkeit* comme telle. Et cela, c'est notamment l'analyse de l'angoisse qui nous le rappelle puisque le *Dasein* s'y trouve *disposé, malgré l'absence relatée de toute appréhension de l'étant, que celle-ci suive une représentation consciente ou le simple pouvoir presque désincarné d'une conscience "naturelle" qui en appelle au «On»*. Si la disposition est co-originaire à la compréhension et que celle-ci témoigne toujours, directement ou non, d'une opposition représentationnelle, comment le *Dasein* peut-il continuer d'être "disposé" en l'absence de toute compréhension? Heidegger explique qu'une telle suspension de la "compréhension" fournit l'occasion au *Dasein* de se prendre en charge lui-même. Cette "prise en charge" peut, bien entendu, être elle-même conçue comme une "compréhension". Mais occasion n'est pas nécessité et, de fait, la plupart du temps le *Dasein* fuira ici sa "responsabilité" pour s'adonner à nouveau à la "compréhension". Cependant, on dira que, dans un cas comme dans l'autre - c'est-à-dire que le *Dasein* se prenne en charge ou retourne à l'étant -, dans chaque cas, il y a bel et bien une "compréhension" qui accompagne toute disposition. Mais dire cela, *c'est nier la possibilité même du moment, de l'instant que décrit Heidegger*: si la compréhension comme opposition représentationnelle ne peut être suspendue, l'*Unbedeutsamkeit* et la prise en charge dans la résolution qu'elle permet sont impossibles. Il y a donc un

[254] En tant que troisième «existential» principal, le langage ne se distingue pas ici des deux premiers.

moment qui reste à penser: celui lors duquel le *Dasein* reste disposé tout en n'étant pas "compréhensif". Ce moment, dans le cadre de l'analyse menée par *Être et Temps*, c'est l'angoisse elle-même, c'est la "phénoménalité" de l'angoisse, et non la "compréhension" (opposition représentationnelle) qu'elle rend possible ou à laquelle elle retourne[255].

Il est possible que toute ouverture disposante mène inexorablement (et il est certain qu'elle mène tôt ou tard) à l'une ou l'autre "compréhension", mais il est au moins une "disposition" qui, en elle-même, est non "compréhensive". Pour qu'elle soit malgré tout possible, l'opposition de l'*alter* doit être distinguée de la représentation à laquelle elle conduit et qui vient en quelque sorte combler le vide qui *sépare* l'étant qui appréhende et celui qui fait l'objet de cette appréhension. L'ouverture dans laquelle le *Dasein reste* disposé (selon une tonalité) ne doit pas être confondue avec n'importe quel ouvert, toujours d'ores et déjà disposé.

La difficulté que tente de circonscrire la problématique de la temporalité des affects[256] est à peu près du même ordre. La volonté manifestée par Heidegger d'associer l'une ou l'autre modalité de l'ekstase temporelle à tel ou tel caractère existential précis

---

[255] Cette difficulté de l'analyse heideggerienne de l'angoisse dévoile, à notre avis, ses présupposés transcendantaux, que la vigueur de l'intuition qui place la *Faktizität* au premier plan ne parvient pas à éliminer totalement. L'illustration de ce problème n'est nulle part plus évidente que dans l'analyse que fait Heidegger de la possibilité d'un «sentiment pur» (le respect) dans son *Kantbuch*. Si la possibilité d'un sentiment «pur» n'est pas écartée, c'est seulement dans la mesure où un tel sentiment sera conçu comme une «structure transcendantale et fondamentale de la transcendance du soi éthique» (*GA* 3, §30, 159). Or, dans ce qu'il est désormais coutume d'appeler l'«herméneutique de la facticité», ce sont ces structures qui feront l'objet des efforts d'une thématisation différente, et non le sentiment lui-même. Dans l'analyse d'*Être et Temps*, la possibilité d'un sentiment "pur" (ici pensée en terme de *Grundstimmung*) sera également conçue en regard des "structures de la transcendance", et non examinées d'abord pour ce qu'elles sont, comme l'aurait exigé un itinéraire strictement phénoménologique.

[256] *SZ*, §68.

signale d'abord une reprise, dans la perspective d'une philosophie de la *situation* (*Faktizität*), de la problématique de la conscience temporellement intentionnée de Husserl, et est également requise dans le contexte général de l'œuvre de 1927 qui veut mener à la circonscription du rôle absolument premier que joue le temps pour l'homme et pour sa pensée. Cette analyse soulève cependant des difficultés innombrables, dont témoigne le nombre et l'importance des études qui l'ont visée[257]. Parmi ces difficultés, l'une nous a intéressés plus haut, et qui concernait la soi-disant primauté de l'avenir[258]. Plus globalement cette fois, il nous faut signaler ici comment la disposition est, comme telle, tout à fait *atemporelle*.

Les analyses du §68 ont pour but, nous rappelle Heidegger, de montrer non pas une «déduction» des tonalités depuis la temporalité mais, plutôt, qu'elles ne sont *possibles* que sur la base de la temporalité[259]. Il s'agit ici d'associer l'un ou l'autre existential plus spécifiquement aux modalités de l'ekstase temporelle (passé, présent, avenir), afin d'en montrer le caractère constitutivement temporel. Au «comprendre» correspond ainsi plus spécifiquement le pouvoir-être et, donc, l'avenir, la disposition renvoie plutôt au passé, alors que le présent y est associé au *Verfallen* et, donc, à la possibilité de la résolution. Bien entendu, les modalités de l'ekstase temporelle n'étant pas absolument fermées sur elles-mêmes mais, au contraire, se chevauchant constamment, les "existentiaux" impliqués ne devront pas davantage être conçus comme

---

257 Notamment (touchant de plus près à cette problématique en regard des thèses proposées par Heidegger): O.-F. Bollnow, *Les tonalités affectives*, 169 et *sq.*; D. Franck, *Heidegger et le problème de l'espace*, 78 et *sq.*; M. Haar, «*Stimmung* et pensée», 277 et *sq.*; M. Henry, *L'essence de la manifestation*, 453-454. Également: J.-P. Sartre, *L'être et le néant*, 181.

258 Cf. *supra*, Section I.

259 *SZ*, §68, 340-341.

s'excluant l'un l'autre mais, au contraire, comme étant indissolublement liés et entremêlés. Cette thèse, qui rend d'ailleurs quelque peu aléatoire cet exercice même qu'elle précède soulève, selon nous, de nombreuses difficultés. Nous nous attarderons ici plus précisément à celles qui s'élèvent de l'analyse de la disposition, et que l'on peut regrouper sous trois thèmes: premièrement, la tonalité y est tantôt prise pour l'ouverture comme telle, tantôt pour le *mode* de l'ouverture; deuxièmement, le fait que la tonalité ouvre *pour* une situation (nécessairement temporelle) ne signifie pas qu'elle soit elle-même "temporelle", ou qu'elle le soit de la même manière que la situation; finalement, Heidegger décrit le plus souvent la temporalité de l'affect en regard d'un sentiment *induit* par l'étant, plutôt que selon la mesure stricte qui décrit par ailleurs une *Grundstimmung*.

On l'a vu, l'association que propose Heidegger entre les "existentiaux" et les modalités de l'ekstase temporelle met la disposition plus particulièrement en relation avec le passé. «L'affection se fonde dans la *Geworfenheit*[260]», ce qui s'explique, selon Heidegger, par le fait que le *Dasein*, qui se trouve toujours disposé dans sa situation (dans son *là*), se *trouve* justement et, dès lors et pour ce faire, doit être «constamment été»[261]. La "disposition" dont il s'agit ici concerne donc plus spécifiquement ce que l'on pourrait appeler l'ambiance générale qui prévaut à tout moment sur toute situation du *Dasein*; la conscience "naturelle" la décrirait comme l'"état d'esprit" ou "d'âme" dans lequel celle-ci se trouve à tel ou tel moment. Mais est-ce là la même "disposition" qui faisait dire plus haut que «nous devons en fait nous en remettre *ontologiquement* à la "simple disposition" (*bloßen Stimmung*) pour le dévoilement premier du monde»[262]?

[260] *SZ*, §68, 340.
[261] *SZ*, §68, 340.
[262] *SZ*, §29, 138.

Comment l'"avoir-été" peut-il être conçu comme «dévoilement premier du monde»? La thèse veut ici (§29) montrer qu'il n'y a pas de conscience *tabula rasa* qui découvrirait (ou pourrait découvrir) les choses du monde pour la première fois et dans une totale objectivité; au contraire, le *Dasein* est toujours d'une certaine "humeur", disposé ainsi ou autrement, et cette humeur préside à l'ouverture au monde. Cette "humeur" est la résultante stricte de l'«avoir-été». Dans cette seule perspective, le caractère "jeté" du *Dasein* indique un simple aspect, somme toute secondaire, de la primauté de la situation, à savoir l'impossibilité qu'il y a à penser une "provenance" du *Dasein* qui serait constitutivement différente de la situation comme telle, de sorte que celle-ci (la provenance) devient tout entière circonscrite à l'intérieur de la situation également, plus précisément des *situations passées*. La situation présente est alors conçue comme l'indice du cumul des situations passées (tout autant que celui des pro-jections, bien entendu) et, bien avant qu'elle mette le *Dasein* en relation avec tel ou tel étant, elle *ouvre* à celui-ci en fonction d'une disposition, ne laissant en fait paraître celui-ci que sous sa gouverne. Mais est-ce bien là l'*essence* de la situation et le premier moment de sa constitutivité? L'"existentialité" de la *Geworfenheit* n'est-elle pas ramenée ici à sa seule interprétation *historique* et *existentielle*? La primauté de la situation comme telle (le caractère constitutif de l'être-jeté) est-elle conciliable avec la simple domination qu'exerce, sur toute situation réelle, l'ensemble ou quelques-unes des situations passées? Et comment s'érigera un tel «ensemble»? Et encore: quels critères pourront être retenus au titre de pouvoir dominer ou non telle ou telle situation actuelle? L'Ouroboros de la situation jetée, que détermine l'une ou l'autre situation préalablement jetée aussi, n'a de sens que s'il incorpore la possibilité intrinsèque d'une rupture qui plonge en direction de

la jection comme telle. C'est ce sens qu'a toujours cherché Heidegger, et qui s'appelle d'abord «résolution» et, plus tard, «écoute de l'être». Or, que peut être une telle rupture sinon justement le pouvoir de suspendre le jeté prédéterminé de l'"histoire" du *Dasein* au profit de la jection comme telle qui, en retour, fondera la seule possibilité qu'il y ait d'affirmer le caractère constitutif de l'historicité d'un étant, historicité pensée justement comme cumul de jections. (le «toujours déjà jeté»)? La possibilité d'une rupture dans le cercle des situations s'engendrant elles-mêmes (l'"histoire" du *Dasein*) est la condition de possibilité pour qu'un tel cercle puisse s'établir et soit perceptible. On se méprend grandement lorsqu'on perd la distinction essentielle qu'il y a lieu de faire entre la résultante historique de la succession des situations issues du caractère constitutif de la *Geworfenheit* et l'essence de la situation comme telle.

Le mode originaire du "jeté" n'est pas d'abord un rapport au passé. Pensée plus fondamentalement, la *Geworfenheit* pourrait même en signifier la négation. En effet, le caractère "jeté" du *Dasein* implique une distance non pas relative mais absolue envers toute filiation de la situation avec sa provenance (située) puisqu'il n'est pas "jeté" une fois et pour toutes, à la naissance si l'on veut, mais bien plutôt *constamment* "jeté". Ce qu'indique ce caractère du "toujours jeté", c'est l'impossibilité de se reporter à sa provenance comme à une composante intrinsèque de la situation. Le *Dasein* est toujours "jeté" parce que sa provenance l'expulse dans une situation (qui le retient par ailleurs, eu égard à ses projets). Ne pas tenir compte de cette perpétuelle expulsion transforme la "disposition" en simple sentiment de la situation à l'égard d'elle-même. En d'autres termes, une telle "disposition" ne représente en fait que l'"état d'esprit" de la situation à l'égard de sa propre histoire. Ce n'est plus le *Dasein* qui est situé, c'est la

situation elle-même. Ce n'est plus lui qui existe, c'est la situation qui existe à travers lui. La "disposition" n'ouvre plus alors le "monde", mais exprime seulement le mouvement interne de la situation. À cause de cela, il n'y a plus que *certaines* tonalités qui soient possibles en guise de "dispositions", celles qui ont en commun de n'exprimer que la satisfaction ou la non satisfaction du *Dasein* à l'égard de sa propre histoire. De telles "dispositions" ne sont "découvrantes" qu'en direction de l'*histoire* du *Dasein*, et ne peuvent présider à l'appréhension de l'étant que sous le mode de son ustensilité, puisque c'est au fond ici la situation elle-même qui, depuis son rapport à la provenance et au projet, fournit le sens à l'étant. À l'opposé, les «tonalités fondamentales» ne peuvent aucunement n'être que des sentiments issus de situations passées; elles n'auraient alors rien de «fondamental» et ne pourraient jamais caractériser quelque ouverture "originaire" que ce soit.

Ce que nie en fait la thèse qui voudrait que la disposition soit strictement issue de l'histoire de la situation, c'est la *Geworfenheit* elle-même ou, plus précisément, la primauté de la situation. Ce thème ne peut plus mettre en scène une jection en bonne et due forme, mais seulement une suite insensée de *répercussions* qui rebondissent sans cesse entre le passé et l'avenir. La situation comme telle devient alors, d'une manière banale, le *moment* d'une *histoire*, alors que toute cette dernière n'est plus concevable qu'à partir d'elle-même et du cumul des situations. Le *Dasein* se retrouve alors irrémédiablement enfermé dans le cercle de sa propre histoire, sur laquelle il ne peut même plus influer puisque ce sont les situations passées (et les dispositions qui les accompagnent) qui "ouvrent" pour lui toute situation actuelle (ou appréhendée). La possibilité que la situation recèle alors un pouvoir-être digne de ce nom s'efface

complètement au profit d'une simple projection *réactive* qui, au fur et à mesure qu'elle se déroule, tend à compenser, au nom de principes parfaitement inconnus d'ailleurs, les différents affects passés par des affects espérés. Ce qui est alors complètement manqué, c'est l'ouverture elle-même, confondue ici avec l'un de ses modes, qui ressortit à l'histoire du *Dasein* et à la manière dont celui-ci s'éprouve lui-même dans celle-là[263]. Comme le rappellera d'ailleurs Heidegger lui-même, l'expérience d'une tonalité fondamentale (ici, l'ennui) correspond au «verrouillage» du passé et à la «ligature» de l'avenir[264]. On ne peut pourtant être plus clair: c'est le propre d'une telle expérience que de s'opposer à la temporalité de la situation[265]. Si la "phénoménalité" des "sentiments" de la situation à l'égard d'elle-même est fort aisée à comprendre, les tonalités qui sont possibles sous sa gouverne n'incluent pas celles qui pourraient *ne pas* appartenir à la situation elle-même, c'est-à-dire en fait *toutes les Grundstimmungen*, puisque les tonalités «fondamentales» ont pour caractéristique d'asservir toute la situation, et non d'en provenir en quelque manière. L'angoisse par exemple ne pourra plus être, ici, qu'une angoisse *déterminée*, c'est-à-dire qui, soit tire son origine d'une situation passée, soit naît d'une appréhension relative à ce qui vient. Or, nous avons déjà établi, avec Heidegger d'ailleurs, que l'angoisse, en tant que *Grundstimmung*, ne pouvait être conçue ainsi.

---

263 M. Henry parvient à une conclusion similaire. Cf. *L'essence de la manifestation*, 453-454.

264 *GA* 29/30, §25, 187-188. *Nietzsche I* proposera une interprétation différente (245).

265 Dans l'ennui profond, précise Heidegger, le "temps" dont il s'agit n'est plus un maintenant dilaté mais l'«unité inarticulée» du passé, du présent et de l'avenir (*GA* 29/30, §32, 222). On ne pourra trouver une meilleure description de l'*atemporalité* que dans l'idée de cette «unité inarticulée», l'atemporalité possible de quelque aspect existential du *Dasein* ne pouvant entretenir quelque rapport que ce soit à des "notions" telle l'éternité ou la perpétuité.

Le fait que la tonalité représente le mode selon lequel le *Dasein* est jeté[266] n'est pas synonyme d'une démonstration du fondement de l'affect dans la *Geworfenheit*. Certes, toute "disposition" *est* "jetée", *est* situation, mais il ne saurait y avoir une ouverture préalable à l'ouverture (ou alors, cette dernière a été incorrectement désignée telle depuis le début). Or, c'est ce que l'analyse de Heidegger implique ici: si la *Geworfenheit* fonde l'affect, et dès lors qu'elle "ouvre" différemment selon les moments ou selon les *Dasein* (ou selon les moments du *Dasein*), elle se trouve elle-même préalablement "ouverte" en quelque façon, et pas originairement "ouvrante". La *Geworfenheit* n'est plus alors cet *a priori* qu'espère décrire l'analyse, et une thématique de l'ouverture *antérieure* à celle-ci doit être cherchée. En conséquence d'avoir progressivement opté davantage pour la situation effective au détriment du pouvoir dans lequel elle repose, Heidegger se verra bientôt tenu de laisser de côté les *Grundstimmungen* au profit des *Leitstimmungen*; de délaisser le pouvoir qu'a le *Dasein* d'entrer en scène simultanément à la jection comme telle au profit d'une attitude réactive à l'égard de ce qui peut se donner dans l'ouverture («écoute de l'être», contacts avec les «dieux»). Nous y reviendrons; qu'il suffise pour l'instant que soit devenue perceptible cette tension, dès *Être et Temps*, entre la thèse qui veut que la tonalité soit l'ouverture elle-même et son analyse, qui montre parfois qu'elle n'en est que l'un des modes.

Les deux autres difficultés dont nous faisions état sont liées à la temporalité de la tonalité elle-même. En tant que la disposition constitue le mode privilégié de l'ouverture elle se temporalise nécessairement dans ce qu'elle révèle. Mais parce qu'elle est le mode premier pour l'ouvert, elle n'est pas elle-même "temporelle". Pour qu'elle le soit, il

[266] *SZ*, §68, 340.

faudrait qu'elle appartienne, en propre, non à l'ouverture mais à l'ouvert. Dans une telle perspective, la tonalité ne pourrait être qu'induite depuis tel ou tel aspect de l'ouvert (nécessairement temporel) et ne serait donc jamais susceptible d'être considérée elle-même comme le mode premier de l'ouverture. De sorte que pour ce qui est de vouloir montrer la soi-disant "temporalité" des tonalités fondamentales, il faut se rabattre sur des formes *déterminées* de celles-ci (et, donc, ne plus les tenir du tout pour «fondamentales»), comme en témoigne l'analyse de Heidegger, qui doit confier à la *peur* le soin de laisser paraître la dite temporalité de l'angoisse, alors même que l'on sait que cette dernière est la *Grundstimmung* dont la peur est dérivée[267]. Pourquoi procéder ainsi? Parce que la "temporalité" de l'affect exige que celui-ci soit mis en rapport avec quelque chose qui relève spécifiquement de la situation. Ce n'est qu'en rapport à la situation que l'affect peut dévoiler sa soi-disant "temporalité", et cela parce qu'en fait, *c'est la situation elle-même, et non l'affect, qui a un rapport privilégié avec le temps.* Comme on l'a vu plus haut cependant, ceci ne vaut que lorsqu'on envisage la situation dans une certaine perspective, et non lorsque l'on tente d'en percer l'essence propre. Dès lors qu'elle *ouvre*, la tonalité se temporalise, ce qui n'implique pas, comme on vient de le voir, qu'elle soit pour autant elle-même temporelle. Mais ce qu'elle temporalise ainsi, c'est la situation, notamment remplie de l'étant qui y est rencontré. Lorsque la tonalité est pensée comme étant induite depuis l'étant, elle se révèle tout à fait "temporelle", comme cette peur qu'analyse Heidegger[268], mais la tonalité «fondamentale», celle-là même qui n'est pas induite par l'étant mais, au contraire, arraisonne celui-ci selon son propre sens, est *indéterminée*, ce qui ne veut pas dire qu'elle

---

[267] *SZ*, §40.
[268] *SZ*, §68, 341-342.

relève de l'inconnu impensable mais, plus sobrement, qu'elle *détermine*. Une tonalité qui détermine est-elle "temporelle"? Comment répondre à cette question puisqu'elle *détermine*? Si la tonalité fondamentale est bel et bien l'ouverture elle-même, et si l'ouvert est toujours temporel, toute tonalité dite "temporelle" ne pourra qu'appartenir à l'ouvert, et non à l'ouverture. Voilà pourquoi, sur le chemin qui vise à montrer la temporalié des affects fondamentaux, Heidegger se voit obligé de *partir* de la peur pour *parvenir* à l'angoisse (ce qui est une marche inversée), puis d'insister sur le fait que cette dernière est, néanmoins, «formellement déterminée»[269]. Cette "détermination formelle" de l'angoisse indéterminée est constituée par le *Dasein* lui-même, chez lequel coïncident le *Wovor* et le *Worum* requis pour qu'un affect soit déterminé. Le "devant-quoi" n'étant plus ici un simple étant, on ne pourrait plus alors parler d'un affect déterminé. Mais que vaut une telle détermination pour ce qui est de faire voir la temporalité de l'affect? La temporalité n'est aucunement formelle mais est, au contraire, l'indice même de la situation. Tout ce qui est situé montre le caractère d'être étiré selon les modalités de la temporalité, alors que tout concept de la temporalité met en scène du situé. Dans la boucle qui relie le *Dasein* comme *Wovor* à lui-même comme *Worum*, la seule "situation" possible inclut nécessairement le retour-vers-soi et le se-diriger-vers. Quand bien même il y aurait ici coïncidence du devant-quoi et du pour-quoi de l'angoisse, cette coïncidence intégrerait nécessairement tous les moments de l'ekstase, ne laissant aucunement apparaître le pur concept de l'«être-au-monde» comme tel[270]. Si c'est à *cette* situation

---

[269] *SZ*, §68, 342-343.

[270] L'argumentation de Heidegger ici (*SZ*, §68, 343) est d'ailleurs assez spécieuse. L'idée d'amener la coïncidence du *Wovor* et du *Worum* du *Dasein* dans l'angoisse en appui à la thèse de la temporalité de l'affect espère simplement qu'en rappelant le caractère temporel du *Dasein* lui-même et, parallèlement, le fait que toute tonalité fondamentale ne concerne que lui dans les deux sens de la transcendance (*Wovor* et *Worum*), on conclura à la temporalité de l'une (tonalité) à partir de la temporalité de l'autre (*Dasein*). Cette "démonstration" ne montre rien à partir de la tonalité elle-

que l'on demande une "détermination", alors elle ne peut jamais être "formelle", et l'affect qui pourrait lui appartenir resterait irrémédiablement *déterminé*. Si l'on songe plutôt à la situation comme telle, c'est-à-dire au "jeté" essentiel et non à celui qui appartient à l'histoire du *Dasein*, alors l'affect qui préside à l'ouverture est nécessairement *indéterminé* à l'égard de la situation elle-même, puisque c'est lui qui la rend possible. Cela ne veut pas dire, bien sûr, que l'angoisse, par exemple, est absolument indéterminée; cela veut dire seulement que si l'on veut faire de la *Grundstimmung* le mode premier de l'ouverture, cette *Grundstimmung* ne peut pas être déterminée *par* ce qu'elle rend possible. Il conviendrait alors de chercher *ailleurs* que dans la situation une éventuelle "détermination" de l'angoisse, mais cela veut dire alors, puisque temporalité et situation sont synonymes, qu'il faudrait la chercher également *ailleurs que dans la temporalité*.

Et de fait, c'est le "jeté" lui-même qui, tout à la fois, "détermine" l'indétermination de l'angoisse et l'explique. Comme nous l'avons montré plus haut[271], ce n'est pas l'anticipation qui montre que la mort vient mais, au contraire, la mortalité intrinsèque du *Dasein* qui le modèle comme "anticipant". Cette "mortalité" intrinsèque est, en soi, la situation, qui implique toujours un réel qui s'estompe et un ad-venir hypothétique. La "détermination" de l'angoisse ne lui vient pas de l'histoire du *Dasein*, où ce dernier

---

même, mais seulement à partir du *Dasein*. Certes le *Dasein* "temporalise" tout, mais on ne peut induire de cela que tout ce qui lui arrive est préalablement et en soi "temporé". On rencontre le même genre de problème en *GA* 24, §19, 351: ce n'est pas parce que le maintenant comprend le "pas encore" et le "déjà été" qu'il est, à lui seul, synonyme de l'«horizontalité ekstatico-temporelle», car alors, on ne tient rien sous le regard qui soit susceptible de simplement le distinguer des deux autres. De fait, quand arrive le temps de préciser ce qui caractérise le "maintenant" comme tel, Heidegger écrit qu'il représente la «pointe» (*Spitze*) de l'*Entschlossenheit* (*GA* 24, §20, 405-408). Mais dans le mouvement même qui lui permet de l'affirmer, il se voit obligé de dire également qu'à cause même de la résolution, c'est le «présentifier» qui devient premier (déclassant ainsi l'avenir). Que reste-t-il pour ce "maintenant" s'il n'est rien d'autre que le "pas encore" et le "déjà été"?

[271] I, 3, a.

s'angoisserait pour lui-même en regard de la perspective de sa disparition annoncée, puisqu'alors elle serait déterminée de la même manière que tout autre affect. Elle lui vient de l'essence même de son être comme situé, et sans aucun égard pour un passé qui sombre ou un avenir qui inquiète. Même s'il était "jeté" à perpétuité (éternel, mais encore "situé"), le *Dasein* ne s'angoisserait pas moins. Peut-être s'angoisserait-il même davantage. Si ce caractère de la "détermination" des *Grundstimmungen* n'apparaît pas immédiatement avec l'angoisse, c'est que l'on a tendance, tout comme Heidegger lui-même d'ailleurs, à confondre[272] celle qui est relative à la mort, et donc parfaitement déterminée (pas formellement mais réellement), et celle qui appartient en propre à l'essence même du *Dasein* comme "jeté", c'est-à-dire comme ce qui renaît en quelque sorte à neuf à chaque seconde (à tout le moins qui a constamment à la fois la possibilité et l'obligation d'une telle re-naissance, puisque son "été" se sépare de lui) et malgré l'histoire de sa situation. Cependant, ce qui n'apparaît que confusément dans l'analyse de l'angoisse se révèle beaucoup plus clairement lorsque l'on considère l'ennui, que nous verrons bientôt.

Ce problème de la détermination ou de l'indétermination de la *Grundstimmung* renvoie à l'étrange notion de «l'étant en totalité». De quoi s'agit-il? Qu'est-ce que «l'étant en totalité»? De fait, cette notion est utilisée par Heidegger pour signifier une *situation* particulière pour laquelle il ne semble justement pas y avoir la moindre situation. Toute situation (temporellement assignée, donc), met en scène de l'étant; n'importe lequel, bien entendu, mais de l'étant spécifique, qui se montre phénoménalement et qui, à ce titre, peut être, en retour, montré, désigné. Les analyses

[272] Cf. *supra*, section III, 1.

d'*Être et Temps* qui font état de «l'étant en totalité» font simultanément place à une "situation" pour laquelle, justement, aucun étant spécifique ne se montre. Par exemple, l'*Unbedeutsamkeit* met en présence de l'étant en totalité, comme le fait l'angoisse, laissant ainsi place à une "résolution" possible qui, parce qu'elle doit emporter le *Dasein* lui-même, ne peut concerner tel ou tel autre étant. La notion de «l'étant en totalité» est donc en fait synonyme de l'*absence* de tout phénomène. Mais puisque, par ailleurs, le *Dasein* n'est pas autre chose qu'un rapport constitutif à l'étant, il ne saurait y avoir simultanément *Da-sein* et pas d'étant du tout. L'"absence" de l'étant, qui produit en quelque sorte le phénomène de «l'étant en totalité», ne doit donc pas être confondue avec une quelconque forme de non-être radical. Le "néant" que signale toujours un rapport à «l'étant en totalité» est un néant de sens, pas un néant réel. Cet aspect de la problématique du néant propre à la possibilité de «se sentir»[273] dans l'étant en totalité impose de lui-même les limites intrinsèques de la portée ontologique d'un tel "néant". L'absence de l'étant ne préside pas à la fin du *Dasein* mais, au contraire, à ce pouvoir ultime qu'il a de s'amener lui-même devant lui-même, en tant, cependant, qu'il est constitutivement rapporté à l'étant. «Se sentir» dans l'étant en totalité correspond donc à une "situation" pour laquelle c'est l'être-situé lui-même qui vient (ou peut venir) en présence. En d'autres termes, l'expérience de l'étant en totalité est celle de l'essence de la situation, tout en étant elle-même une telle situation, pour laquelle c'est, en quelque sorte, l'essence de la situation qui devient l'étant spécifique. C'est cette problématique qui rend à la fois possible, mais également paradoxale, l'expérience d'une tonalité simultanément *fondamentale* et *déterminée*. La détermination d'un sentiment est en général temporelle *parce qu'elle emprunte cette temporalité à la situation*. C'est la

[273] *WM*, *GA* 9, 110.

temporalité de la situation elle-même qui laisse croire à la temporalité de la tonalité qui l'accompagne. Mais dans le cas d'une situation qui met en présence de l'essence de la situation, il n'y a aucune telle temporalité, dès lors que l'essence de la situation – le "jeté" comme tel – n'est elle-même aucunement située, sinon dans la présence du *Dasein* à lui-même et en tant que constitutivement situé. Cette possibilité est un *hapax* pur et simple, et sa caractéristique principale est justement de ne pas être temporel. Il s'agit d'une situation paradoxale qui est située dans le temps à l'égard de l'histoire du *Dasein* mais qui se coupe, par définition, de celle-ci, puisqu'elle prend en considération non plus tel ou tel détail de cette histoire mais le fait même du pouvoir-être historial.

Quoi que l'on puisse imaginer comme contenu véritable de la "situation" pour laquelle c'est l'essence de la situation qui vient en présence, une telle expérience est intenable dans le temps, par définition, puisqu'elle doit nécessairement suivre son cours et devenir elle-même *située*. Or, dès qu'elle se sépare elle-même de son «Instant» (*Augenblick*), l'expérience de l'essence de la situation se redonne une situation véritable et, donc, de l'étant spécifique ainsi qu'une temporalité. Il en va ainsi, par exemple, de l'*Entschlossenheit*, qui ramène nécessairement le *Dasein* à des comportements envers l'étant, comme le rappellera fréquemment *Être et Temps*[274]. Le «choix du héros»[275] ne lui confère pas la possibilité de ne rien choisir; quoi qu'il en soit de la possibilité de se rapporter à une "possibilité indéterminée", l'être-au-monde ramène constamment le *Dasein* à des comportements qui mettent en scène des possibilités *déterminées*[276]. Cette

---

[274] *SZ*, §60, 300; §68, 337-338; §74, 385; §75, 391.

[275] *SZ*, §74, 385.

[276] Par exemple, et partant du fait que le *Dasein* se rapporte, dans son comportement courant, à des possibilités déterminées (*SZ*, §55, 270), même la réduction ultime qui met celui-ci en face de sa propre conscience (*SZ*, §57, 279) doit mettre à jour quelque "compréhension". Voilà pourquoi

thématique de l'analyse de Heidegger n'a rien de neuf: on pourra par exemple la comparer à la nécessaire chute qui suit l'extase plotinienne, ou encore la rapprocher de cette vieille sentence *zen*: «avant l'illumination, bûche du bois, porte de l'eau; après l'illumination, bûche du bois, porte de l'eau». L'expérience de l'essence de la situation est toujours précédée et suivie de l'une ou l'autre situation véritable, c'est-à-dire de la continuité temporelle d'un rapport à l'étant. Affirmer, à partir de là, que l'expérience de l'essence de la situation, si tant est qu'elle soit possible, met en présence de tonalités malgré tout «déterminées», ne serait-ce que formellement, consiste à induire l'idée du caractère constitutivement situé de l'expérience même de l'essence de la situation. C'est une possibilité, que l'angoisse soit ainsi ce qui sourd du *Dasein* lui-même, de son «être-au-monde» comme tel, c'est-à-dire de l'essence de la situation. Mais on ne comprendra pas alors comment il pourrait y avoir *des* tonalités fondamentales, à moins qu'il y ait pluralité d'essences de la situation, ce qui est une aberration. Pourtant, il y a bel et bien *plusieurs* tonalités fondamentales, ce qui nous amène à chercher, *dans l'essence de la situation*, ce qui peut mener à cette modulation possible des tonalités.

La possibilité de faire l'expérience d'une tonalité qui n'est que formellement déterminée est, on l'a vu, la même que celle qui consiste à pouvoir «se sentir» dans «l'étant en totalité», c'est-à-dire en fait, dans l'*absence* de l'étant. Le *Da-sein* lui-même qui, alors, tient lieu d'"étant" pour une telle situation, devient le seul "étant" d'une telle "situation". Or, l'angoisse n'est pas la seule tonalité qui puisse accompagner une telle expérience. L'ennui profond provoque (ou accompagne) le même phénomène. Dans

---

même la résolution finit par ramener à de telles "possibilités déterminées" (*SZ*, §60, 299-300). Mais dès lors que cette "situation" ne peut pas ne pas être elle-même située, cette possibilité d'un comportement vis-à-vis une "indétermination" a été dite impossible (cf. *supra*, section III, 3).

l'ennui profond, le *Dasein* est «élevé (*hinausgehoben*) au-dessus de chaque situation précise et au-dessus de l'étant précis qui nous y entoure»[277], et se retrouve «placé précisément devant l'étant en entier»[278]. C'est alors l'occasion, pour le *Dasein*, de s'amener lui-même devant lui-même dans toute sa nudité[279]. Comme l'angoisse donc, l'ennui profond permet la réduction au soi-même véritable par la suspension de la personnalité quotidienne[280], conférant l'unité de l'instant du *Dasein* et du monde[281]. À l'instar de l'angoisse, l'ennui révèle donc aussi «l'étant dans son ensemble»[282], mais comme le fait aussi et par ailleurs la *joie*, non pas celle qui est déterminée par le fait, par exemple, de la présence d'un être cher, mais par sa présence comme telle (indépendamment du fait qu'il s'y trouve ou non)[283]. Ce n'est donc pas l'angoisse qui provoque la mise en présence de l'étant en totalité, puisque cette expérience peut également être accompagnée d'une autre tonalité, mais l'inverse: l'expérience de l'étant en totalité, de l'essence de la situation, est accompagnée d'une tonalité *non spécifique*, dite fondamentale parce qu'indéterminée en regard de tel ou tel étant précis, et qui peut être l'angoisse, l'ennui profond ou la joie. D'où vient alors le caractère «insigne» de l'angoisse? En tout cas *pas* de la possibilité de l'expérience de l'étant en totalité, puisqu'une telle expérience peut être accompagnée d'une autre tonalité[284].

---

277 *GA* 29/30, §31, 207.
278 *GA* 29/30, §31, 210.
279 *GA* 29/30, §31, 215.
280 *GA* 29/30, §31, 216.
281 *GA* 29/30, §39, 252.
282 *WIM*, *GA* 9, 110.
283 *WIM*, *GA* 9, 110.
284 Il n'y a rien non plus qui, à ce stade, nous permettrait de croire que l'angoisse, l'ennui et la joie sont les trois seules tonalités susceptibles d'accompagner une telle expérience.

M. Haar[285] estime pour sa part que toute *[Grund]Stimmung* est révélation de la totalité de l'étant – ce qui est parfaitement en accord avec l'idée que la tonalité soit synonyme de l'"ouverture" elle-même -, mais que le caractère insigne de l'angoisse *et* de l'ennui tient au fait que ces tonalités révèlent en fait des tonalités «en suspens»[286]. Que peut vouloir dire une telle "suspension"? Seulement et uniquement le fait que les expériences de la totalité qui ont cours sous la gouverne de l'angoisse ou de l'ennui sont susceptibles de *durer*, c'est-à-dire qu'elles auraient le pouvoir d'étirer l'*Augenblick* dans le temps du *Dasein* sans pour autant que de l'étant précis vienne s'y laisser déterminer. Au contraire, les autres tonalités auraient pour effet immédiat de se rapporter d'elles-mêmes à l'un ou l'autre étant, la joie par exemple, qui s'empresserait d'identifier un étant à l'égard duquel elle se réjouirait[287]. Cette thèse est indéfendable dès lors qu'il n'est pas acquis que la joie serait intrinsèquement une tonalité qui cèle immédiatement la totalité qu'elle permet de découvrir, pas plus d'ailleurs qu'il ne l'est que l'angoisse ou l'ennui seraient, d'une manière intrinsèque aussi, des tonalités qui ont pour caractéristiques de garder le *Dasein* au sein de l'étant en totalité. De fait, l'angoisse véritable se dégrade dans la peur, comme l'ennui profond se dégrade dans la considération de l'étant qui ennuie, et comme, à l'opposé, la joie peut se conserver elle-même dans une euphorie qui continue de ne viser aucun étant. Cette "joie" ouvre tout autant une totalité de l'étant «en suspens» que l'angoisse ou l'ennui profond.

---

[285] «Le temps vide et l'indifférence à l'être», *in La fracture de l'histoire*, Jérôme Millon, 1994.

[286] *La fracture de l'histoire*, 130.

[287] Ainsi l'angoisse parviendrait à couper le *Dasein* de son monde familier, ce que ne parviendraient pas à faire les autres *Grundstimmungen*. Cette thèse, qu'aurait pu soutenir Heidegger (à condition que l'on ne réduise pas sa portée au simple rapport sentimental envers l'étant), était déjà défendue par O.-F. Bollnow (*Les tonalités affectives*, tr. de L. et R. Savioz, La Baconnière, 1953), 70.

J.-L. Marion[288], pour sa part, propose un tableau fort différent des tonalités, où l'angoisse confine en fait à une tonalité fallacieuse, dans laquelle le *Dasein* se rabat sur ses propres structures existentiales dans un formalisme vide qui *ne révèle aucunement la totalité de l'étant* mais signale plutôt le processus par lequel il procède à la néantisation de cette même totalité[289]. C'est l'ennui qui, selon lui, correspond véritablement à la possibilité de révélation de l'étant en totalité, mais il n'est pas pour autant la tonalité privilégiée d'une telle révélation puisque que son contraire exact, la joie, jouit en fait du même pouvoir[290]. Cette thèse est, elle aussi, difficilement admissible, dès lors qu'on ne voit guère quel "néant" l'angoisse pourrait bien révéler sinon celui, tout à fait déterminé, de la perspective de la mort, que l'on a déjà dite ne pas être en relation fondamentale avec l'essence de la situation comme telle. D'un tel "néant" ne peut surgir que l'être-situé du *Dasein* comme tel, renvoyé alors soit à l'essence de la situation, soit à l'une ou l'autre situation véritable. On ne saurait confondre ainsi l'absence de l'étant et sa non-réalité. Si par ailleurs des tonalités contraires comme l'ennui et la joie peuvent émerger de l'expérience cette fois de la totalité de l'étant c'est, selon Marion, qu'il y a au cœur d'une telle expérience la possibilité d'être ou non «appelé»[291], conférant la "joie" à qui l'est, et l'ennui à qui ne l'est pas. Dans la perspective généralement théologique des analyses de Marion, une telle thèse ne surprendra guère, elle semble toutefois indéfendable dans la pure et simple considération phénoménologique de la question, puisqu'on ne voit guère, sur ce terrain propre, comment thématiser *ce qui* appelle ainsi ou non. Cette analyse – ainsi d'ailleurs que celle de Haar – a cependant le mérite d'indiquer la direction

---

288 «L'angoisse et l'ennui. Pour interpréter *Was ist Metaphysik?*» (1980), analyses reprises dans *Réduction et donation* (PUF, 1989).

289 «L'angoisse et l'ennui...», 125; *Réduction et donation*, 280 et *sq.*

290 «L'angoisse et l'ennui...», 144.

291 *Réduction et donation*, 280 et *sq.*

dans laquelle il faut chercher la solution au problème de la possibilité de faire l'expérience de «l'étant en totalité», puisqu'il semble bien qu'une telle "expérience" n'est au fond rien d'autre *que celle de la tonalité elle-même*. Avant que de spéculer sur la totalité ontique révélée, ou sur sa vacuité, il semble bien, en effet, que l'on ait ici quelque chose qui se *montre*. Et il semble aussi que les analyses qui tentent de circonscrire ce "quelque chose" pêchent invariablement par le fait qu'elles s'empressent de le ramener à ce dont il serait l'indice, alors même que l'on a commencé par faire état du fait que les tonalités dites "fondamentales" n'étaient justement pas de tels indices. À force de prétendre décrire l'arrière-plan phénoménologique duquel les tonalités sont censées émerger, on oublie de les décrire elles-mêmes. Or, c'est elles qui permettent de dégager cet arrière-plan, et non l'inverse.

Pour l'heure, tout ce que nous avons est cette conclusion selon laquelle l'expérience d'une tonalité fondamentale est synonyme de celle de «l'étant en totalité». Cette dernière notion renvoie à la possibilité d'être situé dans une "situation" paradoxale pour laquelle, justement, il n'y aucun étant précis. Elle n'est pourtant pas une pure vacuité puisque l'essence de la situation s'y donne. Et cette dernière s'y donne *sous le mode d'une tonalité*, et non pas dans le pur formalisme d'une simple "structure existentiale". Cela étant, la tonalité elle-même doit faire l'objet d'un dévoilement phénoménologique, ce que ne permet pas d'élaborer l'analyse de Heidegger.

b) La phénoménalité de l'étant insignifiant

Mais il n'y a pas que les tonalités qui échappent au tableau du tout de la phénoménalité tel que permettent de le tracer les analyses antérieures; il y a également l'étant "insignifiant" qui reste *là* malgré son "absence". Qu'en est-il de lui?

La possibilité de faire l'expérience de la situation elle-même s'est révélée être court-circuitée par l'émergence d'une tonalité. La réponse à la question de savoir si le *Dasein* peut ou non faire l'"expérience" de ses propres structures existentiales constitutives doit être à tout le moins reportée, jusqu'à ce que les tonalités se soient elles-mêmes montrées comme "phénomène", puisque c'est au travers de celles-ci que le *Dasein* est dit pouvoir accéder à ces structures. Mais il existe un autre ordre "phénoménal" qui ajourne encore cet examen: celui de l'étant "absent", "insignifiant", qui reste là malgré toutes les *Unbedeutsamkeiten* que l'on voudra.

La situation exceptionnelle dans laquelle le *Dasein* se retrouve et qui l'amène, dans sa nudité, devant lui-même, comporte pour condition essentielle une vaporisation de l'étant ou, si l'on préfère, la perte de toute significativité de celui-ci. «L'étant en totalité» est synonyme de l'absence de sens de tout étant précis. Quel est alors l'horizon possible du constat de la persistance de tel ou tel étant, tout à fait réel malgré qu'il soit insignifiant? La phénoménologie ne parvient à en dégager aucun; il n'y a que la conscience "naturelle" pour continuer d'affirmer ici que l'étant reste, dans une banalité et dans un silence philosophique total. Conséquence ultime de la "révolution copernicienne", ce dur constat ne suit en fait que les contours de la problématique de

l'opposition représentationnelle. Si la "réalité" de l'étant n'est constituée que de son sens et que ce dernier est suspendu (peu importe la raison et la manière selon laquelle cela se produit), l'étant "sombre", n'a plus de "réalité". Il est étonnant que la phénoménologie, qui pousse ainsi dans ses ultimes implications la thèse idéaliste, ait pu se maintenir sans qu'on lui assigne le devoir de fournir à ce problème une explication satisfaisante. Toute appréhension est signifiante; c'est cela même qu'indique l'appréhension, le sens fourni à tel ou tel événement. La question se pose alors en des termes qui bouleversent complètement la marche de l'analyse: quel *sens* est-il attribué à l'étant *insignifiant* appréhendé lors de l'expérience de l'essence de la situation? Répondre ici que le *Dasein* s'y trouve *indifférent* à l'étant, ou qu'il ne *voit plus* l'étant, qu'il l'ignore ou, comme le dit Heidegger, qu'il ne veut plus rien savoir de lui[292] n'est pas suffisant. Le *Dasein* angoissé qui se rend à son travail ou l'ennuyé qui regarde la télévision continue de se comporter envers l'étant, et tout tel comportement nécessite qu'un sens lui soit accordé. À moins d'imaginer un *Dasein* ontologiquement schizophrène[293], on ne peut comprendre comment une part de celui-ci ferait face à l'"étant en totalité" alors qu'une autre continuerait d'être située.

Dans les analyses préliminaires que nous avons proposées, nous avons montré comment il y allait d'abord de deux types d'étantité, utilitaire et objetante. Nous avons ensuite ramené la dernière à une spécification de la première dès lors que, grâce au

---

[292] *GA* 29/30, §31, 207.

[293] Marion parle déjà de la «schizophrénie du *Je*», mais celle-ci renvoie au pouvoir étrange qu'aurait, selon Husserl et Heidegger dont il est question alors, le *Je* de se donner à lui-même «comme représentation, [et] au même titre que toute représentation.» (*Questions cartésiennes*, 157.) Cf. également la célèbre problématique husserlienne de la production de l'*alter ego* comme «réflexion» de l'*ego* constituant (Cinquième des *Méditations cartésiennes*, 79) et l'intéressante lecture qu'en propose Michel Henry (*Phénoménologie matérielle*, 137-159).

concours de la production d'un concept de subjectivité en général, la nature objetante de l'étant pouvait être globalement conçue comme une possibilité de la nature projetante, à condition de comprendre alors le "projet" dont il s'agit comme étant celui de cette subjectivité générale, et non de l'une ou l'autre subjectivité particulière. Mais nous avions également souligné le fait que l'importance et la généralisation de ce "projet" indiquaient en fait qu'il devait être plus que cela. Or, c'est à ce "plus que cela" que nous avons affaire ici: l'étant est pour lui-même quelque chose, est en quelque sorte son propre sens, de sorte que, simultanément, s'expliquent de là le fait qu'il soit visé *pour lui-même* dans le projet théorique, tout autant que cette simple possibilité qu'il a de *rester*, malgré le fait que la nature projetante du *Dasein* ne lui propose plus le moindre sens. La quête historique d'un dévoilement de l'étant tel qu'il est en lui-même et le fait brut du *là* d'un étant insignifiant appartiennent à la même vérité première.

Comment le *Dasein* constate-t-il l'opposition de l'étant indépendamment de la représentation qu'il s'en propose? Pour ce faire, il faut que toute l'entreprise qui met en rapport avec l'étant soit constitutivement d'un autre type que celui qu'indique la nature projetante. Cette dernière n'est elle-même possible que si, d'abord, l'étant s'est opposé. Et puisque la signification d'un étant – le phénomène – est synonyme de sa représentation, le fait, pour l'étant, de pouvoir s'opposer antérieurement à celle-ci dévoile encore une fois la possibilité d'une opposition non représentationnelle. La nature projetante du *Dasein* n'est absolument pas première; elle ne doit sa possibilité qu'au pouvoir de l'étant de s'opposer, et c'est ce pouvoir qui reste malgré le naufrage de l'étant consécutif à l'*Unbedeutsamkeit*.

Or, il n'y va pas du tout ici, pour cette opposition, de «l'étant en totalité» ou de l'une ou l'autre structure existentiale qui deviendrait en quelque manière le véritable "matériau ontique" de la situation du *Dasein*, pour laquelle il s'agit en fait de l'expérience de l'essence de la situation. Dans l'*Unbedeutsamkeit* consécutive à l'angoisse ou à l'ennui, le *Dasein* n'est pas du tout confronté à "lui-même" ou à la totalité de l'étant. Bien au contraire, il ne rencontre alors que de purs *da-Sein*, des étants qui s'opposent, purement et simplement, puisqu'ils ne sont plus arraisonnés suivant un sens. La «totalité de l'étant», ce n'est rien d'autre que la *Bewandtnis* opérationnelle qui, d'ordinaire, arraisonne l'étant selon un sens qu'elle détermine parce qu'elle les prédétermine tous. C'est, pourrait-on dire, lorsqu'elle fonctionne à plein régime que la nature projetante a affaire à l'étant en totalité, car chaque étant se voit alors attribuer un sens avant même qu'il apparaisse. Dans l'"insignifiance" propre à l'*Unbedeutsamkeit*, ce n'est pas l'étant en totalité qui est révélé mais le *réel*, du moins dans la mesure où ce dernier est conçu pour ce qu'il est, à savoir, comme le dit Clément Rosset, «un ensemble non clos d'objets non identifiables»[294], définition exactement contraire à celle de la *Bewandtnis*. C'est la prévisibilité du sens de tout étant, dans la *Bewandtnis*, qui consacre la possibilité d'être en rapport avec «l'étant en totalité». L'étant insignifiant de l'*Unbedeutsamkeit* est quant à lui laissé pour compte par la suspension de tout arraisonnement suivant un système préalable de sens. Laissé pour compte, l'étant qui continue de s'opposer au *Dasein* dans l'ennui ou l'angoisse est laissé à lui-même, c'est-à-dire à ce seul sens qu'il peut éventuellement avoir *pour* lui-même, et non au sens qu'il aurait pour nous. D'une manière similaire, la rupture dans l'être-situé du *Dasein* le rabat d'abord sur ce seul sentiment d'*être*, qui n'est pas en rapport avec tel ou tel aspect d'une

[294] *L'objet singulier*, Minuit, 1979, 22.

situation. S'il est possible d'admettre que l'*Unbedeutsamkeit* peut être l'*occasion*, pour le *Dasein*, de s'amener lui-même devant lui-même, il reste que cette expérience est d'abord et avant tout la chance unique de laisser s'opposer l'étant comme tel et pour lui-même, autrement dit, d'accéder au paraître comme tel, et avant que celui-ci ne soit recouvert par tout effort de la pensée cherchant à élaborer quelque "sens" à partir de lui.

Or, est-ce un hasard si la possibilité qu'a le *Dasein* de s'amener lui-même devant lui coïncide parfaitement avec celle qu'a l'étant de simplement s'opposer dans son *là*? C'est bien improbable car ces deux occurrences ont en commun un autre caractère encore plus significatif: ce sont les seuls cas où se *montre* essentiellement la nudité des singuliers, autrement toujours recouverte de telle ou telle signification déterminée. L'étant insignifiant et le *Dasein* comme "soi" (*solus ipse*[295]) ont en commun de n'avoir comme seul "sens" possible que celui d'être des singuliers, de se *montrer d'eux-mêmes* indépendamment de toute *Bewandtnis* arraisonnante, c'est-à-dire de toute signification, mais d'ores et déjà comme des touts constitués. Le caractère de la singularité, qu'il s'agisse de celle du *Dasein* ou de celle de l'étant, et dès lors que celle-ci se montre, doit bien tirer son origine phénoménologique d'un certain horizon. Et parce qu'ici, un seul et même "sens" est en cause – celui d'une singularité en fait préalable à la monstration -, il doit y aller, dans les deux cas, d'un seul et même horizon. La possibilité, pour le *Dasein*, d'avoir affaire à l'étant qui s'oppose d'une manière insignifiante a la même provenance que celle qui permet au *Dasein* de s'opposer à lui-même, comme "soi", dans le *solus ipse* qui accompagne l'*Unbedeutsamkeit*. Dans tous les cas ici, c'est l'irréductibilité et la non répétabilité de l'avènement d'être comme tel qui constituent le "phénomène" qui se

[295] *SZ*, §40, 188.

montre, et dont toute conceptualisation signifie la disparition. L'ontologie n'est possible que si elle sait rester "négative"[296].

Qu'en est-il alors de la *Grundstimmung*? Elle distingue fondamentalement le paraître de l'étant insignifiant du paraître à soi du *Dasein* dans la mesure où elle assure encore la certitude de soi du *Dasein*, sans laquelle une telle expérience n'arriverait jamais. Elle constitue, *à elle seule*, le *sens* de l'*ouverture* dans laquelle vient se montrer l'irréductibilité du paraître des singuliers. Elle signale l'*épokè* de la synthèse préalable qui fait apparaître l'étant comme un tout (en assignant à tout étant, même inaperçu, sa place et son sens) et signifie un rapport à l'étant qui n'est possible que sous la forme d'une relation d'unique à unique. L'expérience d'un rapport à la singularité irréductible ne reste en effet pas sans signification; mais celle-ci n'appartient plus à un réseau signifiant qui domine le paraître. Dès que cesse de résonner la tonalité, la *Bewandtnis* reprend ses droits, l'étant "en totalité" exerce à nouveau sa contrainte sur tout paraître, et l'unique sombre, pour ne plus redevenir qu'un sens. L'horizon ultime de l'apparaître de l'étant possibilise seulement la rencontre de particuliers, dans l'indépendance totale de tout arraisonnement préalable selon une totalité. Mais s'il n'y avait là qu'un pur silence, le *Dasein* qui en fait l'expérience n'aurait plus le pouvoir de s'éprouver lui-même, et une telle "expérience" ne pourrait être attestée. Quoique le rapport qu'il y a lieu de concevoir entre le sens qu'est la tonalité et l'apparaître de la singularité des *là* (qu'il s'agisse de celle du *Dasein* ou de celle de l'étant insignifiant) reste tout à fait mystérieux, c'est la réalité de l'expérience d'une tonalité qui ouvre l'espace requis pour qu'un tel apparaître surgisse.

---

[296] *L'objet singulier*, 28.

Que de telles expériences soient l'indice de l'existence d'un horizon du paraître plus fondamental que celui de la nature objetante tient essentiellement à ce que, plutôt que le sens pur qu'espérait dégager Husserl, c'est la nudité du singulier qui apparaît au bout des multiples "réductions" qui débarrassent l'étant de tous ses recouvrements phénoménaux. La dernière "réduction" emporte le sens avec elle. Un ultime horizon phénoménologique scientifiquement «rigoureux» aurait plutôt signifié l'émergence d'une logique universelle qui aurait étendu ensuite ses significations sur tout apparaître spécifique. Et c'est alors dans le jeu mutuel des significations qu'il fallait chercher la justification de la constitution d'unités plurisignifiantes en général, ainsi que celle, plus particulière encore, de l'*autre*. En d'autres termes, il fallait y justifier l'apparaître de l'autre, alors que celui-ci est justement l'irréductible de la monstration, tâche qui, comme on le sait, a laissé peu de partisans après que Husserl l'eut tentée. Mais à l'opposé, la tentative heideggerienne de décrire un tel horizon en termes d'*Abgrund* n'est pas couronnée d'un meilleur succès, puisqu'un véritable horizon de néant ne se vérifie jamais pour un *da-Sein* sans qu'on ait décidé par ailleurs de la non pertinence d'un volet ou d'un autre du réel. L'irréductibilité d'un étant insignifiant et pourtant *là* ainsi que celle d'une conscience qui peut avoir une certitude *indéterminée* d'elle-même renvoient dos à dos la thèse qui voulait voir, en guise de "particules élémentaires" du "monde", des significations originaires, ainsi que celle qui préférait y apercevoir un "néant".

2. Le sentiment et l'horizon de l'altérité.

Nous venons de voir que le «se sentir dans l'étant en totalité» était caractéristique du comportement habituel envers l'étant, et non de cette situation exceptionnelle dans laquelle l'étant se retire. De fait, ce "retrait" n'est pas celui de l'étant mais bel et bien celui de la *Bewandtnis*. Lorsque cède la structure préalablement constituée de sens qui préside d'ordinaire à l'appréhension de l'étant, c'est l'«étant en totalité» qui n'apparaît plus que comme ce qu'il est: ce qui, toujours, cache le véritable et premier mode de l'apparaître de l'étant, celui pour lequel il est d'abord cela: étant. L'impossibilité qu'il y a de se "mettre à la place" de l'étant, d'être conscient selon sa propre perspective, l'ouvre d'abord comme étant insignifiant et pour lequel le sens est cherché.

Le sentiment qui s'élève depuis l'expérience habituelle de l'étant en totalité est toujours déterminé, qu'il soit directement induit par le phénomène représenté ou qu'il "ouvre" selon une «humeur» à laquelle prédispose le «On»[297]. Mais dans cette expérience pour laquelle la totalité de l'étant se retire, une tonalité apparaît qui ne peut appartenir à de telles structures, à moins de confondre essence de la situation et situation. Si la réduction de l'*Unbedeutsamkeit* est effectivement possible, elle signale la possibilité de l'expérience du "jeté" comme tel qui, elle-même, se distingue constitutivement de toute expérience de l'effectivement jeté. La certitude de soi qui accompagne une telle expérience se donne au cœur d'une tonalité qui relève non pas de la situation mais de l'être-situé comme tel. De sorte qu'on pourrait en conclure que

[297] *SZ*, §35, 170.

l'expérience d'une tonalité est, simultanément, celle du pur pouvoir d'être affecté comme tel.

Mais le "pur pouvoir d'être affecté" s'approche ici dangereusement d'un concept "métaphysique" dans l'acception la plus péjorative du terme, c'est-à-dire d'un concept on ne peut plus creux, puisque l'expérience du «se sentir» ne se donne pas ailleurs que dans un sentir déterminé. Puisque toute *considération* relative au pouvoir d'être affecté quitte, par le fait même, cette affection particulière au profit d'une situation déterminée, l'expérience du pur pouvoir d'être affecté se transforme en concept purement formel dont on pourra toujours contester l'actualisation possible. On pourra donc nier la validité d'une telle "expérience de l'expérience", que Heidegger décrit en fait comme étant l'expérience de la transcendance constitutive du *Dasein*, autrement dit, de la constitutivité de son affection *mais en tant que celle-ci est toute entière tournée vers l'étant*. Quotidiennement *affecté à* l'étant (au sens de l'affectation), le *Dasein* peut faire l'expérience de lui-même en dehors de toute telle affectation (*Unbedeutsamkeit* consécutive à l'angoisse ou à l'ennui), *mais seulement comme ce qui y ramène*. «Tout "vécu", tout comportement psychique se dirige vers quelque chose»[298]. Dans la non-affectation, il n'y a proprement *rien*, sinon le principe même d'un *Grund* comme *Abgrund*, c'est-à-dire la constitutivité même de ce qui vient d'être réduit dans l'angoisse ou l'ennui. Pourtant, cette thèse se nie elle-même. Si la transcendance du *Dasein* est constitutive, alors l'expérience pure de la transcendance est impossible. Elle est pourtant bel et bien décrite par Heidegger, en tant que possibilité du "retrait" de l'étant, et comme ce qui fonde à son tour la possibilité de l'*Erschlossenheit*. Puisqu'elle

[298] *GA* 20, §5, 37.

correspond à l'expérience d'une situation pour laquelle nous sommes placés «au-dessus» de toute situation[299], il doit bien exister une situation essentiellement non-située, c'est-à-dire une expérience possible de la transcendance comme telle. Mais comment admettre ceci dans la perspective de cette radicalisation de l'intentionnalité de la conscience qui conclut ultimement à l'impossibilité de l'expérience de la transcendance comme telle, dès lors que celle-ci se quitte toujours elle-même dans l'un ou l'autre mouvement qu'elle est? Si la transcendance est première, alors le fondement de tout paraître, quel qu'il soit, est non fondé. Il n'y a alors qu'une perpétuité de rapports, mais qu'on ne peut même pas décrire en de tels termes, puisqu'on ne dispose plus d'aucun "élément" à partir desquels on puisse établir quelque chose comme des rapports. Nous rejoignons ici Henry: la transcendance ne peut se fonder elle-même[300]. Dans la «transposition» grâce à laquelle le *Dasein* est soi-disant en mesure de revenir à lui-même depuis son être-auprès-des-choses[301], ne sera jamais "retrouvé" qu'un *Dasein* lui-même "chose". Est-ce à dire alors que la possibilité, pour le *Dasein*, d'aller aux choses à partir de lui, puis de revenir à lui depuis les choses, exige que le fondement de tout paraître soit pensé en fonction de l'immanence à soi dans l'auto-affection? Rien n'est moins sûr puisque, on l'a vu, des éléments extérieurs au *Dasein* continuent de se donner à lui dans une telle expérience. Il n'y a *aucun* cas pour lesquels la conscience reposerait simplement dans sa propre auto-affection. Même dans l'expérience d'une tonalité le *Dasein* continue d'être pour lui-même autre chose que celle-ci et, surtout, continue d'être environné d'étants qui, pour être insignifiants, n'en sont pas moins *là*. En ce dernier sens, c'est donc Heidegger qui a raison de faire valoir, à l'encontre de ce que défendra Henry, que seul peut être affecté ce

---

[299] *GA* 29/30, §31, 207.

[300] C'est l'une des thèses principales de toute *L'essence de la manifestation*.

[301] *GA* 24, §15, 229.

qui «se sent» déjà soi-même, mais en tant qu'un tel «se sentir» est impensable autrement que comme *ce qui a déjà été affecté*[302]. Seulement, la dimension qui importe ici n'est pas, comme veut le laisser entendre Heidegger, le fait de la temporalité d'une affection *passée* mais, plutôt, la simultanéité de toute affection et de la simple *présence* de l'étant. La thèse du fondement comme auto-affection implique 1) que l'on réserve une part dérisoire à l'étant qui continue de s'opposer dans l'insignifiance et 2) que l'on assimile le principe même de la tonalité fondamentale (le «se sentir» comme tel) au *Dasein* lui-même. Autrement dit, alors que la thèse défendue par Heidegger se nie elle-même en ce qu'elle ne ménage aucune possibilité pour l'expérience de la transcendance qu'elle décrit, celle de Henry élimine toute cette extériorité du *Dasein* que Heidegger parvenait à décrire même dans l'intégralité du *solus ipse* de l'*Unbedeutsamkeit*.

Toutes ces questions ne peuvent trouver de solutions adéquates sans que soit au préalable éclairci le problème de l'altérité, aussi bien celle qu'incarne encore une tonalité ressentie que celle que manifeste un étant pour lequel tout autre sens que celui-là a été perdu.

---

[302] *SZ*, §68, 346.

a) L'altérité de la tonalité fondamentale

La tonalité fondamentale ressentie dans l'exercice qui consiste à se trouver en présence de l'essence de la situation dévoile ce qu'il en est de l'être-situé, tout en n'appartenant pas, elle-même, à une telle situation. Cette thèse va à l'encontre de ce que propose Heidegger dans la mesure où, selon lui, l'essence de la situation est également *une* situation, à laquelle correspond une tonalité obligée et «formellement déterminée» par le dévoilement de la nature de l'homme qu'elle rend possible, en l'occurrence sa transcendance intrinsèque. Mais il est alors difficile de comprendre comment *plusieurs* tonalités fondamentales différentes peuvent surgir d'une telle expérience, à moins de n'accorder à ces tonalités qu'une valeur interprétative. Ce qui est aperçu *dans* l'angoisse, ce n'est pas l'angoisse elle-même mais l'*Abgrund* du *Dasein*. Voilà pourquoi, dans d'autres circonstances et chez d'autres *Dasein*, la tonalité fondamentale accompagnant une telle expérience pourra être différente; par exemple l'ennui du cours de 1929-30, où la joie, trop rapidement esquissée par la conférence de 1929. C'est la situation paradoxale de l'expérience de l'être-situé qui forme la véritable "altérité" du *Dasein* qui en devient le sujet, recouverte en quelque sorte par l'angoisse ou l'ennui.

Or, cela n'est pas un chemin phénoménologique sûr, pour dire le moins. L'expérience en question montre, *au contraire*, que la tonalité ressentie est proprement ce à quoi se rapporte le *Dasein*, et pour laquelle la conclusion, quant à la nature du fond qu'elle dévoile, est ultérieure. C'est ce qu'a bien compris Marion, qui rappelle avec justesse que ce genre d'expérience ne se résout pas selon les mêmes termes chez tous les *Dasein*. Contrairement à ce que tente de montrer Heidegger, ce n'est pas la tonalité qui

recouvre le fond qu'il s'agit d'apercevoir; la tonalité est elle-même ce fond, ressenti d'abord et *situé ensuite* en regard de l'être-situé et *pour lui*. La considération de l'*Abgrund* du *Dasein suit* l'expérience de l'angoisse et constitue la conclusion interprétante de celle-ci. Autrement dit, la soi-disant expérience de l'*Abgrund* est en fait la conclusion théorique que s'impose la situation à elle-même suite au ressentir de l'angoisse. Lorsque le ressentir fondamental est la joie, la conclusion est toute différente, et suit alors plutôt les contours de l'inscription de l'essence du *Dasein* dans une totalité qui lui est plus "sympathique" (Dieu existe, l'âme est immortelle, il y a une conscience universelle, il y a quelque chose comme le Bien en soi qui est une réalité, etc.). *Qu'il y ait des conclusions différentes quant à l'essence de l'homme repose dans la possibilité d'expérimenter diverses tonalités fondamentales.* Et la preuve en est justement expérimentale: le *même* homme fait tantôt l'expérience de l'une ou de l'autre, et en vient ainsi à des interprétations fort différentes de son "essence" au sein de sa propre histoire. Ce n'est pas que les tonalités soient incertaines, vacillantes, changeantes et donc, peu fiables, c'est au contraire parce que toute conclusion quant à la nature du Soi est déterminée par l'expérience qui est faite d'une telle tonalité. Il y a autant d'"essences de l'homme" qu'il y a de *Grundstimmungen*[303], car il y a autant de modes de la certitude de soi qu'il y a d'expériences de tonalités différentes.

---

[303] O.-F. Bollnow (*Les tonalités affectives*, 39-47) tente d'en dresser la liste: gaîté naïve (*Albernheit*), exubérance (*Ausgelassenheit*), jovialité (*Lustigkeit*), gaîté (*Fröhlichkeit*), sérénité (*Heiterkeit*), abattement (*Niedergeschlagenheit*), manque de courage (*Mutlosigkeit*), découragement (*Verzagtheit*), tristesse (*Traurigkeit*), mélancolie (*Melancholie*), morosité (*Wehmut*), résignation (*Resignation*), soumission (*Verdrossenheit*), susceptibilité (*Verärgerung*), irritabilité (*Gereiztheit*), sérieux (*Ernst*), sublime (*Erhabene*), ennui (*Langeweile*), angoisse (*Angst*), désespoir (*Verzweiflung*), calme (*Ruhe*), sécurité (*Sicherkeit*), imperturbabilité (*Gelassenheit*), recueillement (*Andacht*), gêne (*Befangenheit*), humilité (*Demut*), festivité (*Festlichkeit*).

Une telle conclusion pourrait faire sursauter, mais elle est pourtant la seule qui soit vraisemblable. L'essence de l'homme ne peut se donner dans quelque situation, n'est aucunement actuelle. Elle n'est jamais atteinte que comme conclusion interprétative; elle est une pure *theoria*. Elle constitue en fait le contraire exact de la tonalité, qui elle se comprend comme pure actualité immédiate. L'essencification des faits est la théorie elle-même; la pure essence est aussi indépendante des faits que la tonalité, pure effectivité, l'est de l'essence. Dans les tonalités déterminées, l'étant réel qui se trouve associé à celles-ci cède au profit de son interprétation, c'est-à-dire de son intégration dans un système interprétatif que l'on associe à «l'étant en totalité», à telle enseigne que l'"interprétation" finit par prétendre à une valeur ontologique. Mais il ne peut en aller ainsi pour les tonalités fondamentales, qui ne sont pas en rapport avec tel ou tel étant spécifique, du moins en ce que ce dernier n'apparaîtrait que depuis l'horizon qui fournit simultanément le sens possible de tous les étants. Voilà pourquoi c'est "l'essence de l'homme" (ou celle de la situation, ce qui désigne ici la même chose) qui devient l'exutoire caractéristique de l'expérience d'une tonalité *fondamentale*.

Dans le fait d'être toujours situé qui caractérise d'une manière constitutive l'être-situé comme tel, l'"essence de l'homme" devient alors le véritable matériau ontique d'une expérience pour laquelle tout autre tel matériau est dit absent. C'est par ce procédé que le *Dasein* peut s'amener lui-même devant lui-même. Mais ce qui est "devant" est autre que ce devant quoi il se trouve. D'où ce thème, fort suspect, d'une coïncidence du *Wovor* et du *Worum* dans l'expérience de l'angoisse. Suspect? Oui, car si l'interprétation qui tient lieu de tel ou tel étant continue de prétendre ne pas être qu'une simple idéalité, c'est en tablant, explicitement ou non, sur la *réalité* de l'étant qu'elle

représente. Or, voilà un processus qui, tout problématique qu'il soit en regard de la visée de l'étant véritable, n'est tout simplement pas possible dans le cas où cet étant est dit être l"essence" et, *a fortiori*, l'essence de la situation elle-même. C'est tant et aussi longtemps que l'"essence" sera considérée comme l'essence de l'étant qu'elle pourra continuer d'être ce que s'amène le *Dasein* "devant" lui, toujours sur la base de l'implicite thèse selon laquelle l'essence *vaut* pour l'étant, autrement inconcevable. Or, la coïncidence du *Dasein* à lui-même dans l'*Unbedeutsamkeit* n'est pas de ce type, *ou alors elle se dégrade en ce même genre d'expérience que toutes les autres, de sorte que, progressivement, "l'essence de l'homme" finit par s'identifier à ce "devant" qu'il considère.* Toute cette problématique rate complètement le fait que ce qui fait face au *Dasein* dans l'angoisse par exemple, est l'angoisse elle-même. Et en l'absence de tout étant déterminé qui s'oppose au *Dasein*, l'angoisse (ou toute tonalité fondamentale) se caractérise justement comme ce qui s'oppose comme tel. L'expérience d'une tonalité fondamentale est le prototype même de l'opposition; le «se sentir» est la forme primordiale de l'opposition de l'*alter dans* le *Dasein*. Cette altérité ne prend pas, ultimement et après toutes les "réductions" requises, la forme d'une structure existentiale, qui laisse croire, et malgré ce que Heidegger en dit, au caractère résolument solipsiste de toute l'entreprise mais, au contraire, se laisse dévoiler dans la pure immanence d'une opposition consciente: «Tiens, j'éprouve...». Ce «sentir» n'est *interne* que dans la mesure où on le compare à l'exposition à l'étant; il est tout à fait *externe* à cette "conscience" qui tenterait de se dévoiler à elle-même pour ce qu'elle est. C'est la piètre conception de l'*extériorité* qui, ici, contribue à ne pas faire apparaître les choses elles-mêmes.

Cette "extériorité" du «se sentir» peut se laisser voir de trois façons. Premièrement, il n'est pas toujours identique à lui-même; il change, se transforme, ce qui laisse croire qu'en quelque façon, *il se comporte à l'égard du Dasein.* Deuxièmement, il n'est pas identique au *Dasein* lui-même puisque ce dernier se comporte envers lui *comme il le ferait envers n'importe quel étant*, tantôt le recherchant, tantôt le fuyant. Finalement, il ne correspond nullement à une quelconque "coïncidence" de la conscience à elle-même mais n'est mécompris tel que par l'entremise de son irréductible opposition irreprésentationnelle.

On l'a vu, il y a plusieurs tonalités fondamentales susceptibles de se "montrer" à la conscience. Et pas seulement quelques-unes. L'angoisse caractérisée par Heidegger dans *Être et Temps* doit faire l'objet d'explications et d'analyses continues parce qu'elle n'a rien d'une interprétation qui pourrait se fixer un jour définitivement dans un concept et sur lequel on pourrait finalement tomber d'accord. En fait, il n'y a pas quelque chose comme *l*'angoisse, pas plus qu'il n'y a *l*'ennui, ou *la* joie. De telles désignations tentent seulement d'essencifier de qui, au départ, est résolument réfractaire à toute telle entreprise. L'imprécision intrinsèque des descriptions de toute tonalité ne signale pas sa faible valeur ontologique mais, au contraire, son *irréductibilité*, qu'elle partage avec l'étant lui-même. C'est dans l'essencification de l'opposition irréductible du «se sentir» que le projet d'arraisonnement de l'étant suivant des sens préalables échoue le plus nettement et dévoile sa propre secondarité. Et même le *Dasein* ne parvient pas, pour lui-même, à dégager une forme le moindrement constante aux tonalités qu'il expérimente. Au sein même d'un seul *Dasein*, la dite "angoisse" montre plusieurs visages. Cette transformation constante du sentiment éprouvé dans le «se sentir», et presque toujours

contre son gré, fournit le premier indice de l'altérité de la tonalité elle-même, déjà mis à jour par Heidegger lorsqu'il décrit comment une tonalité fondamentale «submerge» le *Dasein*, et à quel point ce dernier ne peut la «commander»[304].

Mais si la tonalité fondamentale *peut* submerger le *Dasein*, et que celui-ci *peut* ne pas parvenir à la commander, il n'est pas vrai qu'il ne puisse l'asservir ou qu'il doive être ainsi subjugué. Car le *Dasein se comporte aussi envers la tonalité*, comme il le fait vis-à-vis de n'importe quel étant. Souhaiter, espérer, craindre, vouloir, fuir, côtoyer, participer, critiquer... la gamme complète des comportements possibles envers l'étant est tout autant valide en face et en regard des sentiments. Mais peut-on vraiment "craindre l'angoisse" ou "souhaiter la joie"? De fait, non seulement cela est-il parfaitement possible mais constitue en fait la situation la plus courante. On éprouve des *sentiments* à l'égard des *tonalités*. Quant à l'étant, il n'est que subsidiairement cherché (ou fui), en fonction de son rapport pressenti à tel ou tel sentiment souhaité (ou craint), et en tant qu'il est le plus susceptible d'être à la fois le réceptacle et le dépositaire du sentiment, *que l'on assujettit ainsi dans la situation, dans le but de contrecarrer justement l'altérité, incontrôlable donc, de la tonalité. Le "comportement envers l'étant" est d'abord et avant tout un comportement envers le sentiment* (en général). Et c'est parce que celui-ci jouit d'une totale liberté à notre propre égard, ainsi que parce qu'il n'appartient pas en propre à l'une ou l'autre situation, *que nous le situons*, afin qu'il persiste dans l'étirement historial de la situation, et afin de se donner la possibilité, qui n'existe pas autrement, de le rechercher en fréquentant tel ou tel étant dont on l'a d'abord investi. Si le sentiment ne différait pas de la conscience, on ne comprendrait pas que

[304] *Nietzsche I*, 96.

celle-ci ne puisse le *produire*; de fait, elle ne tente que de le *reproduire*, en le "confiant" à tel ou tel étant susceptible d'être recherché et rencontré à nouveau dans la situation. L'altérité du sentiment est telle que la conscience doit user du subterfuge d'un animisme tonal pour le confiner à sa propre historialité. Mais ce faisant elle parvient, tant bien que mal, à le «commander» ou à ne pas être totalement «submergée» par lui[305].

La possibilité par ailleurs évoquée qu'un tel «se sentir» soit l'indice d'une coïncidence à soi de la conscience est donc totalement dépourvue des éléments qui permettraient qu'on la retienne. Pour que cela soit, il faudrait non seulement penser la coïncidence du «se sentir» et de la tonalité mais également le caractère originaire d'une tonalité bien précise. Or, il y a un nombre indéfini (et vraisemblablement infini) de tonalités fondamentales – si l'on veut bien accepter que l'impossibilité d'en venir à la description de *l'*angoisse ou de *la* joie en soit la preuve -, et une distinction stricte entre le «se sentir» comme tel et le sentiment éprouvé.

Est-ce à dire alors que le fin mot de l'analyse repose dans une thématisation du «se sentir» lui-même et en tant qu'il serait le fondement de tout le processus suivant lequel quelque chose, n'importe quoi, peut s'opposer à la conscience? De fait, l'altérité non reconnue de la tonalité dans les analyses qui la comprennent comme simple faire-valoir des structures existentiales ne l'est pas davantage dans celles qui prétendent dévoiler le fondement immanent de la possibilité de l'altérité. La quête de «l'essence de l'affectivité» rencontre en effet tôt ou tard cet écueil crucial: malgré qu'elle voudrait d'abord signifier le pur et simple fait de s'éprouver soi-même, elle ne se «phénoménalise [que] sous la forme

[305] Il n'est pas exclu qu'un "dialogue" plus direct avec les sentiments ne soit possible.

d'un sentiment particulier»[306]. Or, l'expérience d'un «sentiment particulier» *n'est pas l'expérience pure et simple de soi-même mais bel et bien, et encore, l'expérience de quelque chose d'autre que soi-même.* Confronté au même genre de difficultés que rencontrait déjà Heidegger, Henry devra par la suite, *nolens volens*, identifier *un* sentiment spécifique, correspondant plus particulièrement à l'essence de l'homme qu'il tente de décrire. Il s'agira, pour lui, du «souffrir», conçu comme «être chargé à jamais du poids de son être propre»[307], et qui veut désigner le fait de l'irrémédiable «à soi» de tout soi-même. Dans la perspective de Henry, la "coïncidence à soi" du *Dasein* n'est donc pas ce qui est obtenu au prix d'une réduction et qui implique qu'on y renonce, par l'*Entschlossenheit*, en retournant à sa nature transcendante, mais le contraire, à savoir, un fondement initial que l'on quitte pour la transcendance mais qui reste irréductible à celle-ci. Dans les deux cas, l'altérité pure a été escamotée, *car la "coïncidence à soi" nécessite au moins un autre soi que soi-même pour être possible, autre "soi" qui n'est donné que comme tel, et non au sein d'une visée signifiante arraisonnante, mais dont l'"altérité" du sentiment n'est que l'indice.*

---

[306] Henry, M., *L'essence de la manifestation*, 825.

[307] *L'essence de la manifestation*, 827.

b) L'altérité de l'étant muet

Au-delà de l'étantité utilitaire et de l'étantité objetante, nous avons tenté de faire apparaître jusqu'ici le caractère "ontique" de la tonalité, qui ne se laisse assimiler ni à la visée intentionnelle, ni à l'immanence de la conscience, ni à la simple considération de «l'être-au-monde» comme tel. Mais ce caractère ne peut lui (tonalité) être attribué que dans la mesure où l'horizon de son apparaître est dégagé. Quel peut être l'horizon de l'apparaître de la tonalité? La conscience elle-même, et le pouvoir d'être affecté. Mais les solutions proposées au problème de l'"apparaître" de la tonalité tiennent celle-ci soit pour une donation épiphénoménale à l'apparaître de l'étant, soit pour une expérience interne à la conscience elle-même, dont on ne comprend cependant pas la possibilité. Il importe donc de dégager l'horizon possible de l'apparaître de la tonalité.

Tout horizon d'apparaître est simultanément dévoilement d'un donné et d'un mode de la donation qui lui correspondent, comme a tenté de le montrer notre première section. Dans le cas de l'"apparaître" de la tonalité, le donné renvoie à la tonalité elle-même, alors que le mode de la donation correspond à un type d'étantité tout à fait particulier. Tant et aussi longtemps que le sentiment est pensé comme étant induit par l'étant, ce mode d'étantité n'a pas à différer de ceux déjà explicités (utilitaire ou objetante); mais c'est alors le sentiment lui-même qui ne peut être décrit autrement que comme *réaction* du "sens interne" à telle ou telle appréhension de l'étant. Lorsque, cependant, ce sont les tonalités fondamentales qui sont envisagées, le problème se présente d'une tout autre façon. Si, alors, c'est toujours la tonalité qui constitue le donné comme tel, le mode de sa donation repose quant à lui dans le simple pouvoir d'être

affecté, puisque celui-ci ne peut plus dépendre d'une préconception qui établirait à l'avance le sens *dans* lequel viendrait s'inscrire le donné. La tonalité fondamentale constituant le sens lui-même, et n'étant pas constituée par un sens préalable, le mode de la donation n'apparaît plus clairement.

Dans tous les cas où l'on a affaire à un sentiment, celui-ci est partiellement déterminé par l'étant qu'il dévoile. Un tel sentiment se distingue des tonalités fondamentales qui sont *indéterminées et déterminantes*, c'est-à-dire que tout étant dévoilé sous leur gouverne (*a posteriori* donc, eu égard à l'expérience de la tonalité comme telle) ne pourra avoir que ce seul sens que la *Grundstimmung* est elle-même déjà. La "détermination" dont il est question ici renvoie à l'opération par laquelle l'étant appréhendé se voit assigner un sens en partie selon la visée anticipante, le "reste" de sa signification lui appartenant en propre. Quelle peut bien être la part de sens que l'étant possède en lui-même? Elle a trait à sa propre réalité d'étant, à propos de laquelle il est faux de dire que nous ne "savons" rien. La partie de la signification de l'étant déterminée par la tonalité découvrante est le sens comme tel. Mais c'est donc dire que l'étant "insignifiant" de l'*Unbedeutsamkeit* se révèle à nous d'une manière tout à fait exceptionnelle. De lui n'est aperçu justement *que la part de "sens" qui lui revient en propre*, puisque toute tonalité "ordinaire" s'est tue au profit d'une *Grundstimmung* qui ne révèle aucun étant selon l'un ou l'autre mode habituel (c'est-à-dire en fonction de l'une ou l'autre *Bewandtnis*). Mais dans une telle occurrence, tout sens découvrant n'est pas absent; au contraire, la *Grundstimmung* est fondamentalement cela: un sens absolument déterminant. De sorte que lors de l'expérience d'une tonalité fondamentale, tout se passe comme si la visée de sens flottait en elle-même, que la conscience l'habitait dans ce

contexte précis où elle s'interdit par ailleurs de "viser" tel ou tel étant. Expérience pure d'une visée qui ne vise rien et, par ailleurs, expérience troublante d'un étant qui n'a de "sens" que celui qu'il est pour lui-même, l'expérience d'une *Grundstimmung* est cette expérience exceptionnelle d'une dissociation des deux moments de l'appréhension de l'étant, généralement et habituellement inextricablement liés.

Bien avant que de révéler le mode selon lequel le sens vient à l'étant, bien avant également de dévoiler la manière dont la conscience peut se rapporter à elle-même au travers d'un sens qui cesse de viser l'étant, cette expérience décèle en tout premier lieu le prototype même de l'altérité. Et cela, non pas parce que l'analyse voudrait privilégier ici, à sa convenance, un aspect de cette dissociation plutôt que l'autre, mais parce qu'elle ne peut faire autrement que de considérer d'abord l'horizon possible de l'apparaître de l'étant insignifiant, dès lors que celui-ci menace toute la conceptualisation phénoménologique qui prétend expliquer la manière dont l'étant est appréhendé. Opérant, en retour, un rappel des modes habituels selon lesquels l'étant est appréhendé, il apparaît alors une liaison malgré tout intrinsèque des aspects de l'appréhension dissociés dans l'expérience d'une *Grundstimmung*. Dans l'analyse faite des modes habituels de l'étantité, ces deux moments que sont l'apparaître de l'étant comme tel, le *fait* qu'il soit, et la visée qui lui assène un sens sont apparus liés. Mais le sens que ces modes décrivent appartient entièrement à la conscience, construisant véritablement le "phénomène". Mais on a vu aussi que, explicitement ou non, cette construction continue, vaille que vaille, de prétendre valoir *pour l'étant lui-même*. Or, l'expérience limite, pour la conscience, d'une visée qui ne vise rien (l'expérience d'une tonalité fondamentale) dévoile pourquoi et comment il en a toujours été ainsi: *c'est parce que*

l'expérience brute d'une visée sans objet est toujours accompagnée de celle de l'étant muet qu'elle estimera toujours, lorsqu'elle finit par recouvrir l'étant en le "découvrant", qu'elle le révèle.

La donnée essentielle ici n'est même pas cette révélation du processus recouvrant-découvrant de l'étant mais bien ce fait *qu'il existe un horizon d'apparaître de l'étant antérieur à tout horizon depuis lequel il est appréhendé selon un sens.* Et tout insignifiant que soit l'étant qui y surgit, la considération de cet horizon n'est pas, elle, dénuée de signification, bien au contraire.

Cet horizon, que nous appellons "horizon de l'altérité", et que nous situons donc en amont de l'horizon des possibles et de celui que nous appelions "de la différenciation impropre des étants" est un horizon "phénoménologique" en bonne et due forme. Sur le fond qu'il déploie se révèle l'étant comme tel, nu, dans son irréductible facticité. Sur un tel horizon n'apparaît aucune totalité ou ensemble, seulement des particuliers absolument distingués (d'où l'idée qu'il s'agisse de l'horizon de la différenciation cette fois *propre* de l'étant). Le "donné" qui lui correspond n'est ni un projet de la conscience, ni un "objet", c'est-à-dire un étant *recouvert* qui a ainsi pris a place dans la *Bewandtnis* propre au projet collectif de l'appréhension de l'étant pour la subjectivité en général, mais l'étant lui-même, qui se *montre* tel, et qui est ainsi distingué d'une manière définitive du phénomène. Cet horizon montre aussi un mode de la donation qui lui est propre: distingué de l'ustensilité et de l'objectité, il s'agit de l'étantité comme telle, c'est-à-dire que le mode de l'étantité propre à l'horizon de l'altérité se passe de toute *Bewandtnis*, et

séjourne dans l'irréductibilité d'un rapport qui met en présence des étants uniques, de simples singularités.

C'est à partir de cet horizon que l'étant se révèle en lui-même. Bien entendu, cette "révélation" est paradoxale car il semble d'abord qu'elle ne révèle rien. Mais, d'abord, ce n'est pas rien que de rencontrer quelque chose et, surtout, *c'est là la seule manière suivant laquelle la conscience elle-même va s'accorder d'être également un "quelque chose".* Le soi-même du *da-Sein* se révèle simultanément à la rencontre d'autres *da-Sein*, car l'irréductibilité du fait d'être se révèle sur un seul et même horizon, qu'il s'agisse de l'être qui environne immédiatement la conscience intentionnelle ou de celui de l'étant rencontré. La certitude de soi vient avec toute opposition parce qu'elle n'est pas autre chose que le *sens* d'une telle opposition. Et le lieu brut où elle se donne au mieux en pleine lumière est celui pour lequel l'opposition est la plus radicale, plutôt que celui qui est déjà investi par le réseau signifiant qui atténue les interstices séparant les singuliers. Voilà pourquoi la tentative de Heidegger de fonder la transcendance en elle-même tombe sous les coups de la critique que lui adresse Henry, mais voilà également pourquoi ce dernier ne parvient pas à expliquer pourquoi le "se-souffrir-soi-même" se quitterait en quelque sorte pour l'étant. Les deux analyses ratent le moment primordial qui explique et rend compte des deux: l'horizon ultime de la conscience de..., qu'il s'agisse de soi-même ou de l'étant, est celui sur lequel apparaissent des étants distingués, particuliers. Or, toute distinction ou particularisation implique nécessairement la production d'une pluralité. La conscience de soi est, simultanément, la conscience qu'il n'y a pas *que* soi. Et la conscience de..., ou l'appréhension de tel ou tel étant est, simultanément, la

conscience ou la certitude de soi. Cela, seule la thématisation correcte de l'horizon de l'altérité peut le montrer d'une manière adéquate.

c) Soi-même et l'*alter*. La solitude plurielle.

> «Il n'*est* de finitude que dans le vrai devenir-fini. Or dans celui-ci s'accomplit, au bout du compte, un *esseulement* (*Vereinzelung*) de l'homme quant à son *Dasein*. Esseulement – cela ne veut pas dire que l'homme se rengorge devant ceci ou cela qu'il tient pour le monde. Cet esseulement est plutôt l'*isolement* (*Vereinsamung*) en lequel tout homme parvient pour la première fois dans la proximité à l'essentiel de toute chose, dans la proximité au monde. Qu'est-ce que cette solitude dans laquelle chaque homme sera comme Seul?»[308]

Cette "solitude" est proprement le «se sentir», auquel correspond certes l'une ou l'autre tonalité fondamentale mais dont le "sens" propre n'est pas celle-ci mais bien l'isolement comme tel. Telle est la portée ultime de la thèse qui veut que l'essence de l'homme ne puisse être indiquée par quelque définition mais consiste plutôt en le fait d'être continûment son propre être sien[309]. Ce qui se montre alors à la conscience est

---

[308] *GA* 29/30, §2, 8.

[309] *SZ*, §4, 12. Toute analyse qui oblitère directement ou indirectement la problématique de la *Jemeinigkeit* rate complètement le propos d'*Être et Temps*. Pour s'en convaincre, il n'y aurait qu'à consulter les passages où il en est question: §2, 7; §9, 41, 42; §12, 53, 54; §18, 87; §25, 114, 115-116; §26, 122; §28, 132, 133; §29, 136, 138; §31, 142-143; §40, 186-188, 191; §43, 202, 212; §45, 231, 232-233; §47, 240; §50, 250-251; §51, 254; §52, 258; §53, 265-266; §54, 267, 268-269; §56, 273; §57, 277, 278; §58, 287; §60, 299-300; §63, 311, 313, 315; §64, 317; §68, 336, 337-338; §74, 384. Et ce n'est même pas là un intérêt spécifique à *Être et Temps*, comme en témoigne par ailleurs *Le concept de temps*, 51; SS1925 (*GA* 20), 131, 152, 325-326, 329-330; SS1927 (*GA* 24), 184, 186, 194, 201, 242-243, 392, 405-408; *VWG* (*GA* 9), 174-175; WS1929-30 (*GA* 29/30), 8, 19, 84, 208-209, 215-216, 254-255, 407-408, 414, 421 et *sq.*; SS1930 (*GA* 31), 136; WS1934-35 (*GA* 39), 88, 142, 174-175, 227-228; SS1935 (*GA* 40), 97-99; WS1935-36 (*GA* 41), 14, 15, 17, 22, 24-25. (Cette liste n'est pas exhaustive.) Plus le texte est tardif, plus cette «mienneté» apparaîtra dans la seule perspective de ce dont chacun «a la charge»; cf. par exemple WS1934-35 (*GA* 39), §13, 174-175. Cette récurrence rend à elle seule difficilement recevable les interprétations de l'œuvre de Heidegger qui voudraient faire de la problématique de l'existence en général et de celle de la "mienneté" en particulier un thème simplement latéral à la «problématique de l'Être» (cf. par exemple F.-W. Herrmann, *Subjekt und Dasein. Interpretationen zu «Sein und Zeit»*, Klostermann, 1985, notamment 71-72).

l'ouverture primordiale de l'être, comme étant particularisé. Il n'y a que l'*individué* pour avoir affaire à l'*étant*. L'essence de la situation réside dans cette monstration de l'être à lui-même dans une phénoménalité pour laquelle l'*individuation* est, comme telle, le phénomène perçu. Mais ce phénomène est indissociable, comme l'a bien vu Heidegger, de la retenue de l'être comme tel. Ce "retrait" est cependant mal compris lorsqu'on le pense comme une globalité que l'on peut évoquer ou invoquer et qui garderait pour "elle" quelque chose qu'elle cèle ou cache à chaque étant particulier. La retenue dont il s'agit ne retient rien. Au contraire, c'est une retenue qui "positive" chaque étant, sans pour autant que quoi que ce soit lui échappe alors. Tout entière rapportée dans chaque étant, elle n'y contribue pas, comme le croyaient les Anciens, par un dosage spécifique d'"essences", et qui serait différent pour chaque étant, produisant ainsi tous les êtres "possibles". L'être ne produit pas l'étant comme un «nez» produit des parfums; l'être "produit" chaque fois une *unicité*. L'"être" n'est pas autre chose que l'unique.

Mais l'"unique" n'est jamais seul. Isolé, nécessairement puisque unique, cette unicité même qui le caractérise implique l'altérité dès lors que tout ce qui peut s'éprouver *soi-même* ne peut le faire qu'à partir de cet horizon duquel se détache le phénomène dans sa pure particularisation. Or, cette dimension première et ultime du phénomène n'est pas autre chose que cette particularisation comme telle, comme en témoigne la possibilité de s'éprouver soi-même dans l'*Unbedeutsamkeit*, alors que le "soi-même" dont il y va alors reste bel et bien en compagnie d'*autres*, mais muets.

Il reste alors à décider de quoi il retourne, et pourquoi, dans une telle expérience, ce n'est pas comme telle l'unicité de l'étant muet qui vient en problème mais, plutôt, la tonalité fondamentale alors ressentie.

Que cette tonalité ne soit pas exclusivement l'angoisse, nous croyons l'avoir montré. Mais qu'il y en ait une, n'importe laquelle, et qui "ouvre" alors le "monde" aperçu tient, nous l'avons montré aussi, au simple fait de la pression qu'exerce sur le soi-même qui s'éprouve l'horizon même qui rend possible cette épreuve. En "découvrant" simultanément les singularités multiples, ce qui s'éprouve comme soi se trouve immédiatement rapporté aux autres, en tant que semblables à lui. Mais ce n'est pas dans une "situation" ou dans le dialogue avec d'autres[310] que le soi se découvre tel et, ce faisant, s'avise de ce que l'autre en est aussi. C'est constitutivement et avant toute médiation ultérieure que le soi, parce qu'il se sait tel, sait qu'il n'est pas "seul". Et cette certitude, c'est la tonalité fondamentale elle-même qui l'indique, dans la mesure où elle emprunte le modèle d'un rapport sans objet. Car l'"objet" auquel elle finit par se rapporter (qui peut, indifféremment, être le *Dasein* lui-même ou, dans une analyse plus problématique, le "monde comme monde") est justement un "objet" auquel elle *finit* par se rapporter. C'est-à-dire que la tonalité fondamentale échoue, finalement, sur un objet quelconque, *simplement parce qu'au départ elle n'en découvre aucun*. De fait, la tonalité fondamentale se découvre elle-même[311] et s'abîme ensuite dans le découvrement de tel ou tel étant. Et si elle finit toujours par le faire, ce n'est pas, comme le croit Heidegger, que la transcendance de l'être-au-monde soit constitutive. C'est bien plutôt l'altérité qui est

---

[310] Comme le pense Ricoeur (cf. *Soi-même comme un autre*).

[311] En quoi Henry a raison de dire d'abord que ce que révèle le sentiment, c'est lui-même (*L'essence de la manifestation*, 693).

la clé ici, dans la mesure où l'expérience d'une tonalité est justement *expérience de*, constitution du modèle même de tout rapport. Mais ce modèle ne dit pas *à quoi* il s'agit de se rapporter; il indique simplement que ce qui a de l'être, c'est-à-dire l'étant, se rapporte. Voilà pourquoi il se rapporte tout autant *à lui-même* qu'aux autres et, au fond, en suivant exactement le même modèle dans les deux cas. Ce que l'on pense à propos de soi-même est d'abord pensé simplement en s'y rapportant, c'est par la suite seulement que peut valoir la *conclusion* selon laquelle ceci ou cela m'appartient ou non[312]. Le fondement de l'étant n'est ni la transcendance (comprise comme rapport au monde) ni l'immanence (comprise comme un rapport à soi) mais les deux simultanément, mais *consécutivement* au fondement comme rapport à... Ce que l'on rate, en se jetant trop rapidement sur l'objet de ce rapport, c'est qu'il est sous-entendu dans le rapport lui-même et lui demeure, dans son identité, indifférent. Cela aussi est montré par l'expérience d'une tonalité fondamentale, au cours de laquelle il devient impossible de déterminer si elle appartient en propre à «l'étant en totalité» ou à la conscience qui l'éprouve. La *Grundstimmung* n'a pas d'objet, n'est déterminée par aucun d'entre eux et pas davantage par le *Dasein* lui-même. Elle constitue le type même du rapport, en tant qu'elle se laisse appréhender en dehors de tout "objet". Elle a pourtant un "sens", celui d'indiquer à qui la ressent qu'il existe, qu'en tant que tel il est irrémédiablement "seul" et que, pourtant, *parce qu'*il existe et est "seul", il existe nécessairement également d'autres "seuls" comme lui. Voilà vraisemblablement le sens à donner à l'interprétation que fait Heidegger de la «plus solitaire solitude» dont parle Nietzsche:

---

[312] Comme l'enfant qui apprendra que ce pied qui s'agite devant ses yeux est le sien, et que ce sein dont on le sépare n'est pas le sien.

> «Dans cette plus solitaire solitude il n'y a rien d'une singularisation en tant que séparation; elle est cette singularisation qu'il faut comprendre en tant qu'*appropriation*, par laquelle l'homme s'approprie de lui-même, dans son propre soi. Le soi, la propriété n'est pas le "moi", c'est cet être-*là* (*Da*-sein) dans lequel le rapport du moi au toi, et du moi au nous, du nous au vous, se trouve fondé, l'être-là à partir duquel seulement ces rapports peuvent être surmontés, à partir duquel il faut qu'ils le soient, s'ils doivent constituer une force.»[313]

Ce n'est pas rien.

Le réel est constitué de *da-Sein* insignifiants, et l'insignifiance n'a pas d'histoire[314]. Mais un *idiot* (au sens propre) n'est jamais seul. Quand l'idiotie originaire est pensée pour ce qu'elle est, à savoir *mutuelle*, elle n'en est plus. Mais elle ne pourra jamais *nommer* l'idiotie essentielle; tout ce à quoi elle peut parvenir, c'est à faire quelque chose avec (ou ensemble).

---

[313] *Nietzsche I*, 218 (*GA* 44, 23).

[314] Rosset, C., *Le réel. Traité de l'idiotie*, Minuit, 1977, 20.

Conclusion

Partis de l'analyse que propose Heidegger des modes de l'étantité qu'il désigne comme *Zuhandenheit* et *Vorhandenheit*, nous avons montré que deux problématiques traditionnellement distinctes s'y entremêlaient; l'une concerne plus spécifiquement notre mode de l'appréhension des objets, l'autre, la plénitude de l'existence humaine ainsi que ce que laisse dans l'ombre la tentative de réduire celle-ci à sa stricte rationalité théorique. Mais cette description phénoménologique des modes de l'étantité doit encore être complétée par une justification de l'apparaître du *Dasein* lui-même, puis des «tonalités fondamentales» (au sein de la possibilité essentielle du *ressentir* en général), puis encore de l'étant lui-même, qui sont trois types d'"étants" qui surgissent en pleine lumière lors d'une expérience particulière du *Dasein* au cours de laquelle les modes quotidiens de l'apparaître de l'étant sont suspendus. Il appert alors que l'étantité-utilitaire et l'étantité-objetante ne peuvent rendre compte, à elles seules, du tout de la phénoménalité. Cherchant donc à les compléter, l'analyse montre en fait qu'il faut surtout chercher, et cela d'une manière urgente, à les *fonder*, puisque leurs caractéristiques, d'abord désignées comme originaires (dans le cas de l'étantité-utilitaire) se révèlent de plus en plus n'être que dérivées, et appartiennent en fait d'une manière intrinsèque aux pouvoirs que révèle d'abord la simple possibilité d'une expérience qui consiste à les mettre en suspens. L'expérience possible d'une *Unbedeutsamkeit* de l'étant, de la perte de sens de toute l'étantité ou, dit autrement encore, de la suspension possible des modes habituels suivant lesquels l'étant est appréhendé, révèle le mode originaire de l'apparaître de l'étant

comme opposition non-représentationnelle, et se dégage de l'horizon phénoménologique de l'altérité comme telle, qui n'est en fait qu'un autre mot pour la *singularité*. Car cet horizon fait en sorte que la possibilité de l'apparaître à soi-même soit simultanée à celle de l'*autre*, en tant qu'il surgit du même horizon. Cet autre n'est d'abord pensable qu'en tant qu'il se donne déjà par et à lui-même, indépendamment de tout arraisonnement signifiant qui viendra, par la suite, me le donner dans un sens. L'horizon de l'altérité fonde donc la possibilité du paraître de l'étant "idiot", c'est-à-dire d'un singulier qui fait face d'une manière qui n'est pas encore recouverte d'une signification venue *a posteriori* en faire un "objet" pour un ensemble d'objets, ou un "outil" pour une visée anticipative (un projet).

Nos analyses, ainsi que les conclusions auxquelles elles conduisent, mènent donc finalement à une remise en question de la thèse heideggerienne du caractère «ekstatique» de l'existence humaine. L'idée de l'*a priori* du rapport à l'étant, telle que la défend Heidegger, a évidemment pour but de s'opposer à des thèses rationalistes qui tendent, d'une manière ou d'une autre, à enfermer tout le "réel" au sein de l'ensemble des déterminations issues de la conscience ou de la raison. En insistant sur le caractère originaire de l'«être-auprès-de...», Heidegger espère désamorcer l'illusion fautive qui consiste à croire qu'un examen exhaustif des modes d'appréhension de l'étant, mené indépendamment de la prise en considération réelle de ce dernier, pourrait conduire à dévoiler le système complet de la conscience humaine. Mais de fait, son analyse ne procède pas autrement: sa propre nomenclature des pouvoirs de la conscience et des types d'étants que ceux-ci permettent d'appréhender ne mène pas à la prise en compte réelle de l'étant mais, simplement, à l'exacerbation de la définition de la "conscience",

qu'elle élargit. Il ne peut en aller différemment, puisque l'«analytique existentiale» ne permet de dévoiler que des caractères appartenant à l'existence de cet «étant privilégié» qui appréhende l'étant. Or, la réalité de l'étant ne peut lui être octroyée par la conscience. Il en va ici à peu près comme il en allait des dites «preuves de l'existence de Dieu»: *conclure* au caractère nécessaire de tel ou tel étant en fait seulement un être *formellement* requis pour la conscience qui pense, et rien d'autre. À la fin, l'"étant" auprès duquel le *Dasein* est censé *être* n'est pas différent de l'"objet" que synthétise la conscience transcendantale. On a simplement admis, au cours de cette transformation, de nouvelles déterminités de la conscience. De sorte que bien qu'elle ait l'apparence d'une thèse révolutionnaire, l'idée du caractère «ekstatique» de l'existence n'est pas fondamentalement différente de celle que défendait Husserl au sujet de la conscience intentionnelle, qui elle-même ne l'était pas davantage des enseignements de Kant en ce qui a trait à la nécessaire synthèse du divers de l'intuition par les catégories.

Quelques années avant sa mort, Heidegger s'expliquait pourtant encore à ce sujet lors du séminaire de Zähringen. L'ajout de l'intentionnalité à la thèse ontologique de l'être comme «présence à soi» dans la conscience ne fait pas en sorte que soit rompu le cercle qui emprisonne tout l'être dans l'immanence de la conscience[315]. Voilà pourquoi le thème du caractère «ekstatique» du *Dasein* est si important.

> «Le domaine dans lequel tout ce qui s'appelle une chose peut être rencontré comme tel est un domaine qui laisse à cette chose la possibilité de se manifester "au-dehors". L'être, dans *Da-sein*, doit sauvegarder

[315] Séance du 7 septembre 1973 (*Questions III et IV*, 468-478).

> un "au-dehors". C'est pourquoi le mode d'être du *Da-sein* est caractérisé dans *Être et Temps* par l'*ekstase*. *Da-sein* veut donc dire rigoureusement: être ek-statiquement le là. ¬L'immanence, ici, est brisée de part en part.»[316]

Que la réflexion philosophique ait à «sauvegarder» un tel «dehors», c'est ce que nous ne contesterons pas ici. Mais une telle «sauvegarde» n'a de sens que parce que le «dehors» est d'ores et déjà une réalité. Si l'on confie au seul et unique *Dasein* la tâche d'accomplir la différence ontologique – parce qu'il est l'étant privilégié qui *comprend* l'être -, le «dehors» dont il s'agit ne pourra jamais être autre chose qu'un produit de cette compréhension. Voilà, bien entendu, la raison principale pour laquelle l'«ekstase du *Dasein*» devra de plus en plus être entendue par la suite comme «instance dans l'éclaircie de l'être». Cette neutralisation du *Dasein* par la superposition, en amont de la propre ouverture qu'il est, d'une ouverture plus originaire dont il n'est pas l'auteur perpétue pourtant, en déplaçant seulement son lieu d'origine, un «monisme» ontologique qui, comme tel, n'est jamais en mesure de rendre compte de la réalité vécue par la conscience et selon laquelle il y a *elle* et il y a l'*autre*. À cette fin s'avèrent tout aussi insuffisantes les thèses qui affirment que la "chose" est dans la conscience et celles qui disent l'inverse, que celles qui espèrent simplement démontrer la primauté de ce rapport en l'affirmant. La transcendance ne peut pas davantage expliquer l'immanence qui la rend possible que cette dernière ne peut justifier la première qu'elle constate.

---

[316] *Questions III et IV*, 471.

La solution proposée par *Être et Temps* (ainsi que par d'autres textes appartenant à la même époque) passe par la distinction, d'abord seulement formelle, du rapport à l'étant (ou de la pensée des "objets") et de l'essence de ce rapport, distinction que veulent proposer les thèmes heideggeriens de l'«existentialité» *versus* l'«existentiellité» ou, d'une manière plus générale, de l'ontologique *versus* l'ontique. Il s'agit en fait de penser le rapport à l'étant lui-même, indépendamment de tout étant spécifique, *mais en gardant toujours à l'esprit qu'il n'existe aucun tel rapport qui soit à la fois réel et indépendant de tout étant*, ceci afin d'éviter que l'analyse ne retombe dans les vieux pièges du rationalisme. Que pouvait espérer une telle mise en branle? Rien! Car tout caractère du rapport à l'étant aperçu lors de l'analyse peut, et doit, être immédiatement rapporté à tel ou tel rapport spécifique (ceci, redisons-le encore une fois, afin d'éviter que la description ne soit en fin de compte qu'une construction théorique). De sorte que la distinction nécessaire des rapports à l'étant et de l'essence de ce rapport ne produit *aucune* nouvelle connaissance; tout caractère susceptible d'appartenir en propre à cette essencialité devant obligatoirement être rapporté à l'un ou l'autre rapport effectif.

Mais si l'on est forcé de parvenir à une telle conclusion, c'est que la thèse du caractère «ekstatique» de l'existence a *précédé*, dans *Être et temps* notamment, l'enquête phénoménologique, subjuguée par la volonté d'en finir avec l'immanence. Et, comme on vient de le voir, Heidegger continuera d'assumer le principe de cette préséance longtemps après qu'il se soit convaincu des limites de la donne de 1927. Voilà qui respecte mal le «principe des principes», car un examen phénoménologique scrupuleux doit notamment convenir que toute interprétation d'un caractère aperçu, quoiqu'elle doive toujours venir d'abord (intentionnalité), ne doit jamais se substituer à cet apparaître. Débarrassé de

l'arraisonnement initial qui l'oblige à être toujours effectif en quelque manière, le rapport à l'étant, examiné plus spécifiquement dans le cas limite de l'expérience de l'*Unbedeutsamkeit*, laisse voir des déterminités dont l'"effectivité" est pour le moins troublante. Et c'est en suivant le chemin indiqué par cette étrange "effectivité" d'un rapport à l'étant insignifiant que nous avons pu apercevoir qu'il était fondé dans la possibilité d'un rapport plus essentiel, qui précède tout rapport effectif à l'étant, réalisé sous la gouverne de l'une ou l'autre "intention" de la conscience.

Ce rapport plus essentiel signifie d'abord la présence d'une singularité qui s'éprouve comme telle et qui, ce faisant, "*sait*" donc qu'en tant que singulière, elle n'est pas seule. Ceci pose alors la question du "réel du réel" dans une toute nouvelle perspective. La "réalité" du soi-même et des autres n'est pas une conclusion obtenue à la fin d'une démonstration, ni une "évidence" posée au départ: elle est *ce à partir de quoi tout le reste est possible*.

La question du caractère «ekstatique» de l'existence apparaît alors sous un nouvel éclairage. S'il est vrai que le *Dasein* est continuellement rapporté à l'étant, cela n'indique pas qu'il soit "hors de chez lui – auprès des choses"; cela indique plutôt qu'il appartient essentiellement à une multiplicité de rapports entre divers "soi" singuliers. Ces rapports, qui n'ont de *sens* que lorsqu'ils s'incarnent spécifiquement, existent cependant dans une totale indépendance vis-à-vis d'une telle spécification. Malgré cela, l'analyse en a révélé quelques-uns qui, pour être spécifiques, n'en étaient pas moins dénués d'un "sens" (dont la véritable signification, il est vrai, reste encore fort trouble). Ce que montre une telle occurrence, c'est que le *Dasein* peut se retrouver *vis-à-vis* de l'étant

sans lui être *rapporté* (c'est-à-dire sans être impliqué dans un rapport qui arraisonne l'étant selon un sens qui procède de l'intention). Le "réel" apparaît alors tel qu'il est, «ensemble non clos [de "soi"] non identifiables»[317]. Est alors impossible toute "sortie vers...", qui indiquerait que quelque chose se quitte soi-même pour parvenir à quelque chose qu'il n'est pas, puisqu'une telle "sortie" épouse justement le mouvement de la visée signifiante (alors suspendue). Lors d'une telle expérience, le *Dasein* repose en lui-même et ne peut aucunement être dit «ekstatique». La thèse voulant que toute pensée vide soit cependant impossible au *Dasein* ne s'en vérifie alors pas moins pour autant, puisqu'un tel "repos" en soi-même est en fait accompagné de l'expérience d'une tonalité fondamentale qui, parce qu'elle ne peut être induite par un rapport spécifique à l'étant (alors suspendu), ne peut venir que du *Dasein* lui-même, ou alors de cet "ensemble non clos" qui est dit être le réel. Mais si elle provenait de ce dernier, cela indiquerait que non seulement il n'est pas impossible de l'identifier mais qu'en fait il l'est bel et bien, chaque fois que la tonalité est ressentie. Il semble donc qu'il n'y ait plus qu'une possibilité, celle qui veut que la tonalité fondamentale vienne du *Dasein* lui-même. Mais on a vu aussi que l'expérience qui permet de ressentir une tonalité fondamentale est, simultanément, celle qui permet de faire l'épreuve de soi-même. Force est donc d'admettre que la *Grundstimmung* et le "soi" sont liés d'une manière fondamentale, au point que l'on pourra, selon des modalités qui restent à décrire et une compréhension qui reste à préciser, assimiler l'un à l'autre.

Certes, la tonalité fondamentale reste, comme nous l'avons dit, quelque chose vis-à-vis de quoi le *Dasein* se comporte encore. Mais un tel "comportement" n'emprunte

[317] Rosset, C., *L'objet singulier*, 22. (Nous substituons ici «de "soi"» à «d'objets».)

aucun des chemins habituels qui vont et viennent de l'intention à l'objet visé par celle-ci, puisque la présence d'une *Grundstimmung* signifie justement la suspension de ce mouvement. De sorte que s'il y a lieu de maintenir une distinction entre le "soi" et la tonalité, nous ne disposons plus alors d'aucun caractère susceptible de nous permettre d'établir cette distinction. En effet, toutes les caractéristiques permettant d'établir une distinction quelconque relèvent de la rationalité et, à ce titre, sont rapportées au mouvement qui lie l'intention consciente et l'objet visé. C'est dire qu'elles nomment toutes le rapport effectif à l'étant, et jamais l'essence du rapport lui-même. Il n'y a que la seule désignation de l'horizon premier de la différenciation propre des "sois" (des singuliers) qui nous permette d'approcher de cette difficulté, mais il semble qu'au-delà d'elle nous ne puissions plus rien dire, et qu'il faille alors se contenter de seulement pouvoir montrer du doigt la singularité, le mutisme et l'"idiotie" d'un réel qui ne se dédouble pas, et surtout pas pour la représentation qui est censée en tenir la place. Pourtant, dans l'épreuve de ce réel "idiot" se donne à la conscience un "étant" tout à fait étonnant. La tonalité fondamentale possède en effet le caractère paradoxal d'être à la fois un "étant" envers lequel le *Dasein* se comporte (l'éprouvant, la fuyant, l'espérant...) et, *simultanément*, l'indice du seul "soi" qui puisse être en mesure de se comporter vis-à-vis de quelque étant que ce soit. Cette dualité fondamentale de la *Grundstimmung* en fait le lieu originaire à partir duquel sont possibles et s'expliquent toutes les dualités rationnelles qui prétendent établir un lien entre le "réel du réel" et la représentation qui en est faite. À ce seul titre, elle est objet pour la phénoménologie.

BIBLIOGRAPHIE

Ouvrages ou articles mentionnés

Textes de Heidegger (en caractères gras, abréviation utilisée)

Le concept de temps (1924). tr. fr. de M. Haar et M. B. de Launay, *Cahiers de l'Herne* (Poche), 1983.

Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs (SS1925) - GA 20, Frankfurt a. Main, V. Klostermann, 1994 (1979). (**SS1925**; **GA 20**)

Die Grundprobleme der Phänomenologie (SS1927) - GA 24, Frankfurt a. Main, V. Klostermann, 1989 (1975); tr. fr.: *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, tr. de J.-F. Courtine, Paris, Gallimard, 1985. (**SS1927**; **GA 24**)

Sein und Zeit (1927), Tübingen, M. Niemeyer Verlag, 1986; tr. fr.: *Être et temps*, tr. de F. Vezin, Paris, Gallimard, 1986; tr. de E. Martineau (éd. par le trad.), 1985; tr. de R. Boehm et A. de Waelhens, Paris, Gallimard, 1964 (incomplète). (**SZ**)

Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft (WS1927-28) - GA 25, Frankfurt a. Main, V. Klostermann, 1995 (1977); tr. fr.: *Interprétation phénoménologique de la «Critique de la raison pure» de Kant*, tr. de E. Martineau, Paris, Gallimard, 1982. (**WS1927-28**; **GA 25**)

Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz (SS1928) - GA 26, Frankfurt a. Main, V. Klostermann, 1978. (**SS1928; GA 26**)

Vom Wesen des Grundes (1929), *Wegmarken – GA 9*, Frankfurt a. Main, V. Klostermann, 1996 (1976); tr. fr.: *Ce qui fait l'être essentiel d'un fondement ou «raison»*, tr. de H. Corbin, *Questions I et II*, Paris, Gallimard, 1968. (**VWG**)

Was ist Metaphysik? (1929), *Wegmarken – GA 9*, Frankfurt a. Main, V. Klostermann, 1996 (1976); tr. fr.: *Qu'est-ce que la métaphysique?*, tr. de H. Corbin (et de R. Munier pour l'*Introduction* (1949) et la *Postface* (1943)), *Questions I et II*, Paris, Gallimard, 1968. (**WIM**)

Kant und das Problem der Metaphysik – GA 3 (1929), Frankfurt a. Main, V. Klostermann, 1991 (1973); tr. fr.: *Kant et le problème de la métaphysique*, tr. de A. de Waelhens et W. Biemel, Paris, Gallimard, 1953. (**KPM**)

Davoser Disputation zwischen Ernst Cassirer und Martin Heidegger (1929) – *GA 3*, Frankfurt a. Main, V. Klostermann, 1991 (1973); tr. fr.: *Colloque Cassirer-Heidegger, Débat sur le kantisme et la philosophie*, tr. de P. Aubenque, Paris, Beauchesne, 1972. (**DAL**)

Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit - Einsamkeit (WS1929-30) – GA 29/30, Frankfurt a. Main, V. Klostermann, 1992 (1983); tr. fr.: *Les concepts fondamentaux de la métaphysique: Monde – finitude – solitude*, tr. de D. Panis, Paris, Gallimard, 1992. (**WS1929-30**; **GA 29/30**)

Vom Wesen der menschlichen Freiheit: Einleitung in die Philosophie (SS1930) – GA 31, Frankfurt a. Main, V. Klostermann, 1982; tr. fr.: *De l'essence de la liberté humaine. Introduction à la philosophie*, tr. de E. Martineau, Paris, Gallimard, 1987. (**SS1930**; **GA 31**)

Vom Wesen der Wahrheit (1930), *Wegmarken – GA 9*, Frankfurt a. Main, V. Klostermann, 1996 (1976); tr. fr.: *De l'essence de la vérité*, tr. de A. de Waelhens et W. Biemel, *Questions I et II*, Paris, Gallimard, 1968. (**VWW**)

Hölderlins Hymnen «Germanien» und «Der Rhein» (WS1934-35) – GA 39, Frankfurt a. Main, V. Klostermann, 1980; tr. fr.: *Les hymnes de Hölderlin: La Germanie et Le Rhin*, tr. de F. Fédier et J. Hervier, Paris, Gallimard, 1988. (**WS1934-35**; **GA 39**)

Der Ursprung des Kunstwerkes (1935-36), *Holzwege – GA 5*, Frankfurt a. Main, V. Klostermann, 1977; tr. fr.: *L'origine de l'œuvre d'art* (1935), tr. de E. Martineau, Authentica, 1987; *L'origine de l'œuvre d'art*, tr. de W. Brokmeier, *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard (Tel), 1962.

Einführung in die Metaphysik (SS1935) – GA 40, Frankfurt a. Main, V. Klostermann, 1983; tr. fr.: *Introduction à la métaphysique*, tr. de G. Kahn (qui suit l'édition de M. Niemeyer, 1952), Paris, Gallimard, 1967. (**SS1935**; **GA 40**)

Die Frage nach dem Ding (WS1935-36) – GA 41, Frankfurt a. Main, V. Klostermann, 1984; tr. fr.: *Qu'est-ce qu'une chose?*, tr. de J. Reboul et J. Taminiaux (qui suivent l'édition de M. Niemeyer, 1962), Paris, Gallimard, 1971. (**WS1935-36**; **GA 41**)

Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis) – GA 65, Frankfurt a. Main, V. Klostermann, 1994 (1989).

Nietzsche I et *II*, tr. fr. de P. Klossowski, Paris, Gallimard, 1971. (Divers textes et cours sur Nietzsche de la période 1936-40 et que l'on retrouve dans la *Gesamtausgabe* dans les volumes 43, 44, 47, 48 et 50.)

Séminaire de Zähringen (1973), *in Questions III et IV*, Paris, Gallimard (Tel), 1976, pp. 459-488.

• Kant. Les références à la *Critique de la raison pure* sont données selon la méthode habituelle; celles aux autres ouvrages renvoient à l'édition de l'Académie.

• Pour les références répétitives, nous avons préféré à la notification habituelle le renvoi direct à l'ouvrage, qui permet plus rapidement l'identification des sources.

Autres textes:

AUBENQUE, P., «Le débat de 1929 entre Cassirer et Heidegger», J. Seidengart (dir.), *Ernst Cassirer de Marbourg à New York*, Paris, Cerf, 1990, pp. 81-96.

BERGSON, H., *L'évolution créatrice* (1907), *in Œuvres*, Paris, PUF, 1963.

BERNET, R., «Husserl et Heidegger sur la réduction phénoménologique et la double vie du sujet», *L'évidence du monde*, Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis, 1994, pp. 11-38.

BOLLNOW, O.-F., *Les tonalités affectives*, tr. de L. et R. Savioz, Neuchatel, La Baconnière, 1953.

BOROS, L., «Les catégories de la temporalité chez Saint-Augustin», *Archives de Philosophie*, 21, 1958, pp. 323-385.

BRISART, R., «La réduction et l'irréductible phénoménologiques», *L'évidence du monde*, Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis, 1994, pp. 139-185.

BRISART, R., *La phénoménologie de Marbourg ou la résurgence métaphysique chez Heidegger à l'époque de* Sein und Zeit, Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis, 1991.

CHAPELLE, A., *L'ontologie phénoménologique de Heidegger*, Paris, Éditions universitaires, 1962.

COURTINE, J.-F., «Réduction phénoménologique-transcendantale et différence ontico-ontologique», *Heidegger et la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1990, pp. 207-247.

DERRIDA, J., *Apories. Mourir - s'attendre aux «limites de la vérité»*, Galilée, 1996.

FRANCK, D., *Heidegger et le problème de l'espace*, Paris, Minuit, 1986.

FRANK, M., *L'ultime raison du sujet*, tr. fr. de V. Zanetti, Actes Sud, 1988 (1986).

GREISCH, J., *Ontologie et temporalité*, Paris, PUF, 1994.

HAAR, M., «L'énigme de la quotidienneté», *«Être et Temps» de Martin Heidegger*, Sud, 1989, pp. 213-225; repris dans *La fracture de l'Histoire*, Grenoble, Jerôme Millon, 1994, pp. 61-72.

HAAR, M., «*Stimmung* et pensée», *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*, Dordrecht / Boston / London, Kluwer Academic Pub., (Phænomenologica 108), 1988, pp. 265-283 (repris dans *La fracture de l'histoire*, Grenoble, Jérôme Millon, 1994, pp. 221-242.

HAAR, M., *Heidegger et l'essence de l'homme*, Grenoble, Jérôme Millon, 1990.

HAAR, M., *La fracture de l'Histoire*, Grenoble, Jérôme Millon, 1994.

HABERMAS, J., «Connaissance et intérêt» (1965), tr. fr. de J.-R. Ladmiral, *in La technique et la science comme «idéologie»*, Galimard, 1973 (1968).

HENRY, M., *L'essence de la manifestation*, Paris, PUF, 1963.

HENRY, M., *Philosophie et phénoménologie du corps*, Paris, PUF, 1997 (1965).

HENRY, M., «Sur l'*ego* du *cogito*», *La passion de la raison. Hommage à F. Alquié*, Paris, PUF, 1983, pp. 97-112.

HENRY, M., *Phénoménologie matérielle*, Paris, PUF, 1990.

HERRMANN, F.-W., *Subjekt und Dasein. Interpretationen zu «Sein und Zeit»*, Frankfurt am main, V. Klostermann, 1985.

HUSSERL, E., *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins* (1905), éd. de M. Heidegger, *in Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Bd. IX, 1928, pp. 367-496; Max Niemeyer, 1928.

HUSSERL, E., *Méditations cartésiennes* (1931), tr. de G. Peiffer et E. Levinas, Paris, Vrin, 1986; tr. de M. de Launay, Paris, PUF, 1994.

JANKÉLÉVITCH, V., *Philosophie première*, Paris, PUF (Quadrige), 1986[2] (1953).

JANKÉLÉVITCH, V., *Penser la mort?*, Paris, Liana Levi, 1994.

KANT, E., *Critique de la raison pure (Œuvres philosophiques I)*, tr. de J. Barni, La Pléiade, 1980.

KIERKEGAARD, S., *Le concept de l'angoisse*, tr. de K. Ferlov et J.-J. Gateau, Paris, Gallimard (Tel), 1990.

MARION, J.-L., «L'angoisse et l'ennui. Pour interpréter "*Was ist Metaphysik?*"», *Archives de Philosophie*, 43, 1980, pp. 121-146.

MARION, J.-L., «L'étant et le phénomène», *Phénoménologie et métaphysique*, Paris, PUF, 1984, pp. 159-209.

MARION, J.-L., *Réduction et donation*, Paris, PUF, 1989.

MARION, J.-L., *Questions cartésiennes*, Paris, PUF, 1991.

MARION, J.-L., *Étant donné*, Paris, PUF, 1997.

MERLEAU-PONTY, M., *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945.

RICOEUR, P., *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.

ROSSET, C., *Le réel. Traité de l'idiotie*, Paris, Minuit, 1977.

ROSSET, C., *L'objet singulier*, Paris, Minuit, 1979.

SARTRE, J.-P., *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, 1943.

SCHELER, M., *Le formalisme en éthique et l'éthique matériale des valeurs*, tr. de M. de Gandillac, Paris, Gallimard, 1955^{5} (1926^{3}).

Les Stoïciens, tr. de É. Bréhier, La Pléiade, 1962.

TAMINIAUX, J., «La phénoménologie heideggerienne de l'angoisse dans *Sein und Zeit*», *Phénoménologie et analyse existentielle*, coll. RPCPP, 5, Presses universitaires de Louvain, 1986, pp. 41-70.

Le concept de temps – *44-45*: 13; *51*: 12, 13, 222n.

SS1925 (GA 20) – *§13*: 13; *§18*: 16; *§19*: 14; *§§29-30*: 14; *37*: 205; *131*: 222n; *152*: 122, 222n; *171-172*: 13; *210*: 14; *222*: 123; *325-326*: 105, 222n; *329-330*: 222n; *340*: 14; *352*: 111; *357*: 109; *390*: 14; *393*: 94; *400-404*: 94; *402*: 96, 102; *403*: 99; *408*: 14; *408-409*: 13; *413-415*: 15; *425-431*: 24n.

SS1927 (GA 24) – *95-96*: 46n; *102*: 108, 126; *184*: 222n; *186*: 222n; *194*: 222n; *201*: 222n; *228*: 18n; *229*: 206; *241-242*: 102, 222n; *243*: 18n, 222n; *351*: 187n; *391*: 111; *392*: 222n; *405-408*: 187n, 222n; *425*: 22n; *427*: 81.

SZ – *§11*: 16; *§§12-13*: 24; *§§14-24*: 17; *§16*: 118; *§23*: 18; *§§29-34*: 21; *§§39-44*: 23; *§40*: 186; *§§50-53*: 24; *§53*: 101; *§61*: 24; *§65*: 25; *§68*: 178; *5*: 111; *6-7*: 167; *7*: 222n; *12*: 222; *34*: 141; *35*: 142; *41*: 222n; *42*: 122, 222n; *53*: 24, 222n; *53-54*: 16; *54*: 222n; *57*: 16; *59-60*: 33, 101; *61*: 17; *68-69*: 46; *69*: 46, 49; *72-73*: 49; *73*: 66; *74*: 125; *75*: 122; *85*: 46; *87*: 102, 222n; *114*: 222n; *114-116*: 105, 222n; *118*: 78; *120*: 18n; *122*: 18n, 222n; *123*: 78, 79; *125*: 79; *127*: 19; *129*: 18n, 20, 82; *130*: 18n; *132*: 222n; *133*: 222n; *134*: 110; *136*: 110, 222n; *138*: 180, 222n; *139*: 91; *142*: 111, 222n; *143*: 111, 222n; *144-145*: 31; *148*: 111; *170*: 112, 204; *180-182*: 24; *181*: 21; *184*: 91; *184-185*: 94; *185*: 91; *185-186*: 94, 96, 222n; *187*: 95, 96, 104; *187-188*: 96, 222n; *188*: 95, 96, 201; *191*: 26n, 222n; *192*: 24; *194*: 33, 101; *202*: 222n; *205*: 1; *212*: 222n *230*: 24; *231*: 222n; *232*: 24, 222n; *233*: 100; *236*: 24; *240*: 24, 101, 222n; *245*: 28, 59; *249-250*: 28, 59; *250-251*: 222n; *252*: 60; *254*: 97, 113n, 222n; *254-255*: 59; *255*: 26; *258*: 222n; *259*: 24, 26n, 27, 59, 60, 61, 64; *262*: 25; *264*: 26; *265-266*: 97, 222n; *266*: 26n, 62n; *267*: 18, 222n; *268*: 19, 222n; *270*: 191; *271*: 18n; *273*: 222n; *277*: 222n; *278*: 123, 222n; *279*: 191; *284*: 91; *285*: 64; *287*: 222n; *298*: 117n; *299-300*: 191, 222n; *300*: 20, 131, 191; *306*: 59; *308*: 103; *311*: 222n; *313*: 222n; *315*: 222n; *317*: 18n, 24, 222n; *323*: 24; *325*: 25; *328*: 24; *330*: 26; *335*: 24; *336*: 111, 112, 222n; *337-338*: 191, 222n; *340*: 102, 180, 185; *340-341*: 179; *341-342*: 186; *342-343*: 187; *343*: 187n; *346*: 207; *351*: 24; *366*: 34, 113n; *384*: 222n; *385*: 191; *391*: 191; *436*: 24.

WS1927-28 (GA 25) – *398*: 100.

SS1928 (GA 26) – *171*: 79; *173*: 82; *191*: 34; *208*: 39n; *209*: 39n; *254*: 56n; *270*: 35, 142; *270-271*: 36, 81.

VWG (GA 9) – *145*: 92n; *168-169*: 115; *174-175*: 222n; *192-193*: 92n.

WIM (GA 9) – *110*: 190, 193; *112*: 95; *113*: 114; *122*: 166.

KPM (GA 3) – *§19*: 42; *§§26-31*: 38; *25-26*: 38; *31-35*: 39n; *32*: 44; *32-34*: 139n; *34-35*: 40; *70-71*: 41; *71*: 41; *72*: 41; *76*: 41; *118*: 42; *119*: 43; *122*: 43; *159*: 178n.

DAL (GA 3) – *280*: 32, 101; *283-284*: 91; *291*: 22, 96.

WS1929-30 (GA 29-30) – *§44*: 92n; *8*: 222, 222n; *19*: 222n; *84*: 222n; *173*: 94; *187-188*: 184; *207*: 104, 193, 198, 206; *208-209*: 222n; *210*: 104, 193; *211-215*: 125; *215*: 193, 222n; *216*: 193, 222n; *222*: 184; *223-224*: 97; *252*: 193; *254-255*: 91, 222n; *407-408*: 222n; *410*: 92n; *414*: 222n; *421*: 222n; *425-427*: 60.

SS1930 (GA 31) – *136*: 222n; *293*: 117n.

VWW (GA 9) – *188-189*: 68n.

WS1934-35 (GA 39) – 92n; *88*: 222n; *142*: 222n; *174-175*: 222n; *223*: 103; *227-228*: 222n; *280*: 103.

«L'origine de l'œuvre d'art» (*Chemins qui ne mènent nulle part*) – *57*: 68n.

SS1935 (GA 40) – *97-99*: 222n; *167*: 28, 59.

WS1935-36 (GA 41) – 14-15: 123, 222n; *22-25*: 222n.

Nietzsche I – 96: 213; *218*: 226; *245*: 184; *282-283*: 80.

***Séminaire de Zähringen** (Questions III et IV)* – 229; *471*: 230.

ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque – I, 10-11*: 100n.

ARISTOTE, *Métaphysique – 982 b 12*: 66; *999 b 1*: 171; *1038 b 1*: 171.

AUBENQUE, P., «Le débat de 1929 entre Cassirer et Heidegger», *Ernst Cassirer de Marbourg à New York – 85*: 32n.

BERGSON, H., *L'évolution créatrice (Œuvres) – 731*: 103.

BERNET, R., «Husserl et Heidegger sur la réduction phénoménologique et la double vie du sujet» - 128n; *11*: 129; *27-28*: 128.

BOLLNOW, O.-F., *Les tonalités affectives – 39-47*: 209; *70*: 194n; *169*: 179.

BOROS, L., «Les catégories de la temporalité chez saint Augustin» - *340*: 59n.

BRISART, R., «La réduction et l'irréductible phénoménologique» - 128n.

BRISART, R., *La phénoménologie de Marbourg ou la résurgence métaphysique chez Heidegger à l'époque de* Sein und Zeit – 128n; *116-118*: 127.

CHAPELLE, A., *L'ontologie phénoménologique de Heidegger* – 128n.

CORBEIL, Y., «Heidegger et Gadamer; le comprendre de l'un est-il le comprendre de l'autre?» - 111.

CORBEIL, Y., «Les *Grundstimmungen* et l'exercice du philosopher» - 92n.

COURTINE, J.-F., «Réduction phénoménologico-transcendantale et différence ontico-ontologique» - *223-224*: 122n; *234*: 128; *239*: 128; *245-246*: 128.

DAVAL, R., *La métaphysique de Kant* – 139n.

DERRIDA, J., *Apories. Mourir – s'attendre aux «limites de la vérité» - 135*: 63n.

DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et opinions des philosophes (Chrysippe) – VII, 85*: 79n.

FRANCK, D., *Heidegger et le problème de l'espace* – 128n; *78*: 179.

FRANK, M., *L'ultime raison du sujet* – 172n; *31-32*: 111.

GREISCH, J., *Ontologie et temporalité – 169-170*: 18n.

HAAR, M., «L'énigme de la quotidienneté» - *218-219*: 20.

HAAR, M., «*Stimmung* et pensée» - *277*: 179.

HAAR, M., *Heidegger et l'essence de l'homme – 82*: 113.

HAAR, M., «Le temps vide et l'indifférence de l'être» (*La fracture de l'histoire*) – 194; *130*: 194.

HABERMAS, J., *«Connaissance et intérêt»* - 120n.

HENRY, M., *L'essence de la manifestation* – 151, 206; *110*: 37; *439*: 114; *453-454*: 179, 184n; *693*: 224; *825*: 215; *827*: 215.

HENRY, M., *Philosophie et phénoménologie du corps – 199-200*: 120n.

HENRY, M., «Sur l'*ego* du *cogito*» - *103*: 173; *109*: 173; *110*: 174.

HENRY, M., *Phénoménologie matérielle – 137-159*: 198n.

HERRMANN, F.-W., *Subjekt und Dasein. Interpretationen zu «Sein und Zeit»* - *71-72*: 222n.

HUSSERL, E., *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins* – 12.

HUSSERL, E., *Ideen I - §46*: 159.

HUSSERL, E., *Cinquième Méditation cartésienne – 79*: 198n.

JANKÉLÉVITCH, V., *Philosophie première* – *39*: 62n; *64*: 62n.

JANKÉLÉVITCH, V., *Penser la mort?* – *36-37*: 103.

KANT, E., *Dissertation de 1770* – *II, 397*: 139.

KANT, E., *Critique de la raison pure* – *BXVI*: 136; *B131*: 152; *B274*: 1.

KANT, E., *Critique de la raison pratique* – *Préface*: 135.

KANT, E., *Critique de la faculté de juger* – *XX, 209-210*: 135; *XX, 218*: 136.

KANT, E., *Opus Postumum* – *XXII, 22*: 139n; *XXII, 26*: 39.

KIERKEGAARD, S., *Le concept de l'angoisse* – *202*: 94.

MARION, J.-L., «L'angoisse et l'ennui. Pour interpréter "*Was ist Metaphysik?*"» - *125*: 195; *131-132*: 114; *144*: 195.

MARION, J.-L., «L'étant et le phénomène» - 128n; *183*: 159.

MARION, J.-L., *Réduction et donation* – *280*: 195.

MARION, J.-L., *Questions cartésiennes* – *153-187*: 173; *157*: 198n.

MARION, J.-L., *Étant donné* – 133; *Livre III*: 158; *86*: 63n; *259-264*: 149; *264*: 149; *318*: 156; *321*: 153; *321-322*: 151, 152; *324*: 154; *343*: 134; *360*: 37n.

MERLEAU-PONTY, M., *Phénoménologie de la perception* – *372*: 119.

RICOEUR, P., *Soi-même comme un autre* – 224n.

ROMANO, C., *L'événement et le monde* – 74n.

ROSSET, C., *Le réel. Traité de l'idiotie* – *20*: 226.

ROSSET, C., *L'objet singulier* – *22*: 200, 233; *28*: 202.

ROUSSET, B., *La doctrine kantienne de l'objectivité* – 139n.

SAINT AUGUSTIN, *De Civitate Dei* – *XIII, 10*: 59n.

SARTRE, J.-P., *L'être et le néant* – *111*: 74; *181*: 179.

SCHELER, M., *Le formalisme en éthique et l'éthique matériale des valeurs* – 90.

TAMINIAUX, J., «La phénoménologie heideggerienne de l'angoisse dans *Sein und Zeit*» - *51*: 109; *58*: 98.